

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**

**FACULTAD DE FILOLOGÍA**  
**Departamento de Filología Griega y Lingüística Indoeuropea**



**EL ORFISMO Y LA MAGIA**

**MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR**  
**PRESENTADA POR**  
**Raquel Martín Hernández**

Bajo la dirección del doctor:  
Alberto Bernabé Pajares

**Madrid, 2006**

- **ISBN: 978-84-669-2898-4**

TESIS DOCTORAL

# EL ORFISMO Y LA MAGIA

Raquel Martín Hernández



Tesis dirigida por el Dr. D. Alberto Bernabé Pajares

Dpto. de Filología Griega y Lingüística Indoeuropea

Universidad Complutense de Madrid

Madrid 2006







## PREFACIO

La presente tesis doctoral ha podido realizarse gracias a la concesión de una beca FPU del Ministerio de Educación otorgada en Abril de 2002. Dicha ayuda me ha permitido colaborar en los proyectos dirigidos por el Dr. Alberto Bernabé Pajares, centrados en el estudio del orfismo, así como el estudio en las universidades de Chicago y Venecia.

Quisiera expresar en estas líneas mi agradecimiento a quienes con su apoyo han hecho posible que el presente trabajo de investigación haya salido adelante. En primer lugar, mi más sincero agradecimiento al Dr. A. Bernabé, director de la presente tesis doctoral. Su grandísima ayuda y comprensión, su apoyo y su crítica, su enorme paciencia y sus sabios consejos han sido la base que sustenta este trabajo. Quisiera agradecer también su ayuda a otros profesores que siempre han estado dispuestos a prestar oído a mis dudas y aportar su saber sobre las más variadas cuestiones surgidas en estos años de investigación: Dr. J. A. Álvarez-Pedrosa, Dr. A. Bravo, Dr. F. Casadesús, así como a los profesores que amablemente me acogieron en las estancias en el extranjero: Prof. Ch. A. Faraone y Prof. A. Mastrocinque. Quisiera agradecer también su ayuda a todo el grupo de investigadores sobre el orfismo formado en torno a los proyectos de investigación dirigidos por el Dr. Alberto Bernabé. Gracias a la aportación de sus conocimientos han ayudado en gran medida a enriquecer en muchos puntos los argumentos defendidos en nuestra tesis: R. García-Gasco, M. Herrero, A. I. Jiménez, S. Macías, R. Martínez, C. Megino, F. Molina y M. A. Santamaría. Asimismo quiero expresar mi agradecimiento a otros investigadores que amablemente han aportado su saber en diversas disciplinas para la elaboración de este trabajo: A. Alvar, A. Bordoy, R. Gagné, C. Hernández, M. Kahle, S. Romano, S. Torallas...

Por último, aunque no menos importante, me gustaría agradecer a mi familia, a mis amigos y a Tito su grandísimo apoyo y aliento, gracias al cual siempre he encontrado el impulso necesario para alcanzar mis objetivos.

## ÍNDICE

PREFACIO	i
ÍNDICE DE ABREVIATURAS	9
I. INTRODUCCIÓN	11
II. MAGIA Y RELIGIÓN, DISCIPLINAS EN ETERNO CONFLICTO. TEORÍAS ETNOLÓGICAS	19
1. <i>Los estudios antropológicos en torno al problema de la magia y la religión.</i>	19
1.1. TEORÍAS EVOLUCIONISTAS. PADRES DE LA ANTROPOLOGÍA DE LA RELIGIÓN.	20
1.2. RÉPLICA A LAS TEORÍAS EVOLUCIONISTAS.	22
1.3. ÉMILE DURKHEIM.	24
1.4. LAS TEORÍAS DE MALINOWSKI.	25
1.5. LAS DICOTOMÍAS DE GOODE.	26
1.6. MARETT Y LA ESCUELA DE INTERPRETACIÓN PSICOLÓGICA.	27
1.7. LEVI-STRAUSS Y EL ESTRUCTURALISMO.	30
1.8. DIVERSAS CORRIENTES EN LA ACTUALIDAD. EL PROBLEMA CONTINÚA.	31
III. ESTUDIOS SOBRE RELIGIÓN Y MAGIA EN LA ANTIGÜEDAD GRECORROMANA	35
1. <i>Introducción.</i>	35
1.1. <i>CORPUS MAGICAE</i> . LAS EDICIONES DE LOS TEXTOS MÁGICOS GRIEGOS.	36
1.2. LA DISTINCIÓN ENTRE MAGIA Y RELIGIÓN A TRAVÉS DE LOS DOCUMENTOS GRIEGOS ANTIGUOS. APLICACIÓN DE LAS TEORÍAS ETNOLÓGICAS AL MUNDO GRECORROMANO.	45
IV. CORRESPONDENCIAS LÉXICAS ENTRE EL VOCABULARIO DE LA MAGIA Y LA RELIGIÓN	53
1. <i>Introducción.</i>	53



2. <i>Los profesionales de los ritos. Estudio de la terminología sobre los profesionales rituales en las fuentes griegas.</i>	55
2.1. ΜΑΓΟΙ. LOS MAGOS PERSAS Y LOS MAGOS GRIEGOS.	56
2.2. LOS MAGOS Y LAS INICIACIONES MISTÉRICAS.	60
2.3. ἈΓΥΡΤΗΣ. LOS SACERDOTES MENDICANTES.	72
2.4. ΓΟΗΣ. EL PROFESIONAL DE LA MUERTE.	81
2.5. EL ΓΟΗΣ Y LA EXISTENCIA O NO DE UN CHAMANISMO GRIEGO.	86
2.6. EL ΓΟΗΣ Y LA ΓΟΗΤΕΙΑ: EL ARTE DE LA FALSEDAD.	89
2.7. USOS DE ΓΟΗΣ Y SUS DERIVADOS EN PLATÓN.	91
2.8. EL ΓΟΗΣ Y SU RELACIÓN CON LAS INICIACIONES MISTÉRICAS.	93
2.9. ἘΠΩΙΔΟΣ. EL ENCANTADOR GRIEGO.	99
2.10. CONCLUSIONES.	103
3. <i>Las ceremonias de los misterios. Τελετή y sus derivados.</i>	104
3.1. INTRODUCCIÓN.	104
3.2. LA TEΛETH. ¿INICIACIÓN MISTÉRICA?	105
3.3. TEΛETH EN LOS TEXTOS ÓRFICOS.	107
3.4. LA TEΛETH Y LOS RITOS DE LOS MAGOS.	118
4. <i>El verbo τελέω y sus derivados.</i>	126
4.1. ΤΕΛΕΩ Y DERIVADOS EN LOS TEXTOS ÓRFICOS	126
4.2. EL VERBO ΤΕΛΕΩ Y SUS DERIVADOS EN LOS PAPIROS MÁGICOS GRIEGOS.	134
4.3. CONCLUSIONES	141
5. <i>El secreto.</i>	142
5.1. EL SECRETO EN EL ORFISMO.	146
5.2. EL SECRETO EN LA MAGIA.	150
5.3. ΑΡΡΗΤΟΣ Y ΑΠΟΡΡΗΤΟΣ. VOCABULARIO RELATIVO AL SECRETO.	152
5.3.1. <i>Los misterios órficos y sus ritos ἄρρητοι.</i>	153
5.3.2. <i>Rituales ἄρρητοι y la magia.</i>	155
5.3.3. <i>El secreto en el nombre. Dioses ἄρρητοι en fuentes órficas.</i>	156
5.3.4. <i>Divinidades ἄρρητοι en los PGM.</i>	157
5.3.5. <i>Objetos ἄρρητοι y las palabras y relatos secretos en los misterios órfi-</i>	

cos.	161
5.3.6. <i>Objetos ἄρρητοι y palabras secretas en los PGM.</i>	164
5.4. ΜΥΣΤΑ Y ΜΥΣΤΗΡΙΟΝ. COMPUESTOS DE LA RAÍZ ΜΥ-.	165
5.4.1. <i>El μύστης en el orfismo.</i>	166
5.4.2. <i>Los mistas de los misterios de la magia.</i>	170
5.4.3. <i>El término μυστήριον y su plural μυστήρια. Generalidades.</i>	173
5.4.4. <i>Los μυστήρια órficos.</i>	175
5.4.5. <i>Los μυστήρια de los magos.</i>	179
6. <i>Conclusiones.</i>	183
V. RASGOS MÁGICOS EN EL MITO DE ORFEO	187
1. <i>Introducción.</i>	187
2. <i>Orfeo, un héroe extranjero.</i>	188
3. <i>¿Chamanismo apolíneo?</i>	191
4. <i>La música de Orfeo.</i>	193
5. <i>El descenso al Hades.</i>	197
6. <i>El viaje de los Argonautas.</i>	201
7. <i>Orfeo y las sirenas, un duelo mágico.</i>	215
8. <i>La abstinencia sexual y la pederastia.</i>	218
9. <i>La muerte de Orfeo y su cabeza profética.</i>	221
10. <i>Orfeo y los ritos iniciáticos.</i>	229
11. <i>Orfeo, un mago a los ojos de los escritores.</i>	235
12. <i>Orfeo como maestro de magia.</i>	238
13. <i>Conclusiones.</i>	239
VI. ORFEO, ORFISMO Y MAGIA EN LA LITERATURA	241
1. <i>Introducción.</i>	241
2. <i>Orfeo como escritor de encantamientos en la literatura clásica.</i>	242
2.1. <i>LAS TABLILLAS TRACIAS EN LA TRAGEDIA ALCESTIS.</i>	242
2.2. <i>EL “ENSALMO BUENÍSIMO” DE ORFEO EN EL CÍCLOPE.</i>	249
2.3. <i>ENCANTAMIENTOS DE ORFEO EN DIÓGENES DE SÍNOPE.</i>	257
2.4. <i>A MODO DE CONCLUSIÓN.</i>	259

3. <i>¿Conjuros de Orfeo para resucitar a los muertos?</i>	259
4. <i>Testimonios más modernos de la atribución de conjuros a Orfeo.</i>	263
5. <i>Obras de Orfeo utilizadas con fines mágicos y sus libros de magia.</i>	270
6. <i>Conclusiones.</i>	273
VII. POESÍA PSEUDOCIENTÍFICA ATRIBUIDA A ORFEO	275
1. <i>Introducción.</i>	275
2. <i>Obras de astrología.</i>	276
2.1. DODECAETERIDES.	277
2.2. EFEMÉRIDES.	282
2.3. GEÓRGICAS.	288
2.4. SOBRE LOS FUGITIVOS.	291
2.5. SOBRE LOS TERREMOTOS.	291
2.6. SOBRE LOS INGRESOS.	299
2.7. SOBRE LAS INICIATIVAS.	300
2.8. ASTRONOMÍA.	302
3. <i>Obras de medicina.</i>	303
3.1. HERBARIOS.	303
3.2. SOBRE MEDICAMENTOS ANIMALES E, INCLUSO, HUMANOS.	306
3.3. VARIA.	307
4. <i>Física o sobre la naturaleza.</i>	308
5. <i>Alquimia.</i>	313
6. <i>Obras sobre adivinación.</i>	313
7. <i>El lapidario órfico o Λιθικά.</i>	318
7.1. CUESTIONES GENERALES.	318
7.2. LOS LAPIDARIOS. CONTENIDO Y TRADICIÓN.	319
7.3. EL LAPIDARIO ÓRFICO. PROBLEMAS DE DATACIÓN Y NUEVAS APORTACIONES.	321
7.4. OCHENTA PIEDRAS Y EL LAPIDARIO ÓRFICO.	331
7.5. EL LAPIDARIO ÓRFICO Y EL ORFISMO.	333
7.6. CONTENIDO Y TEMÁTICA DEL LAPIDARIO ÓRFICO.	334

7.7. CONCLUSIONES.	342
8. Conclusiones sobre la producción pseudocientífica atribuida a Orfeo.	342
VIII. ORFEO, EL ORFISMO Y LA MAGIA EN LAS FUENTES DIRECTAS. PAPIROS GRIEGOS MÁGICOS E INSCRIPCIONES	345
1. Introducción.	345
2. Conjuros de Orfeo en los Papiros Griegos Mágicos y precedentes.	346
2.1. EL PGM XIII.	346
2.1.1. La fórmula mágica del teólogo Orfeo.	348
2.1.2. Erótilo y Híero en los escritos órficos.	351
3. El PGM VII 450ss. y las ephesia grammata.	359
3.1. EPISODIO NARRATIVO EN EL QUE SE INSERTAN LAS EPHESIA GRAMMATA.	368
3.2. RELACIÓN DE LOS EPODOS EN PLOMO CON ORFEO Y EL ORFISMO.	371
3.2.1. Relaciones externas entre los plomos y los textos órficos.	371
3.2.2. Relaciones internas entre los textos plúmbeos y los textos órficos.	374
4. Χρυσοσάνδαλον. Conexión entre la laminilla de plomo de Oxirrinco, los PGM y el orfismo.	385
4.1. EL CONJURO CONTRA EL MIEDO.	388
4.2. LAS EPHESIA GRAMMATA EN EL PGM LXX.	391
4.3. LA SANDALIA DE ORO DE LA SEÑORA DEL TÁRTARO.	394
5. Otros textos epigráficos relacionados con el orfismo y la magia.	398
5.1. TRES DEFIXIONES PARTICULARES.	398
5.2. UNA CURIOSA GEMA ¿MÁGICA?: EL SELLO DE BERLÍN.	406
6. ¿Actividades mágicas de un “orfeotelesta” en Olbia?	409
7. Conclusiones.	415
IX. LAS LAMINILLAS ÓRFICAS DE ORO	419
1. Las laminillas órficas: descripción y particularidades de unas piezas únicas.	419
2. Materia scriptoria y características formales.	420
3. Amuletos de oro aparecidos en tumbas y otros textos semejantes a las laminillas de oro.	425

4. Localización de los textos. Las tumbas.	432
5. La laminilla grande de Turios.	434
6. La laminilla reutilizada.	440
7. La laminilla de Cecilia Secundina.	443
8. ¿Laminillas en forma de hoja? Estudio sobre las laminillas no cuadrangulares y otros documentos mágicos de formato similar.	447
9. Las laminillas con "formato carta" y otros documentos similares.	457
10. La laminilla de oro mágica contada entre los documentos órficos.	460
11. Conclusiones.	462
X. LOS RITUALES ÓRFICOS Y SU ASOCIACIÓN CON LA MAGIA	463
1. Introducción.	463
2. Los magos del Papiro de Derveni. Sus acciones rituales.	463
3. Los magos del Papiro de Derveni. ¿Quiénes son?	465
4. Sacrificios y oraciones: las ἐπωδαί de los magos.	469
5. Las libaciones (χοαί).	474
6. Los pasteles de múltiples protuberancias y su asociación con el mundo de los muertos.	479
7. ¿Un sacrificio de pájaros en el Papiro de Derveni?	483
8. Las divinidades del ritual.	491
8.1. LOS DÉMONES OBSTACULIZADORES.	491
8.2. LAS ERINIS EN EL PAPIRO DE DERVENI.	502
8.3. LAS ERINIS COMO ALMAS DE LOS MUERTOS.	508
8.4. "UN DÉMON PARA CADA UNO" Y "LOS DÉMONES DE ABAJO".	511
9. Paralelos rituales en la literatura: acciones mágicas y limpieza de miasma. Los magos y las Erinis. Los magos y las almas de los muertos.	518
10. Los sacerdotes de la columna XX del Papiro de Derveni.	525
11. Dos formas de iniciarse en el Papiro de Derveni. ¿Rivalidades entre los iniciadores?	527
12. Profesionales de la iniciación. El cobro por parte de los iniciadores privados.	530
13. Conclusiones.	531

XI. LOS ÓRFICOS EN PLATÓN	535
1. <i>Introducción.</i>	535
2. <i>Αγύρται καὶ μάντεις. La crítica platónica a los oficiantes de ritos órficos?</i>	535
3. <i>La denominación platónica de los iniciadores. Αγύρται καὶ μάντεις.</i>	538
4. <i>Los libros de Museo y Orfeo y los ritos de los iniciadores.</i>	543
5. <i>Acciones rituales: ἐπωδαί, θυσίαι καὶ εὐχαί.</i>	546
6. <i>¿Dos tipos de acceso a la iniciación órfica?</i>	548
7. <i>Prácticas de magia agresiva por parte de sacerdotes según Platón.</i>	556
8. <i>Conclusiones.</i>	570
XII. CONCLUSIONES GENERALES	571
XIII. BIBLIOGRAFÍA	603
XIV. ÍNDICE DE PASAJES CITADOS.	639



## ÍNDICE DE ABREVIATURAS

Las citas de autores antiguos y obras han sido abreviados según el Diccionario Griego-Español (DGE). Las abreviaturas bibliográficas de revistas científicas aparecen según el *Clavis Periodicum* (Arcaz Pozo J. L., Caerols Pérez J. J., Fonseca A. L., *Clavis Periodicum. Índice de publicaciones periódicas del mundo antiguo*, Madrid, 1995). Recogeremos bajo la convención “nombre de autor (2006) nº de capítulo” los capítulos correspondientes del libro *Nuevas perspectivas sobre el orfismo. Un reencuentro* de A. Bernabé & F. Casadesús (edd.) que próximamente publicará la editorial Akal. Bajo estas líneas exponemos las abreviaturas más frecuentemente utilizadas en la tesis.

AO = *Argonáuticas órficas* (ed. cf. Vian, F. 1987)

DGE = ADRADOS F. R. ET AL. (1980ss.), *Diccionario Griego-Español*, Madrid.

DT = AUDOLLENT, A. (1904), *Defixionum tabellae*, Paris.

DTA = WÜNSCH, R. (1897), *Defixionum Tabellae*. Berlín.

HO = *Himnos órficos* (ed. Ricciardelli, G. 2000a)

IG = *Inscriptiones Graecae*.

LIMC = *Lexicon iconographicum mythologiae classicae*, Zürich, München.

LO = *Lapidario órfico. Lithica*. (ed. Halleux R.- Schamp, J. 1985)

NGCT = *New Greek Curse Tablets (1985-2000)*. (Jordan, D., 2000c, *GRBS* 41, pp. 5-46).

OF = *Poetae Epici Graeci Testimonia et fragmenta*, Pars. II, *Orphicorum et Orphicis similibus testimonia et fragmenta*, Monachii et Lipsiae, fasc. I, 2004, fasc. II, 2005.

PDer.: Papiro de Derveni. (citado por Janko, R. 2002, “The Derveni Papyrus: An Interim Text”, *ZPE* 141, pp. 1-62).

PGM = Papiros griegos mágicos. (ed. Preinsendanz, K. – Henrichs, A. 1973/1974, *Papyri Graecae Magicae. Die Griechischen Zauberpapyri*, vol. I y II, Leipzig-Berlin).



*PGur.*: Papiro de Gurôb. (citado por Hordern, J., 2000: "Notes on the Orphic Papyrus from Gurôb (P. Gurôb 1: Pack<sup>2</sup> 2664)", *ZPE* 129, 131-140).

*RE* = Paulys Real-Encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft.

*SEG* = Supplementum Epigraphicum Graecum.

*SIG* = Sylloge Inscriptionum Graecarum (IV volúmenes, Dittenberger W. 1960, Hildesheim).

*SGD* = A Survey Greek *Defixiones* not Included in Special Corpora. (Jordan, D. 1985, *GRBS* 26, 2, pp. 151-197).

*Supp.Mag.I y II*: Supplementu Magicum. (Daniel, R. W. & Maltomini, F. 1990, *Supplementum Magicum*, vol. I y II, Westdeutscher Verlag GmbH, Opladen).

## I. INTRODUCCIÓN

En los últimos dos siglos se ha desarrollado un fructífero debate en torno al orfismo. A grandes rasgos, e intentando definir en unas breves líneas un movimiento tremendamente complejo y variable, podríamos hablar del orfismo como un movimiento religioso místico, con un importante componente salvacionista, al que podía acceder quien se sometiese a diversos ritos iniciáticos o τελεταί por una elección individual. Estos ritos tenían a Orfeo como patrón y sus libros eran considerados de gran importancia tanto para el desarrollo de los rituales como para 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.

Quienes han estudiado el papel desempeñado por el orfismo en la historia de la religión antigua se vieron divididos desde sus principios. 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 for-

ma 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, en mi opinión, un conocimiento más profundo de este movimiento religioso, que nunca terminó de limitar sus contornos, así como de sus influencias y dependencias.

La tesis doctoral que presentamos se inserta en esta línea de estudio. La relación de la magia con el movimiento órfico puede rastrearse desde sus más antiguos testimonios hasta el final de la Antigüedad, aunque su contenido varía a la par que cambia la relación de esta disciplina con la religión, la sociedad y la política. Nuestro estudio pretende, por tanto, exponer 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 de la religión órfica.

Este estudio comporta, a su vez, otro paralelo que hemos creído conveniente desarrollar al principio de la investigación. La magia, como categoría de pensamiento general, no parece existir entre los griegos de la Antigüedad y, por tanto, todo estudio que pretenda una distinción o, al menos, una reflexión científica sobre la relación entre magia y religión en esta época debe consolidar, en sus primeras líneas, el modelo de estudio que se seguirá. Teniendo claras estas premisas, el estudio de los rasgos mágicos en el mito de Orfeo y en el orfismo se desarrollará de una forma más coherente si bien, en algunas ocasiones, la dificultad implícita en este tipo de estudios se vea agudizada por la brevedad y subjetividad de las fuentes órfi-

cas antiguas que se manejan así como por la oscuridad que impregna todo lo que concierne a los misterios.

Haremos en esta primera parte de la tesis un repaso de las principales teorías etnológicas, desarrolladas en los últimos siglos, que abordan el problema de la distinción entre magia y religión cuyo objeto de estudio son los llamados “pueblos primitivos”: las teorías evolucionistas, estructuralistas, las corrientes sociológicas o las psicológicas serán expuestas y comentadas en sus principales líneas para hacer partícipe al lector de la diversidad de interpretaciones que, incluso en nuestros días, siguen conviviendo con mayor o menor éxito. Estas teorías antropológicas fueron utilizadas por los filólogos clásicos, historiadores y estudiosos de la religión de la Antigüedad Grecorromana para tratar de explicar esta misma problemática pero basando sus estudios en los textos griegos que la arqueología iba sacando a la luz. Expondremos los problemas surgidos a la hora de aplicar las diversas teorías etnológicas a la situación que reflejaban los testimonios de la Antigüedad y describiremos cuáles son las principales líneas de investigación seguidas en la actualidad en los estudios sobre magia en el mundo grecorromano así como aquella por la que opto en mi tesis.

Debido a que para el estudio de la magia y la religión en la Antigüedad grecorromana sólo disponemos de testimonios escritos, hemos creído conveniente ofrecer un estudio de léxico común entre magia y religión que se observa en los documentos griegos. Para ello nos hemos servido no sólo de testimonios literarios sino también epigráficos y papiráceos, en especial, del corpus de Papiros Griegos Mágicos. Este estudio permitirá obtener una visión general de la dificultad que comporta distinguir magia y religión desde un punto de vista filológico. El uso que los autores antiguos hacen del vocabulario propio de la magia para referirse a profesionales rituales no circunscritos al calendario ritual de la *polis*, así como la valoración a menudo negativa de dichos personajes, evidencia la existencia de una distinción entre religión y “ritual ajeno a la religión cívica”, lo que a menudo es identificado en la Antigüedad con la magia. Esta distinción puede rastrearse de forma meridianamente clara cuando el estudio se centra en los testimonios sobre religión cívica. Sin em-

bargo el problema se agudiza, como veremos, al estudiar el mundo de las religiones místicas. En relación con esta problemática cabe destacar el uso que los autores de los papiros mágicos griegos hacen del vocabulario propio de las religiones místicas, tanto para referirse a ellos mismos como para denominar los rituales que efectúan. La ambivalencia en cuanto al vocabulario utilizado en las fuentes para hablar tanto de ritos místicos como de conjuros mágicos nos permite entender hasta qué punto ambos tipos de ritual podían tener amplias zonas de contacto en la Antigüedad.

Terminada esta primera parte introductiva nuestro estudio analizará el papel de la magia en el orfismo. La disertación no se ordenará de forma cronológica a partir de los testimonios conservados. En mi opinión, un estudio basado en esta forma de ordenación adolecería, en mi opinión, de falta de claridad dado que, dependiendo de las épocas, los testimonios inciden en uno u otro aspecto del orfismo dejando de lado otras relaciones. Debido a esta dificultad hemos preferido realizar nuestra investigación centrándonos en aspectos concretos del mito de Orfeo y del orfismo e investigar la relación con la magia en estos campos concretos, ahora sí, de forma cronológica. Creo que esta forma de disposición facilitará el seguimiento de nuestro estudio así como las conclusiones que extraeremos al respecto acerca del grado de similitud existente entre los ritos órficos y los admitidos como mágicos por los estudiosos antiguos y modernos.

En primer lugar estudiaremos los rasgos mágicos de Orfeo en el mito. La relación de la magia con la figura mítica del bardo tracio ha sido objeto de estudios centrados en algunas actuaciones míticas particulares. Nosotros recogeremos una gran parte de los testimonios al respecto, destacando los más interesantes, para evaluar el desarrollo de esta relación desde una perspectiva diacrónica y centrándonos, además, en la implicación social que pueda subyacer en el testimonio para evaluar así las posibles contaminaciones del mito.

En segundo lugar estudiaremos los testimonios antiguos que nos revelan la existencia de composiciones mágicas consideradas obra de Orfeo así como los textos que nos hablan de la atribución a este personaje mítico de poemas sobre astrología,

astronomía, herbarios o lapidarios y los fragmentos conservados de dichas obras. Todas estas informaciones acerca de la obra mágica y pseudocientífica de Orfeo han sido estudiadas de una forma sesgada e irregular y nunca en su conjunto. Las alusiones a los conjuros de Orfeo han sido reseñadas como anecdóticas, y aunque encontramos a menudo alusiones a los pasajes en cuestión en las publicaciones sobre orfismo, estos testimonios no han sido estudiados profundamente ni se han relacionado con el conjunto de obras de magia que se atribuye a Orfeo. Del mismo modo, en cuanto a las obras de temática pseudocientífica se refiere, si bien el *Lapidario órfico* ha recibido una mayor atención debido a su volumen, las obras sobre astrología no se han estudiado en conjunto desde que Ziegler escribiera la entrada “Orphische Dichtung” en 1942 para la *Real Encyclopaedie*.

En nuestro estudio dividiremos las composiciones mágicas órficas en dos partes bien diferenciadas. Por un lado estudiaremos los datos ofrecidos por los testimonios literarios en donde los escritores antiguos nos hablan acerca de los libros de Orfeo sobre magia, sus composiciones épicas o sus tratados médicos o de astrología. Estudiaremos los poemas y fragmentos que nos han llegado a través de la tradición manuscrita ofreciendo, para algunos de ellos, la primera traducción al castellano. Por otro lado estudiaremos los testimonios conservados en fuentes directas: los fragmentos conservados en el corpus de papiros mágicos griegos y los textos inscritos en láminas de plomo, *óstraka* o gemas mágicas. Todos ellos muestran, en mayor o menor grado, la relación que tanto Orfeo como el movimiento órfico tuvieron con la magia desde el s. V a.C. hasta el V d.C.

Debido a la importancia de los contenidos transmitidos en las laminillas órficas de oro, hemos considerado conveniente recoger el estudio de su relación con los textos mágicos antiguos en un capítulo independiente al que aborda los textos de las fuentes directas. Además, la relación de estos documentos con los amuletos mágicos antiguos así como la reutilización de las laminillas órficas y la composición tardía de textos similares, es uno de los ejemplos más ilustrativos de la relación de la magia con la corriente órfica y en donde mejor pueden observarse los cambios de dicha relación a tenor de la cronología de las piezas.

Otro pilar fundamental para el estudio del orfismo ha sido, desde su descubrimiento en 1962, el *Papiro de Derveni*. Un estudio de este texto es indispensable en cualquier investigación que, como la nuestra, pretenda contemplar el mayor número de testimonios que sobre orfismo se nos han conservado. Este papiro no será estudiado en su totalidad, ya que el contenido completo no tiene una clara relación con nuestro objeto de estudio. Únicamente serán consideradas las seis primeras columnas y la número XX. En la columna VI aparece el sustantivo μάγος, repetido en tres ocasiones, para hacer referencia a los celebrantes del ritual descrito en estas primeras columnas. Μάγος denomina a unos profesionales encargados de realizar ofrendas, libaciones y recitar unos encantamientos. La aparición del préstamo iranio en el *Papiro de Derveni* ha hecho dividirse a los estudiosos en dos líneas de interpretación: la que defiende que los μάγοι son sacerdotes iranos y la que, por el contrario, apoya la idea de que μάγος debe ser un tecnicismo adoptado para denominar a ciertos personajes relacionados con la religión pero diversos a los sacerdotes de la polis. Creemos que la aparición en el *Papiro de Derveni* de este sustantivo, añadido a la recitación de encantamientos y ofrendas fúnebres, merece un estudio detallado separado de aquél que contempla los testimonios ofrecidos por las fuentes directas, si bien serán constantes las remisiones a este documento a lo largo de todo el trabajo de investigación.

Por último cabe destacar la visión externa que del movimiento órfico se tuvo en la Antigüedad, las críticas que recibió por parte de los autores literarios y la calificación como “magos”, en sentido peyorativo, de los iniciadores órficos. De especial importancia resultan los testimonios ofrecidos por las obras de Platón y, en especial, las diversas explicaciones dadas por los estudiosos al pasaje de *República* 364d-365a. Platón se sirve de una terminología acorde con la utilizada para referirse a las actividades mágicas y a sus profesionales para retratar a una suerte de sacerdotes mendicantes que, con la autoridad que les confiere el presentar libros de Museo y Orfeo, inician en las ciudades y hacen todo tipo de purificaciones y acciones de magia agresiva. Tal pasaje, que ha sido considerado el *locus classicus* de la cuestión órfica,

refleja una situación ambigua en que el mundo de la religión y el de magia aparecen casi imposibles de disociar. Su estudio conformará el colofón de nuestra tesis.





## II. MAGIA Y RELIGIÓN, DISCIPLINAS EN ETERNO CONFLICTO. TEORÍAS ETNOLÓGICAS

A key problem in this debate was the definition of magic  
in order to distinguish it from religion, which itself  
was in no way easier to define.  
H.D. Betz, en *Magika Hiera* pg. 244.

### **1. Los estudios antropológicos en torno al problema de la magia y la religión.**

Uno de los debates más candentes entre los historiadores de la religión, antropólogos, y estudiosos de la Antigüedad en general y que más opiniones diversas ha suscitado, es el del estudio de la magia y su relación con la religión. Por lo general, los artículos que inquieran sobre los aspectos de la religión de los pueblos de la Antigüedad, o de los llamados “pueblos primitivos” entre los antropólogos, dedican sus primeras líneas a repasar las diversas teorías que se han propuesto acerca de esta cuestión, las más actuales y, posteriormente, abarcan el estudio ofreciendo la propia intuición que del problema se tiene.

Por otra parte, y al hilo de estas discusiones, la mayoría de estudiosos ha intentado encontrar un significado unívoco de qué es la magia, o ha tratado de dar una definición de la magia como categoría global. Desde finales del s. XIX hasta nuestros días se discute en 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: lo único que contamos para intentar dilucidar este problema son testimonios literarios y epigráficos y, en ocasiones, acordes sólo con los niveles sociales más elevados. El problema entonces 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 dado 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 muy similares ya que, en muchas ocasiones, lo escrito carece de contexto en que ubicarlo y podemos correr el riesgo de interpretar de forma equivocada el ritual, la acción mágica o religiosa celebrada según lo escrito.

En este capítulo repasaremos y, enjuiciaremos en ocasiones, las principales teorías y líneas de investigación que han sido elaboradas por los estudiosos de la antropología general en sus estudios sobre la magia y la religión en los pueblos primitivos. De esta forma, a través del conocimiento de las diversas teorías de las escuelas de antropología, podremos abordar los estudios en que tales líneas de investigación se aplican a la Antigüedad greco-latina, ya que quienes estudian esta problemática en el mundo griego y romano se decantan por alguna de las interpretaciones antropológicas acerca de dicho problema, de manera que, partiendo de una base interpretativa etnológica, valoran los testimonios que la Antigüedad nos ha legado.

#### 1. 1. TEORÍAS EVOLUCIONISTAS. PADRES DE LA ANTROPOLOGÍA DE LA RELIGIÓN.

Desde que apareciese la obra de E. B. Tylor a finales del s. XIX, mucho se ha discutido sobre la magia entre los pueblos primitivos y su relación u oposición tanto con la religión como con la ciencia<sup>1</sup>. Estos estudios se vieron aún más desarrollados

---

<sup>1</sup> Tylor (1960) y (1976).

años después, cuando apareció la gran obra de sir. J. G. Frazer *The Golden Bough*<sup>2</sup> cuyas teorías acerca de la magia y la religión y la distinción entre los diversos tipos de acción mágica en las sociedades primitivas son aún hoy en día utilizadas por los estudiosos. Tanto Tylor como Frazer son los precursores de las teorías evolucionistas en etnología en lo referente a la diferenciación entre rituales mágicos y rituales religiosos.

Tylor postuló en sus estudios que la magia no era más que una pseudociencia, elaborada y sistemática pero errónea y supersticiosa. Frazer, por su parte, siguió la misma línea que su antecesor y siguió desarrollando la idea de que la magia era una ciencia falsa. En esta obra el estudioso de origen escocés estableció, a su vez, una distinción tripartita que distinguía entre magia/religión/ciencia. Según sus supuestos la ciencia y la magia se diferenciaban de la religión en tanto que ambas disciplinas podían controlar los fenómenos naturales a base de un conocimiento empírico, mientras que la religión se caracterizaba porque asumía que los fenómenos de la naturaleza estaban dominados por una fuerza ininteligible o poderes incontrolables que provenían de los seres sobrenaturales. El hombre religioso, por tanto, sólo podía rezar y pedir a la divinidad y esperar después que ésta, en su divina bondad, hiciese caso de las súplicas<sup>3</sup>. Sin embargo, y es en este punto en el que Frazer encuentra el matiz que diferencia la magia de la religión, aunque ambas disciplinas consideran que existen poderes sobrenaturales, el mago se siente capaz de alterar las leyes de la naturaleza. Es decir, la voluntad de los dioses con respecto a los asuntos mundanos es controlada y manipulada por el mago, quien interviene por medio de su arte en la naturaleza y los poderes que la rigen. La magia es, entonces, coactiva mientras que la religión es básicamente comunicativa. El mago controla y el hombre religioso espera la voluntad del dios. La magia se diferenciaba a su vez de la ciencia en cuanto que sus mecanismos de actuación, basados en el conocimiento empírico, podían demostrarse como falsos una vez analizados<sup>4</sup>. Un experimento

---

<sup>2</sup> Frazer (1935).

<sup>3</sup> Vid. Frazer (1935) 222-224.

<sup>4</sup> Vid. Frazer (1935) 222.

científico siempre obtenía los mismos resultados si se realizaba de idéntica forma mientras que un ritual mágico no conseguía siempre sus objetivos.

Para Frazer la magia era la falsedad: en contraste con la religión la magia era la “falsa religión” y en contraste con la ciencia, la “ciencia falsa”. Cabe destacar, por último, que las teorías de Frazer están altamente influidas por el cristianismo y, en ocasiones, no se muestra objetivo en cuanto a sus investigaciones entre los pueblos que él, y tras él muchos estudiosos de antropología, llama primitivos.

## 1.2. RÉPLICA A LAS TEORÍAS EVOLUCIONISTAS.

En los años siguientes a la publicación de *La Rama Dorada* los estudiosos se movían entre la adhesión a las teorías frazerianas y la réplica a los presupuestos establecidos en sus investigaciones. La crítica más repetida a las teorías de Frazer fue aquella que reprochaba un pretendido conocimiento por parte de Frazer de qué es ciencia y qué es religión, ésta última en continuo paralelo con la religión cristiana, como si ambas categorías estuviesen firmemente establecidas y fuesen claras no sólo entre los pueblos estudiados en su inmensa obra sino, incluso, en la actualidad de principios del s. XX<sup>5</sup>. Dados estos prejuicios se observaba que en la obra de Frazer aquello que no perteneciera a la concepción que el autor tenía de religión o ciencia era calificado, sin más, de magia. Por tanto, la definición de Frazer de magia era una definición negativa: aquello que no es religión o no es ciencia es, entonces, magia.

Tras la publicación de *La Rama Dorada* aparecieron varios estudios sobre la magia y el origen de los poderes mágicos en sociedades primitivas concretas siguiendo, en mayor o menor medida, los postulados frazerianos. Una de las escuelas más importantes en aquellos momentos que adoptó, sólo en parte, las teorías de Fra-

---

<sup>5</sup> Wittgenstein no pudo reprimir su decepción e indignación al leer *La Rama Dorada* de Frazer. Para él este tipo de planteamiento a la hora de abordar el estudio de la religión de los pueblos primitivos era precisamente lo que no se debía hacer. Sobre el modo de investigación de Frazer dijo: “¡Qué estrechez de vida espiritual encontramos en Frazer (...) no puede imaginar un sacerdote que no sea básicamente un clérigo inglés de su tiempo con toda su estupidez y flaqueza” y “Frazer es mucho más salvaje que la mayoría de sus salvajes, pues éstos no estarán tan lejos de cualquier entendimiento de los asuntos espirituales como lo está un inglés del siglo XX”. Vid. las citas y el comentario a las teorías wittgensteinianas sobre antropología de la religión en Cantón Delgado (2003) 260-261.

zer fue la escuela sociológica a la que pertenecieron, entre otros, Mauss y Durkheim<sup>6</sup>.

M. Mauss<sup>7</sup>, en colaboración con H. Hubert, estudió el origen y la forma de consecución de los poderes mágicos en las sociedades australianas<sup>8</sup>. Este antropólogo se apartó ligeramente de las teorías frazerianas al considerar, tras sus estudios de campo, que las acciones mágicas no parecían una mera aplicación técnica de las reglas “pseudocientíficas” de la simpatía universal. Por otra parte, resaltó en sus estudios que los magos de las sociedades primitivas, con gran frecuencia, constituían grupos sociales cualificados y regularmente formados por gente que había superado una iniciación. Consideró también que podía establecerse una clara distinción entre aquellos ritos que pertenecían a la magia y los que, por el contrario, formaban parte de la religión en base a la estimación social de los mismos<sup>9</sup>. Mauss estudió el hecho de que una sociedad dada llamase magia al resto de cultos que habían existido con anterioridad y que eran, hasta ese momento, prácticas religiosas de la sociedad precedente. Esta problemática surgió a raíz de los estudios sociológicos que la escuela francesa incentivó. Para este grupo de estudiosos la religión era toda tipo de trato con la divinidad, o divinidades, socialmente aceptado por un grupo social determinado<sup>10</sup>. Por otra parte, este antropólogo siguió en la línea evolucionista del pensamiento frazeriano afirmando, al igual que él, que existían grupos sociales que pertenecían a una hipotética “era mágica”. Se distinguía una era mágica de una era religiosa, más evolucionada, en la que se consideraba la magia como la religión errada y era, por tanto, censurada. Algunos grupos sociales primitivos se encontraban, en

---

<sup>6</sup> Vid *infra*.

<sup>7</sup> Vid. Hubert-Mauss (1973).

<sup>8</sup> Hubert-Mauss (1991).

<sup>9</sup> Hubert-Mauss (1973) 16 ofrece una definición de rito mágico, en contraste con el rito religioso: “*nous appelons ainsi tout rite que ne fait pas partie d'un culte organisé, rite privé, secret, mystérieux et tendant comme limite vers le rite prohibé*” (cursiva de la edición).

<sup>10</sup> Hubert-Mauss (1973) 10 reflexionan sobre el hecho de que ciertas sociedades critican y califican de magia ciertos cultos que, hasta ese momento, habían formado parte de su propia religión, de la antigua religión y que, como ya no formaban parte del culto aceptado por la sociedad y habían quedado obsoletos, eran calificados de magia por esa misma sociedad.

el s. XIX y principios del XX en una “era mágica” y no habían evolucionado a la “era de la religión”. Muchos estudiosos posteriores discutirán esta teoría evolutiva.

### 1.3. ÉMILE DURKHEIM.

El eminente estudioso Émile Durkheim<sup>11</sup> publicó a su vez *Les formes Élémentaires de la Vie Religieuse*, un estudio sobre el sistema totémico australiano que, de una forma más vehemente que Frazer, establecía que la magia era inmoral y estaba completamente opuesta a la religión. La oposición era establecida fundamentalmente porque, según él, la religión formaba grupos unitarios y cohesionados en la sociedad mientras que la magia era individualista y disgregaba a la gente<sup>12</sup>. Esta distinción entre magia y religión estaba basada en la idea de que la religión forma iglesia, mientras que la magia, aunque forme asociaciones, no conforma un grupo de fieles comparable. Afirma que en el plano histórico no existían religiones sin iglesia<sup>13</sup>. La iglesia, según él, no es simplemente una confraternización sacerdotal, sino la comunidad moral formada por todos los creyentes de una misma fe, sean fieles o sacerdotes y, según esta idea, una comunidad de estas características no existe en la magia.

Afirma, asimismo, que la magia puede ser diferenciada claramente de la religión dado el profundo rechazo que la religión siente por toda forma de magia. Si un grupo religioso rechaza la magia es porque ambas disciplinas tienen ciertas características que las hacen discernibles. Sin embargo, los supuestos de Durkheim, basados en formas de asociación religiosa más cercanas al judaísmo o al cristianismo, eran poco sostenibles en las investigaciones sobre los modos rituales de los pueblos australianos. Con el paso de los años, el propio Durkheim tuvo que matizar ligeramente sus teorías<sup>14</sup> puesto que sus premisas no se sostenían a la hora de analizar el problema de las religiones místicas. La distinción entre magia y religión, basada exclusivamente en la aceptación o no de los ritos en una sociedad dada y la

---

<sup>11</sup> Durkheim (1973).

<sup>12</sup> Una de sus frases más repetida en los artículos posteriores es “el mago tiene una clientela, no una iglesia”, Durkheim (1973) 53.

<sup>13</sup> Durkheim (1973) 56.

<sup>14</sup> Vid. Durkheim (1973) 58.

conformación de una iglesia, no podía mantenerse sin matizaciones para analizar las creencias religiosas practicadas por grupos cerrados o al someter a análisis ciertos cultos privados que no eran, por definición, antisociales<sup>15</sup>.

Durkheim también analizó el carácter fuertemente antirreligioso que, según él, era propio de la magia. Se pregunta en sus estudios si es posible creer a aquéllos que afirman que no es posible hacer una distinción tajante entre magia y religión<sup>16</sup>. A tal pregunta responde que difícilmente puede sostenerse tal idea dada la “decidida repugnancia de la religión por la magia y, a su vez, la hostilidad de ésta por la primera. La magia tiene una especie de placer profesional por profanar las cosas santas y sus ritos hacen de contrapunto a las ceremonias religiosas” y pone como ejemplos la profanación de la hostia en las misas negras y la ejecución de rituales de izquierda a derecha. Como podemos observar, esta distinción presupone un concepto unívoco de religión, así como una visión de la magia, más cercana al cristianismo en contra de los aquelarres medievales que a las formas rituales de los aborígenes australianos que él mismo estudia en su libro.

#### 1.4. LAS TEORÍAS DE MALINOWSKI.

En 1925 apareció el citadísimo ensayo de Bronislaw Malinowski *Science, Magic and Religion*<sup>17</sup> tras publicar una de sus obras fundamentales *Argonautas del Pacífico Occidental*. Este etnólogo, estudioso también de los pueblos primitivos australianos, declaró que la antropología debía ocuparse de estudiar los fenómenos desde el punto de vista del grupo social estudiado, desde los modos de comprensión del nativo. Únicamente así el hombre moderno podría comprender las acciones rituales de los pueblos indígenas. Sin embargo esta misma teoría fue descartada, en parte, por el propio Malinowski quien señaló que los “primitivos” no eran capaces de explicar, de forma racional, su propio comportamiento con respecto a sus modos de acción en el terreno de lo sagrado.

---

<sup>15</sup> Vid. la crítica de Lowie (1971) cap. 12.

<sup>16</sup> Vid. *infra*.

<sup>17</sup> Malinowski (1975).



En su artículo *Science, magic and religion*, señala las diferencias que en su opinión existen entre religión, magia y ciencia<sup>18</sup>. Para este estudioso la religión y la magia se asemejan porque ambas disciplinas tienen como objeto el mundo de lo sobrenatural y están basadas en una tradición mitológica. Dichas disciplinas están en íntima relación con el tabú y con las prácticas apartadas de las acciones propias de lo profano. Entonces, para distinguir la magia de la religión, es necesario estudiar su *modus operandi*. Para este autor la magia es un arte práctica, consistente en diversas acciones rituales destinadas a la consecución de un fin preciso<sup>19</sup> y tiene una técnica muy limitada y un credo extremadamente simple<sup>20</sup>. Por otra parte, según Malinowski, la magia es la afirmación del poder del hombre para causar ciertos efectos sobre la naturaleza con una determinada fórmula mágica y un determinado rito, mientras que esta actitud no es propia de la religión ni se da en ella.

Por tanto, a la vista de estas explicaciones, Malinowski entiende que la magia puede ser distinguida de la religión en relación con los diversos modos rituales y la actitud del hombre respecto a los poderes divinos. Si bien en sus estudios parece existir un pequeño intento de separación de las teorías evolucionistas de Frazer, no se desvincula totalmente del maestro.

#### 1.5. LAS DICOTOMÍAS DE GOODE.

En el año 1949 el antropólogo W. J. Goode<sup>21</sup>, alejado de la corriente que impulsaba estudiar de manera conjunta la religión y la magia<sup>22</sup> para obtener buenos resultados en el estudio de la religiosidad de los pueblos primitivos y que estaba en

---

<sup>18</sup> Diferencias entre magia y ciencia, pp. 89ss y diferencias entre magia y religión, pp. 91ss

<sup>19</sup> Se entiende que este fin tendrá lugar con posterioridad a la acción ritual.

<sup>20</sup> Según el propio autor “el arte de la magia tiene su técnica limitada y circunscrita; fórmula mágica, rito y condición del ejecutor constituyen siempre su vana trinidad” pg. 92.

<sup>21</sup> Vid. Goode (1949) y (1951). Algunas de estas oposiciones, como la que tiene que ver con la intención del que realiza la acción que va a calificarse de mágica o religiosa (fines para interés común benéfico o fines egoístas a menudo para beneficio propio) o la de la evaluación social de la acción (si está o no condenada por la población), siguen siendo hoy en día utilizadas y algunas serán manejadas por nosotros en nuestro estudio.

<sup>22</sup> Vid. *infra*.

auge en estos años, publicó un artículo en el que establecía una serie de oposiciones, en concreto once, que facilitaban la distinción entre lo que debía pertenecer al campo de la religión y lo que debía formar parte del complejo mundo de la magia. Algunas de estas categorías siguen siendo utilizadas hoy en día entre los estudiosos de la magia y la religión en la Antigüedad Grecorromana. Dichas dicotomías son aceptadas en mayor o menor medida y se adaptan de una forma más o menos fiable a las fuentes antiguas.

Sin embargo, al igual que ocurrió con las teorías de Frazer, las oposiciones de Goode fueron también rechazadas por algunos antropólogos ya que, según ellos, adolecían de un cierto grado de subjetividad a la hora de ser aplicadas pues, en algunos casos, resultaba difícil saber cuál era la intención de la persona que realizó cierto ritual, saber si éste era admitido o no por la sociedad del momento o saber si la acción servía al bien público pero era entendida como algo ajeno a la religión establecida y, por lo tanto, debía calificarse de acción mágica<sup>23</sup>. R. Arbesmann<sup>24</sup>, por ejemplo, hizo una evaluación de las dicotomías de Goode y, aunque en gran medida las aceptó, en su estudio advierte que establecer una diferencia entre magia y religión basada en que un acto ritual coactivo sea mágico y uno suplicante religioso no parece tan claro en algunos actos rituales de la Antigüedad.

#### 1.6. MARETT Y LA ESCUELA DE INTERPRETACIÓN PSICOLÓGICA.

---

<sup>23</sup> Para una crítica a los 11 puntos de distinción de Goode vid. Wax & Wax (1963) 500 quienes dicen acerca de esta teoría: *little can be said in favor of this typology*. Como advierte Versnel (1999) 179 en relación con el mundo grecorromano hay ritos pertenecientes a lo que consideramos religión romana que se ajustan al modelo de ritual mágico más que al de ritual religioso y rituales contenidos en los papiros griegos mágicos que difícilmente pueden distinguirse de diversas confesiones religiosas (e.g. la famosa *Liturgia de Mitra*). Baste señalar, por ejemplo, las purificaciones públicas en ciudades, como la efectuada por Epiménides en Atenas (Plu. *Sol.* 12, 8-9), el ritual del *chivo expiatorio*, o las *devotiones* contra los enemigos en la religión romana para hacernos una pequeña idea de la dificultad existente a la hora de clasificar ciertos rituales de la antigüedad.

<sup>24</sup> R. Arbesmann, *New Catholic Encyclopedia* vol. II p. 667, vid. Luck (1991) 11.

Uno de los estudiosos que antes rechazó las teorías de Frazer o Durkheim fue Robert Ranulph Marett<sup>25</sup>. A partir de sus estudios comenzó a desarrollarse la que hoy conocemos como corriente psicológica, que sería seguida por muchos y eminentes antropólogos<sup>26</sup>. Marett postula que en la Antigüedad no existió, ni existe entre los pueblos “primitivos” de la actualidad, un término general para definir la magia como categoría cerrada, inamovible y factible de ser distinguida de la religión. Así, se sigue de esta actitud que no existe la posibilidad de establecer una distinción clara entre magia y religión en términos generales ni realizar una definición unívoca de ambas disciplinas<sup>27</sup>. A partir de entonces comenzaron a desarrollarse estudios en los que se intentaba establecer una distinción entre magia y diversos componentes religiosos, es decir, se centaban en discernir qué tipo de rito es mágico oponiéndolo a un rito que se considera perteneciente a la esfera religiosa. Un ejemplo de este tipo de estudio sería la oposición entre conjuro y oración.

Marett introdujo en sus estudios de etnología el concepto de *mana* como base fundamental de sus teorías. La ausencia o presencia de *mana* distinguía lo profano de lo sagrado y caracterizaba una fase del grupo social pre-animista. Según Marett, en esta fase de la evolución no es posible distinguir entre magia y religión. Sólo puede discernirse de forma clara ambos conceptos en una etapa evolutiva posterior en que la magia es condenada por la religión.

Siguiendo la estela de Marett encontramos otros eminentes antropólogos americanos cuyas teorías fueron muy influyentes en los años siguientes. Algunos de los estudios más importantes al respecto son los de R. H. Lowie y A. Goldenweiser. Este último<sup>28</sup> criticó la relación que estableciera Frazer entre magia y ciencia alegando que la visión del mago es completamente diversa a la visión que, de las leyes

---

<sup>25</sup> Marett (1914) 190.

<sup>26</sup> Esta corriente se basa en los supuestos de que la magia responde a una respuesta humana práctica y activa a una situación de tensión emotiva.

<sup>27</sup> Frazer también observó esta particularidad en sociedades melanesias, en la India y en el antiguo Egipto si bien él solucionó el problema sosteniendo la teoría de que tales confusiones fueron precedidas de una fase anterior de pensamiento en que la magia existía sin la religión. Vid. Frazer (1935) 233.

<sup>28</sup> Goldenweiser (1922).

naturales, tiene un científico. Este estudioso sostuvo la existencia de una diferencia capital entre magia y religión y distinguió diversos rituales mágicos y religiosos ateniéndose al carácter suplicante implícito en la acción religiosa frente a la manipulación pretendida de las fuerzas sobrehumanas por parte del mago.

En 1939 A. R. Radcliffe-Brown pronuncia una conferencia en honor a Frazer sobre el tabú en donde expone sus acuerdos y diferencias con las teorías de los estudios antropológicos acerca de la distinción entre magia y religión. Repasa las teorías de Durkheim, Frazer y Malinowski y, aunque no realiza una crítica dura, reconoce que tales distinciones, si bien efectivas en ciertas ocasiones, no sirven para todas y cada una de las acciones rituales existentes en todas las sociedades y todos los momentos históricos. Según este autor dichas teorías, si bien pueden ser significativas desde un punto de vista teórico, son difíciles de aplicar de manera universal. En este orden de cosas, la postura que promueve Radcliffe-Brown es evitar, en la medida de lo posible, utilizar los términos magia o religión hasta que no haya acuerdo sobre el tema. Pero, como advierte Versnel años después sin que todavía haya un acuerdo sobre tal asunto, “el problema es que no se puede hablar de magia sin utilizar la palabra magia”<sup>29</sup>.

Robert H. Lowie<sup>30</sup>, en su libro *History of ethnological theory*, hace un repaso de las principales corrientes de pensamiento y los estudios sobre etnología anteriores a su libro y critica aquellas teorías que considera falsas o poco productivas a la hora de llevar a cabo un estudio serio en el campo de la antropología. En su estudio acerca de las formas rituales de ciertas tribus amerindias<sup>31</sup>, Lowie critica la clara distinción que Frazer estableciera entre magia y religión y la suposición de éste acerca de la existencia de un tiempo en que dominó la magia precedente a otro en que domina la religión. Por su parte, Lowie basó su diferenciación entre magia y religión, al igual que Goldenweiser, en el carácter suplicante (religión) o coactivo (magia) ante

---

<sup>29</sup> Versnell (1999) pg. 181.

<sup>30</sup> Lowie (1971).

<sup>31</sup> Lowie (1990)

las fuerzas de la naturaleza, a menudo identificadas con ciertas divinidades sobrenaturales.

#### 1.7. LEVI-STRAUSS Y EL ESTRUCTURALISMO.

Otra de las corrientes influyentes en el desarrollo de las teorías antropológicas sobre magia y religión es el estructuralismo, que tiene en Levi-Strauss a su máximo representante. Este estudioso criticó las corrientes psicológicas que veían en la magia una respuesta práctica a situaciones de ansiedad del individuo primitivo ya que, según él, recurrir a los fenómenos psicológicos como fuente de los fenómenos mágico-religiosos no constituía, en sí mismo, una explicación. Critica que es imposible, además, verificar las hipótesis psicológicas en el pasado, en sociedades en las que es necesario estudiar la magia y la religión sólo a través de la lectura de las fuentes epigráficas o literarias. Considera que no puede haber relación posible entre una emoción confusa como el ansia o el estrés del individuo con una disciplina, la conducta ritual, que se caracteriza, de forma completamente inversa, por ser de la más rigurosa precisión<sup>32</sup>.

En principio el estructuralismo de Levi-Strauss no pretende explicar las conexiones entre magia y religión sino, únicamente, descubrir y entender los mitos primitivos y analizar las creaciones culturales de las sociedades objeto de estudio. Sus estudios se basan en la creencia en modelos mentales universales uno de los cuales es la necesidad de clasificar y poner orden en los fenómenos naturales, intentar comprender la naturaleza y, en cierta medida, poder controlarla. De este modo basa las explicaciones mitológicas y culturales religiosas y mágicas en modelos opuestos de clasificación. Disecciona las estructuras de parentesco y por medio de “códigos de comunicación” analiza los fenómenos sociales elementales y su interiorización por medio del mito que es el encargado de ordenar de forma lógica el entorno físico e histórico de la comunidad. Si bien sus doctrinas son seguidas, incluso

---

<sup>32</sup> Vid. Levi-Strauss (1964) 97-99.

hoy, por algunos estudiosos de la etnología, el esquema reduccionista en que se basa su análisis fue y sigue siendo fuertemente criticado<sup>33</sup>.

#### 1.8. DIVERSAS CORRIENTES EN LA ACTUALIDAD. EL PROBLEMA CONTINÚA.

Finalmente, en años más cercanos a nuestros días, los estudios antropológicos siguen manteniendo una doble postura. Aquellos que mantienen las dicotomías tylorianas y entienden magia y religión como conceptos completamente separados<sup>34</sup> y aquellos que mantienen en sus estudios una tendencia a evitar cualquier definición general del término magia o del término religión, considerando que cualquier intento de definición de estas características es poco sostenible en términos generales. Pues, ejemplificando con las palabras de Kluckhohn<sup>35</sup>: *anyone can make a definition that will separate magic from religion; but no one has yet found a definition that all students accept*. Arguyen que esta distinción es un producto de los estudios occidentales modernos y que en otro tipo de culturas, incluso en la cultura occidental de la Antigüedad, sobre todo el mundo grecorromano, este problema de distinción no existe. Muchos antropólogos, de forma consecuente, sostienen que no es válido establecer una definición de magia en contraste con la categoría de religión y que ambas disciplinas deben abordarse en conjunto.

Sin embargo tampoco esta solución es del todo eficiente ya que debe establecerse una nueva categoría con la que poder contrastar la magia. E. Norbeck en su obra de 1961 *Religion in primitive society* propone distinguir magia de “no-magia” evitando así la oposición entre magia y religión. Sin embargo, en el fondo, aquello que agrupa como “no magia” no es otra cosa que rituales religiosos con lo que esta construcción no es más que otra forma de referirse a la religión. Sus teorías, por tanto, siguen siendo, camufladas, teorías basadas en fuertes dicotomías.

En 1963 salió a la luz el artículo de Murray y Rosalie Wax, en el que ambos estudiosos rechazan cualquier tipo de dicotomía propuesta para distinguir entre

---

<sup>33</sup> e.g. Harris (1987).

<sup>34</sup> e.g. Horton (1960), (1968) 625-634, Evans-Pritchard (1965) 33 o Ross (1971).

<sup>35</sup> Kluckhohn en Kroeber et alii (edd.) (1953) 518.

magia y religión alegando que todo intento de separación de ambas disciplinas es producto de nuestra concepción occidental de la magia como algo blasfemo e inmoral impuesta por la tradición religiosa. Para ilustrar su posición veamos cómo definen las teorías de Tylor, Frazer o Durkheim:

*has demonstrated that these (sc. characterizations of magic) are inutile and even misleading when applied to non-Western societies. In particular, the traditional dichotomies of natural/supernatural, manipulation/suplication, and the categorizations of magic as "practical", "immoral", or "pseudoscience" should be discarded from social scientific literature, at least as purporting to characterize other cultures.*

Dadas sus críticas a las diversas corrientes precedentes ambos estudiosos entienden que resulta del todo imposible distinguir entre magia y religión en las culturas no occidentales, ya que ellas mismas no distinguen entre ambos fenómenos. Proponen, entonces, la necesidad de estudiar este problema de distinción en el ámbito de las religiones comparadas e investigar, de forma especial, los procesos de proselitismo de la religión. De esta forma se entiende que la magia se llena de significado en las diversas culturas de forma distinta y sólo se entiende a través de una comprensión de la interacción de la religión en los ritos "diferentes" a los propuestos por la forma de ritual imperante.

Sin embargo, en contra de las corrientes propuestas que se inclinan a no realizar distinciones demasiado forzadas o estrictas para distinguir magia de religión, siguieron apareciendo estudios que continuaban con las teorías estructuralistas y las dicotomías propuestas por Goode. Jack Goody, en su obra *La domesticación de la mente salvaje*, vuelve a arremeter contra las dicotomías de tipo estructuralista como medio eficaz de distinguir magia de religión<sup>36</sup>.

Otra corriente interesante, que se desarrolla a partir de los estudios de Evans-Pritchard sobre los pueblos azande<sup>37</sup>, es la de intentar comprender la religión en los pueblos primitivos a partir de las categorías de su propia lengua. Llegó a definir la antropología como una empresa destinada a entender el mundo desde el

---

<sup>36</sup> Goody (1977).

<sup>37</sup> Evans-Pritchard (1997)

punto de vista del nativo. Su preocupación por la comprensión del lenguaje, de la traducción de los términos nativos, es la base de sus estudios en el campo de la antropología y entiende que es el mayor problema con el que se enfrenta cualquier estudioso de los pueblos primitivos. Hasta estos momentos los antropólogos se dedicaban a inventar términos religiosos con los que describir los modos de religión entre los pueblos primitivos o a adoptar los propios términos nativos. Esta segunda opción significaba, en parte, que las ideas religiosas de los pueblos primitivos eran tan diferentes a las del estudioso occidental que ni siquiera sus ideas podían expresarse con nuestros vocablos. Para este estudioso el problema de la semántica en torno a la explicación de los fenómenos religiosos es un problema crucial aunque resulta imposible de solucionar<sup>38</sup>. Es necesario entender que las creencias religiosas de los pueblos primitivos son racionales y lógicas en relación a sus propios postulados pero no guardan relación alguna con la realidad objetiva a la que debe llegarse a través de la investigación científica. En mi opinión, en cuanto a lo que a la Antigüedad grecorromana se refiere, este punto de vista resulta crucial en los estudios sobre religión ya que con lo único que contamos para analizar la religión y la magia entre estos pueblos es, precisamente, documentación escrita. Las teorías de Evans-Pritchard fueron cuestionadas por otros estudiosos. Winch llevó al extremo esta perspectiva contextual y criticó que Evans-Pritchard no fuera consecuente con sus propias teorías y no intentase, finalmente, comprender los modos religiosos de los azande desde los propios términos del lenguaje azande.

Las teorías más modernas entienden que para una mejor comprensión de los actos rituales de otras culturas es necesario la presunción de la existencia de realidades compartidas y de suficientes rasgos similares que posibiliten la comunicación y la comprensión de los fenómenos religiosos. Según algunos teóricos de la religión de los pueblos primitivos existen ciertos criterios de verdad que son universales de

---

<sup>38</sup> El propio Evans-Pritchard (1965) ya señaló que este problema ya había sucedido con anterioridad en el caso de la traducción de la Biblia tanto al latín como a las lenguas vernáculas y los problemas que los misioneros tuvieron para aplicar las metáforas bíblicas a los nativos africanos y americanos.



la humanidad aunque no tienen por qué coincidir con las creencias del mundo occidental en el que vivimos.

El estudio antropológico de la religión en los estudios modernos atraviesa las dificultades derivadas de la creencia en que no existe una definición para la religión que sea universal ya que es un campo con unos contornos demasiado borrosos. Reconocer las fronteras que separan lo que es religioso de lo que no lo es constituye una tarea necesaria, si bien en ocasiones desalentadora por la práctica imposibilidad en algunas ocasiones. Los estudios sobre la religión de los pueblos primitivos han estado siempre, en parte, lastrados por los prejuicios del observador a la hora de establecer el estudio e interpretarlo. La religión resulta ser un campo sobre el que no se piensa con entera libertad y resulta extremadamente complicado el mantenimiento de la objetividad que debe ser propia del científico.

### III. ESTUDIOS SOBRE RELIGIÓN Y MAGIA EN LA ANTIGÜEDAD GRECORROMANA.

...the typical rites of primitive Roman religion have induced its characterization as a "magical religion". *Vice versa*, some expressions of the magical papyri of late antiquity sometimes cannot be distinguished from religious confession.

H. S. Versnel (1999), 179.

#### **1. Introducción.**

El debate en torno a la distinción entre magia y religión ha sido y sigue siendo en la actualidad uno de los más candentes entre los filólogos clásicos y los estudiosos de la religión del Mediterráneo Antiguo. Los estudios sobre la magia en la Antigüedad grecorromana han experimentado en los últimos años un enorme auge y, en la actualidad, la investigación en este campo produce gran cantidad de artículos y libros que nos permiten conocer, cada vez con una precisión mayor, las diversas prácticas rituales de los antiguos, sean mágicas, sean religiosas.

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. Encontramos con el paso de los años y, en ocasiones, en una misma década, 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 la Antigüedad Grecorromana.

El problema básico al que se enfrentaron los estudiosos de la religión en el mundo antiguo y que no tenían los etnólogos del siglo XIX o principios del XX, es que los primeros no podían entrevistar a ningún individuo que habitara en las sociedades objeto de sus investigaciones. El estudio de la magia en Grecia y Roma se desarrolla únicamente a través de la investigación sobre documentos escritos y, de éstos, sobre un volumen cerrado en cuanto a la literatura pero en continuo avance y renovación en cuanto a lo que se refiere a las fuentes directas. Papiros con rituales que calificamos de mágicos y laminillas de execración, muñecas vudú y amuletos de magia protectora con inscripciones diversas van aumentando, con el paso del tiempo, el corpus de textos mágicos y religiosos que estudiar. Por otra los estudiosos del mundo ritual de la antigüedad griega y romana se enfrentan al problema de la subjetividad y la falta de información en los testimonios de los autores antiguos así como a la difícilísima comprensión, en algunas ocasiones, de los documentos mágicos. En estas líneas estudiaremos, en primer lugar, las diversas ediciones y estudios filológicos del material mágico greco-romano. Seguiremos con un comentario de las líneas de investigación en cuanto a la magia grecorromana y el impacto que tales teorías han ejercido en el campo de la religión y la historia antigua. Analizaremos después cómo se aplican las diversas teorías a los testimonios que la lengua griega nos ha legado para proseguir con un estudio de la problemática lingüística del estudio de la magia en Grecia y Roma y terminar extrayendo nuestras propias opiniones en torno a este difícil asunto científico.

### 1.1. CORPUS MAGICA. LAS EDICIONES DE LOS TEXTOS MÁGICOS GRIEGOS.

El interés de los estudiosos de la historia de Grecia y Roma por la magia empezó a desarrollarse y sistematizarse a finales del siglo XIX y principios del XX incentivados, en gran medida, por las publicaciones y ediciones de los textos de magia que la arqueología iba sacando a la luz o que se hallaban ya en poder de los grandes coleccionistas del s. XIX. A finales de este siglo comenzaron a redactarse las grandes ediciones, aún hoy en día de referencia, de los textos mágicos antiguos: las laminillas de execración y los papiros mágicos griegos. En estas líneas expondremos, bre-

vemente, los grandes avances que, en el campo de la magia, han realizado los filólogos clásicos. No pretendemos ser exhaustivos en el detalle, ya que la publicación de estos documentos es especialmente dispersa e inasible en su conjunto, sino únicamente presentar los más importantes corpus y estudios de sistematización que han sido realizados en los últimos años para ofrecer un estado de la cuestión en cuanto a los documentos epigráficos antiguos se refiere.

Las tablillas con *defixiones* griegas conocidas hasta el momento fueron publicadas por A. Audollent en 1904<sup>1</sup>. El editor conocía ya los estudios al respecto desarrollados por Richard Wünsch, quien había redactado su apéndice a las *Inscriptiones Atticae* en 1897 dando a conocer a la comunidad científica los textos de execración en plomo hallados en esta región griega y, en especial, en la ciudad de Atenas<sup>2</sup>. El trabajo de Audollent aumentaba el de Wünsch dotándole, además, de nuevos textos hallados en otras partes de Grecia y del imperio romano. Así pues encontramos que este estudio transcribe, traduce y comenta *defixiones* halladas en todas las provincias del antiguo imperio romano, siguiendo un criterio de ordenación geográfica. Además, este corpus incluye inscripciones en latín<sup>3</sup>, en latín con nombres de procedencia osca<sup>4</sup>, textos que mezclan el latín con el griego<sup>5</sup> o textos latinos en alfabeto griego<sup>6</sup>. Las posteriores campañas arqueológicas fueron sacando a la luz multitud de *defixiones* de todos los rincones por donde se extendió la civilización griega y romana, con lo que el corpus de Audollent, si bien extenso, quedó obsoleto. Estos documentos iban editándose, de forma desgranada, en los diversos boletines que informaban acerca de los avances de las distintas excavaciones y, en ocasiones, en alguna revista científica. En los años treinta del s. XX Preisendanz presentó una bibliografía general para el estudio de estos documentos así como una compilación y listado de las *defixiones* latinas que Audollent no había incluido en su trabajo.

---

<sup>1</sup> Audollent (1904). A lo largo de nuestro estudio se abreviará dicha obra como DTA.

<sup>2</sup> El corpus de Wünsch se compone de 220 piezas de plomo, todas ellas del Ática, y escritas en griego. Este corpus se abrevia en los estudios sobre estas piezas como DTA.

<sup>3</sup> e.g. DT 122, 139 ó 190.

<sup>4</sup> e.g. DT 193.

<sup>5</sup> e.g. DT 250, 253.

<sup>6</sup> e.g. DT 270.

D. Jordan, en 1985, realizó una recopilación de todos los textos de maldición en plomo que no habían sido recogidos en el corpus de Wüncch ni en el de Audollent pues, según él mismo dice, era necesario ofrecer a la comunidad científica un listado de las *defixiones* griegas no incluidas en estos antiguos corpus que habían visto la luz en los años que comprendían entre 1904 y los años 80. Dicho estudio, aparecido en la revista *Greek Roman and Byzantine Studies* y que suele citarse a través de la abreviatura SGD, amplía en gran medida el número de las antiguas recopilaciones. Las *defixiones* han sido organizadas siguiendo un criterio geográfico.

Actualmente el número de *defixiones* griegas sigue creciendo, lo que revierte en la aparición de nuevos estudios que sistematizan y ordenan tales hallazgos arqueológicos. En 2001 Jordan publicó, en la misma revista en la que editase su SGD, un nuevo listado que actualizaba el número de *defixiones* conocidas hasta el momento (NGCT). El modo en que se ordenan estos los documentos sigue siendo el mismo, un criterio estrictamente geográfico que se corresponde con el orden del IG. Aparte de estos listados en los que, por otra parte cabe decir que no aparece la transcripción completa de los textos sino los rasgos más destacables de cada laminilla, Jordan ha publicado numerosos artículos en los que edita, traduce y comenta gran cantidad de laminillas de este tipo y documentos similares, tales como amuletos o inscripciones en oro y plata.

En cuanto a las traducciones de este tipo de textos podemos citar el importante trabajo de J. G. Gager editado en 1992. En su estudio Gager no se ocupa únicamente de las *defixiones* en plomo sino que recoge textos de execración inscritos en otros tipos de soporte, tales como papiro, cera o piezas cerámicas. Los textos han sido ordenados por temática distinguiendo entre maldiciones y *defixiones* utilizadas en competiciones deportivas o espectáculos, amorosas, políticas o judiciales. A su vez se ordenan en cada apartado de forma geográfica, empezando por Grecia y siguiendo con el resto de poblaciones en el sentido de las agujas del reloj. Cada apartado además va precedido de un breve resumen sobre las particularidades de cada tipo de grupo en donde se analizan las peculiaridades lingüísticas y de manufactura

de cada *defixio* en relación con su utilización así como una explicación de las circunstancias sociales que pudieron favorecer o restringir este tipo de textos<sup>7</sup>.

Existe una traducción castellana de los textos de maleficio en griego a cargo de María Amor López Jimeno. Esta autora traduce los textos recogidos en los repertorios de Wüsch (DTA), Audollent (DT) y Jordan (SGD)<sup>8</sup>. Ordena las *defixiones* por regiones y, en esta clasificación, por orden cronológico de aparición en los corpus. Proporciona, al principio de cada traducción, una relación de los estudios más destacados de cada una de estas *defixiones*<sup>9</sup>.

Por otra parte, y siguiendo con las publicaciones de textos mágicos antiguos, debemos hablar de la colección de los papiros mágicos griegos. Estos textos, conocidos ya en el s. XIX, fueron editados en principio de forma breve y esporádica pero conocieron una enorme difusión en poco tiempo. En 1831 apareció la edición de algunos fragmentos del PGM XII a cargo de Reuven. Goodwin, en los años 50 de este mismo siglo editó el PGM XLVI conservado en el Museo Británico al que siguieron Parthey, editando el PGM I y II de Berlín, Leeman con la edición de los PGM XII y XIII basándose, en parte, en las lecturas ya ofrecidas por Reuven y Wessely, quien editó los papiros de París y Londres PGM III-X<sup>10</sup>. Así pues, a principios de siglos, el corpus de PGM era más o menos conocido de los filólogos clásicos y estudiosos de la religiosidad greco-romana. Sin embargo estas primeras ediciones adolecían de una gran falta de rigor filológico y sistematización. La ciencia papirográfica era muy poco sofisticada y las técnicas de lectura y edición de textos antiguos era, en estos momentos, una parte en los estudios de la filología muy poco avanza-

---

<sup>7</sup> Cabe destacar en estos momentos la aparición en 2004 del estudio de Jan Tremel sobre los textos de maldición de uso en las competiciones (Tremel 2004). En este libro aparece el texto griego más la traducción al alemán y una breve descripción de la pieza así como sus ediciones. La introducción es muy completa y aporta una gran cantidad de datos interesantes tales los lugares en los que aparecen enterradas estas piezas, el tipo de vocabulario utilizado, el tipo de dibujos y símbolos mágicos, las estructuras de este tipo de maldición además de un estudio sobre las competiciones deportivas para una mejor comprensión de las ocasiones en que este tipo de magia era requerida.

<sup>8</sup> López Jimeno (2001). No recoge las *defixiones* catalogadas en NGCT.

<sup>9</sup> Debemos destacar también el trabajo de Jaime Curbera (1999) sobre las *defixiones* sicilianas así como el anterior de Amor López Jimeno (1991).

<sup>10</sup> Reuven (1831), Goodwin (1852), Parthey (1865), Leeman (1885) y Wessely (1893).

da. Las primeras ediciones de los PGM presentaban únicamente la lectura, más o menos coherente del texto y, en ocasiones, sin acentos, puntuación, numeración o aparato crítico. Por supuesto tampoco presentaban una fotografía o imagen escaneada del documento que permitiese la interacción del lector en la edición realizada.

Los estudiosos de la filología clásica interesados en comprender, a través de los papiros griegos mágicos un poco más la religión “primitiva” de los griegos entendieron que se debía realizar una revisión de todas las ediciones que habían aparecido hasta el momento de tan importantes documentos antiguos. Dieterich, quien ya había estudiado el PGM IV en busca de restos de esa antigua religiosidad que creía que mostraban los papiros griegos mágicos, comenzó a idear este gran proyecto. Su edición del gran papiro de París no pudo culminarse debido a su fallecimiento, si bien los miembros de su equipo continuaron la labor del maestro aumentando considerablemente el volumen de textos papiros a editar. K. Preisendanz, L. Fahz y A. Abt se propusieron realizar la edición, traducción y comentario en aparato crítico filológico los textos contenidos en los papiros griegos mágicos, tanto los ya conocidos y editados como los que aún no se habían publicado, junto con los textos mágicos en laminillas y los inscritos en *óstraka*. Sin embargo esta labor se vio entorpecida a causa de los difíciles años que se sucedieron en Europa a causa de la Primera y Segunda Guerra Mundial<sup>11</sup>.

El corpus de papiros griegos mágicos utilizado como edición de referencia en la actualidad no corresponde al gran proyecto ideado por Dieterich y completado por sus alumnos, 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 erudi-

---

<sup>11</sup> Para los avatares de la edición de tales textos vid. la introducción de la edición de estos papiros de Preisendanz-Henrich, la introducción de la traducción inglesa de Betz (1992), traducción castellana de Gredos 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). La obra de Preisendanz-Henrich será abreviada en nuestra investigación como PGM más el número romano del papiro en cuestión siguiendo la numeración de esta obra.

tos<sup>12</sup>. Hoy en día, la edición en dos volúmenes que manejamos y que abreviamos como PGM es la edición revisada de estos anteriores estudios por parte de K. Preisendanz y A. Henrichs<sup>13</sup>. Esta edición recoge todos los papiros griegos mágicos que habían sido editados hasta la época y, como ya hemos comentado, una traducción al alemán completada con un aparato crítico que, por desgracia, adolece de cierta falta de claridad en la exposición y es poco exhaustivo<sup>14</sup>. La numeración de los PGM es utilizada en todos los estudios que sobre estos textos han ido surgiendo tras la aparición de esta edición. Pero esta numeración, sin embargo, es totalmente arbitraria. No sigue ningún criterio de ordenación concreto tal como una distribución cronológica de los textos o una clasificación geográfica, ya sea por el lugar de su hallazgo, ya por el museo en que se conservan estos documentos.

Los textos de la edición de Preisendanz-Henrichs son aún reeditados hoy en día, y cada estudioso ofrece su propia lectura de ellos con mayor o menor éxito. Tanta variedad de estudios, en muchas ocasiones, abruma al investigador que, por primera vez, se allega a estos documentos, ya que encontramos que un mismo papiro griego mágico que fue editado en los PGM aparece en numerosos artículos y libros con pequeñas variantes que apoyan la subsiguiente teoría expuesta por el estudioso en concreto, lo que, en cierto modo, obliga al investigador a realizar en primer lugar una comprobación de todas y cada una de las variantes que sobre el papiro

---

<sup>12</sup> 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. Vid. Calvo Martínez-Sánchez Romero (1987) 10-11.

<sup>13</sup> Preisendanz-Henrichs (1973-1974)

<sup>14</sup> 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, e.g. PGM IV 100-125 pg. 72-73. De mucha utilidad resultan las reproducciones de los símbolos y abreviaturas recurrentes en estos textos. El segundo volumen difiere del primero en la presentación del texto ya que en el primero la traducción se ofrecía en la página de la derecha y el texto en la de la izquierda mientras que el segundo volumen presenta la traducción debajo de la edición del texto en ambas páginas. 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.



que estudia han sido propuestas y elegir la que le parezca más adecuada para, posteriormente, realizar el estudio concreto que pretenda elaborar.

Por otra parte hay que contar con la aparición de nuevos documentos mágicos en papiro. La mayoría de estos textos son editados 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>15</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>16</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>17</sup>. La proveniencia de estos papiros es egipcia y están escritos todos en griego salvo el numerado como 36 que conserva un texto latino. Los documentos son ordenados en atención al tipo de acción mágica que contienen o para la que han sido diseñados y desglosada en documentos de origen pagano o cristiano, con lo que tenemos una primera parte de encantamientos de protección paganos y cristiano, de encantamientos de tipo erótico, maldiciones paganas y cristianas, encantamientos para conseguir la victoria y encantamientos de tipo adivinatorio. Por último existe un apartado de textos de naturaleza incierta que no han podido incluirse en esta catalogación y otro de textos de tipo formulario que contienen breves encanta-

---

<sup>15</sup> 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).

<sup>16</sup> 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.

<sup>17</sup> La descripción del soporte se ofrece al principio de cada texto. Este corpus contiene un suplemento fotográfico de algunos de los documentos. Especialmente llamativa es la fotografía de un halcón labrado en una hematites que contiene un conjuro contra cualquier tipo de acción mágica que pueda sobrevenir al portador del amuleto.

mientos de diversa categoría que conformarían pequeñas recetas de libros de magia<sup>18</sup>.

Cabe destacar la aparición en versión informática de esta colección de textos. El corpus de PGM de Preisendanz-Henrichs forma parte del contenido del *Thesaurus Linguae Graeca*<sup>19</sup> en su versión electrónica del año 2000. Tal edición supone un importante avance en lo que se refiere al grado de accesibilidad a los textos para los estudiosos de la magia en el mundo grecorromano, ya que el los programas de consulta informática del TLG permiten rapidísimas búsquedas de términos concretos o en relación con otros, lo que agiliza en gran medida el proceso de examen de datos previo a la realización de los diversos estudios.

Debemos señalar, para terminar con esta aproximación a los corpus de papiros mágicos griegos, las traducciones existentes de los mismos. H. D. Betz editó en 1986 la traducción al inglés el corpus de Preisendanz-Henrichs<sup>20</sup>. Añadió en su estudio, además, los conjuros papiráceos en demótico<sup>21</sup> y otros papiros griegos no incluidos en la edición de los PGM. A estos nuevos papiros griegos 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.

---

<sup>18</sup> La edición ha excluido los textos en gemas (salvo el halcón en hematites *Supp.Mag.I* 6) y en joyería, los textos de astrología y oráculos y los textos cristianos en que la diferencia entre texto mágico y oración no era del todo clara. Vid. *Supp.Mag.I* pg. IX.

<sup>19</sup> Es corriente encontrar la abreviatura TLG para hablar de esta obra.

<sup>20</sup> 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 nuestro estudio la segunda edición (*paperback*) de 1996.

<sup>21</sup> 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.

Existe una traducción castellana del corpus de PGM (tanto de los papiros griegos como de los cristianos<sup>22</sup>) a cargo de J. L. Calvo Martínez y M<sup>a</sup> D. Sánchez Romero editado en la *Biblioteca Clásica Gredos* en 1987<sup>23</sup>. Esta traducción es la única que existe en lengua castellana. Cabe destacar la introducción de los autores, en donde además de ofrecernos un resumen de la azarosa tarea de publicación del corpus de PGM, contiene una interesante tipología sobre los tipos de conjuros que aparecen en el corpus de papiros mágicos griegos. Las notas a pie de página de la traducción son en ocasiones muy brillantes si bien son más escasas que las ofrecidas por Betz.

Por último referimos 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.

Pasemos ahora a comentar los repertorios de textos mágicos en laminillas de materiales diversos al plomo y amuletos de diverso tipo. El estudio fundamental para el conocimiento de este tipo de textos griegos de magia es el libro de Kotansky *Greek magical amulets*<sup>24</sup>. Esta obra nace de su investigación doctoral tutelada por el profesor H. D. Betz. Hasta este momento no existía ningún repertorio que se ocupase de los textos de magia protectora inscritos en otro tipo de soporte que no fuese plomo. Los textos traducidos y comentados en este corpus ya habían sido editados

---

<sup>22</sup> Los papiros mágicos cristianos aparecen en el vol. II de los PGM pg. 233ss con numeración arábiga.

<sup>23</sup> Según los autores supieron de la traducción inglesa de Betz mientras redactaban la introducción, por lo que no pudieron contrastar la suya. Vid. Muñoz – Sánchez (1987) 50.

<sup>24</sup> Existen estudios anteriores si bien todos ellos responden a un interés concreto y no pretenden ser un repertorio de todos los amuletos griegos conocidos hasta la época como la obra de Kotansky. Destacamos entre estos estudios el de Bonner (1946) y (1950) sobre amuletos egipcios. Cabe destacar que algunas de las laminillas en material precioso estudiadas como documentos mágicos son contados, en otros estudios, como documentos religiosos. En concreto cabe destacar los textos de algunas laminillas órficas de oro, en especial la de Petelia y la de Cecilia Secundina. Sobre ellos vid. cap. IX.

con anterioridad y son todos de proveniencia conocida. Su alineación está basada en un orden geográfico dispuesto de oeste a este empezando por los hallazgos de Inglaterra y finalizando con uno de Crimea y otro de Chipre. Kotansky añade a su comentario y traducción algunas reproducciones fotográficas de los documentos así como dibujos a mano alzada y una interesante introducción acerca de este grupo de documentos de magia de la Antigüedad.

Vemos, pues, que el estudio filológico de los textos mágicos griegos resulta especialmente complicado por la dispersión de sus ediciones y por la habitual separación de los comentarios filológicos sobre el texto de las explicaciones religiosas, mágicas, rituales y sociales de estos textos, si bien en la actualidad parece preferirse un tipo de obras que unifican ambas explicaciones. En mi opinión de esta forma se ofrece un panorama más completo e inteligible de dichos documentos tan difíciles, en ocasiones, de entender<sup>25</sup>.

## 1.2. LA DISTINCIÓN ENTRE MAGIA Y RELIGIÓN A TRAVÉS DE LOS DOCUMENTOS GRIEGOS ANTIGUOS. APLICACIÓN DE LAS TEORÍAS ETNOLÓGICAS AL MUNDO GRECORROMANO.

Si bien los estudios sobre la magia en la Antigüedad llevados a cabo por filólogos se limitaron, al principio, a la edición y, en contadas ocasiones, la traducción de los textos que se conocían<sup>26</sup>, rápidamente creció un gran interés por identificar qué clase de escritos eran los que contenían estos papiros y láminas de metal. Comenzó entonces una enorme actividad científica que dio a luz estudios que intentaban dar una explicación al origen y naturaleza de estos documentos. Surgió entonces un problema; los textos contenidos en estos papiros griegos ¿eran mágicos, eran religiosos, pertenecía a un estado indefinido en lo que a la actividad ritual de los griegos se refiere? Para solventar este grave problema de identificación los científi-

---

<sup>25</sup> Dos ejemplos reseñables serían Faraone (1999) en cuanto a los conjuros de amor y Tremel (2004) sobre *defixiones* agonísticas

<sup>26</sup> E.g. la traducción y comentario del PGM V a cargo de W. Goodwin, edición y traducción de los PGM XII y PGM XIII de C. Leemans o la transcripción del PGM IV (el gran papiro de París) por C. Wessely. Vid. *supra*.

cos de la época basaron sus explicaciones en las utilizadas por los etnólogos que, en el s. XIX y principios del s. XX, estaban en auge.

El descubrimiento de los papiros griegos mágicos y su presentación a la comunidad científica fue, sin duda, el detonante de la gran mayoría de estudios y obras de interés que trataron el problema de la magia y la religión en la época griega y romana. Wilamowitz habló de este material como de una “salvaje y fantasmagórica superstición que nada tenía que ver con la religión”<sup>27</sup> y dijo que “en una ocasión había escuchado a un conocido estudioso quejarse de que estos papiros hubieran sido encontrados porque privaban a la Antigüedad del noble esplendor del clasicismo”<sup>28</sup>. Obviamente, a la luz de estos documentos, la figura idealizada que del mundo antiguo tenía Ulrich von Wilamowitz caía por su propia base. Pero su postura, claramente opuesta a considerarlos como parte del legado del mundo clásico, no menguó el interés de la gran mayoría de estudiosos alemanes que se dedicaron a su estudio.

Las primeras disertaciones que se aventuraron más allá de la fijación y traducción del texto, se realizaron bajo la influencia de las teorías románticas alemanas que trataban de remontarse a la antigua religiosidad de los pueblos primitivos<sup>29</sup>. Con tales premisas se pretendió encontrar en los papiros griegos mágicos intuiciones sobre cuál había sido la religión popular, la religión practicada por las masas, sobre todo aquéllas rurales y socialmente discriminadas que, en realidad, formarían la base de las creencias religiosas de las personas que vivieron en una hipotética “edad mágica”.

Pero esta corriente interpretativa de los textos mágicos dio un giro inesperado con las investigaciones de un todavía estudiante Albert Dieterich sobre uno de

<sup>27</sup> Wilamowitz (1931) vol. I pg. 10 reproducido por Graf (1994) 20 y 268 nota 36.

<sup>28</sup> Wilamowitz (1902) 254-255. Reproducimos aquí sus palabras: “*Ich habe einmal gehört, wie ein bedeutenden Gelehrter beklagte, dass diese Papyri gefunden wären, weil sie dem Altertum den vornehmen Schimmer der Klassizität nehmen. Dass sie das thun, ist unbestretbar, aber ich freue mich dessen. Denn ich will meine Hellenen nicht bewundern, sondern verstehen, damit ich sie gerecht beurteilen kann. Und selbst Mahadöh, der Herr der Erden, -soll er strafen, soll er schonen, muss er den Menschen menschlich sehn*”.

<sup>29</sup> Usener (1912/13) en donde se recogen sus estudios tras su muerte.

los papiros de Leiden<sup>30</sup>. A partir de entonces se empezó a entender que las investigaciones acerca de la religiosidad contenida en los PGM no debían realizarse sobre la base de que los papiros contenían textos antiguos sino, por el contrario, bastante modernos.

Los estudios en torno a los textos contenidos en los PGM, tras esta publicación de Dieterich, se concentraron ahora en la búsqueda de vestigios sobre la antigua religión griega. No se seguía ahora la línea romántica de años atrás, sino que los estudiosos se centraron en analizar pasajes que pudiesen traer a la luz rasgos de la antigua religiosidad griega en textos que eran visiblemente más modernos. Un ejemplo de investigación en esta corriente es el estudio de Dieterich del PGM IV, en el que el estudioso alemán entendió que entre las líneas 475 y 829 se encontraba un texto ritual iniciático de la religión mitraica; la conocida *Liturgia de Mitra*<sup>31</sup>. Se consideró que era un verdadero *ἱερός λόγος* utilizado en alguna ceremonia del culto iniciático, perteneciente al ritual de iniciación en los misterios de este dios solar.

Los trabajos posteriores se centraron, de esta misma forma, en descubrir, al igual que había sucedido con el PGM IV, textos religiosos insertos en el corpus de Papiros Griegos Mágicos de modo que se pudiese establecer una separación, en la línea de las teorías evolucionistas de Frazer y Tylor que, a la sazón, estaban en auge en estos primeros años del s. XX, de qué era magia y qué era religión, teniendo siempre como base estas fuentes directas. Si se necesitaba establecer una definición de magia o de religión para delimitar el contexto de la investigación en los textos papiráceos se recurría a la aportada por Frazer en *The Golden Bough*<sup>32</sup>. Sin embargo existía un problema de base a la hora de adoptar estas interpretaciones, y es que los textos mágicos que tenían entre manos los estudiosos del mundo antiguo, como ya había demostrado Dieterich en 1988, no correspondían al ideal frazeriano de una época antigua dominada por la magia, sino que más bien eran textos muy modernos en los que lo que se consideraba magia era, en cierto modo, una degeneración de las

---

<sup>30</sup> Dieterich (1888).

<sup>31</sup> Vid. Dieterich (1966).

<sup>32</sup> Sobre estas teorías vid. cap. I.

religiones más antiguas y una mezcla aleatoria de elementos religiosos antiguos e, incluso, contemporáneos. Aún conociendo este escollo la línea evolucionista fue la más seguida para dar una definición de magia y religión en la Antigüedad en los años siguientes a las publicaciones de Dieterich.

Otra de las corrientes etnológicas que produjo interesantes estudios en el campo del estudio de la religión en la Antigüedad grecorromana fue la interpretación sociológica. Esta línea de investigación trata de discernir si un rito es mágico o religioso dependiendo del grado de aceptación o descalificación de dicho rito en la sociedad dependiendo del momento en que se realiza. Esta fue la postura adoptada, entre otros, por J. Z. Smith<sup>33</sup> y que, en la actualidad, sigue siendo utilizada con bastante aceptación por parte de los estudiosos del mundo antiguo, en mayor medida, para analizar la situación religiosa en época imperial romana<sup>34</sup>. Siguiendo los parámetros de esta corriente de investigación se entiende que cualquier creencia o acción ritual que no fuese la practicada por la mayoría de la sociedad, o que fuese perseguida por quien ostentara el poder en el momento histórico en que se efectúa el estudio, era considerada una religión o acción ritual impía y herética y calificada, por esto mismo, de magia. Sobre la base de este tipo de definición sociológica de la magia se ha explicado, por ejemplo, la distinción entre acción mágica y milagro. Que un rito sea calificado de magia o de milagro depende del tiempo histórico en que se ejecute, del gobierno que impere en el momento cronológico en que se desarrolla la acción y del individuo que efectúe esta actuación maravillosa<sup>35</sup>. El ejemplo más es-

---

<sup>33</sup> J. Z. Smith (1978) 190-207

<sup>34</sup> Vid. Sfameni (2002). En las primeras páginas de este estudio reflexiona acerca del problema de distinción entre magia y religión a la luz de las fuentes antiguas. Vid. especialmente pg. 250 en donde dice: *é necessario pertanto da una parte rivolgere l'attenzione a ciò che all'intero di una data cultura é percepito rispettivamente come magico e religioso e dall'altra esecitare il diritto-dovere dello studioso di formalizzare categorie interpretative il più possibile obiettive e universalmente valide per la classificazione dei fenomeni che studia*. Vid. los estudios de Smith (1978) y (1995) Gordon (1990) o Marco-Simón (2001), quienes dirigen sus estudios sobre magia y religión en la Antigüedad grecorromana en esta línea de investigación.

<sup>35</sup> Vid. Luck (1995) 175-180. Emile Durkheim es el precursor de la escuela francesa de sociología en donde empezaron a desarrollarse esta corriente interpretativa. Vid. Durkheim (1912) y cap. I, § 1.3.

tudiado al respecto es el de los milagros de Jesús de Nazaret<sup>36</sup>, claramente comparables a las curaciones y resurrecciones de muertos de otros taumaturgos antiguos y que habrían sido calificadas de acciones mágicas. Sin embargo, imperando el cristianismo, las acciones maravillosas de Jesús son calificadas de “milagro” y no de “magia” aduciendo en defensa del fundador del cristianismo que no era él quien realizaba por sí mismo tales acciones, sino que era el poder de Dios el que actuaba a través de su persona<sup>37</sup>.

En esta línea explicativa las acusaciones de magia en la Antigüedad representaban el arma arrojadiza con que atacar al enemigo, en mayor medida durante el imperio Romano y en época del triunfo del cristianismo<sup>38</sup>. Pero esta formulación parece también tener cabida en la antigua Grecia, aunque los testimonios no sean tan claros como en época imperial romana. En el plano literario es posible observar tales acusaciones en las *Bacantes* de Eurípides, obra en la que el rey de Tebas, Penteo, llama a Dioniso hechicero encantador (γότης ἐπωδός) porque introduce nuevos cultos en su ciudad<sup>39</sup>. Por otra parte cabe destacar que tales acusaciones no formaban sólo parte de la literatura ficticia, ya que conservamos un testimonio de Demóstenes, que nos recuerda que Nino, en el s. IV a.C., fue acusada por haber introducido nuevos ritos, concretamente por conducir tíasos, acusación por la que fue condenada a muerte<sup>40</sup>.

---

<sup>36</sup> Sobre los milagros de Jesús y su interpretación vid. Smith (1998) 107-201.

<sup>37</sup> Los milagros desempeñaron un papel importante como medio de propaganda no sólo en el cristianismo, sino también en otros cultos como el de Asclepio o el de Isis y Sarpis. Vid. Dodds (1965) 124 y Nock (1974) 41-54. Uno de los problemas obvios para el practicante de este tipo de acciones era convencer a la sociedad de que sus poderes provenían de una fuente lícita y no de “demonios”. Versnel (1991) 183 recoge el ejemplo de Apolonio de Tiana, quien dice que él es capaz de prever los terremotos y entender el lenguaje de los animales no porque sea mago, sino porque vive con un régimen de vida especial que hace que su cuerpo sea sensible a las vibraciones del aire. Sobre los milagros vid. Grant (1953), Bieler (1967), Kolenkow (1976), Segal (1981), Remus (1983) cap. IV.

<sup>38</sup> En este sentido es interesante la frase de Smith (1996) 215 donde dice: *Christianity which previously, by Roman law, was magic, has become the official religion, and the official religion of Ancient Rome has become, by Roman law, magic.*

<sup>39</sup> E. Ba. 233ss. Vid. cap. IV § 2.8.

<sup>40</sup> Vid. D. 19, 281, los discursos contra Beoto D. 39, 2 y D. 40, 9 y I. Ap. 2, 267. El escolio al discurso 19 de Demóstenes dice que esta mujer fue acusada por suministrar bebedizos



Otra de las posturas adoptadas por los estudiosos de la Antigüedad a la hora de abordar el problema de distinguir entre acción mágica y acción religiosa en los textos mágicos de la Antigüedad es optar por establecer una distinción entre acción ritual propiciatoria y suplicatoria, que pertenecería a la esfera de la religión, y acción ritual dañina y coactiva que pertenecería al campo de la magia. Se deriva tal forma de clasificación, especialmente, de las dicotomías formuladas por Goode<sup>41</sup>. En esta línea interpretativa plantea el problema A. F. Segal<sup>42</sup>. García Teijeiro también alude a esta corriente interpretativa para la investigación de la magia en la Antigüedad aunque, finalmente, este estudioso opta por la corriente que propone no establecer distinciones demasiado tajantes entre un tipo de acción ritual religiosa o mágica sino abordar ambas disciplinas en conjunto<sup>43</sup>. En la misma línea se ha posicionado también Ch. A. Faraone en varios de sus importantes estudios sobre la magia antigua, atendiendo a la imposibilidad de establecer distinciones tajantes para diversas prácticas rituales que, si bien algunos estudiosos consideran que son claramente diferenciables, se sirven de ritos totalmente paralelos que impiden, en ocasiones, una clara identificación<sup>44</sup>.

Graf, en su libro sobre la magia en la Antigüedad<sup>45</sup>, tras repasar los estudios que le han precedido en el campo de la historia de las religiones antiguas y abordar el problema de la existencia del término magia en griego y latín, plantea la siguiente pregunta de base: ¿Nosotros consideramos como magia sólo aquello que los griegos

---

a los jóvenes: ἐφ' οἷς φαρμάκοις καὶ ἄλλη ἰέρεια τέθνηκεν. Λέγει δὲ τὴν Νῖνον λεγομένην. Κατηγόρησε δὲ ταύτης Μενεκλῆς ὡς φίλτρα ποιούσης τοῖς νέοις. Señalemos que la acusación de magia, como tal, parece que no existió en época clásica y debió ser condenada por impiedad (por practicar cultos diversos a aquellos que consentía la ciudad) o por suministrar bebedizos (acusación de φαρμακεία). Sobre la acusación de Nino vid. Dickie (2001) 52-54. Vid. profesionales cap. IV § 2.

<sup>41</sup> Vid. cap. II § 1.5.

<sup>42</sup> Segal (1981).

<sup>43</sup> García Teijeiro (1993) 124-125. Finalmente advierte: *In order to understand religion correctly we must take magic into account, and vice versa.* p. 138.

<sup>44</sup> Vid. Faraone (1991) pg. 4-10 y 17-20 donde advierte: *a broadly conceived theoretical dichotomy between "magic" and "religion" is not, therefore, of any great help in analyzing and evaluating the peculiar cultural phenomenon presented by the early Greek defixiones* y Faraone (1993) 77-78.

<sup>45</sup> Graf (1994).

o romanos consideraron como tal (a costa de todas las posibles inconsistencias) o usamos nuestra propia definición de magia y la aplicamos a la Antigüedad? En mi opinión ésta es la pregunta clave que todo estudioso debe hacerse a la hora de introducirse en el estudio del problema de las religiones antiguas si se pretende realizar un estudio claro. Graf afirma que sólo hay dos caminos posibles para afrontar los problemas que comporta el estudio de tales disciplinas en la Antigüedad: seguir las teorías de Frazer como han hecho muchos antes que él o pretender comprender qué es magia para los antiguos y hacer uso tanto de las teorías evolucionistas como de las que han postulado otras corrientes y hacer una teoría propia para aproximarse a este campo de estudio. Él escoge esta segunda forma de estudio<sup>46</sup>.

Queremos destacar, por último, las opiniones de Richard Gordon quien en su estudio *Imagining Greek and Roman Magic* expone de forma somera los precedentes teóricos del estudio de la magia y la religión en el mundo grecorromano para asentar las bases de su modo de entender este complicado mundo basado, fundamentalmente, en la corriente sociológica<sup>47</sup>. El presupuesto del que parte Gordon en su estudio es que en la Antigüedad no existe una “visión de la magia”, que ésta no es una categoría cerrada y, precisamente por ello, existe una discusión entre los antiguos por entender y comprender hasta dónde llegan los límites entre lo posible, lo irreal y la credulidad. Cuáles son los límites del contacto del hombre con los dioses. Existe a este respecto una reflexión pero no se llega a una categorización que acote, en la Antigüedad, los límites entre magia y religión de forma universal. La variedad de opiniones en los textos antiguos sobre las competencias de la magia o, como dice R. Gordon, de las magias, se sustenta en dos factores: la ausencia de una clase sacerdotal que fuera independiente del Estado y el desarrollo de un discurso racionalista que promovió la crítica a las creencias religiosas institucionalizadas y su aceptación sin reservas<sup>48</sup>. Tanto en el mundo griego como en el romano, la última palabra sobre

---

<sup>46</sup> Vid. Graf (1994) 28.

<sup>47</sup> Gordon (1999) 161-269.

<sup>48</sup> Como ejemplo, cabe destacar la opinión acerca de la religión expresada en el drama satírico *Sísifo*: (Crit. 88 B25 DK) en donde se dice que la religión se introduce entre los hombres para generar el miedo y proteger así el orden social.

lo que pertenecía o estaba permitido en el ámbito de la religión cívica la tenían las altas instancias políticas, y por tanto la religión fue en la Antigüedad más una cuestión política que un problema teológico.

En nuestra 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 místicas, 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 nuestro trabajo de investigación.

## IV. CORRESPONDENCIAS LÉXICAS ENTRE EL VOCABULARIO DE LA MAGIA Y LA RELIGIÓN

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...

Apul. *Apol.* 27

### 1. *Introducción.*

Como hemos advertido no resulta una tarea fácil establecer una distinción clara y tajante de qué tipo de acción ritual es religiosa y qué otro tipo es mágica en cuanto a los textos de la Antigüedad se refiere<sup>1</sup>. Como advierte Gordon, en el mundo griego y romano la distinción entre magia y religión es, en ocasiones, más un problema político que un problema teológico<sup>2</sup>, ya que las acciones rituales pertenecientes al campo de la religión son las censuradas por la política imperante en el momento cronológico que se esté estudiando, y todo aquello que se desarrolla de forma marginal y que se aparta, en cierta forma, del control de la clase política, es susceptible de ser calificado de magia. En cualquier caso cabe advertir que en Grecia la magia es una cualidad negativa frente a la religión, y que la calificación de una disciplina como magia o de una persona como mago suele venir desde fuera, casi como una acusación.

En los estudios que debaten acerca de esta problemática en el mundo greco-romano es común encontrar distintas reflexiones acerca del vocabulario utilizado para designar las diversas actividades rituales así como para referirse a quienes las llevan a cabo. De esta forma llegan a distinguir acciones mágicas y “hacedores de

---

<sup>1</sup> Vid. cap. III.

<sup>2</sup> Gordon (1999) 162.

magia” por medio del vocabulario empleado por las fuentes. Sin embargo este problema de distinción se complica, aún más si cabe, al internarnos en el mundo de las religiones místicas. Los términos que se refieren a la celebración ritual, la iniciación y los preceptos sobre el secreto que aparecen en los textos antiguos que nos hablan de los cultos místicos y de las acciones rituales efectuadas por los magos son, en multitud de ocasiones, idénticos<sup>3</sup>. En los textos de los PGM el vocabulario propio de la religión y, en concreto, el utilizado por las religiones místicas, es usado para designar acciones y diversas obligaciones que competen a todo aquél que tiene relación con la magia<sup>4</sup>. Esta disciplina, a la que debemos entender que pertenecen tanto los autores de los textos papiráceos como sus posibles usufructuarios, conoce términos como τελετή, vocablo relacionado con el mundo religioso desde el s. V a.C., para designar sus propias celebraciones o se refiere a la magia, como disciplina de conjunto, haciendo uso del término μυστήρια. Del mismo modo, encontramos en los textos de los PGM plegarias elevadas a los dioses y acciones sacrificiales que, difícilmente, podrían ser calificadas de mágicas si fuesen apartadas de su contexto.

En este capítulo expondremos los datos y reflexionaremos acerca de las afinidades lingüísticas existentes en el campo de la magia y las religiones místicas y que podemos observar a través del estudio de los textos griegos antiguos. Trataremos los términos más significativos utilizados en contextos paralelos para ambas disciplinas. Haremos hincapié exclusivamente en el uso que de cada término se hace en estos campos concretos, dejando sin analizar otros usos generales o particulares<sup>5</sup>. Centraremos nuestra atención, en relación con los términos lingüísticos relativos al

---

<sup>3</sup> Nos referimos, principalmente, a los términos griegos dado que nuestro estudio se basa en mayor medida en las fuentes griegas. El problema de la terminología latina es similar, e.g. el problema del término *uates*, pero no será tratado en nuestra investigación.

<sup>4</sup> Vid. el estudio de Betz (1991).

<sup>5</sup> Por ejemplo, el término ἄρρητος, que estudiaremos en relación con el secreto propio de las religiones místicas y la magia, tiene un significado matemático que solemos traducir por “irracional”. Este significado no será objeto de estudio por nuestra parte.

secreto y la iniciación, únicamente en lo que a los textos órficos se refiere, religión misteriosa en la que se centra nuestra investigación<sup>6</sup>.

Con este estudio pretendemos ahondar en la problemática de discernir claramente qué acción o comportamiento ritual debe calificarse de religioso y cuál de mágico centrándonos en un análisis lingüístico. Asimismo hacemos eco de la problemática que se deriva en torno a los nombres de los profesionales, lo que trasluce una posible identificación antigua entre los expertos del ritual iniciático y los profesionales de la magia desde una perspectiva externa a estos fenómenos y claramente opuesta a ellos<sup>7</sup>. De esta forma, al ejemplificar la problemática en relación con la terminología, queremos demostrar que, en los estudios sobre magia y religión en la Antigüedad griega, si bien es necesario centrarse en el vocabulario propio del lenguaje ritual puesto que basamos nuestro estudio en las fuentes escritas, debemos tener en mente la situación socio-política e, incluso, la situación de crítica intelectual a ciertos movimientos religiosos para evitar un análisis sesgado del problema en cuestión.

## *2. Los profesionales de los ritos. Estudio de la terminología sobre los profesionales rituales en las fuentes griegas.*

En los estudios sobre magia en el mundo griego es muy habitual encontrar artículos en los que se examinan los sustantivos utilizados por las fuentes para hablar de los magos<sup>8</sup>. El término más estudiado es, por supuesto, μάγος, aunque también son objeto de debate γόης, μάντις o φαρμακεύς. Estos sustantivos distinguen claramente en lengua griega a los profesionales rituales que no están al servicio de la *polis*. Efectivamente estos hombres no son un ἱερεὺς pero, sin embargo,

---

<sup>6</sup> Los textos órficos nos permiten focalizar nuestro estudio y ofrecer una visión más clara de conjunto. Hemos observado que el empleo de los términos estudiados en los textos órficos es equivalente al que hacen otras religiones misteriosas tales como Eleusis, los misterios de Samotracia o los celebrados en el monte Ida. En las ocasiones en que creamos conveniente aludir a estas religiones misteriosas lo haremos a pie de página.

<sup>7</sup> Veremos esta problemática en mayor medida en la crítica platónica a los sacerdotes mendicantes.

<sup>8</sup> E.g. Graf (1994) 31-73, Dickie (1999) 12-17.

tales apelativos son asignados por las fuentes en ocasiones a los sacerdotes de las religiones místicas y a los sacerdotes mendicantes.

## 2.1. ΜΑΓΟΙ. LOS MAGOS PERSAS Y LOS MAGOS GRIEGOS.

El término μάγος es un sustantivo de indiscutible origen persa<sup>9</sup> derivado del lenguaje religioso. Este término entre los persas designaba a una casta sacerdotal<sup>10</sup> o, según Heródoto<sup>11</sup>, era el nombre dado a una de las tribus medas. El sustantivo mago sólo aparece una vez en el *Avesta*<sup>12</sup> y se pensó que era, en origen, el término empleado por los extranjeros para referirse a esta tribu<sup>13</sup>, pero su uso en la inscripción de Darío I en Behistun muestra que el vocablo era utilizado como un título en el s. VI a.C.<sup>14</sup> por los persas. Según André Bernand<sup>15</sup>, que la palabra en Grecia fuese un préstamo extranjero explicaría que, pese a los esfuerzos de algunos autores, el término μάγος y sus derivados siempre conservasen un cierto carácter peyorativo<sup>16</sup>. Varios estudiosos han mantenido que el desarrollo del sustantivo mago y sus derivados vino dado por la observación de los ritos que eran practicados en Persia por estos sacerdotes<sup>17</sup> y Nock<sup>18</sup> piensa que seguramente el uso de μάγος fue un producto de la generalización, del mismo modo que ocurrió con el gentilicio “caldeo” que terminó

<sup>9</sup> Sobre la evolución del término μάγος en griego vid. Benveniste (1938), Bidez-Cumont (1938), Nock (1972), Graf (1994) 40-41 y (1995) 30 ss., de Jong (1997) pp. 387-413, Tsantsanoglou (1997), García Teijeiro (1998) 101, Bremmer (1999), Janowitz (2001) 9-26, Burkert (2002) 132-135.

<sup>10</sup> Chantraine s. v. μάγος, vid. Hdt. 1, 132, Str. 15, 1, 68, 10, Apul. *Apol.* 25, Clem. Al. *Prot.* 5, 65, 1, Suda s.v. Μαγεία, Suda s.v. μαγική. Vid. Nock (1972).

<sup>11</sup> Hdt. 1, 101.

<sup>12</sup> *Yasna* 65, 7 muestra un compuesto *moyu.t.biš-*. Vid. Benveniste (1938) 11-13.

<sup>13</sup> Moulton (1913) 428.

<sup>14</sup> Vid. Nock (1972) 309, nota 4 y 5 y Burkert (2002) 133-134. Sobre esta inscripción vid. Schmitt (1991). También está atestiguado el término en las tablillas de la fortificación de Persépolis, de época de Darío I. Makuš parece ser un nombre propio, vid. Hallock (1969) 723 y Burkert (2002) 135.

<sup>15</sup> Bernand (1991) 46. Vid. también Nock (1972) 318 y García Teijeiro (1998) 101.

<sup>16</sup> Véase el ejemplo de E. *IT* 1337 donde se califica el canto de Ifigenia de “acción de magos” μαγεύουσ’ precisamente porque es βάρβαρα μέλη. Aunque es difícil afirmar que, en estos versos, el verbo tenga un matiz peyorativo debido a la falta de calificativos.

<sup>17</sup> Vid. Dickie (2001) 14 donde advierte que los ejemplos dados para sostener la tesis no son muy seguros.

<sup>18</sup> Nock (1972) 311.

por hacer referencia a los astrólogos en general. Es factible, por tanto, que μάγος fuese incluido en el vocabulario griego para calificar, en principio, a personas dedicadas al culto a los dioses pero que se diferenciaban claramente del sacerdote reconocido por la *polis* griega.

Según las fuentes que hablan de los Magos persas<sup>19</sup>, éstos estaban especializados en diferentes actividades, la mayoría de ellas consideradas religiosas en la Antigüedad: elevar plegarias a los dioses, disponer los sacrificios que se deben ofrecer<sup>20</sup>, interpretar los sueños<sup>21</sup> y los eclipses<sup>22</sup> o encargarse del ritual funerario<sup>23</sup>. Es posible que estos sacerdotes explicasen, además, sus doctrinas acerca de los hombres y el mundo. Un testimonio de Teopompo nos informa de que los Magos predicaban que los hombres serían inmortales<sup>24</sup> y que, según Zoroastro, vendrá un tiempo en que resucitarán los muertos<sup>25</sup>. Los Magos eran miembros dedicados al culto

<sup>19</sup> Llamaremos a los magos persas “Magos”, con mayúscula, para evitar confusiones a lo largo de la investigación.

<sup>20</sup> Hdt. 7, 43, Hdt. 7, 113, Hdt. 7, 191, Str. 15, 1, 68, 10 y Str. 15, 3, 14, 10.

<sup>21</sup> Hdt. 1, 107, Hdt. 1, 120, Hdt. 1, 128, Hdt. 7, 19, Dinón ap. Cic. *De divin.* 1, 46.

<sup>22</sup> Hdt. 7, 37.

<sup>23</sup> Hdt. 1, 140

<sup>24</sup> Theopomp. Hist. *FGH* 115 F 64: καὶ Θεόπομπος ἐν τῇ ὀγδόῃ τῶν Φιλιππικῶν ὅς καὶ ἀναβιώσεσθαι κατὰ τοὺς Μάγους φησὶ τοὺς ἀνθρώπους καὶ ἔσεσθαι ἀθανάτους, καὶ τὰ ὄντα ταῖς αὐτῶν ἐπικλήσεσι διαμένειν. Y Teopompo en el libro octavo de las Filípicas dice que según los magos los hombres resucitarán y serán inmortales, y en realidad permanecerán en sus propias revoluciones. Vid. Bernabé (2003a) 231 *OF.* 427. Platón habla de esta misma característica aunque aplicada a los tracios seguidores de Zalmoxis en *Pl. Chrm.* 156d.

<sup>25</sup> Theopomp. Hist. *FGH* 115 F 64b: ὁ δὲ Ζωροάστρης προλέγει ὡς ἔσται ποτὲ χρόνος ἐν ᾧ πάντων νεκρῶν ἀνάστασις ἔσται, “pues Zoroastro enseña que habrá un tiempo en el que habrá una resurrección de todos los muertos”. En nuestra opinión el término νεκρῶν, además de ἀνάστασις, sugieren una acción relacionada más con lo físico que un tipo de reflexión filosófica acerca de la metempsicosis. A. A. 1018ss. parece aludir a la existencia de hombres capaces de hacer revivir a un muerto por medio de ensalmos y ofrece, para negar la posibilidad, el ejemplo mitológico del conocido castigo de Asclepio. Parece que tanto el hacer inmortales a los hombres como, quizás, poder resucitarlos, pueden ser creencias debidas a una exageración de la capacidad sanadora de los Magos mezclada, quizás, con su corpus de creencias; vid. *Vendidad* VII, 41 y *Vendidad* VII, 44 o *Vendidad* XX donde se habla de primer sacerdote-sanador. Tanto en VII 44 como en XX se distingue entre el “médico del cuchillo”, el “médico de las hierbas” y el “médico de la palabra” quizás ciertos encantadores que conocían ensalmos como éstos de los que hablamos, cf. Nock 312, nota 27. Esta distinción entre los profesionales de la medicina irania tiene su correlato perfecto en griego en *Pi. P.* 3, 47-53. Vid. Watkins (1995) 537-539.



de la divinidad y estaban completamente separados de los magos en el sentido en que nosotros aplicaríamos al término<sup>26</sup>. La información acerca de las acciones rituales propias de los Magos nos ha llegado en mayor medida a través de la obra histórica de Heródoto y los estudios sobre estos profesionales de lo sacro en la Antigüedad griega suelen centrarse en sus opiniones. Sin embargo, se ha señalado que el historiador pudo, en ocasiones, aplicar características de los magos que existían en la zona de habla griega a los Magos<sup>27</sup>. Lo veremos detenidamente más adelante.

---

<sup>26</sup> Vid. Nock (1972) 311-12 en donde se ofrecen ejemplos de textos en los que se observa que los Magos están completamente diferenciados de los magos, en el sentido peyorativo de la palabra. e.g. *Yasna* 12 que es un juramento de la fe de los magos. En él debe renunciarse a *Daeva*, la brujería y todo lo que concierne a ésta. Vid. García Teijeiro (1998) 101 pone como ejemplo el fragmento 36 Rose de Aristóteles (*Arist. fr.* 36 Rose= D.L. 1, 6-8) en donde se dice de los persas que no conocieron la γοητικὴν μαγείαν, lo que es podríamos traducir por “magia negra” (vid. también Graf (1994) pg. 40). Según este pasaje, el historiador Dinón decía lo mismo que Aristóteles en el libro quinto de sus *Historias*. Posteriormente se pondrá en relación a los Magos con la práctica de la magia, vid. *Luc. Macr.* 4 o *Luc. Nec.* 6, aunque en el texto de *Los Longevos* se matice que ellos están dedicados a los dioses. En relación con los Magos en Grecia como personajes que ofrecerían iniciaciones en misterios vid. Dickie (2002) 43.

<sup>27</sup> Vid. Dickie (2002) 34. Resulta interesante, a este respecto, comparar la acción de los magos del *Papiro de Derveni* con los relatos de Heródoto. En el texto del papiro se dice claramente que los magos entonan un ensalmo (ἐπωδή) en el sacrificio, y en el texto de Hdt. 1, 132, se utiliza este mismo término, (ἐπωδή), advirtiendo que el encantamiento, que parece ser una parte constitutiva del ritual, consiste en un himno sobre el origen de los dioses, si bien cabe destacar que los Magos en el relato herodoteo sacrifican un animal, algo que parece ajeno al contexto del *PDer.*, vid. *infra*. Str. 15, 3, 14 hablando de un ritual de los Magos también conecta las ἐπωδαί con sus sacrificios (οἱ Μάγοι καὶ ἐπάδουσιν). Por su parte Pausanias (*Paus.* 5, 27, 6) advierte que un Mago ἐπάδει cosas incomprensibles (βάρβαρα) para los griegos leyéndolas en un libro. Se ha argüido que la recitación de textos Avesta por parte de los Magos podría entenderse como recitaciones de hechizos mágicos en época tardía ya que la lengua no era comprensible por la audiencia y los textos se recitaban en voz baja, vid. de Jong (1997) 363-367. Sobre los ensalmos de los magos en el *PDer.* vid. cap. X § 4.

Esquilo<sup>28</sup>, en su tragedia los *Persas*, dibuja una escena de necromancia<sup>29</sup>: la consulta del espíritu del rey Darío. La esposa de éste junto con el coro (compuesto por los consejeros del rey) son quienes realizan la ceremonia. Cabe destacar, empero, que en este texto quienes llevan a cabo el ritual no son Magos. En relación a este pasaje se ha advertido que el ritual descrito por el dramaturgo ateniense podría no estar relacionado con las ceremonias que se consideraban propias de los Magos, sino que más bien debió ser una recreación teatral basada, seguramente, en el conocimiento que el autor tendría de ceremonias similares, ya fuesen éstas verdaderas o ficciones literarias<sup>30</sup>, y probablemente adornadas de ciertas fantasías y prejuicios contra los sacerdotes del pueblo invasor. Es posible comparar esta *evocatio* de los *Persas* con la escena nigromántica del canto X de la *Odisea*, aunque en este caso las divergencias apunten a un tipo de ritual heroico diferente al narrado por Homero. Así pues, los μάγοι para los griegos fueron, en principio, los sacerdotes del pueblo iranio pero, debido al rechazo que los helenos sintieron por este pueblo sobre todo tras las Guerras Médicas, fue cargándose de connotaciones peyorativas que hicieron que el sustantivo se convirtiese en un sinónimo de γόης aunque, en ciertos textos de entre los s. V-IV a.C., puede aún rastrearse un cierto carácter técnico del término en algunos autores que iremos viendo en los siguientes apartados<sup>31</sup>.

---

<sup>28</sup> A. *Pers.* 548-842. Vid el estudio del pasaje en Johnston (1999a) 117-118, Calvo Martínez (2002) y Dickie (2002) 29-30.

<sup>29</sup> Los ejemplos de resurrección de muertos por parte de sacerdotes persas no están documentados antes de época romana. Vid. Bremmer (1999) 6. Por su parte, Dickie (2002) 41-42, advierte que las técnicas de consulta a los muertos fueron importadas desde Asiria hacia el Oeste, (remite a Johnston (1999a) 88), aunque no es claro que estas acciones se considerasen acciones llevadas a cabo por los Magos. En este sentido vid. A. *Pers.* 687 ss., donde no se menciona la palabra “mago” en la escena de nigromancia (ψυχάγωγοῖς... γόοις) y Clem. Al. *Strom.* 1, 8, 39, 5 donde dice que los antiguos conducían a las almas de los muertos por medio de “brujerías” γοητείας, como se puede ver en el drama *Psichagogoi* de Esquilo. Las evocaciones de los muertos suelen estar más relacionadas con los γόητες. Sobre estos personajes vid. *infra*.

<sup>30</sup> Dickie (2002) 30.

<sup>31</sup> Según Bremmer (1999) 6 hasta el s. IV a.C. parece haber dos grupos paralelos que manejan diferentes acepciones para el término μάγος. Los trágicos, rétores y primeros filósofos usan μάγος como un término de abuso cargado de connotaciones peyorativas, mientras que los historiadores y los filósofos aristotélicos hacen un uso, digamos, propio del término. A raíz de las Guerras Médicas los griegos y, en particular, los atenienses, pudieron desarro-

## 2.2. LOS MAGOS Y LAS INICIACIONES MISTÉRICAS.

Existen textos en lengua griega en que el significado de mago se halla muy próximo al de “sacerdote” o “experto en rituales” sin que albergue el carácter peyorativo al que estamos acostumbrados y que se impuso, con el tiempo, en griego. Veamos algunos de los más importantes para hacernos una idea de la posible evolución de este préstamo iranio.

En el *Papiro de Derveni*<sup>32</sup> se utiliza el sustantivo μάγος<sup>33</sup>, en plural, para designar a los sacerdotes que ejecutan un ritual que deben llevar a cabo, junto a ellos, los *mistas*, dentro de un contexto indudablemente religioso: la realización de un ritual órfico. El término μάγος parece designar al conocedor del ritual que debe seguirse en cierta parte de la τελετή<sup>34</sup>. Tratándose, además, de un texto interno, escrito por alguien que se demuestra conocedor y seguidor de tales doctrinas, difícilmente podríamos considerar que el sustantivo fuese utilizado en un sentido peyorativo. El texto de la columna VI del *Papiro de Derveni* es especialmente interesante y será comentado de forma más exhaustiva cuando hablemos de la magia en los rituales órficos<sup>35</sup>. Por el momento sólo queremos poner de relieve la oportuna aparición del término mago en este texto, pues atestigua un uso del vocablo en el siglo IV a.C.<sup>36</sup> no

llar una retórica en la que los persas eran “los otros” y, por tanto, aquéllos a quienes se podía atribuir todo tipo de actividades depravadas entre las que se contaba la magia, aún a riesgo de enturbiar las grandes teorías religiosas, como las diversas creencias sobre el alma, que sí fueron bien recibidas y estudiadas por los griegos.

<sup>32</sup> Sobre el *PDer.* vid. los estudios más recientes en Laks & Most (1997), Janko (1997) y (2002), Bernabé (1999a), Jourdan (2003) y Betegh (2004).

<sup>33</sup> *PDer.* col. VI 2. [5] y 9. Sobre los magos en el *PDer.* vid. Tsantsanoglou (1997) 99, Bremmer (1999) 7-8, Casadesús (2001), Russell (2001), Burkert (2002) 131-157, Betegh (2004) 78-83 y Bernabé (en prensa e). Vid. cap. X.

<sup>34</sup> Sobre este término vid. *infra*.

<sup>35</sup> Vid. cap. X.

<sup>36</sup> Es difícil establecer, a la luz de los estudios de que disponemos hoy en día, una fecha exacta para la datación del *PDer.* Según la mayoría de los estudiosos, entre ellos el encargado de su edición, K. Tsantsanoglou, el papiro debe ser fechado en torno al año 340-320 a.C y la teogonía que contiene podría remontarse al s. VI a.C. Vid. Tsantsanoglou-Parásoglou (1988), Betegh (2004) 61. Sin embargo esta datación del *Papiro de Derveni* es discutida por otros estudiosos que piensan que el papiro podría ser del s. III. Vid. Casadesús (en prensa a).

peyorativo y prueba la presencia de personajes designados con tal apelativo como expertos en cierto tipo de rituales que, probablemente, estarían desligados de las celebraciones rituales cívicas censuradas por las diferentes *poleis* griegas. En relación con los magos del *Papiro de Derveni* creemos interesante remitir a un texto de Heródoto. En sus *Historias*<sup>37</sup>, en un contexto sacrificial, Heródoto dice que los Magos entonan una *ἐπωδή*:

θεογονίην, οἷν δὴ ἐκεῖνοι λέγουσι εἶναι τὴν ἐπαοιδήν  
 ...una teogonía, que ellos dicen que es el encantamiento.

Si observamos este texto de Heródoto y el ritual de la columna VI del *Papiro de Derveni* observamos ciertas coincidencias que, creemos, no deben pasar inadvertidas:

- 1) Que los encargados del ritual son llamados *μάγοι* en ambos casos.
- 2) Que los magos presentes en los sacrificios están encargados de entonar una *ἐπωδή*.
- 3) Que en el texto de Heródoto el historiador califica de *ἐπωδή* una teogonía y que en el *Papiro de Derveni* lo que aparece comentado es, precisamente, una teogonía atribuida a Orfeo.

Además de los puntos coincidentes que hemos señalado, queremos advertir otra coincidencia probable entre los Magos y los *μάγοι* del *Papiro de Derveni*: su asociación con la adivinación. Se ha señalado que los magos del *Papiro de Derveni* hacen diferentes consultas adivinatorias recurriendo a varios métodos conocidos<sup>38</sup> como son la consulta a un oráculo<sup>39</sup>, la interpretación de sueños<sup>40</sup> y, quizás, una práctica de ornitomancia<sup>41</sup>. Al igual que estos profesionales de Derveni, los Magos eran ex-

---

<sup>37</sup> Hdt. 1, 132.

<sup>38</sup> *PDer.* col. I, *PDer.* col. VII y *PDer.* col. XX.

<sup>39</sup> *PDer.* col. V 1ss.

<sup>40</sup> *PDer.* col. V 6ss.

<sup>41</sup> *PDer.* col. II 7 y *PDer.* col. VI 9-11. Según Casadesús (2006) cap. 22 la mención a un “pajarillo” en el texto de Derveni se debe a una consulta de ornitomancia aunque Bernabé (2005) ofrece una interpretación alternativa que hace referencia a un ritual, con un fuerte componente de magia simpática, que consiste en la liberación de un pajarillo que simbolizaría la liberación del alma del iniciado. Se relaciona este ritual con otros rituales similares tibetanos. Estudiamos esta problemática en cap. X § 7.

peritos, según Heródoto, en interpretación de sueños<sup>42</sup> e interpretación de otros fenómenos<sup>43</sup> y, queremos señalar además, que también eran expertos en la disposición de los rituales funerarios<sup>44</sup>, lo que podría coincidir con la creencia de que el texto que conservamos en el *Papiro de Derveni* es, precisamente, el desarrollo de una práctica funeraria o un ritual de tipo iniciático centrado en la recreación de una muerte ritual<sup>45</sup>. No queremos afirmar, tras hacer estas observaciones, que los magos que aparecen en este papiro sean persas, sino que las formas de actuación de unos y otros son muy coincidentes y es probable que se deba a un traslado por parte de Heródoto de rituales propios de Grecia a suelo persa, los cuales serían lo bastante similares como para producir la analogía<sup>46</sup>.

Platón, o el platónico autor del *Alcibiades Mayor*<sup>47</sup>, explicando cuáles son las enseñanzas que recibe el príncipe de los persas, ofrece una definición del término μαγεία como θεῶν θεραπεία. Por analogía, los Magos serían los encargados de “la atención al culto de los dioses” lo que nos lleva a pensar en una clara comprensión religiosa del término. En este pasaje se apoyará posteriormente Apuleyo en su *Apología*<sup>48</sup> para demostrar que, aunque se le acuse de mago, esto no es ningún delito, pues la magia no es un arte arcano sino la forma más piadosa de servicio a los dioses. Del mismo modo Apuleyo advierte, en esta misma obra<sup>49</sup>, un doble uso del término aún en su época, s. II d.C:

*Qui providentiam mundi curiosius uestigant et impensius deos celebrant, eos uero uulgo magos nominent, quasi facere etiam sciant quae sciant fieri, ut olim fuere Epimenides et Orpheus et Pythagoras et Ostanes,...*

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

<sup>42</sup> Hdt. 1, 107, Hdt. 1, 120, Hdt. 1, 128, Hdt. 7 19.

<sup>43</sup> Hdt. 7, 37

<sup>44</sup> Hdt. 1, 140.

<sup>45</sup> Laks (1997) 140. Sobre este particular vid. cap. X.

<sup>46</sup> Desarrollamos este problema en el cap. X.

<sup>47</sup> Pl. *Alc.1.* 122a.

<sup>48</sup> Apul. *Apol.* 25.

<sup>49</sup> Apul. *Apol.* 27

palabra, como si fueran capaces de realizar por sí mismos lo que saben que tiene lugar, como sucedió antaño con Epiménides, Orfeo, Pitágoras y Ostanos...

Se acoge también a esta definición de taumaturgo Apolonio de Tiana<sup>50</sup> en su epístola 16:

Μάγους οἶει δεῖν ὀνομάζειν τοὺς ἀπὸ Πυθαγόρου φιλοσόφους, ὧδέ που καὶ τοὺς ἀπὸ Ὀρφέως. ἐγὼ δὲ καὶ τοὺς ἀπὸ τοῦ δεῖνος οἶμαι δεῖν ὀνομάζεσθαι μάγους, εἰ μέλλουσιν εἶναι θεῖοί τε καὶ δίκαιοι.

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.

Ambos autores juegan con el doble significado que el término mago tendría en su época aunque, con gran seguridad, prevalecería la visión negativa de tales personajes sobre su uso más específico pues, de otra forma, tales explicaciones no tendrían sentido<sup>51</sup>.

Otros testimonios del uso de la palabra mago en relación con los sacerdotes persas nos lo ofrece Luciano<sup>52</sup>, quien relaciona a los Magos con la adivinación y el culto a los dioses y Dión Crisóstomo<sup>53</sup>, quien nos ofrece un testimonio acerca del “mal uso” que los griegos hacen de μάγος:

..οὗς Πέρσαι μάγους ἐκάλεσαν, ἐπισταμένους θεραπεύειν τὸ δαιμόνιον, οὐχ ὡς Ἕλληνες ἀγνοίᾳ τοῦ ὀνόματος οὕτως ὀνομάζουσιν ἀνθρώπους γόητας.

A quienes se llaman Magos entre los persas, es decir, gente que conoce cómo cultivar el poder divino, no como los griegos quienes, en su ignorancia, usan el término para denominar a los hechiceros.

Vemos, por tanto, que son bastantes los testimonios directos que coinciden en señalar que la actividad de estos hombres, los Magos, estaba cerca del piadoso servicio a los dioses aunque era más popular el uso del término relacionado con la

<sup>50</sup> Ap. Ty. Ep. 16.

<sup>51</sup> La misma problemática parece encontrarse en el LO vid. cap. VII § 7.

<sup>52</sup> Luc. Macr. 4

<sup>53</sup> D.Chr. 36, 41.

magia en sentido peyorativo. Nock<sup>54</sup> apunta, creemos que con razón, que estos autores explican el término μάγος cuando lo utilizan para referirse a estas gentes, porque lo habitual es que μάγος haga referencia a personas de otra calaña.

Se suele considerar como primer testimonio del uso del término μάγος en griego un fragmento de Heráclito, transmitido por Clemente de Alejandría en su *Protréptico*, donde se relaciona a los magos con miembros de religiones al margen del culto cívico<sup>55</sup>:

Τίσι δὴ μαντεύεται Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος; «Νυκτιπόλοις, μάγοις, βάκχοις, λήναις, μύσταις», τούτοις ἀπειλεῖ τὰ μετὰ θάνατον, τούτοις μαντεύεται τὸ πῦρ· «τὰ γὰρ νομιζόμενα κατὰ ἀνθρώπους μυστήρια ἀνιερωστὶ μυσθῶνται.»

¿A quién profetiza Heráclito de Éfeso? A los noctívagos, los magos, las 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 pasaje podemos advertir un cierto carácter ambiguo del término mago. Bacantes, ménades y *mistas* se relacionan con los cultos místéricos y están estrechamente vinculados al dionisismo<sup>56</sup>. Incluso el término “noctívagos” (que parece englobar a todos ellos en el fragmento de Heráclito<sup>57</sup>) puede relacionarse claramente con el dionisismo. Aparece como epíteto de Zagreo en un fragmento de *Cretenses* de Eurípides<sup>58</sup> y califica a las bacantes en el *Ión*<sup>59</sup>. Según estas fuentes es posible enten-

<sup>54</sup> Nock (1972) 310. Nótese que en el texto de Apul. *Apol.* 25 el mismo autor hace referencia a un uso “popular” del término latino *magus*.

<sup>55</sup> Heracl. fr. 87 Marcovich (14 DK) = Clem. Al. *Prot.* 2, 22, 2.

<sup>56</sup> Testimonios tempranos de “bacante” (βάκχη) en E. *Cyc.* 64, E. *Or.* 1492 y E. *Ba.* 83, E. *Ba.* 152-153, E. *Ba.* 578, E. *Ba.* 987, E. *Ba.* 1093, E. *Ba.* 1160, Pl. *Phdr.* 253a, Pl. *Io* 534a, Ar. *Nu.* 605; de “bacante” como seguidor masculino de Baco (βάκχοι) en la obra de Eurípides E. *Cret. fr.* 472 Kannicht; de Lenas (λήναι) el testimonio más temprano lo ofrece Theoc. 26, siglos después Str. 10, 3, 10, pero las Leneas como fiestas dionisiacas aparecen ya en Ar. *Ach.* 1154-55. Los iniciados, sin referencia explícita al culto al que están asociados, aparecen en el *PDer.* col. III 11 (conjetura) y *PDer.* col. VI 8, en la laminilla órfica de Hiponio (*OF* 474, línea 16) y en Ar. *Ra.* 336 y Ar. *Ra.* 70.

<sup>57</sup> Así se expresa sobre el asunto Marcel Conche (1986) en su edición del fragmento: *Aussi notre hypothèse est-elle que le mot νυκτιπόλοι représente plutôt le genre.*

<sup>58</sup> E. *Cret. fr.* 472 Kannicht. Sobre este texto y sus relaciones con el orfismo vid. Casadio (1990a), Cozzoli (1993) y Bernabé (2004).

<sup>59</sup> E. *Io.* 717.

der que el término *νυκτιπόλος* podía referirse a los seguidores de ciertos cultos misticos, dionisiacos en mayor medida, dada la celebración de ritos durante la noche. Bremmer señala que, en el texto de Heráclito, los nombres catalogados en relación con los *μάγοι* no aparecen en lengua griega hasta el siglo V o IV a.C., con lo que duda de la autenticidad del pasaje<sup>60</sup>. Pero este mismo autor advierte que nuestro conocimiento sobre la literatura anterior a época clásica es demasiado limitado como para hacer afirmaciones demasiado rotundas<sup>61</sup>. Así pues, si el vocabulario manejado en este pasaje es el que empleó el filósofo de Éfeso, tendríamos que señalar que personajes a los que se designaba como *μάγοι* estaban relacionados con un tipo de culto extático, dionisiaco en concreto y, presumiblemente, eran quienes llevaban a cabo el ritual en una fecha tan temprana como el siglo VI a.C.<sup>62</sup> Concebidos como unos sacerdotes, los magos no serían personajes oscuros y siniestros a causa de sus poderes, sino simplemente conocedores del ritual y las ofrendas que deben seguirse en ciertos cultos. La visión negativa de los personajes designados como *μάγοι*, que seguirá a lo largo de los siglos, debe entenderse como un producto de la visión externa de las formas de culto místico, en ocasiones, criticadas por los ciudadanos al verse como algo ajeno al sistema religioso impuesto por la *polis*<sup>63</sup>.

A partir del uso de *μάγος* para hacer referencia a cierto tipo de sacerdote, no ligado al culto cívico, pudo derivarse el uso de este sustantivo para hacer referencia a otros sacerdotes mendicantes, charlatanes y personas que podríamos calificar de magos en el sentido que hoy en día damos nosotros a este término, es decir, ilusio-

---

<sup>60</sup> Bremmer (1999) 3 y nota 20 con bibliografía de otros autores que piensan de igual manera. Véase también Graf (1994) 33 y nota 8. Duda también de la autenticidad del pasaje Marcovich en su edición del fragmento.

<sup>61</sup> Advierte que la palabra *νυκτιπόλος* se conocía sólo por Eurípides, *E. Io* 717 y *E. Io* 1049 y *E. Cret. fr.* 472 Kannicht hasta el descubrimiento del fragmento 273a.8 Radt donde se encuentra este término en un fragmento de los *Psychagogoi* de Esquilo. Sobre esta discusión vid. Dickie (2002) 29.

<sup>62</sup> Dicho texto sitúa el término en relación con la religión dos siglos antes que la evidencia ofrecida por el *Papiro de Derveni*.

<sup>63</sup> Cabe referir, en este sentido, que el término *μάγοι* nunca aparece ligado a los misterios de Eleusis. Quizá precisamente porque estos misterios sí estaba institucionalizados y controlados por el sistema político. No es concebible, por tanto, que los textos refieran la denominación de los sacerdotes de tales misterios como *μάγοι*.



nistas o practicantes de “magia negra”, éstos últimos fuertemente criticados por la sociedad<sup>64</sup>. El mago empieza a considerarse un hombre con un conocimiento privilegiado sobre el dominio de los dioses y la naturaleza, capaz incluso de hacer daño a aquél que desee porque los dioses le obedecen. Las actividades de esta clase de personas, en el siglo V a.C., eran fuertemente cuestionadas por los ciudadanos<sup>65</sup>.

En el siglo V a.C. empezamos a observar los primeros testimonios del sustantivo μάγος y sus derivados con sentido peyorativo, aunque no siempre es fácil entender el término como algo ajeno a la religión o a las acciones propias de los encargados del culto. En la tragedia de Sófocles *Edipo Rey*<sup>66</sup>, el protagonista, creyendo que Tiresias ha venido instigado por Creonte para derrocarlo del trono, califica al adivino de la siguiente manera:

Μάγον τοιόνδε μηχανορράφον, δόλιον ἀγύρτην

...a este mago maquinador de intrigas, a este mendicante mentiroso.

La palabra ἀγύρτης<sup>67</sup> califica a un tipo de mendigo o sacerdote itinerante, bien conocido por la crítica de Platón<sup>68</sup> y su relación con el sustantivo μάγος en el pasaje sofocleo pone en clara analogía ambos términos como posibles sinónimos, aunque el segundo quizá fuera más ofensivo que el primero. El carácter peyorativo de μάγος en este pasaje es bastante claro, en parte, por la fuerte connotación peyorativa del adjetivo que lo acompaña y el tono general del pasaje en que se insertan. Pero no podemos desvincular aún a este término de la religión, pues tanto μάγος como ἀγύρτης son insultos dirigidos a Tiresias, un adivino a cargo del culto público. Dicha particularidad podría haber sido utilizada por Sófocles para reforzar el carácter ofensivo de las palabras de Edipo pues, si los magos y los mendicantes eran oficiantes rituales desvinculados de la religión oficial y vistos, en parte, con sospecha por las clases dominantes, el uso de tales sustantivos pondrían en tela de

---

<sup>64</sup> Vid. Dickie (2002) 43. Vid. e.g. Pl. *Lg.* 932e-933e, S. *OT* 387-389, Hp. *Morb.Sacr.* 1, 10, Aeschin. *Ctes.* 137, Aesop. 56

<sup>65</sup> Dickie (2002) 36.

<sup>66</sup> S. *OT* 387-388.

<sup>67</sup> Vid. Stengel (1894) e *infra*.

<sup>68</sup> Pl. *R.* 364b.

juicio la profesionalidad e integridad de Tiresias como persona adscrita al culto de la ciudad.

Conservamos más ejemplos de la tragedia<sup>69</sup>. En el *Orestes* de Eurípides<sup>70</sup> un esclavo frigio baraja las diversas formas por las que ha podido desaparecer Helena:

ἤτοι φαρμάκοισιν ἢ / μάγων τέχναις ἢ θεῶν κλοπαῖς

ya sea por medio de pócimas, por las artes de los magos o por un robo de los dioses.

En este caso las técnicas de los magos están situadas en el sintagma de manera estratégica, entre los φάρμακα, (considerados, estos sí, remedios mágicos o pócimas que, en la gran mayoría de los textos griegos, están relacionados con la magia negra) y entre las κλοπαί de los dioses. El término mago en este texto se sitúa en un mundo intermedio: entre la magia, en el sentido en que hay menos problemas de distinción, y la acción divina.

Otro ejemplo de la relación del mago con el sacerdote mendicante nos lo proporciona el anónimo autor del tratado hipocrático acerca de la epilepsia<sup>71</sup>. Este escrito se fecha en torno a los últimos años del s. V o primeros del IV a.C. El autor critica a aquéllos que llaman sagrada a esta enfermedad que para él es una afección igual al resto y, como tal, explicable por métodos científicos y naturales sin necesidad a recurrir a un origen sobrenatural. Los personajes contra quienes dirige sus reproches son llamados μάγοι τε καὶ καθάρται καὶ ἀγύρται καὶ ἀλαζόνες (magos, purificadores, sacerdotes mendicantes (charlatanes) y embusteros). De nuevo observamos la presencia de los magos junto a los sacerdotes mendicantes y, además, con los *katartas*, personajes, a menudo también itinerantes, situados en el límite impreciso entre religión, magia y ciencia, encargados de purificar a personas y ciudades de enfermedades y plagas que se creían enviadas por los dioses a consecuencia de un pecado cometido<sup>72</sup>.

---

<sup>69</sup> Como advierte Bremmer (1999) 6 es en este género literario en el que más se abusa del término mago.

<sup>70</sup> E. *Or.* 1497.

<sup>71</sup> Hp. *Morb.Sacr.* 1, 10. Sobre estos profesionales y su posible relación con los oficiantes órficos vid. cap. XI.

<sup>72</sup> Cf. S. *El.* 70, Ar. *Vesp.* 1043, Sch. Ar. *Au.* 962, Suda. s. v. Βάκις. El más famoso καθάρτης en Grecia fue Epiménides, purificador de Atenas, al que se designa con dicho

Es importante destacar, como hace Calvo Martínez<sup>73</sup>, que el autor del *De Morbo Sacro* no dirige sus críticas hacia estos hombres porque supongan un obstáculo para la ciencia médica, sino por ser personas impías que engañan a los hombres haciéndoles creer que su enfermedad es de carácter divino y “fingiéndose”, por ello, muy piadosos. De esta forma el autor conseguiría que estos charlatanes cayeran bajo sospecha y fuesen, quizás, acusados por algún delito de impiedad y condenados, favoreciendo así el trabajo de los especialistas como él<sup>74</sup>. El texto de este tratado hipocrático es un ejemplo importante para el estudio de la evolución del sustantivo μάγος ya que ilustra cómo en el s. IV a.C. el término es utilizado para designar a aquellos hombres que, si bien actúan con modos rituales propios de la religión, comienzan a ser vistos como personas desvinculadas de ella al cuestionarse su fe o su integridad religiosa, y al advertirse la prepotencia de tales hombres que afirmaban

sustantivo en Empédocles 13, 5 (Iamb. *VP* 135 y Porph. *VP* 29) y se dice que realiza καθαρμοί en Str. 10, 4, 14, 8. En relación con los purificadores órficos vid. Boyancé (1942).

<sup>73</sup> Vid. Calvo Martínez (2002) 94. Para la relación entre este pasaje y la crítica de Pl. *R.* 364b vid. Casadesús (2002) y cap. XI § 7.

<sup>74</sup> Debemos señalar que no parece que hubiese en Atenas una legislación contra aquellas personas que ejerciesen la magia “no física”, es decir, sin uso de φάρμακα, haciendo un uso del término general como podríamos hacerlo nosotros, sino que eran condenadas con algún tipo de acusación de impiedad, como por ejemplo, introducir nuevos dioses en la ciudad. Vid. e.g. Pl. *Men.* 80b donde advierte Menón a Sócrates que en otra ciudad sería encerrado por considerársele un hechicero (γότης) o D. 19, 281, quien alude a la condena a muerte de Nino “por conducir tíasos”. Alude también a esta condena el historiador judío Flavio Josefo quien nos dice que fue condenada “por llevar a cabo iniciaciones de dioses extranjeros” (νῦν γὰρ τὴν ἰέρειαν ἀπέκτειναν, ἐπεὶ τις αὐτῆς κατηγορήσεν, ὅτι ξένους ἐμίει θεούς) I. *Ap.* 2, 267. Sobre la condena de Nino vid. Dickie (2001) 52-54. Parece ser que sí existió una legislación contra las acciones mágicas “físicas”, es decir, condenas por hacer uso de pócmas y brebajes que resultasen nocivos. Acusaciones por uso de filtros mágicos en Arist. *MM.* 1188b 31-37, Hdt. 2, 181, 2-4 o en Eurípides, E. *Andr.* 355-6. Pl. *Lg.* 909b propone la “cadena perpetua” contra encantadores y magos y en 933d y e propone condenar a quienes utilicen venenos bajo una acusación de φαρμακεία. D. 25, 79ss. relata la condena a muerte de Teóride de Lemnos, calificada de φαρμακεύτρια, y de toda su familia. Harp. *s. v.* Θεωρίς dice que era una adivina (μάντις) y que fue condenada a muerte por un delito de ἀσεβεία, citando como fuente a Filócoro (s. IV-III a.C.). Es posible que la acusación tuviese también forma de un juicio por impiedad. Conocemos algunos decretos contra acciones mágicas en diversas zonas de Grecia, condenas que incluso llevan a la pena capital. Vid. las llamadas *Imprecaciones de Teos* SIG I 37-38, pp. 41-42 (Buck. *Dial.* 166.3), sobre la problemática de la condena a muerte vid. Pharr (1932) 275-276. En Aesop. 56 se condena a una mujer a la que se le llama “γυνὴ μάγος” a muerte, “por introducir innovaciones en cuanto a las cosas divinas”. Sobre las condenas a los magos en época romana vid. Kippengerg (1997) 137-163.

poder someter a los dioses por medio de sus técnicas<sup>75</sup>. Tal presunción es expresada en este tratado de la siguiente forma<sup>76</sup>:

Εἰ γὰρ σελήνην τε καθαιρέειν καὶ ἥλιον ἀφανίζειν... ὑποδέχονται ἐπίστασθαι, εἴτε καὶ ἐκ τελετέων εἴτε καὶ ἐξ ἄλλης τινὸς γνώμης ἢ μελέτες φασὶν ταῦτα οἷόν τ' εἶναι γενέσθαι οἱ ταῦτ' ἐπιτηδεύοντες, δυσσεβέειν ἔμοιγε δοκέουσι καὶ θεοὺς οὔτε εἶναι...

Pues si quienes practican tales artes sostienen que saben hacer descender la luna y eclipsar el sol...y afirman que esto puede ocurrir por medio de unos ritos o de cualquier otro conocimiento o práctica, a mí me parece que tales hombres son impíos y que no creen que existan los dioses....

Debemos señalar que el autor de este tratado califica las prácticas mágicas con el término *τελετή*, claramente vinculado con las iniciaciones secretas de los cultos místicos<sup>77</sup>.

Con estos ejemplos queremos poner de relieve que el sustantivo *μάγος* podía albergar, en época clásica, cierta relación con la religión, en palabras de G. Sfameni Gasparro<sup>78</sup> *per qualificare un speciale classe di operatori del sacro*. Pero también hay que destacar que estos “religiosos”, con frecuencia, no tienen relación con lo que se considera religión de la *polis*, sino con otro tipo de religión, privada y no regulada por el calendario religioso de la ciudad. *Μάγος*, como préstamo que se entendía que era, resultaba muy adecuado para este fin, pues las religiones místicas, cultos a los que en gran medida suele aplicarse este término, se consideran en muchas ocasiones una “importación” extranjera a Grecia<sup>79</sup>.

Debemos destacar la existencia de un uso femenino del término *μάγος* en griego. Se utiliza *γυνή μάγος* en una fábula de Esopo<sup>80</sup>, en la que se narra cómo una mujer es condenada a muerte por *καινοτομοῦσαν περὶ τὰ θεῖα*, es decir, por “in-

<sup>75</sup> Vid. Muñoz Llamosas (2002).

<sup>76</sup> Hp. *Morb.Sacr.* 1, 68.

<sup>77</sup> Sobre el término *τελετή* vid. *infra*.

<sup>78</sup> Sfameni Gasparro (2002) 244.

<sup>79</sup> e.g. el dionisismo se describe como un culto importado en las *Bacantes* de Eurípides. En relación con el orfismo vid. cap.V.

<sup>80</sup> Aesop. 168 (Ch. 236). Cf. la misma fábula en Phaed. IV, 1 y Babr. 141.

novar en cuanto a los asuntos divinos". Dicha declaración relaciona de nuevo el término que estamos estudiando con la religión y, probablemente, deba entenderse una relación con las religiones místicas, pues éstas son consideradas innovadoras frente al más tradicional culto civil. Además, en esta fábula se puntualiza que ella realizaba ἐπωδαί y hacía cesar la cólera de los dioses, acciones semejantes a las de otros profesionales de los círculos místicos<sup>81</sup>. Queremos destacar, en este punto, una interesante acusación y condena a muerte en el s. IV a.C. de una ἰέρεια vinculada, probablemente, con cultos místicos. Una alusión a tal veredicto, que debió ser muy conocido en su momento, la encontramos en el discurso *Sobre la falsa embajada* de Demóstenes. En él el orador se hace eco de la condena a muerte de Nino por congregar tíasos<sup>82</sup>. Esta sacerdotisa es llamada ἰέρεια en el discurso, no ἀγύρτρια ni γυνὴ μάγος, es decir, se alude a su profesión con un nombre indiscutiblemente ligado a la religión, por tanto, extraña el hecho de que sea condenada a muerte. Probablemente esta mujer fue llevada ante los tribunales bajo una acusación de impiedad a los dioses, por introducir nuevos cultos o cultos a dioses extranjeros, al igual que la mujer de la fábula de Esopo a la que, en cambio, sí se la califica de μάγος.

En el siglo II d.C. Luciano, o un tardío imitador de este escritor satírico griego, se sirve también del término μάγος para referirse a una mujer que con sus ungüentos es capaz de cambiar de forma<sup>83</sup>. En este caso toda relación con la religión que el término pudiese mantener aún en su época se ha perdido y en este caso μάγος puede entenderse como "bruja".

---

<sup>81</sup> Podría establecerse una cierta conexión entre esta mujer y los magos del *PDer.*, pues ellos también recitan ἐπωδαί y calman a las almas que son un obstáculo en su ritual. Sobre sus rituales vid. cap. X.

<sup>82</sup> D. 19, 281: τὸν δ' Ἀτρομήτου τοῦ γραμματιστοῦ καὶ Γλαυκοθέας τῆς τοὺς θιάσους συναγούσης, ἐφ' οἷς ἑτέρα τέθνηκεν ἰέρεια...ἀφήσετε; "¿Absolveréis, sin embargo, al hijo de Atrometo, el maestro, y de Glaucotea la que reunía los tíasos, acción por la que otra sacerdotisa fue condenada a muerte...?". El escolio hace referencia a que la acusación fue por suministrar bebedizos a los jóvenes lo que podríamos considerar una corrección del escoliasta que no comprende que una sacerdotisa sea condenada a muerte en Atenas ya que no existen casos semejantes: ἐφ' οἷς φαρμάκοις καὶ ἄλλη ἰέρεια τέθνηκεν. Λέγει δὲ τὴν Νῖνον λεγομένην. Κατηγόρησε δὲ ταύτης Μενεκλῆς ὡς φίλτρα ποιούσης τοῖς νέοις.

<sup>83</sup> Luc. *Asin.* 4

Vistos los diversos testimonios que la literatura griega nos ha conservado creemos que el sustantivo μάγος fue tomado como un préstamo útil para suplir ciertas carencias relativas al lenguaje religioso en griego. Es posible que μάγος se utilizase para designar a personas que estaban relacionadas con el mundo de la religión pero que no formaban parte del culto cívico sino que sus actividades estaban ligadas al mundo de los misterios. Posteriormente el término μάγος se cargó de connotaciones peyorativas y fue asemejándose a otros como γόης o ἀγύρτης. Es posible que tal devaluación del sustantivo fuese derivada de las malas relaciones políticas de Grecia con los persas y de la hostilidad que ciertos sectores ilustrados de la población griega mantuvieron en relación con algunos movimientos religiosos no regulados por la *polis*.

En época imperial romana μάγος tiene un valor despectivo, aunque algunos autores se afanan en recuperar su sentido primitivo<sup>84</sup>, y encontramos textos, como uno de Filón de Alejandría, en que diserta sobre la ley cornelia *de sicariis et veneficis*. En él se equipara a los magos con los envenenadores, los φαρμακευταί, sustantivo siempre relacionado con la magia agresiva:

εἰσὶ δὲ ἕτεροι πονηρότατοι, χερσὶ καὶ γνώμῃς ἐναγεῖς, οἱ μάγοι καὶ φαρμακευταί, σχολὴν καὶ ἀναχώρησιν ἐνδιδόντες αὐτοῖς πρὸς καιροῦς ἐπιθέσεις καὶ τέχνας καὶ μηχανὰς πολυτρόπους ἀνευρίσκοντες ἐπὶ ταῖς τῶν πλησίων συμφοραῖς.

pues aquéllos son los más perversos, el que persuade con sus manos y pensamientos, los magos y los envenenadores, que se conceden ocio y recogimiento para llevar sus manejos en el momento preciso e inventan métodos y estratagemas de toda clase para desdicha de su prójimo.

Sin embargo, en ocasiones, volvemos a encontrar textos en que los magos siguen teniendo relación con las religiones místicas. De especial interés resulta un testimonio de Tzetzes. En uno de sus escolios a la comedia *Pluto* de Aristófanes se describe a Eudamo de la siguiente forma:

<οὐδὲν προτιμῶ σου:> “οὐ φροντίζω <σου,> φησί, <φορῶ γὰρ τὸν δακτύλιον> τοῦτον ἔωνημένος <παρὰ> τοῦ τελεστοῦ φιλοσόφου καὶ φαρμακοπώλου

---

<sup>84</sup> Ya hemos visto el caso de Apuleyo y Apolonio de Tiana. El anónimo autor del *LO* se vale también de este tipo de argumentación. Vid. cap. VII § 7.

<Εὐδάμου,> τετελεσμένον εἰς ἀντιπάθειαν πάσης μαγείας καὶ φαρμάκου παντός".  
 ὁ γὰρ Εὐδάμος οὗτος, φιλόσοφος ὢν τελεστής τε καὶ μάγος, ἐπαοιδαῖς καὶ τέχναις  
 τισὶ δακτυλίουσ ἀντιφαρμάκουσ εἰργάζετο καὶ ἐπίπρασκεν.

no te presto atención: "no te temo, dice, pues llevo este anillo que ayer compré al filósofo iniciador y fabricante de remedios Eudemo, que consigue el antídoto para toda clase de magia y todo veneno". Pues este Eudemo era filósofo, iniciador y mago, y con encantamientos y ciertos conocimientos fabricaba anillos protectores contra el veneno y los vendía.

Debemos resumir, por tanto, que el vocablo μάγος conserva en cierta medida en los textos griegos su sentido originario y pudo aplicarse a personas relacionadas con tipos de religión no asociados a las formas de culto civiles. Con el tiempo el término fue devaluándose y, aunque este uso despectivo se impuso pronto en lengua griega, no consiguió desplazar el sentido antiguo del sustantivo al que algunos apelaban cuando ser considerado un μάγος era razón de condena judicial. Por tanto podemos observar, a través del estudio de este término, que la relación de los μάγοι con la magia como actividad censurable es algo laxa en los textos antiguos y que los escritos en que este vocablo está relacionado con las religiones místicas, si bien no muy numerosos, sí resultan relativamente claros y dignos de consideración a la hora de investigar la relación de la magia con las religiones privadas. Por otra parte resulta muy interesante la aplicación del término por parte del hablante. Si bien en los textos internos de una religión mística, como puede ser el *Papiro de Derveni*, μάγος es un tecnicismo sin valor despectivo, cuando se utiliza desde una perspectiva externa el vocablo se empapa de connotaciones peyorativas de manera que, con el paso del tiempo, quien se autodenomina μάγος debe ofrecer una explicación: este término, en realidad, designa a las personas relacionadas con ciertas formas de culto y no a los brujos que, como dicen estos textos, es el sentido de μάγος que maneja "el vulgo ignorante".

### 2.3. ΑΓΥΡΤΗΣ. LOS SACERDOTES MENDICANTES.

El término ἀγύρτης, formado a partir de la raíz que subyace en el verbo ἀγείρω, posee un significado general que podríamos traducir por "mendigo", "por-

diosero”<sup>85</sup>. En numerosas ocasiones este sustantivo se aplica a personas que obtienen un beneficio a partir de la predicación religiosa y que están vinculadas, en bastantes ocasiones, con las iniciaciones místicas y la práctica de τελεταί.

En primer lugar debemos destacar que este término griego, en todas las ocasiones, está cargado de un sentido peyorativo y nunca es utilizado como halago o de una forma neutra<sup>86</sup>, como veíamos que podía ocurrir con μάγος. Dickie califica a los personajes de *mendicant holy-man*<sup>87</sup>, sin embargo piensa que no se puede afirmar con rotundidad que todos los ἀγύρται vivieran de manera mendicante de ciudad en ciudad<sup>88</sup>. Sin embargo son muchos los testimonios que apuntan a que, precisamente, ésta es su característica más relevante como iremos viendo a partir de los pasajes literarios.

El primer testimonio que conservamos del término en la literatura griega es, curiosamente, su forma en femenino: ἀγύρτριά<sup>89</sup>. En el drama de Esquilo *Agamemnon*<sup>90</sup> ἀγύρτριά es la forma elegida para denominar de forma despectiva a la profetisa Cassandra. El término es utilizado en estos versos como un insulto y hace referencia a ciertas mujeres que debían ganarse el sustento yendo de un lugar a otro leyendo la buena ventura. Los ἀγύρται, como hemos dicho, están asociados con la adivinación y el sacerdocio mendicante y siempre estuvieron bajo sospecha. Por tanto, la

<sup>85</sup> Vid. Chantraine (1968) s.v. ἀγείρω. Según el lingüista el vocalismo cero de la raíz está muy bien atestiguado bajo la forma ἀγύρ-. ἀγύρτης, por tanto, está formado sobre la forma de la raíz con vocalismo cero al que se añade un sufijo de agente -της.

<sup>86</sup> Vid. Moreau (2000) 11.

<sup>87</sup> Dickie (2002) 61ss., d’Anna (1995) 62 los incluye en la categoría de *uomini divini*.

<sup>88</sup> Vid Dickie (2002) 66, 67 *Not all agyrtai will necessarily have spent their lives wandering from place to place; some of them may well have been rooted in a city and confined themselves to making their way around it begging. The mother of Epicurus is a case in point* (D.L. 10, 4). Cabe argüir al respecto que en ningún texto griego se califica de ἀγύρτριά a la madre de Epicuro. Sobre los sacerdotes mendicantes y las familias de adivinos y médicos ambulantes vid. Burkert (1992) 41-64.

<sup>89</sup> El término en femenino aparece también en Philostr. VA 3, 43, donde se incide en que las predicciones de una ἀγύρτριά son sobre cosas poco importantes y parecen entenderse como opuestas en cuanto a la fiabilidad a las de los oráculos de Delfos o Dodona.

<sup>90</sup> A. A. 1273. Acerca de este pasaje vid. Dickie (2002) 65.



forma de vida de una sacerdotisa mendicante<sup>91</sup> debía ser considerada completamente degradante.

El primer ejemplo de este sustantivo en masculino nos viene de la mano de otro dramaturgo; Sófocles en *Edipo Rey*<sup>92</sup>. Ya hemos visto que además de ἀγύρτης, Edipo calificaba a Tiresias de μάγος. Ἀγύρτης suele traducirse en este pasaje por “charlatán” al verse reforzado por el adjetivo δόλιος “mentiroso” y, en el verso siguiente, por la recriminación que se hace a Tiresias de ver sólo allí donde hay ganancia. Esta descripción parece ser la *communis opinio* del ateniense de época de Sófocles, en donde pulularían esta clase de sacerdotes mendicantes que ofrecían sus servicios únicamente por dinero, lo que provocaba en los demás recelo sobre su fe o sus creencias.

Eurípides, por su parte, parece también conocer a esta clase de personajes, como se desprende de la lectura de unos versos de *Bacantes*<sup>93</sup>.

Σὺ ταῦτ' ἔπεισας, Τειρεσία· τόνδ' αὖ θέλεις  
 Τὸν δαίμον' ἀνθρώποισιν ἐσφέρων νέον  
 Σκοπεῖν πτερωτοὺς κάμπύρων μισθοὺς φέρειν.  
 Εἰ μὴ σε γῆρας πολὺν ἐξερρύετο,  
 Καθῆσ' ἂν ἐν βάκχαισι δέσμιος μέσαις  
 Τελετὰς πονηρὰς εἰσάγων·

¡Tú le has convencido de esto, Tiresias! Sin duda deseas introducir entre los hombres a esta nueva divinidad para observar sus augurios<sup>94</sup> y de los sacrificios sacar tus honorarios. Si no te protegiera tu canosa vejez, ya estarías echado en medio de las bacantes, encadenado, por introducir estas perversas iniciaciones.

Penteo acusa a Tiresias de estar introduciendo unos ritos extranjeros para poder sacar dinero de los sacrificios que se deban disponer. Aunque Eurípides no utilice en estos versos el término ἀγύρτης, parece claro que hace referencia al mode-

---

<sup>91</sup> En la obra de Esquilo *Xantriai* (fr. 168 Nauck) Hera se disfrazaba de sacerdotisa mendicante. Pl. R. 381d lo recoge como “ἱερείαν ἀγείρουσαν”, lo que quizás es una forma eufemística de decir ἀγύρτρια, o bien otra clase de sacerdotisas mendicantes.

<sup>92</sup> S. OT. 388.

<sup>93</sup> E. Ba. 255.

<sup>94</sup> Precisamente se le ha llamado a Tiresias τερασκόπων en el verso 248.

lo de personaje que suele designarse con este término, un hombre que cobra por llevar a cabo los rituales del culto que predica. Este negocio sería el que, según Penteo, quería llevar a cabo en Tebas el adivino Tiresias en relación con el culto de Dioniso. Es interesante, además, observar en este texto la relación que se establece entre la introducción de ritos nuevos entre los griegos y la pena de cárcel bajo una acusación, verosímilmente, de impiedad<sup>95</sup>.

La crítica más vívida a los ἀγύρται la ofrece Platón en su famoso pasaje de *República*<sup>96</sup>. Dice así:

ἀγύρται δὲ καὶ μάντιες ἐπὶ πλουσίων θύρας ἰόντες πείθουσιν ὡς ἔστι παρὰ σφίσι δύναμις ἐκ θεῶν ποριζομένη θυσίαις τε καὶ ἐπωδαῖς, εἴτε τι ἀδίκημά του γέγονεν αὐτοῦ ἢ προγόνων, ἀκεῖσθαι μεθ' ἡδονῶν τε καὶ ἐορτῶν, ἐάν τέ τινα ἐχθρὸν πημῆναι ἐθέλη, μετὰ σμικρῶν δαπανῶν ὁμοίως δίκαιον ἀδίκῳ βλάψει ἐπαγωγᾶς τισιν καὶ καταδέσμοις, τοὺς θεοὺς, ὡς φασιν, πείθοντές σφισιν ὑπηρετεῖν.

Sacerdotes mendicantes y adivinos, yendo a las puertas de los ricos, les convencen de que tienen un poder de los dioses para reparar, por medio de sacrificios y ensalmos, acompañados de festines placenteros, cualquier injusticia cometida por uno mismo o por sus antepasados; y si se quiere causar algún daño por un precio reducido, trátase de un hombre justo o injusto, por medio de encantamientos y ligaduras mágicas, ya que, según afirman, han persuadido a los dioses y los tienen a su servicio.

Platón nos ofrece esta imagen despectiva de ciertos sacerdotes ambulantes, que convencerían a los hombres, preferentemente ricos pues tendrían más dinero que ofrecerles, de que podían realizar ceremonias para reparar los pecados cometidos tanto por el cliente como por alguno de sus antepasados. Además estos mismos predicaban ser capaces de “dañar”, por un módico precio, a los enemigos del cliente a través de la confección de *defixiones* y encantamientos, lo que se relaciona con los procesos de magia agresiva y con una visión de esta disciplina más cercana a la nuestra propia<sup>97</sup>. La crítica de Platón viene dada por la impiedad de estos hombres

<sup>95</sup> Del mismo modo que Demóstenes nos cuenta de la sacerdotisa Nino. Vid. *supra*.

<sup>96</sup> Pl. R. 364b. Vid. Casadesús (2002) y cap. XI.

<sup>97</sup> Las *defixiones* de la época halladas por toda el Ática apoyan la crítica de Platón. Vid. el DTA, que recoge todas las *defixiones* del Ática, ampliadas por el DT y el GRBS. Johns-

que, cubiertos con el manto de la religión, ofrecen servicios que distan mucho de la concepción que el filósofo griego tiene acerca de la piedad religiosa que debía ser propia en un sacerdote<sup>98</sup>.

Siguiendo con el pasaje de *República*, Platón comenta las técnicas utilizadas por estos sacerdotes, quienes se dedicaban a iniciar en las ceremonias sagradas (τελεταί) tanto a particulares como a ciudades enteras, basando su efectividad en los libros de Museo y Orfeo<sup>99</sup>. Nos parece claro, por tanto, que Platón en este pasaje de *República* asocia a los ἀγύρται con miembros presumiblemente ligados a cultos iniciáticos, privados y diferentes al culto civil. Para Platón la religión es parte de la *polis* y debe estar controlada por el Estado, por lo que cualquier actividad que tenga relación con las divinidades y que se mantenga al margen del control de la ciudad es censurable dentro del esquema político en su ciudad ideal<sup>100</sup>.

Para el anónimo autor del comentario conservado en el *Papiro de Derveni* la situación es más o menos similar a la ofrecida por Platón. El texto del papiro, datado generalmente en el s. IV a.C., ofrece unas ideas paralelas a las del filósofo ateniense. En su columna XX el comentarista establece una distinción entre dos clases de iniciadores de ritos místéricos. Unos son aquellos que inician a las ciudades y otros “aquellos que hacen de los ritos su profesión”, es decir, profesionales de la iniciación que cobran por sus servicios. Es natural que el comentarista del papiro no los llame ἀγύρται ya que no critica a los oficiantes concretamente sino a las personas que acuden a ciertos iniciadores y se van sin haber recibido de ellos el conocimiento que esperaban; obran bien al acudir a profesionales pero yerran en su elección<sup>101</sup>.

Ya hemos visto, al estudiar el término μάγος, cómo el autor del tratado *De Morbo Sacro* calificaba a estas personas con el nombre de ἀγύρτης en una suerte de

---

ton (1999a) 106 compara a estos individuos con los γόητες, quienes son relacionados con la “magia negra”.

<sup>98</sup> Platón recruce sus críticas contra estos hombres en Pl. *Lg.* 909b, donde no utiliza el término ἀγύρται, pero se sirve de una descripción del todo comparable.

<sup>99</sup> Sobre este pasaje vid. cap. XI.

<sup>100</sup> Para ver el desarrollo de la crítica platónica a esta clase de individuos vid. Casadesús (2002).

<sup>101</sup> Sobre la crítica en esta columna vid. cap. X § 10, 11 y 12.

*gradatio* descalificativa. Consideramos que en este texto existe, de nuevo, una vinculación del ἀγύρτης con la religión, de la misma forma que ocurría con μάγος, si bien ἀγύρτης es claramente más ofensivo.

Con posterioridad el término es utilizado para hacer referencia a diferentes estafadores que jugaban con la credulidad de la gente gracias al supuesto poder que decían poseer. En estos casos las personas denominadas ἀγύρται aparecen en compañía del γόης o con las características propias del φαρμακεύς. Todos estos términos pasan a ser sinónimos que hacen referencia al sanador, al mago o al adivino ambulante que ofrecían sus remedios físicos o rituales para cualquier tipo de mal.

En este sentido resulta interesante comentar un pasaje de Estrabón<sup>102</sup>. Hablando el historiador griego de las actividades de Orfeo y de cómo consiguió difundir la forma de culto que llamamos orfismo por Grecia dice:

ἐνταῦθα τὸν Ὀρφέα διατρῖψαί φησι τὸν Κίκονα, ἄνδρα γόητα, ἀπὸ μουσικῆς ἅμα καὶ μαντικῆς καὶ τῶν περὶ τὰς τελετὰς ὀργιασμῶν ἀγυρτεύοντα τὸ πρῶτον...

Allí dicen que vivía Orfeo el Ciconio, un hechicero que al principio vivía de limosna recurriendo a la música, la adivinación y las celebraciones de ritos orgiásticos...

El verbo ἀγυρτεύω, formado a partir del sustantivo que estamos estudiando y que, por tanto, nos remite a la acción propia de los ἀγύρται, hace referencia a la acción de quienes realizan los rituales orgiásticos conectados, obviamente, con las celebraciones místicas. Dicha profesión es su medio de vida pues cobran por sus servicios<sup>103</sup>.

Pasemos ahora a examinar el testimonio de Plutarco en su tratado *Perí deisidaimonía*<sup>104</sup>:

εἴτ' ἐξαναστάντες οὐ κατεφρόνησαν οὐδὲ κατεγέλασαν, οὐδ' ἤσθοντο ὅτι τῶν ταραξάντων οὐδὲν ἦν ἀληθινόν, ἀλλὰ σκιὰν φεύγοντες ἀπάτης οὐδὲν κακὸν ἐχούσης ὕπαρ ἐξαπατῶσιν ἑαυτοὺς καὶ δαπανῶσι καὶ ταράττουσιν, εἰς ἀγύρτας καὶ γόητας ἐμπεσόντες λέγοντας  
ἀλλ' εἴτ' ἔνυπνον φάντασμα φοβῆ,

<sup>102</sup> Str. 7 fr. 10a Radt OF. 554, 659, 816, 936, 1049.

<sup>103</sup> Vid. un estudio más detallado del pasaje en el cap. V § 8 y 11.

<sup>104</sup> Plu. *Superst.* 166A.

χθονίας θ' Ἑκάτης κῶμον ἐδέξω,  
τὴν περιμάκτριαν κάλει γραῦν καὶ βάπτισον σεαυτὸν εἰς θάλατταν καὶ καθίσας  
ἐν τῇ γῆ διημέρευσον.

ὦ βάρβαρ' ἐξευρόντες Ἕλληνες κακά  
τῇ δεισιδαιμονία,...

Luego, cuando se despiertan, no los desprecian (*sc.* los sueños), ni reflexionan, ni se echan a reír, ni se dan cuenta de que nada de lo que les perturbó era cierto, sino que, tras huir de la sombra del engaño, que no encerraba ningún mal, en estado de vigilia se engañan a sí mismos, se agotan y perturban, cayendo sobre charlatanes y hechiceros que les dicen:

*Pero si una visión que aparece en sueños te asusta,  
y se te mostró el tropel de Hécate Ctonia,*

Llama a la vieja bruja y sumérgete en el mar, y, sentándote en la tierra, permanece un día entero.

*¡Oh griegos que habéis adoptado vergonzosas costumbres bárbaras  
por culpa de la superstición!*

En este texto los ἀγύρται y los γόητες se nos presentan como una serie de personajes que alivian a los supersticiosos de sus temores mediante la ejecución de todo tipo de rituales purificatorios. Seguramente dichos ritos se realizarían previo pago. También debemos señalar que el filósofo afirma claramente en el pasaje que este tipo de conductas no son propias de los griegos, sino que son costumbres bárbaras. Existe una clara tendencia a calificar de extranjero todo aquello relativo a rituales que difieren de las formas de culto más tradicionales y arraigadas en territorio heleno. Estas acciones a menudo se conectan con las prácticas mágicas. Lo veremos más detenidamente al estudiar el término γόης.

El mismo Plutarco, en su biografía de Mario<sup>105</sup>, alinea a los ἀγύρται con los demás sabios en ciencias ocultas, expertos en pronosticar el futuro. El término parece englobar a todos los especialistas en prever lo que va a ocurrir. Todo su comentario está teñido de un tono ligeramente descalificativo:

---

<sup>105</sup> Plu. *Mar.* 42, 7-8.

Ὀκτάβιον δὲ Χαλδαῖοι καὶ θύται τινὲς καὶ σιβυλλισταὶ πείσαντες ἐν Ῥώμῃ κατέσχον, ὡς εὖ γενησομένων... πλείονα δὲ συνῶν χρόνον ἀγύρταις καὶ μάντεσιν ἢ πολιτικοῖς καὶ πολεμικοῖς ἀνδράσιν.

Octavio, persuadido por los Caldeos y algunos harúspices y sibilas, se queda en Roma, puesto que todo iba a ir bien... pero estaba más tiempo en compañía de sacerdotes mendicantes (charlatanes) y adivinos<sup>106</sup> que entre hombres de estado y guerra.

En el s. II d.C. Luciano utiliza el término ἀγύρτης con un significado más cercano al de φαρμακεύς que a los adivinos o sacerdotes mendicantes, y con un claro sentido despectivo, casi como un insulto<sup>107</sup>:

Σὺ δὲ ῥιζοτόμος εἶ καὶ ἀγύρτης, ἐν ἀθλίοις δὲ ἴσως ἀνθρώποις χρήσιμος ἐπιθέσει τῶν φαρμάκων, ἀνδρῶδες δὲ οὐδὲν ἐπιδεδειγμένος.

(HERACLES): tú en cambio, no eres más que un cortador de raíces y un “charlatán”, tal vez hayas sido útil a los enfermos aplicándoles tus ungüentos, pero nunca has demostrado algo de virilidad.

Una característica importante y que creemos que debe ser puesta en relieve al estudiar el término ἀγύρτης es que este sustantivo sea parte constitutiva del nombre de los sacerdotes de Cibele, los llamados Μητραγύρται<sup>108</sup>, Μηναγύρται<sup>109</sup> o Ἀγερσुकύβελις<sup>110</sup>. Éstos eran sacerdotes mendicantes encargados del culto de la diosa madre frigia, conocidos en Atenas desde el s. V a.C. y bastante mal considerados por la clase alta ateniense<sup>111</sup>. En un poema recogido por la *Antología Palatina*<sup>112</sup>, atribuido a Alceo de Mesene, aparece Μητρὸς ἀγύρτης en una forma no compuesta

<sup>106</sup> Nótese que como en el texto de Pl. R. 364b se conserva el sintagma ἀγύρταις καὶ μάνταις.

<sup>107</sup> Luc. *DDeor.* 15, 1, 15.

<sup>108</sup> Arist. *Rh.* 1405a. Antífanos el cómico escribió una comedia titulada μητραγύρτης. Sobre estos sacerdotes itinerantes de la diosa Madre vid. Dickie (2002) 65, 66.

<sup>109</sup> Una comedia de Menandro llevaría este título, Aesop. 173 y Clem. Al. *Prot.* 2, 24, 1, Eus. *PE* 2, 8, 8 y Suda s.v. μηναγύρτης cuya primera acepción es “sacerdote de Rea”.

<sup>110</sup> Cratino el cómico (fr. 66 K.-A), llama al adivino Lampón ἀγερσुकύβελις, vid. Hsch. s.v. ἀγερσुकύβηλις y Suda s.v. ἀγερσुकύβηλις.

<sup>111</sup> El propio Aristóteles reconoce que el término es deshonoroso en Arist. *Rh.* 1405a. Vid. *infra*.

<sup>112</sup> *AP* 6, 218 (Alc. Mess.)

y en Babrio<sup>113</sup> Γάλους ἀγύρταις. Aristóteles conoce la existencia de estos sacerdotes y dice en su *Retórica*<sup>114</sup>:

ὥς καὶ Ἴφικράτης Καλλίαν μητραγύρτην ἀλλ' οὐ δαδοῦχον, ὁ δὲ ἔφη ἀμύητον αὐτὸν εἶναι· οὐ γὰρ ἂν μητραγύρτην αὐτὸν καλεῖν, ἀλλὰ δαδοῦχον· ἄμφω γὰρ περὶ θεόν, ἀλλὰ τὸ μὲν τίμιον τὸ δὲ ἄτιμον.

Y así Ifícrates llama a Calias “mendicante de la diosa madre” y no “portador de la antorcha”, y éste dice que él no es un iniciado, pues si fuese así, no le llamaría “mendicante de la diosa madre”, sino “portador de la antorcha”, ambos tienen que ver con lo divino, pero uno es honroso y el otro deshonroso.

A través de este texto es posible entender de forma clara que ya en el s. IV a.C. esta clase de sacerdotes no tenía buena reputación y contrastaba con uno de los cargos religiosos más importantes de los misterios eleusinos, el δαδοῦχος, seguramente visto como el antagónico de estos “pordioseros de la diosa” en lo que a la piedad y la relación con la religión se refiere.

Siglos más tarde, en la obra *Asinus* de Ps. Luciano<sup>115</sup>, encontramos que el término ἀγύρτης es utilizado para hacer referencia a unos sacerdotes de Cibele:

ἐπεὶ δὲ ἤδη ὄρθρος ἦν, ἀράμενος τὴν θεὸν αὖθις ἀπήειν ἅμα τοῖς ἀγύρταις καὶ ἀφικόμεθα εἰς κώμην ἄλλην μεγάλην καὶ πολυάνθρωπον...

En cuanto amaneció, cargando de nuevo con la diosa, marchaba junto con los sacerdotes mendicantes, y llegamos a otro pueblo grande y de muchos habitantes...

En el pasaje 35 de esta misma obra<sup>116</sup>, el autor expresa claramente el carácter mendicante de tales personajes:

...ἦν τούτων εἷς τῶν τὴν θεὸν τὴν Συρίαν εἰς τὰς κώμας καὶ τοὺς ἀγροὺς περιφερόντων καὶ τὴν θεὸν ἐπαιτεῖν ἀναγκαζόντων.

...es uno de esos que deambulan llevando a la diosa Siria por campos y aldeas, y va obligando a la diosa a pedir limosna.

De igual forma, en la fábula de Esopo<sup>117</sup> Μηναγύρται, los sacerdotes de la gran diosa madre recorren los pueblos en compañía de un burro al que cargan con

<sup>113</sup> Babr. 141, 1.

<sup>114</sup> Arist. *Rh.* 1405a

<sup>115</sup> Luc. *Asin.* 41.

<sup>116</sup> Luc. *Asin.* 35.

sus pertenencias, lo que a mi juicio demuestra claramente que el carácter ambulante de tales sacerdotes era su característica principal<sup>118</sup>.

Por los testimonios observamos que estos individuos estaban asociados, desde época bastante antigua, a la peregrinación para la difusión de nuevos cultos, lo que parece una característica estable, visible incluso a través del propio término, especialmente manifiesta en los sacerdotes de Cibele. Por otra parte parece que el sustantivo está en constante relación con el cobro por parte de los predicadores y con la petición de limosna, lo que fue visto por los estratos sociales más ilustrados de la sociedad griega como algo impropio de un sacerdote. Los cultos que se difunden por medio de la predicación ambulante son asociados con lo extranjero por parte de los griegos, lo que deriva en una sospecha continua que deviene en una relación de estos cultos y a sus sacerdotes con acciones impías, que se asocian comúnmente con la magia. Al cuestionarse la falta de fe de los ἀγύοιται, el propio término pasa a convertirse en un insulto y las prácticas que realizan, acciones que sólo atraen a supersticiosos e ignorantes.

#### 2.4. ΓΟΗΣ. EL PROFESIONAL DE LA MUERTE.

El término γόης es quizá el sustantivo que en mayor número de ocasiones se relaciona en lengua griega con la magia y la religión. En nuestra opinión es el término más complejo de la lengua griega en el estudio de la magia antigua. A la hora de explicar sus múltiples características, se ha prestado especial atención a su vinculación con el chamanismo y su conexión con la necromancia y el mundo de ultratum-

---

<sup>117</sup> Aesop. 168 (Ch. 236). Vid. la misma fábula en Phaed. IV, 1 y Babr. 141.

<sup>118</sup> De estos sacerdotes habla también Lucr. RN 2, 624 ss., y alude también a su carácter errante. *Ergo cum primum magnas inuecta per urbis / munificat tacita mortalis muta salute*. Queremos destacar la existencia de un decreto de Samos fechado en el s. II a. C. que autoriza al sacerdote de Isis a pedir limosna (ἀγείρειν) para la diosa tras proponerlo al consejo. Que esta actividad se legislase nos informa acerca de la posibilidad de que dicha actividad tuviese lugar con anterioridad a la orden y que hubiese necesidad de establecer una ley que legitimase esta acción religiosa ya que no debía ser común. Vid. Ditt. Syll. (II ed.), 666, Sokolowski (1969)123.



ba<sup>119</sup>. Se admite que el término deriva de la misma raíz que forma en griego γόος (lloro, lamento), de su acepción relacionada con el ambiente ritual y las fórmulas sagradas. Siguiendo la explicación etimológica, el γόης sería el personaje encargado de asegurar el paso seguro de los difuntos al Más Allá y disponer las formas de lamento fúnebre<sup>120</sup>. Este término siempre estuvo cargado de características peyorativas en lengua griega, seguramente derivadas de su forma de actuación y del ambiente al que se le vinculaba, presto a ser relacionado con usos de magia negra como la *psychagogía* y las *defixiones*. Cabe destacar la ausencia de testimonios que califiquen al hablante como γόης, es decir, los personajes así denominados son siempre los otros porque el término es, en prácticamente todas las ocasiones, un vocablo descalificativo.

El γόης combina en los textos que conservamos una faceta religiosa, como iniciador en cultos privados<sup>121</sup>, y otra faceta siniestra, ligada al mundo de la magia negra y, en especial, al mundo de los muertos y la nigromancia<sup>122</sup>. Pero estas acepciones son demasiado concretas y desde muy pronto el término fue utilizado para calificar a ciertos embaucadores, que vendían pócimas y todo tipo de encantamientos<sup>123</sup> y a los ilusionistas.

La relación principal que existe entre el γόης y el mundo de la muerte se desprende del propio término que, como ya hemos comentado, estaría relacionado

<sup>119</sup> Meuli (1935), Burkert (1962), Dodds (1960)131-167, Graf (1994) 35, 39, (1995) 32-36, Kingsley (1994), d'Anna (1995) 18-27, Johnston (1999a) 82-123, Moreau (2000) 8-9, Ogden (2001) 116-127, Dickie (2001) 13-15 y Bremmer (2002a) y (2002b) 32-47.

<sup>120</sup> Burkert (1962) 43 ss. y d'Anna (1995) 19.

<sup>121</sup> Vid. *infra*.

<sup>122</sup> Johnston (1999a) 102ss., Ogden (2001) 116-127. Puesto en duda por Dickie (2002) 13. Ofrece un claro ejemplo en este sentido Luc. *DMort.* 10, 1, 14 donde se dice que Trofonio, el héroe del famoso oráculo nigromántico de Lebadea, está relacionado con la γοητεία. Del mismo modo Sch. E. *Alc.* 1128. *Plu. fr.* 126 Sandbach donde se dice que los *psychagogoi* son unos *góetes* y fueron llamados para hacer un trabajo de expulsión del alma de un muerto que perturbaba a la gente.

<sup>123</sup> Ya Pherecyd. *FGH* 3 F 47 dice que los γόητες son especialistas en nudos mágicos (καταδέσεις).

en principio con el lamento funerario y los trenos<sup>124</sup>. En los *Persas* de Esquilo el término γόος es utilizado siete veces. En todas estas apariciones el vocablo hace referencia a lamentos fúnebres aunque creemos que es posible diferenciar dos usos del término. El primero de ellos apunta a la costumbre del llanto y el lamento ante el cadáver, ejecutado por plañideras y personas allegadas al difunto<sup>125</sup>, y el segundo uso, el más interesante para nuestro estudio, es el que hace referencia a los cánticos entonados para traer el espectro de Darío al mundo de los vivos<sup>126</sup>. El γόος, en este sentido, forma parte de una acción de *psychagogía*, de invocación del alma de un muerto, en este caso, para una consulta oracular. El γόης, por tanto, si es un hombre especializado en el γόος, obviamente estaría estrechamente vinculado al mundo de la muerte, a la ejecución del ritual funerario, y como una faceta especial, al mundo de la evocación de espíritus y las consultas nigrománticas.

En las *Leyes* de Platón<sup>127</sup> observamos claramente la relación de la actividad profesional del γόης, la γοητεία, con la invocación de los muertos, la ψυχαγωγία<sup>128</sup>. En este texto Platón establece, para su ciudad ideal, una ley contra todos aquellos personajes que pretendían hacer creer a la gente que eran capaces de atraer a los muertos, convencer a los dioses y hacer daño a los enemigos por medio de sacrificios y conjuros. Este tipo de personaje parece estar en estrecha relación con aquellos ἀγύρται καὶ μάντιες a los que censuraba en *República* 364b<sup>129</sup>. No creemos que cada uno de estos profesionales, calificados de diferente forma, fuesen para Platón exactamente iguales, sino que más bien el filósofo engloba a todos dentro de un grupo común de gente impía y sin prejuicios morales que se aprovecha de los miedos y

---

<sup>124</sup> La Suda dice que la γοητεία tiene que ver con el mundo de los muertos precisamente por el lamento funerario (γόος), los trenos y lo que tiene que ver con el funeral. Vid. Suda s.v. γοητεία. Acerca de la etimología de la palabra vid. Burkert (1962) 43, 44.

<sup>125</sup> A. *Pers.* 545, A. *Pers.* 705, A. *Pers.* 948, A. *Pers.* 1050 y A. *Pers.* 1077. En mi opinión parece significativo que sea γόος la última palabra de la tragedia.

<sup>126</sup> A. *Pers.* 687 y A. *Pers.* 697.

<sup>127</sup> Pl. Lg. 909b.

<sup>128</sup> Platón utiliza el término ψυχαγωγία para referirse a la “atracción de almas” ya sean las almas de vivos, ya sean las de los muertos. Tal distinción es matizada por los respectivos complementos.

<sup>129</sup> Quizás también se incluyan en este grupo aquellos otros profesionales de los que se hablaba en el tratado pseudo-hipocrático *De Morbo Sacro*.

creencias supersticiosas de los hombres. Platón utiliza en cada ocasión un término diferente dependiendo de si quiere ser más o menos ofensivo<sup>130</sup>.

En época tardía, este uso concreto del término γόης y de su disciplina parece mantenerse, si bien son pocos los testimonios conservados. En el s. II d.C. Luciano emplea el sustantivo γοητεία en uno de sus diálogos de los muertos<sup>131</sup>. Menipo habla con Trofonio, el héroe al que estaba adscrito el *necromanteion* de Lebadea, y le dice así:

MENIΠΠΙΟΣ: Τί φήεις; εἰ μὴ εἰς Λεβιάδειαν γὰρ παρέλθω καὶ ἐσταλμένος ταῖς ὀθόνας γελοίως μᾶζαν ἐν ταῖν χεροῖν ἔχων εἰσερπύσω διὰ τοῦ στομίου ταπεινοῦ ὄντος ἐς τὸ σπήλαιον, οὐκ ἂν ἠδυνάμην εἰδέναι, ὅτι νεκρὸς εἶ ὥσπερ ἡμεῖς μόνη τῆ γοητεία διαφέρων;

MENIPO: ¿Qué dices? ¿Qué si no voy a Lebadea ni me deslizo hacia la cueva por la estrecha abertura, vestido de forma ridícula con telas de lino y con un pastelillo en las manos, no podré saber que eres un muerto como nosotros, diferenciándote sólo por tu *goeteía*?

El término que hemos dejado transcrito en la traducción, suele traducirse por “charlatanería”, pero creemos que Luciano lo utiliza en este contexto de manera consciente, puntualizando con γοητεία la especial característica de este oráculo donde se simulaba un descenso al Hades para realizar las consultas oraculares y, por tanto, existía una cercanía del dios con la muerte y la *psychagogía*<sup>132</sup>. Este mismo autor, en su obra *Alejandro o el falso profeta*<sup>133</sup>, califica de γόης al maestro de Alejandro, cuyo saber está dedicado a la fabricación de encantamientos, la atracción de

---

<sup>130</sup> En ciertas ocasiones el uso está claramente vinculado a un tipo de acción, aunque en la mayoría de las ocasiones parecen términos intercambiables o sinónimos.

<sup>131</sup> Luc. *DMort.* 10, 1, 14.

<sup>132</sup> Sobre el oráculo de Lebadea y su asociación con los cultos místicos vid. Bonnechere (2002). Sobre las características del oráculo de Trofonio según las fuentes antiguas vid. Philostr. *VA* 8, 19 y Paus. 9, 39, 5, *Plu. De gen. Socr* 590Ass. Luciano hace una nueva alusión a la γοητεία en relación con los oráculos de Trofonio y Anfíloco, dos *necromanteia*, en Luc. *Deor.Con.* 12.

<sup>133</sup> Luc. *Alex.* 5.

amantes, invocaciones a los dioses<sup>134</sup>, el hallazgo de tesoros y la aseguración de herencias. En estas líneas Luciano no menciona ninguna habilidad que tenga que ver con el mundo de los muertos sino todo tipo de acciones mágicas que serían reclamadas por los ciudadanos romanos y griegos de época imperial a este tipo de personajes. Más adelante<sup>135</sup>, aludiendo a los servicios que Alejandro y sus secuaces prestaban a los que acudían a su oráculo, se nos informa de que, efectivamente, él sí realizaba este tipo de “trabajos”:

...ὡς προείποι καὶ ἀνεύροι δραπέτας καὶ κλέπτας καὶ ληστὰς ἐξελέγξειε καὶ θησαυροὺς ἀνορύξει παράσχοι καὶ νοσοῦντας ἰάσαιτο, ἐνίους δὲ καὶ ἤδη ἀποθανόντας ἀναστήσειεν.

... para explicar que era capaz de profetizar, de encontrar a los fugitivos, de identificar a ladrones y salteadores, desenterrar tesoros, curar a los enfermos e, incluso, de rescatar a los muertos.

Como vemos, el alumno aventaja a su profesor y además de curar a los enfermos<sup>136</sup>, rescata a los muertos, es decir, los resucita. El texto semeja una gradación de las actividades de estos personajes progresivamente más inverosímiles.

Por último queremos destacar otro texto importante que relaciona la γοετεία con la necromancia. En un texto de Diógenes Laercio<sup>137</sup> encontramos unos versos atribuidos a Empédocles<sup>138</sup>, el famoso filósofo de Agrigento. Se califican las acciones fantásticas que cita Empédocles, tales como parar la fuerza de los vientos<sup>139</sup> o traer el alma de un muerto del Hades, como acciones *goéticas*, con la forma de participio

<sup>134</sup> Se utiliza en el texto ἐπαγωγή, que en contextos mágicos suele hacer referencia a las invocaciones a los dioses infernales o los conjuros de atracción amorosa. Vid. e.g. Pl. R. 364b y Pl. Lg. 933e, Thphr. Char. 16, 7.

<sup>135</sup> Luc. Alex. 24.

<sup>136</sup> En el párrafo 5 de esta obra se nos dice que el maestro de Apolonio, Coconas, era considerado por las gentes un médico, y que sabía de venenos y pócimas porque lo había aprendido de la mujer de Thon el egipcio.

<sup>137</sup> D.L. 8, 59. El historiador Sátiro es la fuente de Diógenes Laercio en este texto.

<sup>138</sup> Emp. fr. 101 Wright (31 B 111 DK).

<sup>139</sup> El control climático es una característica especial que suele ser propia de los chamanes de diferentes culturas. Sobre Empédocles y el chamanismo vid. Burkert (1972) 163, Kingsley (1995) 225-226, y Megino (2005) 19-29.

γοητεύοντι. La Suda<sup>140</sup>, siglos más tarde, calificará a Empédocles como γόης por esta faceta suya de “resucitador”, lo que constata la relación del γόης con el mundo de los muertos y, especialmente, con la *psicagogía*.

## 2.5. EL ΓΟΗΣ Y LA EXISTENCIA O NO DE UN CHAMANISMO GRIEGO.

Mucho se ha escrito acerca de la posible existencia de un chamanismo griego. Los estudiosos han defendido sus ideas basándose en que la presencia de ciertos personajes del folclore griego, mitológicos e históricos, con características cercanas a la forma de actuación de los chamanes, podría deberse a la existencia de un chamanismo propio de Grecia, que habría recibido influencias de los pueblos siberianos y centro-asiáticos debido su cercanía geográfica<sup>141</sup>. En estos momentos nos centraremos en el estudio del término γόης y la relación de este sustantivo con aquellos personajes contados entre los pretendidos chamanes griegos<sup>142</sup>.

Ya hemos hablado de la relación que mantienen los γόητες con el mundo funerario, asunto en que los chamanes son auténticos expertos. En las culturas en que los chamanes son los profesionales a quienes se confía la relación entre hombres y dioses, ellos son los encargados del tránsito del difunto al mundo de ultratumba, acompañándolo incluso personalmente a estos reinos<sup>143</sup>. Por otra parte, los chamanes también son expertos en curaciones, dado que para ellos la enfermedad se produce como consecuencia de la pérdida del alma, ya sea completa o sólo una parte. La curación consiste entonces en la recuperación del ánimo del enfermo y su posterior reinserción en el cuerpo, para lo cual el chamán, en ocasiones, se debe dirigir al reino de ultratumba para recuperar el alma del enfermo<sup>144</sup>.

---

<sup>140</sup> Suda s.v. ἄπινους.

<sup>141</sup> Sobre el problema de la existencia o no de un chamanismo en Grecia vid. Meuli (1935), Dodds (1936) y (1951), Burkert (1962) 36-55, (1972) 147-162 y (1979) 78-98, West (1983) 5, d’Anna (1995) 18-27, Fiore (1993) 409- 424, Eliade (2001) 304-308, Ogden (2001) 116-127, Bremmer (2002a) y (2002b) 32-47, Megino (2005).

<sup>142</sup> Desarrollaremos el tema de la relación de Orfeo con el chamanismo en el cap. V.

<sup>143</sup> Vid. Eliade (2001) 168-212.

<sup>144</sup> Sobre las curaciones chamánicas vid. Meuli (1935), Dodds (1960) 131-167, Burkert (1962), Dumézil (1946) y (1978) 196-201, Fiore (1993), Kingsley (1994) y (1995), Bremmer (2002a) y (2002b) 32-47.

Parece importante destacar que entre los griegos el γόης es un personaje especialmente pintoresco en muchas ocasiones y, en algunas de ellas, es posible observar una fuerte conexión con el mundo chamánico. Heródoto sólo utiliza el término γόης en dos ocasiones<sup>145</sup> a lo largo de su obra y lo hace para referirse a ciertos personajes extranjeros cuyo comportamiento debía resultar demasiado exótico para un griego de su época, incluso para él mismo<sup>146</sup>. Heródoto llama γόητες a los neuros precisamente porque<sup>147</sup>:

...ὡς ἕτερος ἑκάστου ἅπαξ τῶν Νευρῶν ἕκαστος λύκος γίνεται ἡμέρας ὀλίγας καὶ αὐτίς ὀπίσω ἐς τὸν αὐτὸ κατίσταται

...una vez al año cada uno de los neuros se convierte en lobo durante unos días y luego de nuevo vuelve a su forma.

El cambio de forma es una de las características recurrente en las narraciones antropológicas acerca de los chamanes y suele estar en relación con el poder de comunicación que estos profesionales de lo sacro tienen con la naturaleza y sus espíritus protectores<sup>148</sup>. Pero éste no es el único testimonio en el que el γόης está relacionado con la metamorfosis entre los escritores en lengua griega. Platón en *República* habla por dos veces<sup>149</sup> de esta supuesta habilidad suya, advirtiendo que los dioses no son como ellos, que pueden mudar su aspecto en momentos distintos mostrándose de una forma u otra. Para Platón el arte de estos hechiceros, en ambos pasajes, es puro ilusionismo. Siglos más tarde Luciano<sup>150</sup> volverá a recordar la habilidad de los γόητες para cambiar de aspecto a propósito de la conocida maestría del dios Proteo en este arte.

Otra de las características que mejor definen al chamán es su capacidad de hacer salir su alma del cuerpo durante un proceso de estado de conciencia alterada. Derivados de esta capacidad resultan la longevidad exagerada y el don de biloca-

<sup>145</sup> Hdt. 2, 33 y Hdt. 4, 105.

<sup>146</sup> Debemos advertir la más que importante relación existente entre el término γόης y “lo extranjero”. e.g. Pl. *Men.* 80b y E. *Ba.* 234.

<sup>147</sup> Hdt. 4, 105.

<sup>148</sup> Vid. Eliade (2001) 95.

<sup>149</sup> Pl. *R.* 380d y Pl. *R.* 383a.

<sup>150</sup> Luc. *D.Mar.* 4, 1.

ción<sup>151</sup>. Conocemos, por ejemplo, las historias narradas desde Heródoto sobre Aristeas de Proconeso<sup>152</sup>. La leyenda de este personaje narra que, tras caerse en la tienda de un batanero, fue dado por muerto. Cuando corrió la noticia de su fallecimiento, un hombre que venía de Cícico dijo que él mismo había hablado con Aristeas en persona en el camino de su ciudad y que, obviamente, no estaba muerto. Cuando fueron a la tienda del batanero a buscar el cuerpo de Aristeas, éste ya no estaba y regresó al cabo de seis años. Cuando volvió escribió un poema y se marchó para aparecerse de nuevo, esta vez a los metapontinos, después de 240 años. Una historia similar es narrada a propósito de Hermótimo de Clazómenas<sup>153</sup>, quien tenía la capacidad de hacer que el alma saliera de su cuerpo y viajase durante un trance extático. En uno de estos viajes en trance unos hombres, bien tras convencer a la mujer de Hermótimo según Plinio, bien porque ella misma los llamó según Plutarco, entraron en su casa y quemaron el cuerpo de Hermótimo que yacía desnudo para que su alma no tuviese un lugar al que volver y, de esta forma, muriese. En Grecia conocemos el caso de Epiménides de Creta, el purificador de Atenas, que según la leyenda durmió en la cueva de Zeus en el monte Ida durante 57 años<sup>154</sup> sin perder su juventud y que murió con más de 150 años<sup>155</sup>, o el caso de Pitágoras que supuestamente

---

<sup>151</sup> El pasaje de Sófocles, *S. El.* 62-64 alude al conocimiento que el auditorio de la tragedia tenía acerca de ciertos “sabios” (σοφοῦς) que pasaban por estar muertos y luego regresaban a sus hogares y gozar de gran fama. Bajo estos versos se traslucen las famosas historias de Aristeas, Epiménides o Pitágoras.

<sup>152</sup> Sobre Aristeas vid. Hdt. 4, 13-15, Apollod. 2, Max. Tyr. 16, 2 y Max. Tyr. 38, 3, Plin. *HN* 7, 174, Clem. Al. *Strom.* 1, 21, 106, 5.

<sup>153</sup> Apollon. *Mir.* 3, Plin. *HN* 7, 174, Plu. *De gen. Socr.* 592C.

<sup>154</sup> Sobre Epiménides vid. D.L. 1, 109-115, Max.Tyr. 10 y Max. Tyr. 14, Plu. *Sol.* 12. El uso de sustancias enteógenas ha sido defendido como una característica más para defender la existencia de un antiguo chamanismo griego. Según D.L. 1, 114 Epiménides se mantuvo alimentado el tiempo que pasó en la gruta del Ida gracias a un preparado de las Musas, lo que se ha relacionado con dicha posibilidad. Hdt. 4, 75 habla de las chozas de exudación de los escitas que tomaban en ellas baños de vapor quemando cáñamo. Ciertas actividades relacionadas con la adivinación en Grecia también se han conectado con el consumo de enteógenos, vid. Littleton (1986). Sobre la creencia en que algunas acciones de los magos eran capaces de prolongar la vida vid. E. *Supp.* 1110-1111 o Luc. *Macr.* 4

<sup>155</sup> Xenoph. DK 21 B, y Phleg. *FGH* 257 Jacoby = D.L. 1, 111. Este mismo pasaje de Diógenes Laercio nos informa de que según los cretenses Epiménides vivió 299 años.

desapareció “en el mundo subterráneo” y que murió a una edad muy avanzada<sup>156</sup>. Acerca de la facultad de bilocación, sabemos que se creía que Pitágoras<sup>157</sup> poseía dicha cualidad y que en un mismo día podía vérselo en dos sitios diferentes a la vez. De la misma forma parece que podía actuar Apolonio de Tiana según la biografía de Filóstrato<sup>158</sup>.

Las cualidades de todos estos personajes les acercan al mundo del chamanismo, pero no todos ellos son calificados de γόητες por las fuentes griegas. Bien es verdad que puede deberse a una casualidad dado el estado fragmentario en que se nos ha conservado la literatura griega, pero no podemos dejar de advertirlo. Se califica como γόης explícitamente a Aristeas en un texto de Estrabón<sup>159</sup> y a Apolonio de Tiana en varias ocasiones en la historia de su vida narrada por Filóstrato<sup>160</sup>. Asimismo se califica con este término a Empédocles<sup>161</sup>, cuyas características chamánicas han sido mencionadas al tratar la relación de los γόητες con el mundo de los muertos. Con esta aclaración queremos señalar que aunque el γόης efectivamente tenga un papel muy importante en cuanto a la celebración de ritos funerarios se refiere, es en contadas ocasiones y en fuentes tardías cuando este término es aplicado a personajes cuyas características chamánicas parecen ir más allá de las relativas al mundo intermedio entre la vida y la muerte.

## 2.6. EL ΓΟΗΣ Y LA ΓΟΗΤΕΙΑ: EL ARTE DE LA FALSEDAD.

En una gran cantidad de testimonios literarios griegos encontramos relacionado tanto el término γόης, como la γοητεία, con la falsedad, la mentira y el ilusionismo. Derivado de esta creencia el γόης se pone en relación con todo tipo de personajes arteros, que pretenden sacar beneficio propio a partir del engaño. Encontramos entonces que se califica de γόητες a los sofistas y se llega a atribuir incluso a

---

<sup>156</sup> Porph. *VP* 34, D.L. 8, 41, sobre su muerte 44-45, Tert. 28, Sch. S. *El.* 62. Sobre este particular vid. Ogden (2001) 120.

<sup>157</sup> Ael. *VH* 2, 26, Ael. *VH* 4, 17, Apollon. *Mir.* 6, Iambl. *VP* 134 y Iambl. *VP* 136.

<sup>158</sup> Philostr. *VA* 4, 10.

<sup>159</sup> Str. 13, 1, 16.

<sup>160</sup> Philost. *VA* 2, 3 y Philost. *VA* 8, 19.

<sup>161</sup> D.L. 8, 59 dice que Empédocles practicaba la γοητεία; Suda s.v. Ἐπιδόκλεις.



los iniciadores de religiones místicas ya que éstas se consideran falsas, en relación con la religión imperante en el momento histórico en que el pasaje se sitúa.

Una primera definición de la γοητεία la ofrece Gorgias<sup>162</sup>. En ella el filósofo entiende que esta habilidad no es más que un engaño para los sentidos:

Γοητείας δὲ καὶ μαγείας δισσαὶ τέχναι εὗρονται, αἶ εἰσι ψυχῆς ἀμαρτήματα καὶ δόξης ἀπατήματα.

Pues hechicería y magia son dos artes que se han descubierto que constituyen errores del alma y engaños de la razón.

Platón también nos ofrece testimonios en que se tacha a esta disciplina, y a quienes se ocupan de ella, de falsedad. En su diálogo *Hippias Menor*<sup>163</sup> Sócrates califica a Aquiles de γόης porque, según él, el héroe miente con intención y habla a la ligera.

El orador Demóstenes también ofrece testimonios sobre este uso del término que estamos estudiando. En su discurso *Sobre la corona*<sup>164</sup> dice a los atenienses que él no es un γόης que les haya engañado en sus discursos:

Καὶ πρὸς τοῖς ἄλλοις, ὥσπερ αὐτὸς ἀπλῶς καὶ μετ' εὐνοίας πάντας εἰρηκῶς τοὺς λόγους, φυλάττειν ἐμὲ καὶ τηρεῖν ἐκέλευεν, ὅπως μὴ παρακρούσομαι μηδ' ἐξαπατήσω, δεινὸν καὶ γόητα καὶ σοφιστὴν καὶ τὰ τοιαῦτ' ὀνομάζων,...

Y además, como si él mismo hubiese pronunciado todos sus discursos con sencillez y buena voluntad, os exhortaba a vigilarme y observarme para evitar que os extraviara y engañase, llamándome mañoso, hechicero, sofista y cosas parecidas, ...

En época más reciente seguimos teniendo evidencias semejantes. Luciano, en uno de sus *Diálogos de los muertos*<sup>165</sup> nos ofrece un testimonio muy interesante. Filipo, quien habla en el mundo subterráneo con su hijo Alejandro, le recrimina que hubiera ido a la batalla no porque estuviera en contra de que un rey fuera a luchar, sino porque al ser herido y sangrar se puso en evidencia que no era un dios como se

<sup>162</sup> *Encomio a Helena* Gorg. fr. B 11. 77 D.K. Nótese además que en este pasaje se distinguen como dos artes diferentes la “magia” de la “hechicería”.

<sup>163</sup> Pl. *Hp.Mi.* 371a.

<sup>164</sup> D. 19 276. véase también D. 19, 109 donde aparece de nuevo γόης como insulto contra alguien que miente.

<sup>165</sup> Luc. *DMar.* 12, 5.

creía y, de esta forma, Ammón, el profeta que lo había dicho, quedó como un γόης και ψευδόμαντις, un hechicero y falso adivino. En este texto observamos que el γόης se pone en correlación, como sinónimo, con un término formado con ψευδο-, es decir, con un prefijo que indica falsedad. Γόης no necesita tal prefijo seguramente porque el término lleva implícita esta carga.

Vemos esta misma correlación en Plutarco. En su escrito acerca de los oráculos de la Pitia<sup>166</sup>, criticando los oráculos ofrecidos por sacerdotes mendicantes a la puerta de los santuarios de las divinidades orientales, dice:

ὄθεν οὐχ ἥκιστα ποιητικὴ δοκοῦσα κοινὴν ἐμπαρέχειν ἑαυτὴν ἀπατεῶσι καὶ γόησιν ἀνθρώποις καὶ ψευδομάντεσιν ἐξέπεσε τῆς ἀληθείας καὶ τοῦ τρίποδος.

De ahí precisamente que la forma poética, que parecía ponerse por igual al servicio de farsantes, hechiceros y falsos adivinos, haya sido apartada de la verdad y del trípode.

De forma muy similar se expresa Filón de Judea<sup>167</sup>:

Γόης γὰρ ἀλλ' οὐ προφήτης ἐστὶν ὁ τοιοῦτος, ἐπειδὴ ψευδόμενος λόγια καὶ χρησμοὺς ἐπλάσατο.

Pues el hechicero no es un profeta tal, puesto que se inventó, mintiendo, las predicciones y profecías.

Vemos pues que el arte del γόης no parece que se contara entre los más fiables y siempre estuvo puesto en relación con la falsedad. De esta característica particular, creemos, se derivó su relación con la sofística, considerada una forma de embaucar con buenos discursos y convencer de cosas que podían no ser ciertas. La relación de la γοητεία con la sofística la vemos sobre todo en la obra de Platón<sup>168</sup>.

## 2.7. USOS DE ΓΟΗΣ Y SUS DERIVADOS EN PLATÓN.

Según Nock<sup>169</sup>, para Platón las acciones de un γόης no diferirían de una forma drástica de las que realizaba un sacerdote del culto ordinario y Graf<sup>170</sup> piensa

<sup>166</sup> Plu. *Def. orac.* 407C.

<sup>167</sup> Ph. *Spec.* 1, 315, 4.

<sup>168</sup> Pl. *Smp.* 203d, Pl. *Sph.* 241b, Pl. *Sph.* 235a, Pl. *Phdr.* 261a, Pl. *Phdr.* 271c, Pl. *Plt.* 291c y Pl. *Plt.* 303c. Relacionado con la métrica, parece, Isocr. *Evag.* 10, 8.

<sup>169</sup> Nock (1972) 314.

que para el filósofo tanto el γόης como, naturalmente, la disciplina de la γοητεία, estarían relacionados con el mundo intermedio entre dioses y hombres y los ritos de paso vida-muerte-vida, es decir, con las iniciaciones.

Revisando los casos en que Platón hace uso de este vocablo, no parece que un γόης fuese un personaje claramente definido en sus funciones. En la obra del filósofo ateniense γόης es tanto alguien fabuloso, en el sentido de que hace cosas increíbles<sup>171</sup>, probablemente con un sentido bastante cercano a nuestro “ilusionista”, como un vulgar trapacero<sup>172</sup>. S. I. Johnston<sup>173</sup> es más tajante en sus afirmaciones y asegura que el γόης era, para los antiguos, un personaje ligado especialmente al mundo de la muerte y que esta relación puede verse de manera clara en los testimonios del filósofo ateniense<sup>174</sup>. En las *Leyes*<sup>175</sup> Platón asegura que hay ciertos personajes sin escrúpulos, que practican el arte de la γοητεία que se proclaman capaces de atraer a los muertos y de convencer a los dioses como “embujándolos” (γοητεύοντες) por medio de sacrificios, plegarias y encantamientos. Estas dos características pueden ser dos caras de la misma moneda para esta autora, quien asegura que, igual que se puede observar en las *defixiones*, para poder acceder a un contacto con los muertos, primero se debe convencer y persuadir a los dioses que custodian sus almas. Por otra parte asegura también que Platón hace un uso metafórico del término en algunas ocasiones, aunque siempre conservando esa relación con el mundo de la muerte.

<sup>170</sup> Graf (1994) 35 y (1995) 33 advirtiendo que en el pasaje Pl. *Smp.* 202e se alude a la γοητεία como una función de Eros, calificado él mismo como γόης más adelante. Por medio de la γοητεία se establecen las relaciones entre dioses y hombres según este texto de Platón.

<sup>171</sup> Pl. *Sph.* 235a utilizado para calificar a los sofistas, quienes son definidos como “imitadores de las cosas” y en Pl. *R.* 380d y Pl. *R.* 383a donde habla del γόης, en este caso como calificativo de la divinidad.

<sup>172</sup> Pl. *Hp.Mi.* 371a, coordinado con ἐπίβουλος (“insidioso”). En Pl. *Lg.* 649a se habla del γόης de modo irónico, haciendo alusión a su supuesta capacidad de fabricar pócimas para todo tipo, un significado muy próximo al del φαρμακεύς.

<sup>173</sup> Johnston (1999a) 102-123.

<sup>174</sup> Según esta autora se puede ver incluso en Pl. *Sph.* 234c interpretando εἶδωλα λεγόμενα como una metáfora, lo que ella traduce como *verbal ghosts*. Johnston (1999a) 103.

<sup>175</sup> Pl. *Lg.* 909b

Es interesante resaltar la correlación que establece Platón entre la γοητεία y el arte de los sofistas<sup>176</sup>. El nexo en común que parece encontrar el filósofo entre estas dos τέχναι es que ambas son artes de la imitación, la ilusión, la mentira y la falsedad, ambas engañan los sentidos y hacen que las almas de las personas sean convencidas de cosas que no son reales.

## 2.8. EL ΓΟΗΣ Y SU RELACIÓN CON LAS INICIACIONES MISTÉRICAS.

Nos centraremos ahora en los pasajes de la literatura griega en que γόης se relaciona con las τελεταί e intentaremos obtener algunas conclusiones. La figura del γόης que, como hemos visto, se halla en una estrecha relación con la muerte y el Más Allá, tiene también un papel importante en las religiones místicas, que pretendía garantizar una mejor suerte en el allende a sus iniciados, frente al cruel destino que deparaba a los muertos según las formulaciones de la religión civil.

Como primer testimonio destacamos un pasaje de las *Bacantes* de Eurípides<sup>177</sup>:

δ' ὡς τις εἰσελήλυθε ξένος,  
 γόης ἐπωδὸς Λυδίας ἀπὸ χθονός.  
 Ξανθοῖσι βοστρύχοισιν εὐοσμῶν κόμην,  
 οἰνῶπας ὄσσοις χάριτας Ἀφροδίτης ἔχων,  
 ὅς ἡμέρας τε κευφρόνας συγγίγνεται  
 τελετὰς προτείνων εὐίου νεάνισιν.  
 dicen que ha venido cierto extranjero,  
 un hechicero encantador del país de Lidia,  
 que perfuma su cabello de rubios rizados,  
 y tiene los encantos color vino de Afrodita en sus ojos,  
 y de día y de noche va fascinando  
 a nuestras jóvenes con los ritos místicos del evohé.

235

En estos versos se califica al propio Dioniso como un γόης ἐπωδός. En este caso creo que γόης abarca tanto las cualidades del iniciador en los misterios, que

<sup>176</sup> Vid. Motte (2000) 280-292.

<sup>177</sup> E. *Ba.* 234.

sabemos eran bien conocidos en Atenas en época de Eurípides y, a su vez, un cierto carácter insultante en la sospecha de que, como extranjero<sup>178</sup>, no son buenos los misterios que trata de importar al territorio griego. Precisa, por eso mismo, la región de la que procede, Lidia, al Este, de donde en la tradición griega viene la magia, tanto en el sentido de la ciencia de los Magos, como en su más oscuro aspecto.

Eurípides, en otra de sus tragedias, *Hipólito*<sup>179</sup>, hace uso los dos mismos términos esta vez en boca de Teseo quien insulta de tal forma a su hijo Hipólito. En estos versos no se advierte con claridad la relación de tales vocablos con las iniciaciones, pero podemos percibir una sutil correspondencia, pues en esta obra Teseo hace constante referencia al extraño modo de vida de su hijo, al que acusa de ser un iniciado órfico. Además parece claro que, para Teseo, este tipo de personajes, los γόητες ἐπωδοί, tratan de convencer a las personas de cosas que no son ciertas, como en este momento de la tragedia cree que está intentando hacer su hijo Hipólito. De nuevo advertimos la relación de los γόητες con la falsedad como hemos comentado anteriormente.

En el mismo sentido que los versos de *Bacantes* parece que debemos incluir un fragmento de Éforo, transmitido por Diodoro Sículo<sup>180</sup>, donde ahora son los Dáctilos del monte Ida los calificados de hechiceros<sup>181</sup>. Se dice de ellos conocían ἐπωδαί<sup>182</sup> (ensalmos), τελεταί (celebraciones rituales) y μυστήρια (misterios). Los Dáctilos tuvieron como pupilo a Orfeo<sup>183</sup> y le enseñaron lo que sabían, y fue el cantor tracio quien enseñó a los griegos estos ritos iniciáticos y los misterios. Obvia-

<sup>178</sup> Ya hemos advertido cómo este término es utilizado con este sentido en Heródoto y parece llevar implícita la relación extranjero = malo en Pl. *Men.* 69b.

<sup>179</sup> E. *Hipp.* 1038.

<sup>180</sup> D.S. 5, 64, 4.

<sup>181</sup> ἄνδρα γόητας. No es el único texto en que los Dáctilos del Ida son calificados con esta palabra. El testimonio más temprano podría aportarlo unos versos conservados en un escolio a las *Argonáuticas* de Apolonio Rodio (Sch. A.R. 1, 1126/31b (102, 1 Wendel) pertenecientes a la Phoronidea, del s. VII o VI a.C. En este mismo escolio aparece otra referencia a los Dáctilos del Ida como γόητες esta vez atribuido a Ferécides (Pherecyd. *FGH* 3 F 47). Vid. Johnston (1999a) 111, 112 y (1999b) 96.

<sup>182</sup> Recordemos el γόης ἐπωδός de E. *Ba.* 233-238 o los testimonios de E. *Hipp.* 1038-1040, Pl. *Grg.* 483e y Pl. *Men.* 80a.

<sup>183</sup> Sobre la relación de Orfeo con los Dáctilos vid. cap. VIII § 3.

te, si los Dáctilos del Ida eran calificados con este término y se puntualiza que sabían acerca de ritos iniciáticos es porque estos personajes, los γόητες, podrían haber estado vinculados a este tipo de religiones. En este mismo pasaje de Diodoro<sup>184</sup> en el que se inserta la noticia de Éforo que comentamos, se dice que uno de los Dáctilos del Ida, Heracles, fue un γόης y que había practicado las cosas que tienen que ver con las τελεταί. Por esta razón, las mujeres recibían encantamientos de parte del dios y hacían amuletos en su honor (λαμβάνειν ἐπωδὰς ἀπὸ τούτου τοῦ θεοῦ καὶ περιάμματα ποιεῖν, ὡς γεγονότος αὐτοῦ γόητος καὶ τὰ περὶ τὰς τελετὰς ἐπιτετηδευκότος).

Conservamos otro texto más tardío en una línea muy similar. Estrabón<sup>185</sup> califica a Orfeo de γόης del mismo modo que Éforo lo había hecho con sus maestros. Entre los dos textos existe una distancia cronológica muy considerable y el término es utilizado ahora, en mi opinión, de una forma doble. Γόης engloba en este texto un uso concreto, que se refiere a las personas que tenían relación con formas de religión mística, y un uso de carácter fuertemente despectivo, ya que resalta el hecho de pedir limosna, del mismo modo que los ἀγύρται, término que, como ya hemos visto, siempre lleva implícito un sentido peyorativo.

En otro pasaje de este mismo historiador encontramos a los Dáctilos como γόητες ligados al culto de la Diosa Madre<sup>186</sup>:

καὶ οἱ μὲν ἐπιχωρίους τῆς Ἰδῆς οἱ δὲ ἐποίκους, πάντες δὲ σίδηρον εἰργάσθαι ὑπὸ τούτων ἐν Ἰδῆ προῶτόν φασι, πάντες δὲ καὶ γόητας ὑπειλήφασι καὶ περὶ τὴν μητέρα τῶν θεῶν καὶ ἐν Φρυγίᾳ ὠκηκότας περὶ τὴν Ἰδὴν, ... ὑπονοοῦσι δὲ τῶν Ἰδαίων δακτύλων ἐκγόνους εἶναι τοὺς τε Κουρήτας καὶ τοὺς Κορύβαντας·

Unos los consideran autóctonos del Ida, pero todos están de acuerdo en que el hierro fue trabajado por ellos por primera vez en el Ida<sup>187</sup>. Asimismo todos sostienen que eran hechiceros, que estaban ligados al culto de la Madre de los Dioses y que vivían en

<sup>184</sup> D.S. 5, 64, 7.

<sup>185</sup> Str. 7 fr. 10a Radt . Vid. Bernabé (2001a).

<sup>186</sup> Str. 10, 3, 22.

<sup>187</sup> Esta característica también la refiere D.S. 5, 64, 5.

Frigia, en la región del Ida;...También suponen que los Curetes y los Coribantes eran descendientes de los Dáctilos Ideos.

Debemos señalar que en este pasaje la mención al culto de la diosa Madre no es banal, pues las formas de adoración de la diosa frigia son de carácter iniciático y orgiástico, con lo que se advierte de nuevo la relación del γόης con estos tipos de religión marginal. La relación e incluso identificación de los Dáctilos, Curetes y Coribantes es muy complicada, y será estudiada en mayor detalle en otro apartado de nuestra investigación<sup>188</sup>. Cabe señalar, por otra parte, que es posible que existiese una relación de estos personajes, a caballo entre los sacerdotes, los genios y las divinidades menores, con las iniciaciones místicas y las formas rituales relacionadas con el chamanismo<sup>189</sup>.

Encontramos otro texto en el que Estrabón vuelve a hablar de la γοητεία. En esta ocasión pone dicha disciplina en clara relación con los misterios. Aclara, además, que tiene que ver con el sacerdocio itinerante (τὸ ἀγυρτικὸν), el “entusiasmo divino” propio de los cultos dionisiacos, y con las ceremonias religiosas (θηρησκείας)<sup>190</sup>:

Τῶν δ' ἐνθουσιασμῶν καὶ θηρησκείας καὶ μαντικῆς τὸ ἀγυρτικὸν καὶ γοητεία ἐγγύς. τοιοῦτον δὲ καὶ τὸ φιλότεχνον μάλιστα τὸ περὶ Διονυσιακὰς τέχνας καὶ τὰς Ὀρφικάς.

...mientras que el sacerdocio mendicante y la hechicería (*sc.* se relacionan) con las manifestaciones del arrebató divino, con las ceremonias religiosas y con la adivinación. Lo mismo pasa con el celo profesional, sobre todo en las artes dionisiacas y órficas<sup>191</sup>.

---

<sup>188</sup> Vid. cap. VIII.

<sup>189</sup> Vid. Eliade (1974). Ogden (2001) 121 advierte la relación que existe entre el chamanismo y las cuevas iniciáticas (los dáctilos se localizan en una cueva del monte Ida) así como el papel de los Dáctilos en la magia, a cuya cueva dice que ha bajado un iniciado en el encantamiento contra el miedo al castigo del PGM LXX 4-25. Dicho encantamiento podría estar relacionado con las iniciaciones en las que se figuraría una muerte ritual, vid. cap. VIII.

<sup>190</sup> Str. 10, 3, 23.

<sup>191</sup> Es posible relacionar el trabajo con el *PDer.* col. XX 3-4 en donde se habla de quienes que han hecho de los asuntos sacros su profesión, su τέχνη. Sobre este pasaje vid. cap. X § 12.

Para terminar con la muestra de pasajes que relacionan el arte del γόης con las religiones místicas queremos centrar nuestra atención en un pasaje de Plutarco<sup>192</sup>:

...ἀλλὰ τῆς δεισιδαιμονίας ἔργα καὶ πάθη καταγέλαστα, καὶ ῥήματα καὶ κινήματα καὶ γοητεῖαι καὶ μαγεῖαι καὶ περιδρομαὶ καὶ τυμπανισμοὶ καὶ ἀκάθαρτοι μὲν καθαροὶ ἑυπαροὶ δ' ἀγνεῖαι, βάρβαροι δὲ καὶ παράνομοι πρὸς ἱεροῖς κολασμοὶ καὶ προπηλακισμοί, ταῦτα δίδωσιν ἐνίοις λέγειν ὡς μὴ εἶναι θεοὺς ἄμεινον ἢ εἶναι, τοιαῦτα μὲν δεχομένους τοιούτοις δὲ χαίροντας, οὕτω δ' ὑβριστάς, οὕτω δὲ μικρολόγους καὶ μικρολύπτους.

...las acciones y emociones ridículas de la superstición, sus palabras y sus gestos, sus hechizos, sus magias, sus vueltas en círculo y sus toques de pandero, sus purificaciones impuras y sus sucios deberes religiosos, sus bárbaros y extravagantes castigos y ultrajes delante de los templos, estos comportamientos hacen que algunos digan que es mejor que no existan dioses que aceptan acciones de ese tipo y que se alegran con ellas y sean tan violentos, mezquinos y que se ofendan tan fácilmente.

Vemos como Plutarco, en este texto, relaciona toda una serie de actos rituales, algunos fácilmente identificables con ritos propios de ciertos cultos místicos<sup>193</sup>, con la γοητεία y la μαγεία. Ambas disciplinas son consideradas por el filósofo acciones propias de un carácter supersticioso<sup>194</sup>, lo que para él es algo incluso peor que ser ateo, pues el supersticioso considera que, aunque existen los dioses, éstos son vengativos y pueden hacer daño al hombre que no sepa honrarlos como merecen. Esta visión de la divinidad es inconcebible y reprochable para Plutarco quien, no debemos olvidar, fue sacerdote de Delfos. Toda la serie de rituales que ofrece Plutarco se entiende como un reflejo de los ritos que en su época serían comunes entre los ciudadanos que, desvinculándose en parte de las acciones rituales propias del culto civil, se aproximaban a otros ritos, probablemente de carácter místico y personal, criticados por el filósofo en este pasaje como una forma de culto poco piadosa y supersticiosa. En nuestra opinión la disciplina del γόης, para Plutarco, si bien si-

<sup>192</sup> Plu. *Superst.* 171A.

<sup>193</sup> Como los toques de pandero, relacionados con el culto de la Diosa Madre y de Dioniso.

<sup>194</sup> Sobre la superstición en Plutarco vid. Cerezo Magán (1994).



gue envuelta en un velo de religiosidad, es ahora una actividad completamente censurable.

En esta misma línea de pensamiento debemos estudiar dos pasajes de Filóstrato en los que se califica de γόης a Apolonio de Tiana<sup>195</sup>. En el capítulo cuarto de esta biografía se narra cómo Apolonio no fue admitido en la iniciación de Eleusis:

ὁ δὲ ἱεροφάντης οὐκ ἐβούλετο παρέχειν τὰ ἱερά, μὴ γὰρ ἂν ποτε μυῆσαι γόητα, μηδὲ τὴν Ἐλευσίνα ἀνοῖξαι ἀνθρώπων μὴ καθαρῶ τὰ δαιμόνια.

Pero el hierofante no le quería administrar los ritos, pues jamás iniciaría a un hechicero, ni abriría Eleusis a un hombre no puro respecto a las cosas divinas.

Por otra parte, en el capítulo octavo, se considera a Apolonio de nuevo un γόης de modo que se le impide consultar el oráculo de Trofonio en Lebadea. Cabe ahora preguntarse: ¿por qué un γόης no podía ser iniciado en Eleusis y se le consideraba impuro? Como hemos visto el γόης parecía tener una clara vinculación con las religiones místicas, con lo que se antoja extraño que no pueda iniciarse alguien considerado como tal atendiendo a esta cualidad. Podemos aclarar este problema si tenemos en cuenta dos cuestiones importantes. La primera es que γόης es siempre un término despectivo. Cuando lo vemos aplicado a alguien relacionado con las religiones místicas es porque el movimiento completo está siendo censurado o criticado, por tanto γόης es un término utilizado siempre en relación con los misterios desde una perspectiva externa y, por tanto, nadie relacionado con una religión mística se calificará a sí mismo de γόης. En segundo lugar no hemos encontrado en los textos antiguos ningún pasaje en que los γόητες tengan relación con Eleusis. Los personajes así calificados tienen una relación mayoritaria con los misterios de la Diosa Madre o con los dionisiacos, entre ellos, los misterios órficos.

Prueba de lo que considera Filóstrato un γόης es un testimonio que aparece en esta misma obra. En la *Vida de Apolonio de Tiana* 7, 39, este “hombre divino”, encerrado en la cárcel, explica a Damis, su compañero, que él podría escapar fácilmente de prisión y, para demostrarlo, saca un pie del grillete de forma inexplicable. Después lo vuelve a meter porque quiere enfrentarse a la acusación de magia que ha

---

<sup>195</sup> Philost. VA 4, 18 y Philost. VA 8, 19.

recaído sobre él. Tras de este alarde de poder, Damis dice que se dio cuenta de que Apolonio era un hombre divino y dice:

οἱ δὲ εὐηθέστεροι τῶν ἀνθρώπων ἐς τοὺς γόητας ἀναφέρουσι ταῦτα, πεπόνθασι δ' αὐτὸ ἐς πολλὰ τῶν ἀνθρωπείων· δέονται μὲν γὰρ αὐ(τῶν)τῆς (τέχνης) ἀθληταί, δέονται δὲ ἀγωνισταὶ πάντες διὰ τὸ νικᾶν γλίχεσθαι, καὶ ξυλλαμβάνει μὲν αὐτοῖς ἐς τὴν νίκην οὐδέν, ἃ δὲ ἀπὸ τύχης νικῶσι, ταῦθ' οἱ κακοδαίμονες αὐτοὺς ἀφελόμενοι λογίζονται τῇ τέχνῃ ταύτῃ, ἀπιστοῦσι δ' αὐτῇ οὐδ' οἱ ἡττώμενοι σφῶν,...

Los hombres más simples atribuyen tales cosas a los hechiceros, y lo mismo les ocurre con muchas acciones humanas. Pues algunos atletas recurren al arte de aquéllos, y recurren todos los que compiten por el deseo de vencer, y en nada contribuye a su victoria; pero las victorias que obtienen por la suerte, esos desgraciados, empequeñeciéndose a sí mismos, las atribuyen a esta arte, y no desconfían de ella, ni siquiera cuando son vencidos....

Vemos cómo Filóstrato intenta, de esta forma, limpiar la imagen del de Tiana ofreciendo una explicación “milagrosa” a sus acciones mágicas. Los hechos maravillosos que él realiza los lleva a cabo por medio de su poder divino y, aunque puedan en ocasiones ser comparables con los que hacen los brujos o hechiceros, los γόητες, no pueden identificarse porque las acciones de éstos son puro ilusionismo y superstición y quienes creen en ellas, gente simple. El término γόης en época de Filóstrato es sinónimo de mago, brujo y hechicero en el sentido en que nosotros hacemos uso de estos términos. Cada vez es menor el uso del vocablo para designar a las personas relacionadas con las iniciaciones mistericas (si bien en un sentido peyorativo) y los ritos de paso que veíamos era posible en época clásica.

## 2.9. ἘΠΩΙΔΟΣ. EL ENCANTADOR GRIEGO.

El término ἐπωδός, derivado del verbo ἐπάδω, se utiliza para hacer referencia a la persona especializada en la acción verbal, en recitar ἐπωδαί, esto es, cánticos capaces de realizar por sí solos o en compañía de φάρμακα acciones para los más

diversos fines<sup>196</sup>. Para Dickie<sup>197</sup> el término significa exactamente *one who sings over* o *one who directs song at something* y, en principio, este personaje así denominado sería un especialista en cierto tipo de salmodias dirigidas a personas afligidas por alguna enfermedad o para alivio de algún sufrimiento. Se sigue de este sentido que un ἐπωδός podría también aliviar a un poseído de su estado o, incluso, reconfortar a un hombre abrumado por el terror al mundo subterráneo, como sugiere Platón<sup>198</sup>, para quien un buen ἐπωδός sería alguien capaz de conjurar el miedo a la muerte.

El término ἐπωδός es un vocablo muy específico y en las fuentes antiguas es posible encontrar recitando ἐπωδαί a γόητες<sup>199</sup>, a μάγοι<sup>200</sup>, a diversas personas para una realizar curaciones<sup>201</sup> o a impostores de toda índole<sup>202</sup>.

Nos centraremos en este momento en la constante relación que existe entre los ἐπωδοί, las ἐπωδαί y las iniciaciones místicas. Creemos que dicha relación pudo establecerse por una cuestión de definición. Una ἐπωδή podía ser utilizada para reconfortar a las personas de cualquier tipo de sufrimiento, ya fuera físico o psicológico y también servía para alejar males, incluidos los malos espíritus. Un ἐπωδός, como persona capacitada para recitar ἐπωδαί, podría entonces ser capaz de

<sup>196</sup> Ἐπωδή para usos terapéuticos en *Od.* 19, 457, *Pi. P.* 3, 51 y *Pi. N.* 8, 49, *Luc. Podagr.* 172; para alejar a los malos espíritus o expulsar demonios en *PDer.* col. VI; para expiar pecados en *Pl. R.* 364b; para hacer algún mal a un enemigo en *Pl. Lg.* 932e y *Pl. Lg.* 933a; para realizar alguna acción maravillosa *Pi. P.* 4, 217, *E. Cyc.* 646ss. Sobre ἐπωδαί vid. Gil (2004) 217-244, Laín Entralgo (1987), Kotansky (1991).

<sup>197</sup> Dickie (2001) 14.

<sup>198</sup> *Pl. Phd.* 78a.

<sup>199</sup> *Ephor. FGH* 70 F 104 (= *D.S.* 5, 64, 4), *Str.* 16, 2, 43, *Luc. Alex.* 5.

<sup>200</sup> *Hdt.* 1, 132, *PDer.* col. VI, *Luc. Nec.* 6, *Clem. Al. Prot.* 4, 58, 3; aplicado a una mujer *Aesop.* 56 *Hausrath* = 56 *Perry* = 112 *Halm*.

<sup>201</sup> *Od.* 19, 457, *Pi. P.* 3, 51 y *Pi. N.* 8, 49, *Pl. Chrm.* 155e, *Pl. R.* 426b. Muy interesante el verso de Sófocles del *Ayante* (*S. Ai.* 582) en que dice: οὐ πρὸς ἰατροῦ σοφοῦ θρηνεῖν ἐπωδὰς πρὸς τομῶντι πήματι. “No es de buen médico recitar ensalmos al mal que pide un corte”, aludiendo a la superioridad de la cirugía sobre la medicina popular. También existe esta acepción en los PGM; vid. PGM XX 5 y PGM XX 13. Sobre el uso de ἐπωδαί para fines terapéuticos Vid. Gil (2004) 217-244, Laín Entralgo (1987) 57ss. y Dickie (2001) 24, 25.

<sup>202</sup> *Pl. R.* 364b (ἀγύρται δὲ καὶ μάντεις), *Pl. Lg.* 932e y *Pl. Lg.* 933a, d, e. En *Pl. Euthd.* 289e-290a Platón distingue entre el arte de los encantamientos de tipo mágico (encantar serpientes) y terapéutico (curar enfermedades) y los encantamientos que provoca la oratoria (persuadir a un jurado). *D.* 2, 80 donde las ἐπωδαί son recitadas por una envenenadora, una φαρμακεύτρια.

aliviar todas estas afecciones del cuerpo y del alma. Tenemos constancia de que un componente importante de las iniciaciones era la eliminación del miedo a la muerte, en la concepción de que ésta no era ningún mal, con lo que la recitación de ἐπωδαί con este fin estaría plenamente justificada. Un ejemplo de esta clase de acción en el contexto de los misterios órficos lo vemos en la columna VI del *Papiro de Derveni* en donde se explica que los magos entonaban una ἐπωδή para alejar a los demonios que podían convertirse en un obstáculo en un momento determinado del ritual iniciático<sup>203</sup>. Podemos concluir, por tanto, que tanto las ἐπωδαί como quienes tenían como profesión entonarlas, podían tener un papel justificado para formar parte de los rituales iniciáticos.

Veamos ahora los textos a través de los que es posible establecer dicha conexión. Eurípides<sup>204</sup>, en su tragedia *Bacantes*, llama a Dioniso γόης ἐπωδός justamente porque está introduciendo en Tebas unos rituales iniciáticos, el culto a su divinidad. Hemos explicado el caso de su calificación como γόης, pero ¿por qué se le llama “encantador”? En este caso es muy posible que el término, si bien puede relacionarse con las iniciaciones misteriosas por el contexto del pasaje al completo, tiene una mayor conexión con las ἐπωδαί en tanto que habilidades propias de magos capaces de encantar a sus víctimas y exhibir sus poderes apotropaicos o de atracción, un encantador capaz de hipnotizar y fascinar, un encantador en un sentido más cercano a nuestro propio uso técnico del vocablo.

Platón en el *Banquete*<sup>205</sup>, hablando de Eros, a quien califica de γόης porque es un ser intermedio entre el mundo de los hombres y el de los dioses, dice que esta divinidad se ocupa tanto de lo que tiene que ver con el arte de los sacerdotes, como de las iniciaciones y de los encantamientos.

Περὶ τὰς θυσίας καὶ τελετὰς καὶ τὰς ἐπωδὰς καὶ τὴν μαντείαν πᾶσαν καὶ γοητείαν.

---

<sup>203</sup> Vid. cap. X § 4.

<sup>204</sup> E. *Ba.* 234. Vid. supra en el estudio de γόης. Nótese la relación de los tres términos en el pasaje.

<sup>205</sup> Pl. *Smp.* 202e.

...relativa (sc. técnica) tanto a los sacrificios como a las iniciaciones, los ensalmos, toda clase de adivinación y la magia.

Por otra parte Platón en la *República*<sup>206</sup> afirma que los ἀγύρται καὶ μάντεις que, como ya hemos comentado y veremos detenidamente en otro capítulo<sup>207</sup>, son personajes muy cercanos a las iniciaciones místicas por varios motivos, entonaban ἐπωδαί que, junto con ciertos sacrificios<sup>208</sup>, eran capaces de limpiar la culpa que sus clientes, o los antepasados de éstos, pudieran tener<sup>209</sup>.

De especial importancia parece ser la relación de las ἐπωδαί con los Dáctilos del Ida. Según una noticia de Éforo<sup>210</sup>, conservada por historiador Diodoro Sículo, estos seres sabían de ἐπωδαί y fueron maestros de Orfeo, quien obviamente está relacionado con las religiones místicas, en concreto, con el orfismo. Y, precisamente en el entorno órfico conservamos un documento en el que claramente se observa el papel que las ἐπωδαί podían tener en el ritual místico, el ya mencionado *Papiro de Derveni*<sup>211</sup>.

Más tardía, pero de una excepcional viveza, es la ceremonia de iniciación narrada en el *Menipo* de Luciano<sup>212</sup>. Las ἐπωδαί, de nuevo, forman en este texto parte de un ritual de iniciación, el de Menipo para convertirse en mago, ejecutado por uno de los sacerdotes seguidores de Zoroastro. Se muestra en este escrito, de forma singular, la relación indiscernible en muchas ocasiones entre magia y rituales místicos. La iniciación de Menipo por el Mago Mitrobarzanes, si bien sigue de forma excepcional los preceptos de pureza religiosa de las iniciaciones místicas, no deja de ser la iniciación de un mago. Y no queremos decir un Mago en tanto que sacerdote persa sino un mago capaz de ir al mundo de los muertos, un psicagogo, ya que la

<sup>206</sup> Pl. R. 364b

<sup>207</sup> Vid. cap. IV § 2.3 y cap. XI § 2.

<sup>208</sup> Nótese la coincidencia de acciones con el *PDer.* col. VI

Εὐ[χαί] καὶ θυσι[αί] μ[ε]λ[ι]σσοῦσι τὰ[ς] ψυχάς.  
ἐπ[ω]δῶν δὲ μάγων δύν[α]ται δαίμονας ἐμ[πο]δῶν  
γι[νο]μένο[υ]ς μεθιστάναι.

<sup>209</sup> Vid. un comentario más exhaustivo en cap. X.

<sup>210</sup> Ephor. *FGH* 70 F 104 (= D.S. 5, 64, 4).

<sup>211</sup> *PDer.* col. VI. Vid. cap. X § 4

<sup>212</sup> Luc. *Nec.* 7, 8.

capacidad de conducir al mundo subterráneo<sup>213</sup> a alguien o de tener cualquier tipo de contacto con los muertos se considera en toda la Antigüedad una capacidad única de magos, se ve con sospecha y suele estar censurado.

Los testimonios de este término son muy concretos y específicos, como ya comentábamos, y resulta de especial interés la relación existente entre las ἐπωδαί, ensalmos recitados por los ἐπωδοί, y las actividades propias de los magos en cualquiera de los sentidos del término, ya que las ἐπωδαί aparecen pronunciadas tanto por los magos del *Papiro de Derveni* como por los encantadores de serpientes. Del mismo modo que sucede con las ἐπωδαί sucede con quienes las recitan. Dicha variedad ilustra acerca de la dificultad existente en discernir entre magia y religión a partir de los términos empleados por las fuentes y nos obliga a entender el pasaje completo en que dicho término se inserta y ubicarlo en su contexto social y temporal para la correcta comprensión.

#### 2.10. CONCLUSIONES.

A través del estudio de estos diversos términos griegos utilizados para designar a ciertos profesionales rituales hemos querido exponer el grado de dificultad que comporta el estudio de la magia y la religión a través de la terminología empleada para calificar a los magos, pues los personajes así designados pueden estar relacionados con la magia o la religión misteriosa dependiendo únicamente del autor y la época en que tal término se utilice. Los sustantivos estudiados no se usan en relación con los sacerdotes encargados del culto cívico, lo que subraya la problemática existente acerca de la distinción entre las actividades rituales privadas y la magia. El contexto descalificativo, el uso de los términos para hablar “de los otros”, ilustra acerca de la realidad político social de la época que entiende religión como los rituales aceptados por el poder político del momento y califica de “magia” en

---

<sup>213</sup> Luc. *Nec.* 6: ἤκουον δ' αὐτοὺς ἐπωδαῖς τε καὶ τελεταῖς τισιν ἀνοίγειν τοῦ Ἄιδου τὰς πύλας καὶ κατάγειν ὃν ἂν βούλωνται ἀσφαλῶς καὶ ὀπίσω αὐθις ἀναπέμπειν. “Oía que, con conjuros y ceremonias, abrían las puertas del Hades y conducir abajo a quien querían sin peligro y, después, lo conducían de nuevo arriba”.

sentido peyorativo todo lo demás, si bien en ocasiones surgen voces que defienden la pureza de las formas de religión mística privadas.

### 3. Las ceremonias de los misterios. Τελετή y sus derivados.

#### 3.1. INTRODUCCIÓN.

La iniciación, como ritual o ceremonia a seguir para convertirse en iniciado o fiel adscrito a un grupo religioso de carácter místico, suele expresarse en griego a través del uso del sustantivo femenino τελετή. El verbo que designa la acción de iniciarse o celebrar ciertas ceremonias de carácter especial es τελέω y derivados como ἐπιτελέω o ἐκτελέω. Los participios de estos verbos, tanto en su voz activa como medio-pasiva, tienen un uso en griego equivalente al de sustantivos como μύστης y designan a aquél que ha cumplido con los ritos de la iniciación<sup>214</sup>. Todas las derivaciones surgidas a partir de la raíz τελ- y que hacen referencia tanto a las ceremonias místicas como a sus participantes no son exclusivas del lenguaje religioso. Los textos de los PGM muestran que el término τελετή fue utilizado por los magos para referirse a su propio arte y a varios de sus numerosos ritos. Del mismo modo los participios del verbo τελέω fueron utilizados para denominar tanto a los maestros como a los discípulos de la *arcana disciplina*.

En este capítulo estudiaremos, por una parte, el sustantivo τελετή como denominación común de ciertas celebraciones oficiadas dentro de las ceremonias órficas de iniciación y como sinónimo de la iniciación propiamente dicha<sup>215</sup>. A menudo, en los textos antiguos, las ceremonias a las que se aplica el nombre de τελεταί son de tipo catártico o tienen una naturaleza especial, alejada de los ritos propios del culto civil. Estudiaremos, de forma particular, cómo el término recibe una cierta especialización en griego, de forma que se convierte en un sustantivo con un mar-

---

<sup>214</sup> Para un estudio de los sustantivos que designan en griego al fiel en los cultos místicos vid. cap. IV § 5.

<sup>215</sup> No comentaremos, si bien los hemos estudiado y tenido en cuenta, los usos de estos términos en los misterios de Eleusis, Andania, Samotracia, el Isismo o el Mitraísmo. En las ocasiones en que dichos vocablos tengan una utilización especial en alguno de estos misterios será debidamente comentaremos.

cado carácter religioso utilizado para referirse a aquellos rituales especiales que han de seguir quienes desean llegar a convertirse en iniciados, sea de una determinada religión mística, sea un iniciado en las artes mágicas. Dedicaremos un apartado de este capítulo a comentar algunos de los usos más particulares del término τελετή para abordar después el estudio del verbo τελέω y sus participios, que fueron utilizados de forma homogénea para designar tanto a los participantes en la τελετή como a quienes se encargaban de llevar a cabo los ritos. También estudiaremos este mismo uso de las formas nominales del verbo τελέω en el corpus de papiros griegos mágicos.

### 3.2. LA ΤΕΛΕΤΗ. ¿INICIACIÓN MÍSTICA?

Τελετή, forma derivada de τέλος<sup>216</sup>, es un sustantivo griego que expresa la consecución final de un proceso, lo que suele traducirse por “cumplimiento” o “consumación”<sup>217</sup>. Ya desde época temprana el sustantivo parece conseguir una cierta especialización dentro del lenguaje sacro si bien conserva un uso, digamos, profano<sup>218</sup>.

Dentro de esta especialización religiosa del sustantivo τελετή, podemos distinguir en griego un uso marcado y un uso no marcado del término dependiendo del grado de relación con su sentido etimológico. La relación de este vocablo con la raíz τελ- que, como ya hemos advertido, hace referencia al fin, a la culminación de un proceso, no se advierte en todos los testimonios si bien en otras ocasiones, como tendremos ocasión de referir en este estudio, el sentido etimológico se hace más pa-

---

<sup>216</sup> Chantraine (1984), s.v. τελετή. En griego el sufijo -το / -τη forma nombres de acción, vid. Chantraine (1933) 299-309.

<sup>217</sup> El término τελετή ha sido intensamente debatido por los estudiosos de la religión griega. Cabe señalar al respecto los estudios de Lobeck (1829) I 123ss, Harrison (1914) 36-38, Kern, *RE* s. v. τελετή col. 393ss, Zijderveld (1934) 97-103, Sokolowski (1934), 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 Sfameni Gasparro (2003).

<sup>218</sup> Vid. Zijderveld (1934) 6ss. Este autor señala un ejemplo homérico: *Batr.* 303. καὶ πολέμου τελετή μονοήμερος ἐξετελέσθη. “Y en un solo día se concluyó el fin de la batalla”, sin embargo el ejemplo no resulta válido dada la tardía fecha de composición de esta obra, s. II a.C. Vid. Zijderveld (1934) 97.



tente. Así pues, *τελετή* hace referencia, en gran cantidad de testimonios antiguos, a las ceremonias rituales o a las celebraciones religiosas reguladas por el Estado, tales como las Olimpiadas, las Antesterias o las Tesmoforias<sup>219</sup>.

En cuanto al uso más específico, dentro el vocabulario religioso, cabe decir que este vocablo hace referencia al cumplimiento o finalización de una “ceremonia religiosa” en general, y de una “iniciación mística” en particular. Así la *τελετή* se entiende como la acción religiosa llevada a su cumplimiento, un rito perfecto o un rito que consigue llegar a la perfección o a la finalidad requerida<sup>220</sup>. En este último sentido, y en cuanto a los ritos místicos se refiere, el significado profundo de *τελετή* debe ser el de rito o ceremonia determinada para conseguir un estatus diferente y llegar a ser alguien completo y perfecto en cierto sentido<sup>221</sup>. Platón, en el diálogo *Fedro*<sup>222</sup>, parece jugar con esta idea de consumación propia del término *τελετή* en un precioso juego etimológico del que se sirvió para ofrecer su propia explicación filosófica sobre la teoría de la reminiscencia:

Τοῖς δὲ δὴ τοιοῦτοις ἀνὴρ ὑπομνήμασιν ὀρθῶς χρώμενος, τελέους ἀεὶ τελετὰς τελοῦμενος, τέλος ὄντως μόνος γίγνεται·

El hombre que se sirva correctamente de tales recuerdos, llegará a ser el único que, tras haberse iniciado en los misterios perfectos, sea perfecto.

La traducción castellana de *τελετή* por “iniciación” o “rito iniciático” derivada de la traducción latina del término por *initia*, no parece ser del todo afortunada ya que, como hemos explicado, es justamente lo contrario lo que indica la etimología

<sup>219</sup> Casadio (1983) 124-126 señala que *τελετή* es, efectivamente, utilizado en griego para hacer referencia a diversos cultos y ceremonias religiosas, si bien es más frecuente su uso cuando los cultos tienen un componente orgiástico claro o un cierto valor esotérico. Lo veremos con mayor detalle a continuación. Boyancé (1936) aceptó un significado de *τελετή* como “ritos de purificación” y, de forma especial, con los ritos catárticos.

<sup>220</sup> Vid. Scarpi (2003) XVI.

<sup>221</sup> La importancia de la condición diferente de quien ha sido iniciado en los misterios es patente en muchos textos de la Antigüedad y suele relacionarse, sobre todo, con su feliz destino póstumo. Vid. en relación con los misterios eleusinos *hCer.* 483-484 e *Isoc.* 4, 28; en relación con los misterios órficos, Laminilla de Feras *OF* 493 “penetra en la sacra pradera, pues el iniciado está libre de castigo”, *Plu. fr.* 178 Sandbach y la visión ridiculizada de estas promesas salvíficas en *Pl. R.* 363d.

<sup>222</sup> *Pl. Phdr.* 249c.

del vocablo griego. Además, el carácter único que parece ser propio de una ceremonia iniciática<sup>223</sup>, no concuerda con la aparición de *τελευταί* en los textos griegos y la repetición de las ceremonias así denominadas en el seno de un culto místico concreto<sup>224</sup>. Sin embargo, dado el extendido uso de la traducción de *τελετή* por “iniciación”, seguiremos utilizando esta traducción en las ocasiones en que se requiera a lo largo de nuestro estudio<sup>225</sup>.

### 3.3. ΤΕΛΕΤΗ EN LOS TEXTOS ÓRFICOS.

El orfismo está íntimamente relacionado en los textos con una o varias ceremonias, con mucha frecuencia denominadas *τελετή*, y que parecen ser en algunos casos, además, definitivas de este movimiento religioso<sup>226</sup>. Una de las enseñanzas más importantes que se asocia continuamente a la iniciación órfica es la transmisión de verdades escatológicas y la preparación ritual del hombre para enfrentarse a la muerte en la creencia de que es posible un destino bienaventurado para las almas de los iniciados. Tenemos conocimiento de tales creencias gracias, en gran medida, a las laminillas órficas de oro<sup>227</sup>. Habida cuenta del gusto de los órficos por los juegos etimológicos, es posible que el término *τελετή*, que se relaciona formalmente con uno de los sustantivos eufemísticos de muerte, *τελευτή*, fuese utilizado de forma intencionada por los miembros de este grupo para designar sus ceremonias. Se percibe en las fuentes un claro interés en el uso de *τελετή* para hacer referencia a las

---

<sup>223</sup> En las ceremonias iniciáticas y ritos de paso de ciertas sociedades africanas o americanas, descritos por los etnólogos, la palabra “iniciación” parece tener una razón de ser etimológica ya que el iniciado se inicia en los saberes de su sociedad o entra a formar parte de un grupo social determinado tras un rito que se celebra una única vez. Esta ceremonia además de única es irreversible. Vid los estudios al respecto en Eliade, Lowie, Levi-Strauss o Malinowski. Harrison (1914) 36-38 asocia la *τελετή* griega a este tipo de ceremonias estudiadas por los etnólogos, tesis debatida posteriormente por Zijderveld (1934) 100 n.2 y Boyancé (1936) 42ss. Vid. la discusión en Jiménez San Cristóbal (2002) 11-13.

<sup>224</sup> e.g. Pi. P. 9, 97 *τελευταῖς ὥραις* “en las celebraciones anuales”.

<sup>225</sup> Sobre los problemas de traducción del término a las lenguas modernas vid. Jiménez San Cristóbal (2002) 13-14.

<sup>226</sup> En las fuentes Orfeo es llamado el poeta de las *τελευταί*, vid. Ar. Ra. 1030ss., Pl. R. 364e, Pl. R. 366a, Pl. Prt. 316d, D. 25. 11, Plu. Def. orac. 415A, Luc. Salt. 15, Paus. 2, 30, 2, Paus. 9, 30, 4, Paus. 10, 7, 2 o Clem. Al. Prot. 2, 17, 2 entre otros muchos ejemplos.

<sup>227</sup> Sobre ellas vid. cap. IX.

ceremonias órficas en detrimento de otros sustantivos como ὄργια o el más global μυστήρια, aunque también éstos sean utilizados. En un pasaje de la *República* de Platón, un texto con fuertes resonancias órficas, vemos clara la relación del término τελετή con τελευτή<sup>228</sup>. Siglos más tarde Plutarco<sup>229</sup>, en un texto con posibles influjos órficos, se refiere también a esta etimología. El autor alude a que la afinidad existente entre ambos términos viene dada por ciertas acciones rituales efectuadas en el desarrollo de las celebraciones místicas. Así los que realizan la τελετή sufren una experiencia cercana a la muerte que sirve de preparación para la verdadera<sup>230</sup>.

En este apartado, al igual que en el precedente, examinaremos los textos más interesantes acerca del uso de τελετή en los textos órficos ordenados cronológicamente, de forma que podamos comprender el valor del término en la Antigüedad y su desarrollo dentro de la religión mística objeto de nuestra investigación. En primer lugar comentaremos un verso de la comedia *Ranas* de Aristófanes<sup>231</sup>:

Ὀρφεύς μὲν γὰρ τελετάς θ' ἡμῖν κατέδειξε φόνων τ' ἀπέχεσθαι,

Pues Orfeo nos enseñó ceremonias iniciáticas y a apartarnos de los crímenes.

En esta comedia el dramaturgo parodia la vida que los iniciados llevan en el mundo de ultratumba. Estos *mistas* idealizados, creados *ex profeso* por el cómico ateniense, comparten rasgos que son comunes a las doctrinas de Eleusis y las que consideramos órficas. En el verso que hemos traducido Aristófanes habla de Orfeo como del poeta que introdujo unas τελεταί. Dicha afirmación nos informa de que las ceremonias religiosas asociadas al héroe tracio, es decir, las ceremonias órficas, se designaban con el nombre de τελεταί ya en pleno siglo V a.C. La ausencia de artículo ante τελετή podría indicar que éstas son unas de las múltiples τελεταί que existían en Atenas. En esta época τελετή era utilizado de manera profusa para hablar de los ritos de Eleusis. En este verso la puntualización que sigue, la alusión al precepto órfico de apartarse de la sangre, norma distintiva e incluso definitoria del modo de

<sup>228</sup> Pl. *R.* 364e. Sobre este pasaje vid. cap. IV § 2 y cap. XI.

<sup>229</sup> Plu. *fr.* 178 Sandbach. Sobre el gusto de los órficos por las etimologías vid. Bernabé (1992) y Casadesús (1997a).

<sup>230</sup> Sobre la existencia de una posible representación de muerte ritual en las iniciaciones órficas vid. Martín Hernández (2005b).

<sup>231</sup> Ar. *Ra.* 1032.

vida órfico, parece concretar el sentido de τελεταί como unas ceremonias diversas, propias de este grupo religioso.

Platón se sirve del sustantivo τελετή para referirse a unas ceremonias que muy posiblemente estén relacionadas con el orfismo. En *Fedón*<sup>232</sup> 69c se habla de los hombres que enseñaron las τελεταί. De ellos afirma Sócrates, interlocutor en este momento del diálogo, que probablemente no fueron hombres mediocres<sup>233</sup>:

καὶ κινδυνεύουσι καὶ οἱ τὰς τελετὰς ἡμῖν οὗτοι καταστήσαντες οὐ φαῦλοί τινες εἶναι, ἀλλὰ τῷ ὄντι πάλαι αἰνίττεσθαι ὅτι ὃς ἂν ἀμύητος καὶ ἀτέλεστος εἰς Ἄιδου ἀφίκηται ἐν βορβόρῳ κείσεται...

Y es probable que aquellos que instituyeron las ceremonias místicas no sean unos mediocres, sino que al hablar de forma enigmática desde antiguo diciendo que quien llegue profano y sin iniciar al Hades yacerán en el fango...

Platón en este pasaje utiliza τελεταί para referirse, muy probablemente, a celebraciones órficas, ya que el castigo en el fango del Hades de los no iniciados es una característica propia de tales misterios<sup>234</sup>. Así pues, debemos entender que, en este pasaje, las τελεταί son las ceremonias propias de los misterios órficos y, en concreto, seguramente aquéllas en que se adoctrinase sobre cuál sería el destino afortunado para los participantes en las ceremonias místicas.

En *Protágoras* 316d Platón vuelve a mencionar, esta vez excepcionalmente de forma explícita, la relación de Orfeo con las τελεταί. Protágoras, que es quien habla en esta parte del diálogo platónico, advierte que el arte de la sofística es muy antiguo, pero que los primeros que lo practicaron lo disimularon. Orfeo lo hizo pasar por ceremonias religiosas (τελεταί) y Museo por oráculos. De nuevo Platón se sirve del sustantivo τελετή para referirse de las ceremonias religiosas que Orfeo introdujo en Grecia, es decir, los misterios órficos.

---

<sup>232</sup> Pl. *Phd.* 69c.

<sup>233</sup> Sobre las menciones a Orfeo y sus doctrinas en Platón, así como la reticencia del filósofo a referirse a Orfeo y sus enseñanzas vid. Bernabé (1998) y Casadesús (1997b) y (2006) cap. 52. Sobre las transposición de las teorías órficas en Platón vid. Bernabé (en prensa d). Vid. cap. XI.

<sup>234</sup> Vid. Bernabé (2002b).

En el diálogo *Fedro* Platón utiliza de nuevo τελετή para referirse a ciertas ceremonias que fueron celebradas por las almas antes de su caída al mundo terrenal. En el párrafo 250c el filósofo utiliza léxico y simbología mística para exponer sus propias doctrinas filosóficas<sup>235</sup>:

κάλλος δὲ τότε ἦν ἰδεῖν λαμπρόν, ὅτε σὺν εὐδαίμονι χορῶ μακαρίαν ὄψιν τε καὶ θέαν, ἐπόμενοι μετὰ μὲν Διὸς ἡμεῖς, ἄλλοι δὲ μετ' ἄλλου θεῶν, εἰδόν τε καὶ ἐτελοῦντο τῶν τελετῶν ἦν θέμις λέγειν μακαριωτάτην,

Y era hermoso ver el brillo, cuando con el coro bienaventurado veíamos la divina y dichosa visión, siguiendo nosotros el cortejo de Zeus, otros el de otros dioses, y celebramos de las ceremonias sagradas, la que es justo llamar la más dichosa...

Platón utiliza términos relacionados con el mundo de las religiones místicas para exponer sus teorías acerca de la reencarnación y la reminiscencia. El filósofo ateniense se sirve de τελετή para hacer referencia a ciertas ceremonias en las que resulta importante una visión. Sabemos que en las τελεταί eleusinas y órficas existía una parte ritual en la que se mostraban los objetos sagrados de los misterios y, posiblemente, se llevaban a cabo representaciones en las que los iniciados creían ver a divinidades, en concreto a los dioses del Más Allá. Platón en este pasaje entiende que las τελεταί, probablemente teniendo en mente las celebradas en Atenas, las eleusinas y órficas, son inferiores a aquéllas celebradas por las almas antes de su unión a los cuerpos. Es posible que con τελεταί el filósofo haga una sutil alusión a las ceremonias órficas, ya que, líneas más adelante, Platón se refiere a la teoría, considerada por él mismo en otros lugares como órfica<sup>236</sup>, de que el cuerpo es la tumba del alma en el que estamos prisioneros como en una ostra.

En *República* Platón asocia el término τελεταί a una serie de sacerdotes mendicantes, muy probablemente sacerdotes órficos, que se servían de los libros de Orfeo y Museo para realizar unos rituales duramente criticados por él<sup>237</sup>. Estos sacerdotes hacen uso de libros de Orfeo y Museo conforme a los que llevan a cabo rituales

<sup>235</sup> Pl. *Phdr.* 250c.

<sup>236</sup> Pl. *Grg.* 493a, Pl. *R.* 611e y Pl. *Phd.* 82e. Platón hace una transposición del juego etimológico griego de soma/sema (cuerpo/sepultura) por un nuevo juego en el que se entiende el cuerpo como la cárcel del alma. Vid. Bernabé (en prensa d).

<sup>237</sup> Pl. *R.* 365a Sobre esta problemática vid. cap. IV § 2 y cap. XI.

que ellos mismos denominan τελεταί. Tales libros, por ser obra, según decían estos sacerdotes, de Museo y Orfeo, deben estar vinculados, obviamente, con las iniciaciones órficas, lo que nos ofrece un nuevo ejemplo de asociación del término que estamos estudiando con las prácticas rituales de los seguidores de Orfeo. Que Platón advierta de forma explícita que son los mismos ministros de los ritos quienes llaman a éstos τελεταί, nos lleva a pensar en un uso intencionado del vocablo por parte de los órficos. Nos reafirma en la idea el juego etimológico que el propio Platón establece en el pasaje entre τελετή y τελευτή, juego que, muy probablemente, fuese incentivado por los propios sacerdotes órficos o los exégetas de las doctrinas del bardo tracio enfocadas, como sabemos, a la felicidad escatológica<sup>238</sup>.

En las *Leyes* Platón parece referirse de nuevo a las ceremonias iniciáticas órficas, aunque el filósofo nunca es del todo claro en sus alusiones a esta doctrina. En *Leyes* 870d Platón departe acerca de las penas que están destinadas en el Hades a quienes en vida hayan cometido injusticias y alude a la posterior reencarnación del alma. Platón afirma que dichas doctrinas son difundidas por los que se ocupan de tales cosas en las τελεταί, es decir, los sacerdotes de las ceremonias rituales de los misterios órficos<sup>239</sup>:

ὄν καὶ πολλοὶ λόγον τῶν ἐν ταῖς τελεταῖς περὶ τὰ τοιαῦτα ἐσπουδακῶτων ἀκούοντες σφόδρα πείθονται...

la narración que creen profundamente muchos cuando la escuchan de los que se ocupan de estos temas en las celebraciones místicas...

Es interesante que Platón advierta que son doctrinas que creen muchos, lo que nos remite a otros textos platónicos en que transmite que los sacerdotes mendicantes difundían sus doctrinas tanto a particulares como a ciudades enteras<sup>240</sup>.

<sup>238</sup> Pl. *R.* 365a: ...εἰσὶ δὲ καὶ τελευτήσασιν, ἃς δὴ τελετὰς καλοῦσιν,... y a los que han muerto, (ceremonias) que naturalmente llaman τελεταί. Vid. pasaje completo y comentario en cap. XI.

<sup>239</sup> Sabemos que hace referencia a los misterios órficos porque las teorías sobre la reencarnación de las almas son propias de este círculo místico en el s. V y IV a.C.

<sup>240</sup> Vid. Pl. *R.* 364e, Pl. *Lg.* 909b y *PDer.* col. XX 1. De hecho en uno de los escolios al pasaje (Sch. Pl. *R.* 364b) califica a los ἀγύρται de personas que piden al numeroso vulgo: ἀγύρται. οἱ ἀγείροντες ὄχλον ἐφ' ἑαυτοὺς χυδαῖον.

Por último, queremos atender otro pasaje de las *Leyes* en que Platón habla de los que maquinaron ceremonias privadas (τελεταῖς δὲ ἰδίαις ἐπιβεβουλευκότες), velada alusión, probablemente, a Orfeo y sus seguidores, quienes son comparados en el pasaje con los sofistas y hacedores de magia<sup>241</sup>. Que tales celebraciones se calificquen de privadas, denota que se está haciendo referencia a ceremonias ejecutadas en contextos místicos, ya que el interés de tales cultos iba dirigido a la salvación personal más que a los intereses de la comunidad y profesar tales creencias y participar en estos cultos es una opción personal, no cívica. Vemos, además, la consciente unión en Platón de los iniciadores y los magos, acercamiento destinado, muy probablemente, al desprestigio de todos estos movimientos místicos desligados del culto cívico.

En el terreno de la oratoria cabe destacar un pasaje de en un discurso atribuido a Demóstenes<sup>242</sup>. En él se nos dice que las τελεταί fueron instituidas en Grecia por Orfeo:

καὶ τὴν ἀπαραίτητον καὶ σεμνὴν Δίκην, ἣν ὁ τὰς ἀγιωτάτας ἡμῖν τελετὰς καταδείξας Ὀρφεὺς παρὰ τὸν τοῦ Διὸς θρόνον φησὶ καθημένην πάντα τὰ τῶν ἀνθρώπων ἐφορᾶν.

a la augusta y sagrada Justicia, de la que Orfeo, el que nos mostró las más sagradas iniciaciones, dice que se está sentada junto al trono de Zeus y vigila todos los actos de los hombres...

El orador advierte que estas ceremonias son las más santas (ἀγιωτάτας), consideración que nos induce a pensar en la existencia de otras τελεταί con las que poder establecer la gradación. A partir de este pasaje entendemos que τελεταί en el s IV a.C. puede hacer referencia a varias ceremonias, sobre todo aquellas celebradas en los misterios.

Un poema de Damageto<sup>243</sup> también transmite que Orfeo fue quien enseñó unas τελεταί de Baco a los griegos. Dichas τελεταί deben ser las celebradas en los misterios órficos y que se entienden como diversas a las celebraciones dionisiacas:

---

<sup>241</sup> Pl. *Lg.* 908d.

<sup>242</sup> D. 25, 11.

ὅς ποτε καὶ τελετὰς μυστηρίδας εὔρετο Βάκχου.

quien entonces descubrió unas celebraciones mistericas de Baco.

Siglos más tarde Plutarco utiliza el término τελετή en un pasaje en que las resonancias órficas son bastante significativas. En este texto se habla de las τελεταί como ceremonias en las que la gente sufre una gran experiencia relacionada con la felicidad escatológica<sup>244</sup>. Este pasaje debe ponerse en relación con el orfismo por una serie de *loci similes* que pasamos a resumir brevemente:

1) en el pasaje de Plutarco aparece el juego etimológico entre el verbo iniciarse (τελέσθαι), y morirse (τελευτᾶν) del mismo modo que aparecía en el pasaje de *Re-pública* de Platón. Que los órficos eran conocidos por su gusto por el uso de la explicación etimológica es algo demostrado en varios estudios<sup>245</sup> y que podemos observar en el propio *Papiro de Derveni*.

2) Promesa de danzas, fiesta y contemplación divina tras la muerte sólo para los iniciados es algo que también comparte el pasaje con las doctrinas órficas<sup>246</sup>.

3) El castigo para los no iniciados tras la muerte que se menciona en el fragmento 173 Sandbach, yacer en el lodo, es un castigo asociado a la doctrina órfica en otros pasajes literarios<sup>247</sup>.

El historiador Diodoro Sículo refiere que Orfeo introdujo las τελεταί μυστικάι entre los griegos<sup>248</sup>. Sin embargo, el historiador siciliano minimiza la importancia del bardo como introductor de algo novedoso señalando que sus ceremonias guardan una gran semejanza con los rituales egipcios, cretenses o frigios. Diodoro explica asimismo que Orfeo compuso textos religiosos en los que refería cuáles serían los premios y castigos que tras la muerte esperaban a iniciados y profanos:

<sup>243</sup> AP 7, 9, 5 (fr. 1071) (Damag.).

<sup>244</sup> Sobre este pasaje vid. Bernabé (1996b) y Martín Hernández (2005b).

<sup>245</sup> Vid. Bernabé (1992), (1995b) y Casadesús (1997a).

<sup>246</sup> Podemos observar dichas promesas en los versos transmitidos por las laminillas órficas de oro, en los que aparecen frases como “tienes vino, dichoso privilegio, y tú irás bajo tierra cumplidos los mismos ritos que los demás felices” o “penetra en la sacra pradera, pues el iniciado está libre de castigo”. Vid. también Ar. Ra. 85, Pl. Phd. 69c y Pl. R. 363c-d.

<sup>247</sup> Vid. Pl. Phd. 69c, Suda. s.v. Πλατῶν, Ar. Ra. 145 y Ar. Ra. 273, Luc. Alex. 25 o Ael. Aristid. 20, 10.

<sup>248</sup> D.S. 1, 96, 4 quien parece tener como fuente a Hecateo de Abdera (s. IV-III a.C.). Sobre la relación de Orfeo con las τελεταί en Diodoro Sículo vid. Bernabé (2002e).



Ὀρφέα μὲν γὰρ τῶν μυστικῶν τελετῶν τὰ πλεῖστα καὶ τὰ περὶ τὴν ἑαυτοῦ πλάνην ὀργιαζόμενα καὶ τὴν τῶν ἐν ἄδου μυθοποιίαν ἀπενέγκασθαι. τὴν μὲν γὰρ Ὀσίριδος τελετὴν τῇ Διονύσου τὴν αὐτὴν εἶναι, τὴν δὲ τῆς Ἴσιδος τῇ τῆς Δήμητρος ὁμοιοτάτην ὑπάρχειν, τῶν ὀνομάτων μόνων ἐνηλλαγμένων·

Orfeo trajo (de Egipto) la mayoría de ceremonias místicas y las cosas de tipo orgiástico de su propia peregrinación, y el relato mítico de las cosas del Hades. Pues la ceremonia de Osiris es la misma que la de Dioniso y la de Isis es muy similar al de Deméter, habiendo cambiado únicamente los nombres.

Según Diodoro Orfeo trajo de Egipto las ceremonias místicas adaptando los nombres de los dioses egipcios a los griegos. La τελετή en este caso es para Diodoro el conjunto de celebraciones rituales de los misterios, en este caso los misterios órficos y los eleusinos.

Un pasaje de Estrabón, al que hemos aludido y aludiremos en otros capítulos<sup>249</sup>, nos ofrece un relato de tipo evemerista acerca de la transmisión de las τελεταί por parte de Orfeo. Según este texto el bardo introdujo las ceremonias (τελεταί) entre los griegos con la única intención de enriquecerse. Debemos entender estas τελεταί como los misterios órficos. Este pasaje nos ofrece una imagen desprestigiada del poeta tracio, acercando su imagen a la de los magos y charlatanes asociados con la literatura órfica, ya criticados por Platón, y a la de los orfeotelestas. Dicha asociación responde a un progresivo acercamiento del héroe tracio a la magia<sup>250</sup>.

Pausanias también se hace eco de la relación de Orfeo con las τελεταί, esta vez en una especie de biografía resumida del poeta. Dice de éste que enseñó las τελεταί de los dioses, las purificaciones de acciones impuras y la curación de enfermedades<sup>251</sup>. Entendemos, pues, que tanto para Pausanias como para Estrabón, así como para Diodoro Sículo, las τελεταί que introdujo Orfeo en Grecia son los misterios órficos de forma general y, de forma particular, las ceremonias que se realizaban en su seno. Por otra parte, a través del testimonio de Pausanias, es posible entender una relación de Orfeo con las τελεταί a través de su puesta por escrito, es

<sup>249</sup> Str. 7 fr. 10a Radt . Vid. cap. IV § 2 y cap. V.

<sup>250</sup> Sobre este particular vid. cap. V.

<sup>251</sup> Paus. 10, 7, 2.

decir, la composición de libros de carácter religioso que eran utilizados en el transcurso de las ceremonias religiosas<sup>252</sup>.

Clemente de Alejandría habla de Orfeo como “el poeta de la τελετή”, sirviéndose de una sinécdoque<sup>253</sup>. No es la única mención de Clemente a la τελετή órfica. En *Protréptico* 2, 18, 1 habla de los símbolos de la τελετή, los cuales desvela a pesar de ser ἄρρητοι<sup>254</sup>. Tales símbolos son, sin duda, los símbolos de la iniciación órfica, pues están claramente relacionados con el mito antropogónico órfico del asesinato del niño Dioniso a manos de los Titanes como aclara el propio autor. También en su obra *El Pedagogo*<sup>255</sup> el autor cristiano se refiere a las iniciaciones báquicas como τελεταί. En este pasaje habla de la coronación de fallecidos y de estatuas de dioses (dioses paganos), advirtiendo que también se coronan quienes celebran la iniciación báquica<sup>256</sup>. Sabemos que la corona tenía un simbolismo especial en los misterios órficos y alguno de los iniciados se hacía enterrar con una de oro<sup>257</sup>. Ésta simbolizaría tanto la victoria del iniciado frente a la muerte y el ciclo de reencarnaciones como la participación del extinto en el banquete sempiterno del que formaría parte en el Más Allá. Tenemos noticia de otros testimonios en que es posible reconocer este valor simbólico de la corona en el desarrollo de las iniciaciones órficas y en el momento funerario<sup>258</sup>.

---

<sup>252</sup> Pausanias transmite en este texto la relación de Orfeo con las purificaciones y la medicina. Sabemos que se atribuían a Orfeo libros sobre καθαρμοί y sobre medicina, e.g. Sch. Pl. R. 364e, Marin. *Procl.* 18, 24, Plin. *HN* 25, 12, Plin. *HN* 28, 43, Aët. 1, 175. Vid. cap. VII.

<sup>253</sup> Clem. Al. *Prot.* 2, 17, 2.

<sup>254</sup> Obviamente los símbolos estarían bajo el secreto de las personas que se hubiesen iniciado. Clemente, quien censura todos los ritos místéricos de la Antigüedad griega para demostrar que todos ellos son falsos, desvela cuáles son los símbolos secretos para demostrar que no son más que las reliquias impías de unos actos abominables de los dioses que no deben ser adorados.

<sup>255</sup> Clem. Al. *Paed.* 2, 73, 1-2.

<sup>256</sup> Vid. e.g. Ar. *Nu.* 255ss., D. 18, 260, Plu. Alex. 2, 9, Harp. s.v. λευκή.

<sup>257</sup> Hay muchos pasajes en la literatura greco-latina en donde se imagina al muerto coronado. Vid. Pi. O. 2, 74ss., E. *Ph.* 1632s., Ar. *Lys.* 600ss., Plu. *Arist.* 21, Verg. *Aen.* 6, 665. Vid. Burkert, 1983a, 56.

<sup>258</sup> Vid. laminilla de oro órfica de Turios *OF.* 488 en la que leemos “me lancé con ágil pie a por la ansiada corona”. En las pinturas de los Vasos Apulios se representa a los inicia-

Los *Himnos órficos* hacen profuso uso del término que estamos estudiando para referirse a la celebración religiosa en que deben elevarse dichas plegarias<sup>259</sup>. La palabra τελετή suele aparecer en los últimos versos de cada himno, en la *petitio* al dios. En esta invocación se suele pedir por la venida favorable de la divinidad a la celebración o por su buena disposición en el transcurso de las prácticas rituales<sup>260</sup>. Obviamente tal celebración debe ser aquella en que se ejecuta el himno<sup>261</sup>, y resulta lógico pensar que el himno órfico fuese recitado en un contexto místico órfico<sup>262</sup>.

El escritor cristiano Orígenes<sup>263</sup>, en su obra *Contra Celso*, realiza una dura crítica de las ceremonias báquicas, ritos que debemos asociar en esta obra, en parte, a los órficos. Orígenes hace una defensa de la utilización por parte de los cristianos de la predicación de los terrores del Hades, y alude a la opinión que, sobre tales prácticas, tenía Celso. Los cristianos, al recordar a la gente los terrores del mundo de ultratumba, se parecían, según Celso a:

τοῖς ἐν ταῖς Βακχικαῖς τελεταῖς τὰ φάσματα καὶ δειμάτα προεισάγουσι.  
aquéllos que en las celebraciones báquicas introducen fantasmas y terrores.

Debemos entender que tales iniciadores báquicos, que comercian con el miedo de las personas a futuros castigos tras la muerte, son sacerdotes órficos<sup>264</sup>. De ellos sabemos, desde Platón, que sus doctrinas sobre los premios y castigos del alma en el Más Allá eran una parte fundamental de sus creencias ya que, sólo quien estuviese iniciado en tales misterios, podría disfrutar de la bienaventuranza ultramundana tras la muerte.

dos con coronas, vid. la cratera de volutas de Munich 3297. Sobre el simbolismo de las coronas en los misterios órficos vid. Jiménez San Cristóbal (2002) pp. 370-377.

<sup>259</sup> HO 1, 9, HO 6, 11, HO 7, 12, HO 24, 10, HO 27, 11, HO 35, 7, HO 38, 6, HO 42, 11, HO 43, 10, HO 53, 9, HO 54, 7, HO 54, 10, HO 76, 7, HO 79, 8 y HO 84, 3. También se utiliza μυστήρια y ὄργια, aunque en menor número de ocasiones.

<sup>260</sup> Sobre las peticiones de venida de los dioses a la celebración con buena disposición vid. Ricciardelli (2000) comentario al HO 3, 14 pp. 245-246. Sobre el propósito de las peticiones finales de los HO vid. Morand (2001) 49-58.

<sup>261</sup> También es la opinión de Ricciardelli (2000) 237.

<sup>262</sup> Procl. *Himn.* 4, 4 asocia la recitación de himnos a las ἀρρήτοισι τελετήσι.

<sup>263</sup> Orig. *Cels.* 4, 10 (I 281, 2 Koetschau).

<sup>264</sup> No encontramos en los textos dionisiacos no relacionados con el orfismo doctrinas escatológicas.

Queremos, por último, mostrar un testimonio epigráfico sobre la τελετή en los cultos báquicos relacionados, muy posiblemente en este caso, con el orfismo. Una inscripción del templo de Dioniso en Halicarnaso (OF. 581), en verso elegíaco, nos habla de la τελετή de Bromio, es decir Dioniso, y de la condición de *mista*:

[κ]αὶ μορφὰν Βρομίου τὰς [τελετάς τε θεοῦ,  
 ὄφρα σὺ γινώσκῃς ἱεροῦ λουτ[ροῖο μετασχὼν]  
 πάντα λόγον μύστην παντὸς ἔοντα βίου,  
 καὶ σιγᾶν ὅ τι δρυπτὸν ἐπιστάμενος καὶ ἀντεῖν  
 ὅσσα θέμις, στείχῃς ὄργια ταῦτα μαθὼν.  
 (*vac.*) la forma de Bromio y las ceremonias del dios,  
 de modo que, tras participar en la sagrada lustración, conozcas  
 el relato completo que tranquiliza al iniciado toda la vida.  
 y sabiendo callar lo que debe quedar oculto e invocar  
 cuanto es lícito, te acerques a los ritos conociendo estas cosas.

A través de estos versos podemos intuir que la τελετή del dios es el conjunto de celebraciones en su honor. Del resto del pasaje se desprende que este tipo de ritos son de carácter misterioso ya que se habla de un relato tranquilizador, posiblemente el de los bienen ultramundanos para los participantes en los ritos, y se obliga a guardar silencio sobre ciertas enseñanzas, algo definitorio de los ritos misteriosos<sup>265</sup>.

En resumen, podemos observar a través de los pasajes que hemos traducido y comentado que existe un importantísimo uso del término τελετή para referirse a las ceremonias celebradas en los misterios órficos y a los misterios en general. Este término es utilizado profusamente en detrimento de otros sustantivos tales como μυστήρια u ὄργια. Es muy posible que la preferencia en los testimonios órficos por tal término se deba a una identificación del vocablo con la enseñanza religiosa. La relación etimológica entre τελετή y τελευτή subyacería en la preferencia del uso de este sustantivo. Sabemos que en los misterios órficos, al igual que en otros cultos semejantes, las doctrinas escatológicas eran fundamentales. Algunos de los ritos

---

<sup>265</sup> Vid. cap. IV § 5.

celebrados en estas ceremonias preparaban al *mista* para enfrentarse a la muerte, e incluso es posible que existiese un ritual en que se figurase la propia muerte de los iniciados como preparación para la muerte real.

#### 3.4. LA TEΛETH Y LOS RITOS DE LOS MAGOS.

Como hemos observado en el estudio del sustantivo τελετή en los textos órficos, este término está ligado al mundo de lo sacro y tiene una especial conexión con los ritos de carácter privado. En este apartado nos detendremos en los usos del término τελετή que aparecen en los textos mágicos, sea que se utilice para hablar de los ritos realizados por personas a las que las fuentes llaman μάγοι u otros términos similares<sup>266</sup>, sea que aparezcan en los PGM.

Encontramos el término τελετή en relación con los magos ya en el s. IV a.C. En el tratado hipocrático *De Morbo Sacro* τελετέων hace referencia, precisamente, a ritos celebrados por “μάγοι τε καὶ καθαῖται καὶ ἀγύρται καὶ ἀλαζόνες”, personajes muy duramente criticados en esta obra médica<sup>267</sup>. Las acciones fabulosas que realizan estos personajes, tales como oscurecer el sol o hacer que la luna descienda a la tierra, son prácticas conectadas siempre con las acciones de los magos. Estas maravillas son conseguidas por los magos y purificadores criticados por Hipócrates de la siguiente forma:

εἶτε καὶ ἐκ τελετέων εἶτε καὶ ἐξ ἄλλης τινὸς γνώμης ἢ μελέτης...

ya por medio de ciertas acciones rituales, ya por algún otro conocimiento o arte...

Este texto nos ofrece la evidencia de que en el s. IV a.C. los magos (se hace uso explícito de tal término) y personajes afines al mundo de la charlatanería y la superstición, se servían de ciertos ritos para realizar estos prodigios a los que se podía calificar de τελεταί.

---

<sup>266</sup> Sobre los nombres dados a los “magos” por las fuentes griegas vid. cap. IV § 2.

<sup>267</sup> Hp. *Morb.Sacr.* 29. Sobre estos personajes y su relación con el orfismo vid. cap. IV § 2 y cap. XI.

Éforo, según nos transmite Diodoro de Sicilia<sup>268</sup>, asoció también las τελεταί a los γόητες, personajes férreamente asociados a actividades rituales que los propios escritores de la Antigüedad calificaban de mágicas, en especial, ritos necrománticos. Este texto nos informa de que los Dáctilos del Ida, unos hechiceros (ἄνδρες γόητες), sabían sobre ceremonias (τελεταί), ritos místéricos (μυστήρια) y encantamientos (ἐπωδαί) y que Orfeo los aprendió de ellos. La conexión de los misterios y las celebraciones que tenían lugar en su seno, es decir las τελεταί, con los encantamientos (ἐπωδαί) es un hecho muy significativo a la hora de estudiar la relación entre el vocabulario religioso y el mágico. De igual forma, siglos más tarde Estrabón califica de γόης al propio Orfeo y nota que él enseñó y difundió las τελεταί de los ritos orgiáticos por toda Grecia. Vemos de nuevo esta misma conexión. Las τελεταί pueden ser ejecutadas y transmitidas por personajes a los que se etiqueta de γόητες, es decir, hechiceros, término que conlleva una importante carga peyorativa.

En un pasaje de Dión Crisóstomo<sup>269</sup> se habla acerca de ciertos relatos míticos que son cantados por los magos en sus ceremonias secretas. No sabemos en qué sentido Dión Crisóstomo emplea el término μάγος en el pasaje, y tampoco podemos saber si hace referencia a los sacerdotes iraníes, a otro tipo de sacerdotes, o utiliza este término en un sentido peyorativo. En el texto se relaciona τελετή con el adjetivo ἀπόρητος, uno de los términos más frecuentemente utilizados para aludir a las ceremonias místicas por su carácter secreto.

ἕτερος δὲ μῦθος ἐν ἀπορήτοις τελεταῖς ὑπὸ μάγων ἀνδρῶν ἄδεται θαυμαζόμενος, οἱ τὸν θεὸν τοῦτον ὑμνοῦσιν ὡς τέλειόν τε καὶ πρῶτον ἠνίοχον τοῦ τελειοτάτου ἄρματος.

Se canta otro mito que causa más asombro que las secretas ceremonias de los magos, los que cantan a este dios como el perfecto y el primer conductor del más perfecto carro.

---

<sup>268</sup> Ephor. *FGH* 70 F 104 = D.S. 5, 64, 4. Sobre este pasaje y el estudio del γόης vid. cap. IV § 2.4 - 2.8.

<sup>269</sup> D.Chr. 36, 39.

En el s. I d. C., en las homilías espurias de Clemente de Roma, se relacionan las τελεταί con las actividades mágicas<sup>270</sup>. El autor cristiano de tales textos conecta el término τελετή con las actividades censurables llevadas a cabo por los magos, hablando de “fiestas con celebraciones mágicas” (μαγικαῖς τελεταῖς ἑορτὰς) en las que tienen un importante papel, según se sigue del texto, los sacrificios y libaciones además de la música de flautas y crótalos. Si bien en un sentido global el texto habla sobre ceremonias religiosas seguramente mistericas y de carácter privado, la calificación de éstas como μαγικαί las define, en esta época, como algo arcano y, sin duda, desprestigiado y sospechoso.

Eusebio de Cesarea<sup>271</sup>, en su *Historia Eclesiástica*, recuerda el episodio de las persecuciones contra los cristianos a cargo de Teotecno, al que califica de hombre terrible, hechicero y perverso (δεινὸς καὶ γόης καὶ πονηρὸς ἀνὴρ), características que no concordaban, según el padre de la iglesia, con su nombre. Este Teotecno, tras incitar a la persecución cristiana, instauró τελεταί y μύησεις, sirviéndose de acciones mágicas y brujerías. De nuevo observamos el intento de los Padres de la Iglesia de conectar las celebraciones de los dioses paganos, denominadas τελεταί, con ceremonias mágicas, así como de calificar de mago y hechicero a quien las realiza:

...τελευτῶν εἰδωλὸν τι Διὸς Φιλίου μαγγανείαις τισὶν καὶ γοητείαις ἰδρύεται, τελετάς τε ἀνάγνους αὐτῷ καὶ μύησεις ἀκαλλιερότους ἑξαγίστους τε καθαροὺς ἐπινοήσας, μέχρι καὶ βασιλέως τὴν τερατείαν δι' ὧν ἐδόκει χρησμῶν ἐπεδείκνυτο.

...con ceremonias y acciones mágicas y hechicería erigió una estatua a Zeus Filios, por esto se convirtió en una ceremonia impura, iniciaciones y purificaciones execrables, exhibiendo la propia charlatanería ante el emperador mediante oráculos que consideraba convenientes.

Nono de Panópolis, en su obra *Dionisiacas*<sup>272</sup>, retrata a Cadmo como un héroe civilizador que introduce en Grecia los cultos de Dioniso desde Egipto. Pero estas celebraciones, sin embargo, están relacionadas, curiosamente, con ciertos libros secretos de “caracteres oblicuos y bucles complicados” (ἄρρητον γάλα βιβλῶν,

<sup>270</sup> *Hom. Clem.* 9, 7, 2.

<sup>271</sup> *Eus. HE.* 9, 3, 1.

<sup>272</sup> *Nonn. D.* 4, 269-273.

χαράγματα λοχὰ y ἀγκύλα κύκλα) lo que nos informa del carácter secreto de, al menos, los libros utilizados en relación en los ritos. Se señala además que durante estas celebraciones se ejecutaba un lamento ritual que era un himno mágico cantado en secreto. Destacamos de este pasaje, por tanto, que un himno mágico, en el s. V d.C. puede formar parte de las τελεταί de un dios misterioso, en concreto de Dioniso, identificado en el pasaje con Osiris<sup>273</sup>:

...καὶ Αἰγυπτίου Διονύσου  
 εὖια φοιτητήρος Ὀσίριδος ὄργια φαίνων  
 μύστιδος ἐννυχίας τελετὰς ἐδιδάσκετο τέχνης,  
 καὶ κρυφίῃ μάγον ὕμνον ἀνέκλαγε θυιάδι φωνῇ  
 λεπτὸν ἔχων ὀλόλυγμα...

...y del Dioniso Egipcio  
 mostrando las ceremonias evias de Osiris errante  
 enseñó las celebraciones nocturnas de un arte misterioso,  
 y en secreto con voz inspirada pronunciaba un himno mágico  
 con un ligero lamento fúnebre.

Vemos, por tanto, que son bastantes los pasajes en que τελετή se relaciona con rituales llevados a cabo por personas no ligadas al culto cívico de la ciudad y que, a menudo son etiquetadas de μάγοι o γόητες. Las actividades rituales que realizan son frecuentemente censuradas por el autor que nos transmite el pasaje, por lo que debemos entender que la τελετή está relacionada con la magia en tanto que actividad ritual no integrada en los actos religiosos públicos y vista con cierto desprecio o reticencia.

El término τελετή emerge en bastantes ocasiones en el corpus de papiros mágicos griegos<sup>274</sup>. Parece no existir diferencia alguna entre un uso plural o singular del vocablo en tales textos. Su significado es el de “conjunto de ritos”, “ceremonia mágica” o “misterio”. Este misterio es, naturalmente, la magia, entendida por los

---

<sup>273</sup> Es interesante destacar que en el ritual aparezca un lamento fúnebre ya que nos induce a pensar que la identificación entre estos dioses se da por su carácter de divinidades que mueren (Dioniso a manos de los Titanes y Osiris a manos de su hermano Seth).

<sup>274</sup> Vid. Muñoz Delgado (2001) s.v. τελετή.



autores de los papiros como una religión misterica en la que, además, es necesario iniciarse<sup>275</sup>. Cabe destacar una especialización del término τελετή propia de los papiros mágicos. Este término en ocasiones se halla relacionado con una ceremonia particular, la que se realiza para consagrar objetos y convertirlos en amuletos mágicos.

Τελετή, en el sentido de ceremonia mágica, suele utilizarse en contextos en los que se hace especial hincapié en el cumplimiento efectivo del ritual, con lo que su significado mantiene la relación con su sentido etimológico de manera más o menos patente. En el PGM V 159 encontramos que τελετή alude a la práctica mágica requerida para hacer efectivo el sortilegio que se ha detallado líneas antes tras la invocación al dios:

Τελετή τῆς προκειμένης ποιήσεως· γράψας τὸ ὄνομα εἰς καινὸν χαρτάριον καὶ διατείνας ἀπὸ κροτάφου εἰς κρόταφον σεαυτοῦ ἐντύγχανε πρὸς βορέαν τοῖς ζ' ὀνόμασι λέγων·

Rito de la práctica referida: Escribe el nombre en una hoja de papiro nueva. Extiéndelo de una sien a la otra y, hablando hacia el norte, profiere los seis nombres....

En este caso τελετή hace referencia a un tipo de rito muy común en los PGM: la inscripción en un soporte concreto de una serie de nombres poderosos que permiten al mago el control de las divinidades invocadas junto con la inscripción de algún símbolo mágico (en este caso concreto el dibujo :-). Vemos, pues, que τελετή en esta ocasión hace referencia a un rito muy concreto y de carácter indudablemente mágico.

Volvemos a encontrar el término que estamos estudiando en el PGM XII en dos ocasiones, en la línea 15 y en la 36:

15. Π[ά]ρεδρος Ἔρωσ· Ἐρωτος τελετή, καὶ ἀφιέρω[σ]ις καὶ κ[α]τασκευή·

Eros como *páredros*. Ritual de Eros: consagración y preparación.

Este texto es el título de la práctica mágica que aparece desarrollada en las siguientes líneas. Se trata de un encantamiento para que el dios Eros se convierta en

---

<sup>275</sup> Con mayor frecuencia se hace uso de la palabra μυστήριον para hablar de la magia. Vid. cap. IV § 5.4.

el asistente del mago. El título comienza ofreciendo una descripción del poder del conjuro. Después se explica en qué consiste el ritual (τελετή) y se revela tanto la consagración necesaria (ἀφιέρωσις) como la preparación precisa de la práctica (κατασκευή). En este texto el término τελετή parece tener un significado general de ritual que engloba todos los ritos necesarios para llevar a cabo esta práctica precisa, por tanto, bajo la denominación τελετή se incluye tanto la ἀφιέρωσις como la κατασκευή.

Siguiendo la lectura de este papiro, líneas después, en la 36, volvemos a encontrar el sustantivo que estamos estudiando:

Ποιῶν τὴν τελετὴν κατάγραφε τὸν νεοσσὸν μόνος, ἄλλος δὲ μηδεὶς συν[έ]στω.  
Ταῦτ' οὖν ποιήσας ἀγνῶς καὶ καθαρῶς, ἀπάντων ἐπιτεύξη.

Tras haber hecho el ritual, cómete el pollo tú solo, sin que ningún otro esté presente. Así, tras hacerlo de manera sagrada y pura, conseguirás todo.

Líneas antes se ha descrito cuáles son los sacrificios que deben realizarse ante el altar erigido a Eros, que debe ser fabricado por el propio mago, para obtener los resultados requeridos. El sustantivo τελετή de la línea 36 engloba, por tanto, todos los ritos que han sido descritos con anterioridad (básicamente sacrificios).

Por último, es en el PGM XIII donde se encuentra atestiguado en mayor número de ocasiones el término τελετή<sup>276</sup>. Este papiro es en el que mejor constata la relación existente entre los rituales iniciáticos y los mágicos, pues establece las ceremonias a seguir para la consagración de un mago, ritos tomados de un libro atribuido al propio Moisés. Veamos los ejemplos del uso de τελετή en este texto mágico. Examinaremos las líneas 27ss., 230ss. y 889-896:

27. ταῦτα τὰ ἄνθη πρὸ εἴκοσι μιᾶς ἡμέρας τῆς τελετῆς λειοτριβήσον εἰς λευκὴν θυίαν καὶ ξήρανον ἐν σκιά καὶ ἔχε αὐτὰ ἔτοιμα εἰς τὴν ἡμέραν ἐκείνην.

27. machaca estas flores finamente en un mortero blanco veintiún días antes de la ceremonia, ponlo a secar a la sombra y tenlas preparadas para ese día.

---

<sup>276</sup> Sobre el PGM XIII y el *Octavo libro de Moisés* vid. Smith (1996) 217-234. Este papiro tiene una fuerte relación con Orfeo y el orfismo. Vid. cap. VIII § 2.1.

Siguiendo la lectura del papiro, después de una complicadísima ceremonia llena de preceptos purificatorios que deben seguirse, invocaciones a diversas divinidades y rituales mágicos a realizar, termina diciendo:

230. πλήρης ἡ τελετή τῆς Μονάδος προσεφωνήθη σοι, τέκνον.

230. ya te ha sido transmitida por completo la iniciación de la Mónada, hijo.

En este caso el término *τελετή*, además de hacer referencia, como en anteriores ocasiones, al ritual mágico a seguir, alberga un especial sentido de ritual iniciático, ya que lo que se quiere llegar a conseguir con la práctica descrita es que alguien se convierta en mago, llegue a ser un iniciado en los misterios de la magia. Cabe destacar, del mismo modo que observamos en relación con las tradiciones místicas y de ciertos saberes ocultos, que los ritos de la magia se transmiten dentro del seno familiar, de padres a hijos o de maestro a discípulo<sup>277</sup>.

En la redacción de otra práctica en este mismo papiro volvemos a encontrar el término *τελετή* para designar el ritual completo que aparece explicado, una nueva versión de la ceremonia de consagración del mago.

889-896. τελεῖται ἡλίοις τῆς ιγ' αὐτῆ ἡ τελετή τοῦ χρυσοῦ πετάλου ἐκλειχομένου τε καὶ ἐπιλεγομένου (vocales mágicas). Ἐν τελετῇ ταῦτα ἑξάκις λέγεται σὺν τοῖς πᾶσι.

889-896. este ritual se realiza en los soles del día decimotercero, lamiendo la laminilla de oro y añadiendo (vocales mágicas). En el ritual se dice esto seis veces junto con todo lo demás.

Anteriormente se ha descrito toda una serie de invocaciones a los dioses y fórmulas advirtiendo la necesidad de mantener la práctica en secreto, y con estas líneas se concluye precisando el día y la forma en que debe llevarse a cabo el ritual. Después aparece una serie de invocaciones y nombres mágicos atribuidos al “teólo-

---

<sup>277</sup> Recordemos que ciertos cargos de los misterios eleusinos sólo podían ser desempeñados por miembros de una familia sacerdotal, con lo que los conocimientos religiosos y rituales de tales cargos debían transmitirse de padres a hijos. Sobre la transmisión de padres a hijos de los saberes ocultos vid. Festugiere (1950) 332. Sobre la transmisión en las obras órficas vid. cap. VII.

go Orfeo” y a “Erotilo en los (textos) órficos” que serán estudiados con detalle en otro apartado de la investigación<sup>278</sup>.

Τελετή aparece en plural en el PGM XII 94 inserto en un texto en el que los términos relacionados con los rituales místéricos son muy abundantes:

ἐγὼ εἰμί, ᾧ συνήντησας ὑπὸ τὸ ἱερόν ὄρος καὶ ἐδώρησω τὴν τοῦ μεγίστου ὄν<όματος> σου γνῶσιν, ἣν καὶ τηρήσω ἀγνῶς μηδενὶ μεταδιδούς, εἰ μὴ τοῖς σοῖς συνμύσταις εἰς τὰς σὰς ἱερὰς τελετὰς ἰαρθατρα μνησιβαῶ χνημεψ· ἐλθὲ καὶ παράστα εἰς [τ]ήνδε τὴν χρεῖαν καὶ συνέργησον.

Yo soy aquel con el que te encontraste al pie del monte sagrado y al que regalaste el conocimiento de tu muy grande nombre, que yo guardaré de forma sagrada sin comunicárselo a nadie, excepto a los iniciados en tus sagrados misterios. *iarbathatra mnepsibao chnemeops*, ven y manifiéstate a esta petición y coopera.

Según lo descrito, el conocimiento del nombre secreto de un dios es aquello que se comunica a ciertas personas privilegiadas que el texto llama συνμύσται<sup>279</sup>. Aquellos que podrán conocer el nombre sagrado del dios son los que participan en las sagradas τελεταί. Vemos, por tanto, una clara transposición del lenguaje místico al lenguaje de los magos. Los iniciados en los misterios de la magia son igualados a los participantes de los misterios, pues son personas privilegiadas que conocen los nombres sacros de la divinidad y guardan, tras su participación en las τελεταί, un silencio religioso. Esta relación se hace más patente a través del uso del lenguaje religioso: el mundo de la magia, se adorna de una estética mística por medio de un vocabulario común.

Sin embargo, como ya hemos advertido, existe en el corpus de los PGM una especialización del término τελετή como consagración de objetos para su conversión en talismanes o amuletos. Tal significado parece responder a una concepción del término τελετή como ritual que permite un cambio de estatus. Tal como la τελετή, en un sentido místico, permitiría a una persona llegar a ser alguien privilegiado entre los demás hombres, la τελετή ejecutada sobre un objeto permite que

---

<sup>278</sup> PGM XIII 936 y 947. Sobre la relación de este papiro con Orfeo y el orfismo vid. cap VIII § 2.1.

<sup>279</sup> Sobre este término vid. cap. IV § 5.

éste adquiriera una cualidad especial y diferente, transforma un objeto común en un objeto mágico. Veamos un ejemplo de utilización:

En el PGM V 230 τελετή se detalla el ritual que debe realizarse sobre un anillo para convertirlo en un poderoso amuleto. Más adelante veremos que el verbo τελέω en los PGM adquiere un significado exclusivo; consagrar objetos:

Παρακείσθωσαν ἐπὶ τῆς τελετῆς ἄρτοι καθάρειοι καὶ ὅσα ἀκμάζει τῶν ὀπωρῶν.

En la consagración debe tener a su alcance panes puros y frutos del tiempo que estén maduros.

Tras la revisión de estos ejemplos es evidente que en los papiros griegos mágicos existe un uso del término τελετή muy cercano al uso del vocablo en el lenguaje sacro. Τελετή se utiliza para denominar los ritos propios de los magos, ritos que, en ocasiones, logran alcanzar un cambio de estatus, lo que, en cierto sentido, también parecía ocurrir en las τελεταί celebradas en los misterios.

#### **4. El verbo τελέω y sus derivados.**

##### 4.1. ΤΕΛΕΩ Y DERIVADOS EN LOS TEXTOS ÓRFICOS

Τελέω es uno de los verbos más utilizados en los textos órficos para hacer referencia a la acción ritual que permite al fiel conseguir el estatus de iniciado, aunque además de participar de la ceremonia iniciática y del resto de celebraciones religiosas, el órfico debía mantener un régimen de vida especial para completar su grado de purificación. Su pureza, tanto en el terreno religioso como en el terreno social, le permitiría alcanzar un destino feliz tras la muerte poniendo fin al ciclo de reencarnaciones.

Observamos en los textos órficos, al igual que ocurre en otros escritos que hacen referencia a diversas religiones místicas, un uso singular de los participios del verbo τελέω para designar tanto a iniciadores como a iniciados.

Pasemos a analizar los ejemplos más interesantes, de forma que podamos ejemplificar los usos religiosos del verbo τελέω y sus participios dentro de los textos órficos para poder compararlos, más adelante, con los usos de este mismo verbo en los textos mágicos griegos.

Encontramos que el verbo *τελέω* aparece en varios de los textos más importantes para el estudio del orfismo haciendo referencia al cumplimiento de los rituales que deben ser realizados por quien desea llegar a ser un iniciado: las laminillas de oro y el *Papiro de Derveni*. En la laminilla de Pelina<sup>280</sup> observamos que, en uno de los versos de bienaventuranza, se entiende que la feliz vida del *mista* en el mundo de ultratumba viene dada tras la participación de éste en las ceremonias determinadas:

Καὶ σὺ μὲν εἰς ὑπὸ γῆς τελέσας ἅπερ ὄλβιοι ἄλλοι.

Y tú irás bajo tierra tras haber cumplido los mismos ritos que los demás felices.

El texto de esta laminilla, fechada en el s. IV a.C., confirma que el cumplimiento de la serie de ritos, órficos en este caso, que deben ser cumplidos por los fieles para la liberación de su alma en el Más Allá, se expresa a través del verbo *τελέω* y, en este caso concreto, por medio de una forma de participio activo. El verbo no lleva ningún complemento que nos indique cuáles son los ritos o qué son aquellas cosas que ha cumplido el *mista*, y con él los demás felices, para alcanzar esa bienaventuranza salvo un genérico ἅπερ. El verbo *τελέω* en los textos órficos parece tener un marcado carácter religioso, significa celebrar los ritos pertinentes, el rito de iniciación y demás ceremonias propias, y no necesita ningún complemento directo que identifique los ritos exactos. Por otra parte, siendo el texto un escrito interno de esta religión, es posible que el ἅπερ recoja todo aquello que el iniciado sabe que ha hecho pero que no debe ser comunicado<sup>281</sup>.

En la columna XX del *Papiro de Derveni* el verbo *ἐπιτελέω* es utilizado para hacer referencia a la acción de celebrar un ritual en el contexto de los misterios órficos. En diversas ocasiones se utilizan formas nominales del verbo *ἐπιτελέω* que

---

<sup>280</sup> OF 485.

<sup>281</sup> Sin embargo, como ya hemos visto al estudiar el término *τελετή* en los testimonios órficos, es posible que la relación etimológica entre este sustantivo y el verbo de la misma raíz con el fin y la muerte (*τελευτ-*) cargase de un significado especial dichos términos de raíz *τελε-*, de manera que la propia alusión a la acción ritual a través del uso de cualquier forma del verbo *τελέω* llevase implícita una carga simbólica que implicaría la no aparición de un complemento directo ya que la *τελετή*, y por tanto el verbo que alude a realización de esa *τελετή*, significaba los ritos y la realización de esos ritos que tenían su efecto tras la muerte.

tienen relación con la participación en unas ceremonias religiosas concretas. Aparecen formas de aoristo, participio e infinitivo, para hablar de la celebración de los ritos<sup>282</sup>.

1. ἀνθρώπων ἐμὶ πόλεσιν ἐπιτελέσαντες [τὰ ἱερά] εἶδον,

De los hombres que en las ciudades han visto las cosas sagradas tras haber cumplido los ritos.

4-6. δοκοῦντες / πρότερον ἢ ἐπιτελέσαι εἰδήσειν, ἀπέρχονται ἐπί/τελέσαντες πρὶν εἰδέναί, οὐδ' ἐπανερόμενοι, ὥσπερ / ὡς εἰδότες τι ὧν εἶδον ἢ ἤκουσαν ἢ ἔμαθον·

Pensando, antes de cumplir los ritos, que van a adquirir conocimiento, se marchan, tras haberlos cumplido, antes de adquirirlo, sin hacer preguntas, como si ellos supiesen algo de lo que vieron, escucharon y aprendieron.

11-12. πρὶν μὲν τὰ [ἱερά] ἐπιτελέσαι, ἐλπίζουσιν εἰδήσειν, / ἐπι[τελέσ]αντ[ες] δέ, στερηθέντες κα[ὶ τῆ]ς ἐλπί[δος] ἀπέρχονται.

Antes de celebrar los ritos sagrados, tienen la esperanza de adquirir el conocimiento, y tras haberlos cumplido, se marchan privados incluso de la esperanza.

Es interesante señalar que estos usos aparecen concentrados en la columna XX, en donde el comentarista realiza una severa crítica de las personas que desean recibir los conocimientos de la iniciación pero no aprenden lo que les es transmitido, ya por necesidad, ya por falta de “rigor profesional” de algunos iniciadores<sup>283</sup>. En el resto de las columnas no aparece este verbo, ni siquiera en las seis primeras en que se habla de la disposición de ciertos rituales de la celebración órfica<sup>284</sup>.

Siguiendo con el análisis de los textos órficos en los que τελέω es utilizado para designar la acción de celebrar ciertos rituales por parte de los fieles de este grupo religioso, queremos comentar un verso de un fragmento coral de la tragedia perdida de Eurípides *Cretenses*<sup>285</sup>.

τὰς ὠμοφάγους δαίτας τελέσας

Tras celebrar los crudos banquetes.

<sup>282</sup> OF. 470.

<sup>283</sup> Vid. cap. X § 11 y 12.

<sup>284</sup> Vid. cap. X § 1-8.

<sup>285</sup> E. *Cret. fr.* 472 Kannicht OF. 567. Sobre la relación del orfismo con los rituales descritos vid. Casadío (1990), Cozzoli (1993) y Bernabé (2004). Vid. cap. VIII.

El participio de aoristo de τελέω es utilizado, en este caso, para hacer referencia a una acción ritual concreta, desarrollada presumiblemente durante las ceremonias de iniciación de los fieles. Observamos, entonces, que τελέω en este texto no alberga un significado general de “iniciarse”, sino que da cuenta de una celebración ritual concreta, el banquete omofágico, que probablemente era un rito constitutivo de la ceremonia de iniciación propiamente dicha<sup>286</sup>.

Platón, por su parte, utiliza en varias ocasiones el verbo τελέω para expresar la acción de realizar ritos o elevar plegarias<sup>287</sup>. En relación con el cumplimiento del ritual propio de las iniciaciones órficas conservamos un testimonio importante en su diálogo *Fedón*<sup>288</sup>.

καὶ κινδυνεύουσι καὶ οἱ τὰς τελετὰς ἡμῖν οὗτοι καταστήσαντες οὐ φαῦλοί τινες εἶναι, ἀλλὰ τῷ ὄντι πάλαι αἰνίττεσθαι ὅτι ὃς ἂν ἀμύητος καὶ ἀτέλεστος εἰς Ἄιδου ἀφίκηται ἐν βορβόρῳ κείσεται, ὁ δὲ κεκαθαρμένος τε καὶ τετελεσμένος ἐκεῖσε ἀφικόμενος μετὰ θεῶν οἰκήσει.

Y es posible que quienes nos introdujeron las iniciaciones no hayan sido unos mediocres, sino que al contrario, hayan estado en lo cierto al decir desde antiguo, de un modo enigmático, que quienes lleguen al Hades sin iniciar y sin haber cumplido los ritos permanecerán en el fango, y quienes lleguen allí purificados y habiendo cumplido los ritos habitarán con los dioses.

Platón utiliza la perífrasis “quien introdujo las iniciaciones” para nombrar a Orfeo pues, en muy contadas ocasiones, se refiere al bardo tracio por su propio nombre. Debemos entender, por tanto, que en este pasaje Platón hace referencia a las iniciaciones órficas en tanto que introducidas por Orfeo. Por otra parte debemos entender que se trata de estas iniciaciones por la alusión al castigo de los iniciados

<sup>286</sup> Eurípides utiliza en otras ocasiones el verbo τελέω igualmente complementado con un objeto directo que identifica cuál es la ceremonia concreta llevada a cabo, e.g. *E. Ba.* 485 con ἱεράς, *E. IT* 464, con τάδ', que en este caso concreto hace referencia a las víctimas sacrificiales que son Orestes y Píladas.

<sup>287</sup> *Pl. Criti.* 116c, *Pl. Euthd.* 277e, *Pl. Lg.* 815c. Platón se sirve de términos religiosos para expresar sus ideas filosóficas, entre ellos τελετή y ciertas formas de τελέω, vid. *Pl. Phdr.* 249c y *Pl. Phdr.* 250b.

<sup>288</sup> *Pl. Phd.* 69c.



de yacer en el fango<sup>289</sup>. Por último un dato más para admitir que en este pasaje Platón se refiere a las ceremonias órficas. Líneas más adelante el filósofo ateniense refiere la máxima, reconocida por los estudiosos como órfica, “muchos son los portatirsos, y pocos los Bacos”. El participio τετελεσμένος utilizado en este pasaje por Platón expresa un estado de permanencia de la acción designada por el verbo en la persona que ha realizado dicha acción. Quien ha celebrado los ritos, en este caso los ritos iniciáticos, resulta haber alcanzado un nuevo estatus privilegiado, es un iniciado y este estado es duradero.

Demóstenes también se sirve del verbo τελέω para hablar de la celebración de ritos en ambientes místéricos e, igualmente, utiliza los participios de dicho verbo para referirse tanto de los fieles como de los oficiantes de estos ritos<sup>290</sup>. Las celebraciones ejecutadas, según Demóstenes, por Esquines y su madre están fuertemente vinculadas con el dionisismo y ciertos rasgos nos llevan a pensar que, posiblemente, eran rituales órficos:

ἀνήρ δὲ γενόμενος τῇ μητρὶ τελοῦσθαι τὰς βίβλους ἀνεγίγνωσκες καὶ τὰλλα  
 συνσκευωροῦ, τὴν μὲν νύκτα νεβρίζων καὶ κρατηρίζων καὶ καθαίρων τοὺς  
 τελουμένους καὶ ἀπομάπτων τῷ πηλῷ καὶ τοῖς πιτύροις, καὶ ἀνιστὰς ἀπὸ τοῦ  
 καθαροῦ κελεύων λέγειν ἔφυγον κακόν, εὖρον ἄμεινον

Cuando te hiciste un hombre leías los libros a tu madre que iniciaba en los misterios, y organizabas el resto de las cosas, portando la nébride por la noche, libando de la crátera, purificando a los iniciados y frotando con barro y salvado, y mientras les hacías ponerse en pie después de la purificación, les ordenabas decir: “He huido de lo peor, he encontrado lo mejor”

Los participios del verbo τελέω son utilizados para designar a los participantes en una serie de rituales que parecen tener poco que ver con una iniciación en el sentido con que los etnólogos hacen uso del término, ya que el carácter reiterativo de la ceremonia, que parece ser repetida con frecuencia por un mismo grupo de personas, no se corresponde con la visión de iniciación como ceremonia única en la que

<sup>289</sup> Vid. Bernabé (2002b).

<sup>290</sup> Demóstenes utiliza el sustantivo τελετή para referirse a las iniciaciones místicas, en concreto, a los misterios de Eleusis. Vid. D. 59, 104 y D. 59, 113.

existe un cambio de estatus. En el pasaje se utiliza el participio activo para hacer referencia a la madre de Esquines, quien guía este tipo de rituales, y el participio medio para referirse a los acólitos a sus rituales, a los iniciados<sup>291</sup>.

Teofrasto, en su descripción del carácter del supersticioso<sup>292</sup>, utiliza el verbo *τελέω* para referirse a la realización del ritual llevada a cabo por los orfeotelestas, término que aparece por primera vez en la literatura griega en este pasaje. Es interesante señalar que el término *ὄρφεοτελεστής* está formado por *τελεστής*, derivado de la raíz *τελε(σ)-*, en consonancia con la recurrencia con la que los términos formados por esta raíz aparecen en los textos órficos. El pasaje dice:

καὶ τελεσθησόμενος πρὸς τοὺς ὄρφεοτελεστάς κατὰ μῆνα πορεύεσθαι μετὰ τῆς γυναικός...

y para celebrar los ritos acude cada mes a los orfeotelestas junto con su mujer....

Vemos, pues, que el verbo *τελέω* se utiliza para designar una acción ritual dirigida por una serie de sacerdotes que, dada la formación del término, están relacionados con Orfeo, es decir, debemos entender que son celebrantes de ritos órficos<sup>293</sup>. Esta celebración, además, se ejecuta con periodicidad si bien, en este caso, la reiteración del ritual ha debido ser exagerada por el autor dado el carácter crítico del pasaje en el que se arremete contra los supersticiosos.

De nuevo encontramos una forma participial del verbo que estamos estudiando para designar a quienes realizan un ritual, relacionado con probabilidad con el orfismo, en un texto de Plutarco<sup>294</sup>. El pasaje se inserta en un contexto en que se describen una serie de celebraciones, denominadas Dionísias, donde se asigna un papel relevante a una hierba denominada cítara, instrumento asociado a Orfeo en múltiples pasajes literarios.

El lexicógrafo Harpocración utiliza en repetidas ocasiones participios del verbo *τελέω* para designar a los participantes de diversas prácticas rituales. Algu-

<sup>291</sup> Sobre el uso de las voces activa, media y pasiva en los participios de *τελέω* vid. Jiménez San Cristóbal (2002) 64-68 y 124-177.

<sup>292</sup> Thphr. *Char.* 16, 11.

<sup>293</sup> Vid. Bernabé (1997).

<sup>294</sup> Plu. *Fluu.* 3, 4.

nas de ellas están en clara relación con los ritos que consideramos propios de las celebraciones órficas. Queremos destacar un texto en donde el lexicógrafo<sup>295</sup> describe un rito en el que los participantes deben cubrirse la cara con barro y salvado recordando “los relatos míticos de algunos”. Tal acción ritual, similar a la mencionada por Demóstenes como acabamos de ver, parece estar en conexión con el mito de la muerte de Dioniso a manos de los Titanes, quienes, según este relato, se cubrieron la cara con un emplasto para engañar al dios niño. Harpocración llama a las personas que celebran el rito tanto *τελουμένοι* como *μουμένοι*. Es posible que el primer término tenga un valor propio que signifique “a los que cumplen los ritos”, matizado posteriormente por el participio derivado del verbo *μυέω* cuyo sentido religioso en conexión con las iniciaciones es más patente<sup>296</sup>. Este lexicógrafo hace uso del participio activo y medio de *τελέω* en otras dos ocasiones para referirse a aquellos fieles que realizan un determinado ritual, en un caso coronarse de álamo blanco y en otro, revestirse con la nébride. Ambas acciones rituales pueden relacionarse con el orfismo<sup>297</sup>.

Clemente de Alejandría parece observar, al igual que Harpocración, una distinción entre el participio del verbo *τελέω* y el del verbo *μυέω*. En *Protréptico* 2, 16, 2, en su descripción de los misterios de Sabacio, dice:

Σαβαζίων γοῦν μυστηρίων σύμβολον τοῖς μουμένοις ὁ διὰ κόλπου θεός· δράκων δέ ἐστιν οὗτος, διελκόμενος τοῦ κόλπου τῶν τελουμένων, ἔλεγχος ἀκρασίας Διός.

En efecto, el símbolo de los misterios sabacios para quienes se inician es “el dios a través del regazo”. Y éste es una serpiente, que se arrastra por el regazo de los que celebran el rito, prueba de la intemperancia de Zeus.

Parece observarse una diferencia entre los dos participios, siendo *τελουμένων* el que celebra el rito, sea éste misterioso o no, mientras que el participio

---

<sup>295</sup> Harp. *s.v.* ἀπομάττων. Vid. Phot. *s.v.* ἀπομάτων quien usa términos muy similares a los de Harpocración para definir el mismo término y llama a aquellos que cumplen los ritos *τελουμένοις*.

<sup>296</sup> Sobre este verbo vid. cap. IV § 5.

<sup>297</sup> Harp. *s.v.* λεύκη y Harp. *s.v.* νεβρίζων respectivamente.

μουμένοις, más concreto, matiza que el ritual celebrado se inserta en una celebración misteriosa, en concreto, los misterios de Sabacio<sup>298</sup>.

Siglos después, en el V d. C., el filósofo Proclo<sup>299</sup> se sirve del participio τελούμενοι para expresar la acción ritual que los seguidores de Orfeo celebran en honor de Dioniso y Core con el fin de salvaguardar su alma tras la muerte y escapar del ciclo de reencarnaciones. El texto que nos interesa dice:

...ἤς καὶ οἱ παρ' Ὀρφεῖ τῷ Διονύσῳ καὶ τῇ Κόρῃ τελούμενοι τυχεῖν εὖχονται...

...la que los seguidores de Orfeo desean conseguir participando en los ritos en honor de Dioniso y Core...

En ocasiones suele traducirse este participio por “iniciarse”<sup>300</sup> en lugar de por “celebrar los ritos en honor de” como hemos propuesto. El texto parece ambiguo en este sentido, ya que el verbo τελέω con dativo parece tener desde época muy temprana un cierto sentido de “consagración a la divinidad”, si bien es cierto que es más patente en las formas pasivas<sup>301</sup>. En este caso creemos que es más apropiado traducir este participio por “celebrar ritos” o “participar en los ritos” que traducir por “iniciarse”, al igual que hemos hecho en textos anteriores, ya que celebrar ritos en honor de los dioses del mundo subterráneo de las creencias órficas podía formar parte ya de la iniciación de los fieles, ya de las celebraciones anteriores o posteriores a su condición de *mista*. Otro pasaje de Proclo es igualmente ilustrativo<sup>302</sup>. En esta ocasión el filósofo neoplatónico se sirve de la construcción de forma nominal de

---

<sup>298</sup> Fírmico Materno (Firm. *Err. prof. relig.* 10, 2) ofrece una explicación de este pasaje: *Sebazium colentes Iovem anguem cum initiant per sinum ducunt*. Es posible observar que la distinción de Clemente se conserva en Fírmico Materno quien utilizaría *colentes* por el τελουμένους griego e *initiant* traduciría el μουμένοις. Vid. Jiménez-San Cristóbal (2002) 75.

<sup>299</sup> Procl. *in Ti.* 3, 297, 3.

<sup>300</sup> e.g. la traducción de Festugière.

<sup>301</sup> Vid. Hdt. 4, 79 Ἐπεθύμησε Διονύσῳ Βακχείῳ τελεσθῆναι “deseaba ser consagrado a Dioniso Báquico” ο Ἐπείτε δὲ ἐτελέσθη τῷ Βακχείῳ ὁ Σκύλης... “cuando Escilas ya estuvo consagrado al Báquico...”. Un ejemplo de uso similar al texto que comentamos aparece en una inscripción de Cos (IC 27, 24s = LS 166 24ss.) del siglo I a.C. en que aparece el infinitivo del verbo τελέω con dativo de interés: μὴ ἐξίέστωι δὲ ἄλλα[ν] ἰεραῖσθαι μὴδὲ τελεῖν τῷ Θυλλοφόρῳ Διονύσῳ [π]λὰν ἢ ἄν κ' ἄ ἰέρεια ἀποδείξει ἐν ἐκά[στῳ] δ[ά]μω[ι] “no estará permitido a otra ser sacerdotisa ni celebrar ritos en honor de Dioniso Tiloforo a otra excepto a aquella que se hubiese elegido sacerdotisa en cada demo”.

<sup>302</sup> Sch. Hes. *Op.* 52 Pertusi.

τελέω más dativo de nombre de divinidad. En este caso la duda parece resolverse en favor de la interpretación de τελέω por “celebrar ritos”, si bien es cierto que estos ritos a los que se hace referencia con el término τελετή y el verbo τελέω tienen relación directa con divinidades mistericas o con celebraciones en contextos iniciáticos.

Οί τελούμενοι τῷ Διονύσῳ δηλοῦσι, ναρθηκοφοροῦντες.

Como muestran los que celebran ritos en honor de Dioniso (los que celebran a Dioniso) portando el tirso.

En el s. VI d.C. Olimpiodoro habla en su comentario al diálogo platónico *Gorgias* sobre los castigos que recibirán en el Hades quienes bajen sin haber sido partícipes de los ritos iniciáticos. Tal castigo descrito, portar agua en un cedazo a una tinaja agujereada, es uno de los castigos órficos por excelencia para los ἀτέλεστοι. En este pasaje el filósofo utiliza, además de participios del verbo μυέω que reflejan el carácter misterico de los ritos realizados por quienes así son designados, otros participios del verbo τελέω, y que parecen hacer referencia a quienes no han celebrado los rituales prescritos en los círculos órficos que, como hemos advertido con anterioridad, pueden ser anteriores o posteriores a la iniciación.

Con estos ejemplos hemos querido mostrar los usos más relevantes del verbo τελέω en los testimonios órficos. Su sentido, como hemos señalado, parece corresponder a la celebración de los rituales prescritos en el seno de estos cultos mistericos. Asimismo, es de señalar que el uso de este verbo en relación con lo órfico pudo estar motivado por la asociación etimológica entre los verbos τελέω y τελευτάω, notada desde muy temprano en los textos, ya que la iniciación órfica focalizaba sus intereses en el mundo de ultratumba.

#### 4.2. EL VERBO ΤΕΛΕΩ Y SUS DERIVADOS EN LOS PAPIROS MÁGICOS GRIEGOS.

El verbo τελέω está ampliamente atestiguado en el corpus de PGM así como τελειόω y compuestos como ἐπιτελέω, ἐκτελέω, διατελέω, ἐπιτελέω, διεκτελέω, συντελέω, ἀποτελέω o προτελέω. Todos ellos significan “cumplir” o “realizar” algo, acción que es matizada por los diversos preverbios.

En varias ocasiones el verbo tiene como sujeto el nombre de una divinidad a la que se pide que lleve a término (τελέω) el conjuro o rito que se dispone a realizar el usuario del papiro. En estos textos el verbo τελέω no parece que tenga un marcado carácter ritual, sino que significa únicamente “cumplir”, en estos casos, el deseo de quien realiza el conjuro e implora ayuda a la divinidad. Así, en el PGM IV 1456, se pide a las Moiras y a Necesidad que cumplan el deseo expresado por quien se dispone a realizar un rito de atracción:

τελέσατε τὰ γινόμενα ἐπὶ τῆς ἀγωγῆς ταυτῆς, ὅπως ἄξητέ μοι τὴν δεῖνα τῆς δεῖνα, ἐμοί, τῶ δεῖνα τῆς δεῖνα (κοινόν), ὅτι ἐπικαλοῦμαι.

Cumplid lo que hay en este encantamiento, para que traigáis a fulana, hija de mengana, junto a mí fulano hijo de fulana (tu deseo), porque yo te invoco.

O en la PGM IV 2565 donde se ruega a la divinidad:

ἐλθ' ἐπ' ἐμαῖς θυσίαις καὶ μοι τόδε πρῶγμα τέλεσον εὐχομένῳ τε ἐπάκουσον ἐμοί, λίτομαί σε, ἄνασσα.

Ven a mis sacrificios, cúpleme esta práctica y escúchame en mi súplica, te lo pido, señora<sup>303</sup>.

En ocasiones se recuerda el objeto cargado de poder mágico por medio del cual, u obligado por él, la divinidad o el démon debe cumplir las exigencias del mago. Así en el PGM IV 1712 se dice:

Ἀγαθὸν Δαιμόνιον, πάντα μοι τελέσαι διὰ τῆς χρείας τοῦ δακτυλίου τούτου ἢ <λίθ>ου.

Agathodaimon, cúpleme todo por medio del uso de este anillo o <pedra>.

O, en el PGM XV 9:

ἐνθῶ τὴν παρακαταθήκην ταύτην, ἵνα μοι τελέσητε πάντα τὰ ἐν τῶ πιττακίῳ γεγραμμένα, δι' ἃ ὀρκίζω ὑμᾶς δαίμονες τὴν συνέχουσιν ὑμᾶς βίαν καὶ ἀ[νά]γκην. Τελέσατέ μοι πάντα...

Depositare este hechizo, para que me cumpláis todo lo que está escrito en la tablilla por lo que yo os conjuro, démones, por la violencia y la coacción que os dominan. Cumplídmelo todo...

---

<sup>303</sup> Otros ejemplos de este uso en Muñoz Delgado (2001) s. v. τελέω.

En ocasiones se observa en los textos de los PGM un gusto por la aliteración muy propio del lenguaje de los magos y la traducción resulta complicada. Por ejemplo en PGM XII 306 leemos ναί, δέσποτα, δέσποτα, τέλει τελείαν τελετήν, en PGM IV 294 τελέσατέ μοι τήν τελείαν ἐπαιοιδήν, o el *Papiro de Berlín* 21243 recogido por Betz (1992) bajo la numeración CXXII, aparece en un encantamiento hexamétrico del s. I a.C. / I d.C.: τέλεσόν μοι τελέαν, τέλει τελέαν ο τέλει τελέαν. Este tipo de fórmulas pueden rastrearse a través de los siglos y, posiblemente, su origen deba buscarse en los conjuros hexamétricos ya conocidos en el s. V a.C. en los que la declaración de efectividad del conjuro forma parte del propio conjuro<sup>304</sup>.

En estos textos que acabamos de comentar el verbo τελέω aparece utilizado en su sentido no especializado. Significa cumplir totalmente o de modo perfecto el deseo del mago por medio del ritual, ritual que el mago ya ha ejecutado previamente o que va a realizar acto seguido. Τελέω, en estos casos, puede relacionarse con la ejecución de las celebraciones o ritos pertinentes en tanto que aparece en un contexto en el que se realizan ritos, pero dicha especialización no es notada por el verbo.

Sin embargo, ese significado más especializado del verbo τελέω no está ausente de los textos de los PGM. Ya advertimos, al hablar del término τελετή, que uno de los significados más extendidos del término en estos textos papiáceos era la consagración de algo a lo que se dotaba de poderes mágicos. Así pues, en estos textos, el verbo τελέω hace referencia a la ejecución de este rito en concreto: τελέω se utiliza con el significado de consagrar. El sujeto de la acción puede ser el dios que da poder al amuleto o el autor del rito. Veamos algunos ejemplos. En el PGM IV 1690 se dice:

τελεί τὸ μέγα γυλακτήριον ἐπ' ἀγαθῶ τῷ δεῖνα ἀπό τῆς σήμερον ἡμέρας εἰς τὸν ἅπαντα χρόνον.

Consagra (dota de poder mágico) el gran amuleto para el buen *fulano* desde el día de hoy hasta siempre...

O el PGM IV 1744 en que encontramos:

---

<sup>304</sup> Sobre los finales hexamétricos del tipo τέλει τελέαν ἐπαιοιδήν vid. cap. VI § 2 y cap. VIII.

γλυφέντι δὲ τῷ λίθῳ καὶ τελεσθέντι χρῶ οὕτως

Una vez que la piedra haya sido grabada y consagrada úsala así

Pero no sólo los PGM ofrecen ejemplos de este significado de τελέω. En la obra, probablemente de época bizantina, conocida como *Orphei Lithica Kerygmata*, encontramos ejemplos del uso de τελέω con el significado de consagrar una piedra para convertirla en un amuleto, por ejemplo en 8, 10-17<sup>305</sup>. En este pasaje se explica cómo consagrar un topacio para convertirlo en un amuleto mágico grabando una imagen de Posidón y Anfitrite:

οὗτος τελεσθεὶς καὶ φορούμενος πολλὴν ἀγάπην περιποιεῖται τοῖς ἔχουσι καὶ πολλῶν ἀγαθῶν δοτὴρ γίνεται.

Consagrada así y portada trae mucho amor a quienes la llevan y el que la regala consigue muchos bienes.

El mismo significado lo encontramos en 20, 13-18<sup>306</sup>.

καὶ τελεσθεὶς ἐστὶ μέγιστον φυλακτήριον πρὸς πάντα φόβον καὶ ἐπήρειαν πονηρῶν ἀνθρώπων καὶ μάλιστα ἐν ταῖς ὁδοιπορίαις πρὸς ἐφόδους πονηρῶν καὶ πρὸς ἔρπετὰ παντοῖα· ἔστι γὰρ ὁ λίθος Ἑρμοῦ.

Y consagrada es el amuleto más grande para todo temor y evita las penas de los hombres y sobre todo los males de las encrucijadas de los caminos y de todo tipo de reptil; pues es la piedra de Hermes.

Hay otros textos, en donde no aparece un complemento del verbo τελέω, en los que una traducción del verbo por “consagrar” viene dada por el contexto y en los que, posiblemente, podamos entender un sentido especializado de τελέω que pueda traducirse por “celebrar el ritual” del mismo modo que veíamos en los textos religiosos órficos. Así, por ejemplo, en el PGM XIII 113 se dice:

ἔχε δὲ τοῦτο κατὰ τοῦ τραχήλου τελέσας συνεργὸν ὄν τῶν πάντων.

lleva esto al cuello tras haber consagrado (celebrado el ritual) como auxilio en todo.

Este texto, que volveremos a ver más adelante, está inserto en el desarrollo de una práctica de iniciación del mago.

<sup>305</sup> Halleux-Schamp (1985) 152.

<sup>306</sup> Vid. Halleux-Schamp (1985). Vid. la receta paralela en el *Lapidario* de Damigeron-Evax VII, 3 Halleux-Schamp (1985) 242.



Los testimonios más importantes del uso del verbo τελέω en los PGM y que guardan una relación más estrecha con los usos que hemos comentado en textos religiosos órficos, son aquellos que se refieren a la ejecución de los ritos destinados a introducir a un hombre entre los magos, es decir, para su iniciación. Es un uso paralelo al que veíamos en los textos religiosos en que aparecía el verbo τελέω con un complemento en dativo del nombre de un dios. El verbo τελέω, en los casos en que así aparece en los PGM, alude a la consagración del mago a la divinidad.

En el PGM XIII 31ss. se hace referencia a la consagración del mago a las divinidades en los siguientes términos:

τελεσθήση δὲ αὐτοῖς οὕτως· ποιήσον ἐκ σεμιδάλεως ζώδια γ'· ταυροπρόσωπῶν, τραγοπρόσωπον, κριοπρόσωπον,... καὶ περικαπνίσας κατάφαγε λέγων τὸν λόγον τῶν ὠπρογενδῶν, τὸν ἐν τῇ Κλειδί, καὶ τὸν ἐπάναγκον αὐτῶν καὶ τοὺς ἐφεβδοματικοὺς τεταγμένους, καὶ ἔση <τε>τελεσμένος αὐτοῖς.

Te consagrarás a ellos de la forma siguiente: haz tres figuras con harina de trigo, una con cabeza de toro, otra de macho cabrío, otra de carnero....después de quemar incienso a su alrededor, cómetelas y recita la fórmula de los dioses de las horas, la que se encuentra en *La Llave*, así como la que los coacciona y la lista de los dioses de la semana, y quedarás consagrado a ellos.

Líneas más adelante, en este mismo papiro, se dice:

εἶτα κρότησον γ', πόπυσον μακρόν, σύρισσον ἐπὶ μῆκος.

“ἔκέ <μοι>, κύριε, ἀμώνητος καὶ ἀπήμαντος, ὁ μηδένα τόπον μιαινῶν, ὅτι τετέλεσμαι σου τὸ ὄνομα”.

Después, da tres palmadas, chasquea los labios largo rato y silba largamente: “Ven a mí, señor, carente de defectos y de dolor, tú que ningún lugar manchas, porque estoy consagrado a tu nombre (soy un iniciado tuyo)”<sup>307</sup>.

---

<sup>307</sup> PGM XIII 88ss. Líneas después se expone un ritual que debe llevarse en el interior de un cobijo fabricado con una sábana en el que hay que entrar ya consagrado. Λαβὼν σινδόνα καθαρὰν ἐνγραψον κροσῶ τοὺς τεξε' θεοὺς, ποιήσον καλύβην, ὑφ' ἣν ἴθι τελούμενος. “Toma una sábana limpia y anota en el borde los 365 dioses; haz una tienda bajo la que has de entrar consagrado”. La forma de participio medio τελούμενος designa al fiel de una forma muy cercana a la de los textos religiosos místéricos, en concreto, los textos órficos.

En este texto se realiza una acción ritual para invocar a una divinidad, a la que se reconoce como señor. Se alega, como garante de que la divinidad acudirá a la llamada, el carácter de “iniciado” del mago, es decir, la consagración al dios de quien ha realizado todo el proceso iniciático expuesto en líneas anteriores. En este caso, τετέλεσμαι podría entenderse como “soy tu iniciado” traduciendo de esta forma el matiz de estado resultante de la acción verbal propio del perfecto griego. El perfecto refleja, además, la condición permanente alcanzada por quien ha participado de la τελετή. Este estado permanente de la persona que realiza los ritos parece reflejar la condición que nosotros solemos aplicar a aquellas personas que consideramos iniciados en una religión mística.

Líneas después, en 607ss., aparece una nueva práctica destinada también a la iniciación del mago<sup>308</sup>:

εἰσελεύσεται ἄγγελος, καὶ λέγει τῷ ἀγ<γ>έλῳ· “χαῖρε, κύριε, καὶ τέλεσόν με τοῖς πρᾶγμασί μου τούτοις καὶ σύστησόν με καὶ μηνυέσθω μοι τὰ τῆς γενέσεώς μου”.

Vendrá un ángel y tú has de decir al ángel: “Te saludo, señor, conságrame para estas prácticas mías y úneme (al dios) e interprétame los hechos de mi nacimiento”.

En estas líneas la consagración para que el mago quede unido a la divinidad la realiza un ángel. Tal acción es comparable a la desarrollada en un ritual iniciático en la que el mistagogo inicia o consagra al dios al nuevo *mista*. Después de la consagración, y como consecuencia, el mago queda unido al dios. En este caso concreto la consagración del mago le faculta para pedir diversas gracias a la divinidad o a cualquier démon, en particular, la interpretación de un horóscopo.

Encontramos una forma de expresión muy coincidente en el gran papiro mágico de París. En PGM IV 48 se describe una práctica ritual destinada, igualmente, a

---

<sup>308</sup> Esta nueva práctica aparece en la traducción de Calvo Martínez y Sánchez Romero como: “II. Otra versión del *Octavo Libro de Moisés*. *Sagrado Libro Secreto de Moisés*, llamado *Octavo* o *Santo*. 1ª consagración del mago. Y se advierte en nota “Aquí comienza la segunda versión de la *Kosmopoía*, que es más completa y más precisa en ocasiones. Sobre la *Kosmopoía* y la separación de los dos textos del papiro vid. Dieterich (1923) y Merkelbach, R. & Totti, M. (1990-2001). La invocación precedente (603ss) es muy similar a la que hemos comentado anteriormente, la de las líneas 88ss.

la iniciación del mago. En estas líneas, tras la enumeración de toda una serie de complicados ritos, se dice:

λαβ[ών] δὲ μετὰ ταῦτα νυκτικόρακος χολήν, ἀπ' αὐτῆ[ς] ἐγχροίου πτεροῦ ἴβεως τοὺς ὀφθαλμούς [σου], καὶ ἔσει τετελεσμένος.

Toma después de esto hiel de una lechuza y úngete los ojos con el ala de un ibis y quedarás consagrado (iniciado).

Este texto es muy cercano en su forma de expresión a los textos religiosos que hemos visto con anterioridad en los que el participio perfecto del verbo τελέω se traducía por “iniciado” para notar el estado permanente de la acción del verbo. Entendemos, por tanto, que los participios perfectos en voz media del verbo τελέω pueden designar a los fieles del mismo modo que veíamos que ocurría en los textos órficos.

Pero en los textos de los PGM no sólo se utiliza el verbo τελέω para expresar la acción ritual de consagración del mago, sino que este verbo, a menudo, aparece completado en su significado por sustantivos pertenecientes al campo semántico de los misterios. Por ejemplo, el verbo ἐκτελέω, que habitualmente se encuentra en estos textos con el significado de realizar o cumplir<sup>309</sup>, aparece en ocasiones matizado en su significado por este tipo de complementos. En el PGM XXXVI 306 este verbo aparece complementado por el acusativo μυστήριον:

Σὺ εἶ θεῖον, τὸ διακονῆσαν τῷ θεῷ -οὔτω κάμοι διακόνησον πρὸς τὴν δεῖνα, καὶ μὴ αὐτὴν ἐάσης κοιμᾶσθαι μηδὲ ὕπνου τυχεῖν, ἕως ἔλθουσα ἐκτελέση τὸ τῆς Ἀφροδίτης μυστήριον.

Tú eres el azufre que sirvió al Señor –así también sírveme a mí, fulano contra fulana y no la dejes descansar ni coger el sueño, hasta que venga y celebre el misterio de Afrodita.

El verbo significa “cumplir”, y su significado se ve matizado en este caso por el prefijo ἐκ- que confiere al verbo un valor de finalidad o perfección. Sin embargo, al aparecer complementado por μυστήριον, el verbo se carga de connotaciones religiosas, lo que puede reflejarse en el castellano traduciendo ἐκτελέω por “celebrar”.

---

<sup>309</sup> Vid. Muñoz Llamosas (2001) s.v. ἐκτελέω.

En este caso se pide a la divinidad que la muchacha venga y celebre junto al mago el misterio de Afrodita, una forma eufemística de referirse a las relaciones sexuales.

Otro verbo que se utiliza con este significado y que se relaciona también con los misterios es el verbo συντελέω. Al igual que hemos visto para τελέω y ἐκτελέω el verbo συντελέω se emplea en un sentido no marcado que se matiza con la adición de diversos complementos.

En el PGM V 110 se lee:

ἐγώ εἰμι Μοῦσῆς ὁ προφήτης σου, ᾧ παρέδωκας τὰ μυστήρια σου τὰ συντελουμένα Ἰσραήλ.

Yo soy Moisés, tu profeta, a quien entregaste tus misterios, los que son celebrados por Israel.

Del mismo modo que veíamos en el texto anterior es el complemento μυστήρια el que matiza el significado del verbo dándole un valor religioso añadido a su significado propio de “cumplir” o “llevar a cabo”.

Por último queremos destacar un pequeño juego de palabras que aparece en el PGM VII 873:

τελέσας αὐτήν τὴν ναόν τῇ κατὰ πάντων τελετῇ <ἀπόθου>, καὶ ἔσται προτετελεσμένη...

Tras consagrar la capilla con la consagración que se hace para todo, guárdala y quedará preconsagrada.

El texto se refiere a la consagración de una capilla que debe ser erigida por el mago a través de un complicado rito. Es la única vez que aparece el verbo προτελέω en los PGM y es posible que haya sido utilizado a propósito para forzar un juego de palabras entre τελέω, τελετῇ y προτελέω. Cabe destacar, a propósito de este texto, que los juegos fónicos aparecen por doquier en los papiros mágicos y que son una de las características principales de tales textos.

#### 4.3. CONCLUSIONES

Hemos podido constatar, a través de los ejemplos ofrecidos en estas páginas, que uno de los términos más importantes en el léxico de las religiones místicas,

τελετή, y los verbos derivados de este sustantivo, τελέω o ἐκτελέω, son utilizados en contextos rituales muy similares en el corpus de PGM.

La fortuna de estos términos en el vocabulario de los papiros mágicos parece deberse al interés que los escritores de tales textos muestran en hacer pasar como disciplina religiosa sus prácticas. El uso de terminología específica de la religión y, en concreto, de los círculos religiosos místicos, hace que el contenido de ciertas plegarias y prácticas descritas en los textos mágicos difuminen su verdadera naturaleza en los confusos límites que separan magia de religión.

El carácter marcado del término τελετή y los verbos derivados de la raíz τελε(σ)- en los papiros mágicos no se aprecia tan claramente como en los textos religiosos. En ocasiones el verbo debe ser matizado por un complemento directo que determine que el verbo es utilizado en un contexto sacro, por lo que aparece a menudo acompañado de sustantivos como μυστήρια o τελετή.

Los participios de τελέω son también utilizados, si bien en contadas ocasiones, para designar a los fieles, aunque es mucho mayor el uso de derivados de μύω en estos textos como veremos en el próximo párrafo.

### 5. El secreto.

Uno de los preceptos más característicos de los misterios en general es la obligación que se impone al iniciado de guardar en secreto ciertas cosas que, durante el desarrollo de la τελετή, ha visto, oído o aprendido<sup>310</sup>. De hecho, nuestra palabra misterio deriva directamente del vocablo griego μυστήριον, cuyo significado se haya estrechamente ligado a la existencia del secreto como parte esencial y definitiva de los misterios. Precisamente por el secretismo existente en torno a los ritos místicos, los estudiosos de la religión antigua se encuentran con grandes problemas a la hora de estudiar los rituales que tenían lugar durante las iniciaciones. Frases místicas y objetos rituales podían albergar un carácter simbólico sólo cognoscible por quienes participaran de los ritos iniciáticos, y nosotros, aunque la tradición nos haya

---

<sup>310</sup> Según Bolle (1987) 5 cualquier religión, y no sólo las místicas, tiene su secreto central, su *mysterium magnum*, según sus propias palabras.

legado gran número de estas frases y objetos culturales, nos encontramos ante una enorme dificultad de interpretación. El secreto de los misterios griegos fue relativamente bien guardado y encontramos frases tan gráficas como “la llave de oro” que cierra la boca de los Eumólpidas de Eleusis<sup>311</sup>, el “guarde mi boca un religioso silencio”<sup>312</sup>, o la proverbial frase “la vaca sobre la lengua” para recordárnoslo<sup>313</sup>.

El secreto suele ser una acción recurrente dentro de las ceremonias iniciáticas conectadas con las sociedades secretas primitivas<sup>314</sup>, pero no todos los cultos místicos son secretos o llevan consigo el precepto del secreto tras la iniciación y viceversa, ciertos rituales de paso o de inclusión en sociedades masculinas o femeninas, que en ocasiones no están directamente relacionadas con las religiones místicas, llevan consigo la obligación del secreto. Por otra parte, de manera inversa, ciertos ritos que parecen estar relacionados con religiones místicas carecían del precepto de secreto. Sabemos que el mantenimiento de un secreto no formaba parte del culto del dios egipcio Osiris, y Heródoto, al considerar que tales ritos eran similares a los órficos y báquicos, mantuvo el secreto ritual propio de éstos y no desvela en su libro segundo qué acciones rituales se llevaban a cabo en las celebraciones egipcias<sup>315</sup>.

Según Burkert<sup>316</sup> el secreto es algo concomitante a la exclusividad que suele rodear las iniciaciones, es decir, se debe guardar el secreto de lo que se aprende en los misterios porque no todo el mundo tiene acceso a la iniciación y, por lo tanto, los profanos no deben saber lo que sucede durante el proceso iniciático. Conocemos por

<sup>311</sup> S. OC 1051-2

<sup>312</sup> Hdt 2, 171, repetido por Plu. *Exil.* 607C y Plu. *Quaest. conv.* 636D.

<sup>313</sup> Vid. Thgn. 1, 815 Βοῦς μοι ἐπὶ γλώσση κρατερῶι ποδὶ λὰξ ἐπιβαίνων / ἴσχει κωτίλλειν καίπερ ἐπιστάμενον “Una vaca colocada en mi lengua y que la pisa con fuerte pezuña me impide hablar, aunque lo sé” y A. A. 36 δ’ ἄλλα σιγῶν βοῦς ἐπὶ γλώσση μέγας / βέβηκεν “Sobre lo demás, cayó. Una gran vaca tengo sobre la lengua”. Sobre estas frases en la literatura clásica vid. Thomson (1935), y en el orfismo vid. Bernabé (1996).

<sup>314</sup> En especial los misterios de Mitra guardan paralelos muy significativos con este tipo de sociedades y es donde el secreto parece haberse guardado con más celo. Vid. Burkert (2001) 42 ss.

<sup>315</sup> Vid. sobre este particular Sourdille (1910) 2-26 y el comentario a los pasajes de Lloyd (1976), en especial volumen II pg. 279 donde el autor comenta “to speak of them as a *mysteria* (as in II, 171, 1) is simply another example of *interpretatio graeca*”. Vid. Mora (1981) y (1983) pp. 55-63.

<sup>316</sup> Burkert (1998) 8.

fuentes directas e indirectas la imposibilidad de los extranjeros y de los considerados “no puros” para acceder a la iniciación en los misterios de Eleusis, así como a otros recintos religiosos<sup>317</sup>. El secreto, según Simmel en un estudio sobre las sociedades secretas<sup>318</sup>, crea una frontera entre quienes comparten secretos y los que quedan excluidos de este saber. Por otra parte, quienes forman el grupo que comparte secretos no tienen por qué ser un grupo organizado.

La salvaguarda del secreto resulta lógica si atendemos, además, a dos cuestiones principales. La primera de ellas viene dada por la creencia en que la persona que recibe la iniciación se convierte en alguien diferente, un ser privilegiado, que conoce algo que no es accesible sino por medio del seguimiento de los ritos establecidos por esa religión mística. Como explica la Fontaine<sup>319</sup>, todas las iniciaciones pretenden transmitir conocimiento y poderes que son exclusivos de los iniciados. Este conocimiento puede llegar incluso a ser de vital importancia para el individuo que lo conoce. En el caso concreto de las iniciaciones de la antigua Grecia, tales como los ritos de Eleusis o el orfismo, el secreto tiene relación con la consecución de un estatus privilegiado en relación con el Más Allá; el iniciado es partícipe de una promesa soteriológica. Por lo tanto, es lógico que deba guardarse secreto acerca de lo experimentado en la iniciación, ya que tales ritos y tal conocimiento facultan al iniciado para conseguir un feliz destino tras su muerte y es un privilegio conseguido sólo a través de la ejecución de la *τελετή* y, en algunos casos como el del orfismo, también por un régimen de vida especial.

El mantenimiento del secreto viene reforzado por el juramento, que liga a la persona con las divinidades, dada la creencia en que la divinidad posee el poder de castigar a quien profane sus sacros misterios<sup>320</sup>. Secundariamente, y en un plano más mundano, el iniciado mantiene silencio dada la severidad con que las leyes, en oca-

---

<sup>317</sup> Vid. Isoc. 4, 157, Philost. VA 4, 18, Theo Sm. p. 14 Hiller, Sch. Ar. Plu 845f, Tz. ad Ar. Ra. 369. Varias inscripciones nos atestiguan la prohibición de acceso a recintos sagrados para los extranjeros (ξένοι) vid. Butz (1996).

<sup>318</sup> Simmel (1904) 664-665. Vid. la Fontaine (1987) 41.

<sup>319</sup> La Fontaine (1987) 18.

<sup>320</sup> Se creía que las personas que transgredían los misterios eran castigadas por la divinidad, vid. Ael. fr. 12 y Ael. fr. 58, 8, Suda s.v. ἱεροφάντης.

siones, condenaban a quienes desvelan los secretos místéricos controlados por el Estado<sup>321</sup>.

Los autores judíos y cristianos critican muy duramente el mantener en secreto las verdades reveladas en los misterios y las diversas promesas soteriológicas. La crítica suele responder a uno de estos dos motivos:

- 1) Por su carácter egoísta. Si los misterios son tan buenos deberían darse a conocer a todo el mundo.
- 2) Porque se siente recelo de las iniciaciones. Si ciertas enseñanzas o acciones se deben mantener en secreto, es porque tienen algo que ocultar.

Filón de Alejandría habla en estos términos al respecto<sup>322</sup>:

Τί γάρ, εἰ καλὰ ταῦτ' ἐστίν, ὧ μύσται, καὶ συμφέροντα, συγκλεισάμενοι ἑαυτοὺς ἐν σκότῳ βαθεῖ τρεῖς ἢ τέτταρας μόνους ὠφελεῖτε, παρὸν ἅπαντας ἀνθρώπους ἐν ἀγορᾷ μέση τὰ τῆς ὠφελείας προθέντας, ἵνα πᾶσιν ἀδεῶς ἐξῆ βελτίονος καὶ εὐτυχεστέρου κοινωνῆσαι βίου;

¿Por qué, si son tan buenos y útiles, oh iniciados, os reclus en la más profunda oscuridad y hacéis partícipes del bien sólo a tres o cuatro cuando podrías hacerlo a toda la humanidad llevando la fuente de tantos beneficios a la plaza, para que todos estén en disposición de participar libremente de una vida mejor y más feliz?

Y un autor cristiano como Clemente de Alejandría arremete contra los misterios órficos de la siguiente forma<sup>323</sup>:

---

<sup>321</sup> En el caso de los misterios de Eleusis conocemos condenas a personas que desvelaron alguna parte de los rituales o hicieron mofa de éstos. Sobre la acusación contra Esquilo vid. Arist. *EN*. 1111a 9; sobre la acusación contra Alcibíades por hacer parodia de los misterios estando borracho vid. Th. 6, 27-28 y Th. 6, 60, X. *HG*. 1, 4, 12-13, Plu. *Alc*. 19-22. Parece que desvelar los secretos de los misterios eleusinos podía ser condenado con la pena de muerte; vid. Plu. *Alc*. 21, And. *Myst*. 148-149 y Lys. 6, *Liu*. 31, 14 (aunque en este caso no es por desvelar los misterios sino por presenciarlos sin ser *mistai*). Sobre la condena a muerte de Diagoras de Melos vid. Athenag. *Pro Christ*. 4, 1 (82 Pouderon) (*OF* 557) y Sch. Ar. *Au*. 1093. Vid. Burkert (1983) pp. 248-256 y Mylonas (1961) 224-225. Los sacerdotes podían efectuar además un rito de maldición contra quienes habían desvelado los misterios, vid. Lys. 6 y Pl. *Alc*. 33, 3 que habla de un rito para retirar la maldición que habían proferido los sacerdotes contra Alcibíades por orden del pueblo. Sobre las acusaciones por desvelar los secretos místéricos vid. Kern (1935) *RE* col. 1249, Mylonas (1974) 224-226, Burkert (1983) 252.

<sup>322</sup> Ph. *Spec*. 1, 320.

<sup>323</sup> Clem. Al. *Prot*. 2, 23, 1. Vid. también la crítica de Tert. *Adu. Val*. 1, 1-3 (F15 de Scarpì).



....παιδίον δὲ ὑπὸ Τιτάνων διασπώμενον καὶ γύναιον πενθοῦν καὶ μόρια ἄρρητα  
ὡς ἀληθῶς ὑπ' αἰσχύνης ἀναισχύντως σέβουσιν...

Veneran a un muchachillo desmembrado por unos titanes y a una mujer de luto y las partes innombrables que en verdad son secretas por vergüenza.

Otra de las funciones del conocimiento de ciertas frases y claves secretas entre los iniciados era la de servir para el reconocimiento entre ellos como miembros de una misma condición. Esta cuestión es poco importante, creemos, en los misterios eleusinos o en los órficos, ya que no conocemos la existencia de una persecución o censura de tales movimientos en la Antigüedad como la del cristianismo en época imperial romana, como para que los iniciados tuviesen que hacer uso de contraseñas de reconocimiento secreto entre ellos. Ciertamente parece que sí puede ser el caso de ciertos σύμβολα de los primeros cristianos, de los *mistas* de Atis según Fírmico Materno<sup>324</sup> y de demás grupos iniciáticos de la Edad Media y posteriores<sup>325</sup>. En el caso concreto del orfismo, como parecen demostrar las laminillas órficas de oro, los símbolos y frases rituales, aprendidos durante las ceremonias, parecen tener su función de reconocimiento sólo en el Más Allá<sup>326</sup>.

#### 5.1. EL SECRETO EN EL ORFISMO.

Conocemos por varias fuentes literarias e incluso, quizás, una epigráfica, la obligación de los iniciados en los misterios órficos a guardar secreto respecto a las acciones realizadas durante la τελετή. No tenemos constancia de que en tales misterios el secreto se debiese a cuestiones exclusivistas, en el sentido de que parece que cualquier persona podía iniciarse en los misterios órficos sin que se hiciesen distinciones de edad, sexo o rango social<sup>327</sup>. Incluso es posible que algunas especializacio-

---

<sup>324</sup> Firm. *Err. prof. relig.* 18, 1.

<sup>325</sup> El caso de Templarios o Masones, vid. La Fontaine (1985) 51-79.

<sup>326</sup> Vid. cap. IX.

<sup>327</sup> Según el texto de Plu. *Cons. ad ux.* 611D él y su mujer eran iniciados en misterios dionisiacos, que probablemente debamos relacionar con los órficos. Así mismo el supersticioso de los *Caracteres* de Teofrasto (Thphr. *Char.* 16, 11) se inicia con toda su familia y, en caso de que no pueda asistir su esposa, acude con la niñera, la cual, con seguridad, no era una mujer libre.

nes rituales fuesen de sexo femenino<sup>328</sup>. La necesidad del secreto parece estar relacionada con la promesa soteriológica que la iniciación en los misterios órficos proporcionaba y que no debía ser conocida por aquellos que no formasen parte del círculo de iniciados en tales misterios. Sabemos que ciertos rituales, frases y objetos pertenecientes al círculo de los misterios órficos eran considerados sacros e incluían un precepto de secreto. Así, frases como “hijo soy de Tierra y de Cielo estrellado” conservadas en las laminillas órficas de oro, parecen ser frases secretas destinadas a identificar al *mista* ante los guardianes del Más Allá para que, tras el pertinente reconocimiento, el iniciado pudiese acceder a los felices lugares prometidos que predicaba el orfismo<sup>329</sup>. Podemos considerar estas frases rituales claves de acceso al Más Allá y de reconocimiento entre divinidades e iniciados que enfoca en el mundo de Ultratumba lo que en otros misterios ocurriría en el mundo terrenal<sup>330</sup>.

Sabemos que diversos poemas órficos antiguos comenzaban con una frase que implica la existencia de un secreto iniciático. El contenido de tales libros era sólo cognoscible a los iniciados quienes conocían o iban a conocer los misterios que tales textos ocultaban. Estas frases aparecen en las fuentes como<sup>331</sup>:

ἀείσω ξυνετοῖσι· θύρας δ' ἐπίθεσθε, βέβελοι.

Cantaré para los conocedores; cerrad las puertas, profanos.

φθέγξομαι οἷς θέμις ἐστί· θύρας δ' ἐπίθεσθε, βέβελοι.

Hablaré a quienes es lícito; cerrad las puertas, profanos.

Esta advertencia aparece como principio de la teogonía comentada en el *Papiro de Derveni*, poema que probablemente debamos datar en una fecha tan antigua

<sup>328</sup> Platón habla de hombres y mujeres sabios que se encargan de los ritos en Pl. *Men.* 81a. Varias de las laminillas de oro órficas ha sido halladas en las tumbas de mujeres y es posible constatar la existencia de mujeres en el culto gracias al texto de una inscripción de Torre Nova y el testimonio de Demóstenes sobre la madre de Esquines.

<sup>329</sup> Sobre el escenario del Más Allá en el imaginario órfico vid. Bernabé-Jiménez (2001) 36-86, Bernabé (2002b), Edmonds (2004).

<sup>330</sup> E.g. el pez entre los cristianos o los diversos apretones de mano entre los masones.

<sup>331</sup> Vid. Stob. *Flor.* 3, 1, 199 (III 150, 17 Hense = Plu. *fr.* 202 Sandbach), Stob. *Flor.* 3, 41, 9 (III 759, 3 H.), Plu. *Quaest. conv.* 636D, Plu. *E ap. Delph.* 391D. *OF* 1 a y b. Vid. Bernabé (1996) y (2003) 29-30.

como el s. VI a.C.<sup>332</sup> Como señala A. Bernabé la frase es una proclamación misterica y pertenece tanto al ámbito órfico como al dionisiaco y eleusinio, aunque parece que se especializó como inicio de textos religiosos místéricos y, en concreto, parece que fue considerada la marca de los *hieroi logoi* atribuidos a Orfeo. Tal proclama, en principio, debió hacerse para disuadir a los no iniciados de leer el escrito sin los conocimientos requeridos, los que probablemente proporcionaba la iniciación, ya que, de otra forma, poco entenderían del supuesto significado profundo de los textos. Después la frase se divulgó para acabar generalizándose y siendo utilizada en escritos no religiosos pero que se entendían como demasiado especializados para ser comprendidos en su totalidad sin un aprendizaje previo (textos médicos o de música).

Conocemos por otros textos que ciertas acciones llevadas a cabo o explicadas durante el ritual iniciático no debían ser conocidas por profanos. Así, en el *Papiro de Derveni*, se dice que el dios tiene en secreto ciertas cosas que no quiere que sean conocidas salvo por aquellos que se inician<sup>333</sup>. Además, en el papiro de Gurôb<sup>334</sup>, que probablemente sea un texto utilizado en alguna τελετή órfica, aparece una declaración que debe entenderse en este sentido. El texto dice así:

ὁ βέβηλος μὴ ἐφοράτω  
el profano, que no mire<sup>335</sup>.

En una inscripción del santuario de Dioniso en Halicarnaso<sup>336</sup>, un poema en dísticos elegíacos en los que es posible vislumbrar ciertos ritos de influencia órfica, leemos:

<sup>332</sup> *PDer.* col. VII 8 (*OF* 3 B). Los versos están muy deteriorados. Sobre la teogonía del *Papiro de Derveni* y este texto en particular vid. West (1983a), 75ss. y (1997), Bernabé (1999) y (2003) 29-48 y (2006) cap. 14, Brisson (1993) y (1995), Casadesús (1995), (1996) y (2006) cap. 22, Parker (1995), Laks–Most 1997, Most 1997, Betegh (2004). *OF.* 2-18.

<sup>333</sup> *PDer.* col. XXI 12-3.

<sup>334</sup> *PGur.* 15. Sobre los problemas de la reconstrucción βέβηλος vid. Hordern (2000) 137.

<sup>335</sup> El verbo utilizado, concerniente al sentido de la vista, es posible que refleje que las acciones descritas formen parte de una ceremonia perteneciente a ritos para ser vistos (ἐποπτεία).

<sup>336</sup> *SEG* 28, 1978, n. 841 (p. 242), *OF* 581. Inscripción fechada en torno al II-I a.C. Vid. Burkert (2001) 153 nota 14 y 167 nota 73.

[κ]αὶ μορφὰν Βρομίου τὰς [τελετὰς τε θεοῦ,]  
 ὄφρα σὺ γινώσκῃς ἱεροῦ λουτ[ροῖο μετασχὼν]  
 πάντα λόγον μύστην παντὸς ἐόντα βίου,  
 καὶ σιγᾶν ὅ τι δρυπτὸν ἐπιστάμενος καὶ ἀντεῖν  
 ὅσα θέμις, στείχῃς ὄργια ταῦτα μαθὼν.  
 (*vac.*) la forma de Bromio y las ceremonias del dios,  
 de modo que, tras participar en la sagrada lustración, conozcas  
 el relato completo que tranquiliza al iniciado toda la vida.  
 y sabiendo callar lo que debe quedar oculto e invocar  
 cuanto es lícito, te acerques a los ritos conociendo estas cosas.

Como vemos, incluso en las inscripciones, que no debemos olvidar estaban expuestas a la vista de la gente, se recuerda que el secreto forma parte de la vida de un iniciado. Así, se recuerda también que de estos misterios hay ciertas partes que pueden ser cognoscibles por todos. Es obvio que existan ciertas enseñanzas o rituales públicos o cognoscibles por la gente en oposición a “lo que debe quedar oculto” pues, para que un grupo religioso tenga vida, debe hacer, diríamos, cierta publicidad. De otra forma sería difícil atraer adeptos y difundir sus doctrinas<sup>337</sup>.

El emperador Juliano nos informa sobre la obligación de secreto que debían mantener los iniciados en los misterios báquicos, en particular parece que los órficos<sup>338</sup>, acerca de los atributos sagrados de Dioniso:

Ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἀμφὶ τὸν μέγαν Διόνυσον οὐκ οἶδ' ὅπως ἐπῆλθέ μοι βακχεύοντι  
 μανῆναι,  
 »τὸν βοῦν δὲ ἐπιτίθημι τῇ γλώττῃ·  
 περὶ τῶν ἀρρήτων γὰρ οὐδὲν χρῆ λέγειν. Ἀλλὰ μοι θεοὶ μὲν ἐκείνων καὶ ὑμῶν δὲ  
 τοῖς πολλοῖς, ὅσοι τέως ἐστὲ τούτων ἀμήητοι, τὴν ὄνησιν δοῖεν.

---

<sup>337</sup> Vid. e.g. D.S. 3, 62, 8 donde advierte: “Concuerta con ello lo que se enseña en los poemas órficos y se presenta en los ritos iniciáticos acerca de los cuales no es lícito hablarles en detalle a los no iniciados” revelando con ese “en detalle” que habría ciertas cosas que sí podrían contarse a los no iniciados para atraerles a las ceremonias. No debemos olvidar que aunque las iniciaciones de la Antigüedad son comparadas a los ritos de paso y la inserción en sociedades secretas de pueblos primitivos, las iniciaciones griegas son una elección personal, no una obligación de la sociedad.

<sup>338</sup> Iul. Or. 7, 217D-218A llama a Orfeo fundador de los ritos místicos más sagrados de todos (Ορφεὺς ὁ τὰς ἀγιωτάτας τελετὰς καταστησάμενος).

Pues no sé cómo llegó esto sobre el gran Dioniso a enloquecerme haciendo el Baco, “ahora tengo el buey en la lengua”<sup>339</sup>. Pues no se debe hablar de las cosas secretas. Porque los dioses dan la felicidad tanto a mí como a muchos de vosotros y de aquellos, cuantos son sus iniciados, durante toda la vida.

Como vemos a través de estos pocos testimonios y los que revisaremos más adelante cuando estudiemos la terminología más relevante al respecto, el secreto de los rituales místicos en el orfismo parece bien atestiguado y debió tener una gran importancia.

## 5.2. EL SECRETO EN LA MAGIA.

El secreto es una de las características más importantes de la magia por varios motivos. El primero de ellos, y quizás el principal, era la necesidad de que nadie conociese las actividades de los magos ya que, en época helenística y romana, era una disciplina prohibida y condenada incluso con la muerte. Obviamente el secreto era de necesidad básica para la propia existencia del mago y de su arte y ha sido considerado una característica definitoria de la magia<sup>340</sup>.

Por otra parte, la magia fue considerada una especie de religión mística por los propios magos, quienes incluso tomaban, como ya hemos visto, vocabulario propio de los misterios para describir sus actividades. Así pues, la necesidad de secreto por cuestiones de exclusividad también era necesaria entre los practicantes de la magia. Vemos ejemplos de esta índole en varios textos de los PGM en los que se obliga al secreto con el imperativo *κρύβε*<sup>341</sup>. En numerosas ocasiones el secreto forma claramente parte del carácter elitista en esta disciplina, pues algunos de los textos que encontramos se conciben como enseñanzas de un mago a un discípulo en exclusividad, no para uso público de cualquiera que tuviese a mano tales textos. Así,

---

<sup>339</sup> Textos más antiguos, con este proverbio, sin que se haga referencia a la religión en Thgn. 1, 815 y A. A. 36.

<sup>340</sup> Dickie (2001) 39.

<sup>341</sup> PGM I 41 y PGM I 130, PGM IV 2512 y PGM IV 2519, PGM XII 321-322.

por ejemplo, aquellos que tienen forma epistolar como la carta de Ptunis a Cérix<sup>342</sup> para conseguir un asistente demoníaco (πάρεδρος) o la supuesta carta de Nefotes a Psamético. Destacaremos un ejemplo más gráfico. En la conocida *Liturgia de Mitra* se expone claramente la idea de que las enseñanzas que van a ser escritas no se pueden vender (con lo que se intenta excluir el comercio con tales documentos y doctrinas, consideradas mistericas) sino que se enseñan sin recibir retribución económica por ello. Esta enseñanza es a un solo discípulo, en ocasiones llamado “hijo” como ocurre en este mismo texto, por ejemplo, en la línea 476<sup>343</sup>.

Por otra parte, que se inste al secreto en algunos de los textos de los PGM puede ser considerado como aval de eficacia de las prácticas explicadas en ellos, pues la prohibición de enseñar cierto conocimiento mágico a cualquier persona redundante en su carácter exclusivista y poderoso. Por destacar un ejemplo, en el PGM IV 1874 se advierte al comienzo de un conjuro amoroso que no le se puede enseñar a nadie, precisamente, porque es muy eficaz:

μηδένα δίδασκε. ἔστιν γὰρ καρτερόν λίαν καὶ ἀνυπέροβλητον...

A nadie instruyas, pues es extremadamente poderoso e insuperable...

Es interesante señalar, como hace Betz<sup>344</sup>, que la obligación de mantener el secreto acerca de las actividades mágicas y los rituales aparece sólo en los papiros mágicos escritos en griego, siendo inexistente esta advertencia en los papiros mágicos escritos en demótico. En estos últimos el secreto parece reservarse únicamente a los nombres de la divinidad y de las sustancias utilizadas en los diversos ritos, pero no al ritual como práctica. Los textos mágicos griegos en que se observa la necesidad de mantener el procedimiento en secreto parecen estar influidos, como veremos, por

<sup>342</sup> PGM I 192 en que se dice: ταῦτα οὖν μηδενὶ παραδίδου, εἰ μὴ μόνῳ [σο]υ ἰσχυινῶ υἱῶ σου ἀξιοῦντι τὰ [παρ'] ἡμῶν ῥηθέντα ἐνεργ[ή]ματα. “Así pues, no comuniqués a nadie estos secretos, excepto a tu hijo exclusivamente, cuando te reclame los poderes que te han sido explicados por nosotros”.

<sup>343</sup> Sobre la costumbre de transmitir conocimientos privilegiados al “hijo” vid. Festugiére (1950) 332. Los términos que aparecen en los PGM para hijo son: τέκνον (PGM XIII 214, PGM XIII 226, PGM XIII 230 o PGM XIII 231), υἱός (PGM I 192 o PGM IV 2519) o παῖς (posiblemente PGM VII, 572).

<sup>344</sup> Betz (1995) 153.

el vocabulario propio de los cultos místicos, además de por ciertas expresiones del judaísmo y la filosofía helenística.

Los símbolos y los nombres indecibles de los dioses, que deben mantenerse en secreto, son utilizados en los papiros mágicos griegos de una manera, digamos, indiscriminada y aparecen por doquier. Los nombres secretos y las *voce mysticae* inundan los papiros mágicos y es clara la relación de este procedimiento con la creencia en la existencia de un lenguaje divino. El conocimiento del nombre “verdadero” de una divinidad faculta al mago para conseguir el control de ese dios, dada la creencia de que, si se conoce el nombre secreto y verdadero, se tiene la capacidad de controlarlo<sup>345</sup>. Por lo tanto es necesario guardar celosamente el nombre secreto del dios, pues no todo el mundo, según los magos, estaría capacitado para controlar y dominar a los dioses en los conjuros.

### 5.3. ΑΡΗΤΟΣ Υ ΑΠΟΡΗΤΟΣ. VOCABULARIO RELATIVO AL SECRETO.

Una de las palabras más frecuentes para aludir al carácter secreto de ciertas palabras u objetos en el contexto de las iniciaciones místicas y en la magia es el término ἄρητος, lo que significa, etimológicamente, aquello que no se dice. Aparece asimismo de manera profusa en los textos griegos relacionados con las religiones místicas el compuesto ἀπόρητος. Este término, si bien no se encuentra en los PGM, aparece en diversos pasajes literarios relacionados con la magia. Este adjetivo es aplicado tanto a frases y palabras, en las que se incluyen nombres secretos de los dioses, como a acciones y objetos en torno a los cuales un iniciado debe guardar silencio.

---

<sup>345</sup> Vid. e.g. PGM VII 690ss. ἐντυ<γ>χάνω σοι, δεόμενος καὶ ἰκετεύων, ὅπως ποιήσης τὸ δεῖνα, ὅτι ἐπικαλοῦμαι σε τοῖς ἀγίοις σου ὀνόμασιν, οἷς χαίρει σοῦ ἢ θεϊότης, ὧν οὐ δύνη [παρὰ]κοῦσαι. “Te solicito, como necesitado y suplicante, que me hagas esto porque yo te invoco con tus nombres sagrados con los que se regocija tu naturaleza divina, a los cuales no puedes ignorar”. Vid. Concepción Mora (2002) 12. Betz (1995) 161-163 afirma que los textos en donde aparece el nombre secreto del dios como conductor hacia el poder divino son más propios de los papiros influidos por la filosofía religiosa griega. Hay fuentes que hacen pensar en la posibilidad de que los iniciados en ciertos misterios recibiesen un nombre secreto, sagrado, que no se podía pronunciar. Vid. Luc. *Lex.* 10 o el mito de Tespesio en Plu. *Ser. num. vind.* 564C.

### 5.3.1. Los misterios órficos y sus ritos ἄρρητοι.

Los fragmentos órficos a menudo califican de ἄρρητοι ciertos ritos. Veamos cuáles son.

Según un fragmento de la tragedia atribuida a Eurípides *Reso*, Orfeo fue “aquél que mostró a los hombres las antorchas de los misterios secretos” (μυστηρίων τε τῶν ἀπορρήτων φανὰς ἔδειξεν Ὀρφεύς). Debemos relacionar estos misterios con los ritos órficos ya que, entre otras cosas, es el propio Orfeo el que es considerado introductor de ellos<sup>346</sup>. Poco más podemos especificar acerca del rito concreto al que se califica de ἀπόρρητος. Probablemente deba pensarse que hace referencia a los misterios en general.

Platón, en *Fedón* 62b, habla de un discurso que se pronuncia ἐν ἀπορρήτοις, es decir, utiliza el término ἀπόρρητος como sinónimo de los misterios dado que, seguramente, Platón considera el secreto como la característica que mejor define o diferencia los misterios de la religión de la *polis*. En este λόγος se comunica la doctrina, conocida como órfica<sup>347</sup>, de que el cuerpo es una tumba (lo que Platón transpone en una cárcel<sup>348</sup>) y que no hay que liberarse de esta cárcel hasta no haber expiado las culpas del alma.

Otro texto platónico en que se incide sobre el secreto en el que se transmiten ciertas doctrinas religiosas órficas es *República* 378a. En este pasaje Platón intenta demostrar lo perniciosos que resultan para la educación de los ciudadanos los relatos de los poetas. En seguida, el filósofo ateniense habla de las violentas acciones de los dioses descritas en los poemas de Homero y Hesíodo. Advierte que tales relatos deberían mantenerse en silencio o contarse en secreto (δι' ἀπόρρητον) para que tuviese acceso a ellos el menor número de personas posible. Es muy probable que Platón esté aludiendo a algo bien conocido por él: la recitación en círculos iniciáticos de

---

<sup>346</sup> Sobre este pasaje vid. *infra*.

<sup>347</sup> Platón alude a este juego de palabras en Pl. *Cra.* 400c en donde la adjudica a “los seguidores de Orfeo”, en Pl. *Grg.*493a lo atribuye a “un sabio” y sin atribución explícita en Pl. *Phdr.* 250c.

<sup>348</sup> Sobre la transposición platónica de las ideas órficas vid. Bernabé (en prensa d).



textos sagrados (ἱεροὶ λόγοι). Sabemos que existían textos sacros de este tipo en el orfismo y que no estaban exentos de violencia<sup>349</sup>. Podríamos pensar que Platón, que demuestra en numerosos pasajes de su obra conocer bien los textos órficos, está pensando en las iniciaciones órficas como modelo de religión que narra en secreto a sus devotos relatos violentos de los dioses<sup>350</sup>. Isócrates<sup>351</sup>, por su parte, adjudicó a Orfeo la composición de algunos relatos de este tipo, como la devoración de hijos o la castración de los padres, con lo que, siendo relatos órficos, es muy plausible que se pensase en la recitación de tales poemas en contextos iniciáticos órficos.

En época más tardía encontramos una referencia a un ὄργιον ἄρρητον en el *Himno Órfico* a Dioniso Trienal<sup>352</sup> aunque en el texto parece que no se hace referencia a un rito secreto que formase parte de los misterios, sino que más bien parece un epíteto del propio dios. Como anota Gabriella Ricciardelli<sup>353</sup> extrañamente el mismo Dioniso es llamado con el nombre de las ceremonias que se celebran en su honor<sup>354</sup>.

Muy interesante para nuestro estudio resulta un testimonio de Dionisio de Halicarnaso<sup>355</sup> en el que nos ilustra sobre la actitud de los romanos en relación con los movimientos místéricos venidos de Oriente. En este texto se remonta a Rómulo la consideración de que tales misterios y sus relatos no se correspondían con los valores que el buen romano debía ostentar. Entre los relatos y misterios que censura están:

---

<sup>349</sup> Baste como ejemplo el relato de la castración de Crono, la ingestión del falo de Urano por Crono o el asesinato de Dioniso a manos de los Titanes y la posterior ingestión de sus miembros.

<sup>350</sup> En Pl. *Euthd.* 5d-6c se habla de mitos violentos que no son conocidos por todos, καὶ ἔτι γε τούτων θαυμασιώτερα, ὧν Σώκρατες, ἃ οἱ πολλοὶ οὐκ ἴσασιν. Dicha afirmación nos lleva a pensar en relatos narrados en secreto, en las iniciaciones, a las que tenían acceso sólo aquellos que querían convertirse en *mistas*. Vid. Bernabé (1998) 64. Sobre los discursos en secreto que menciona Platón vid. Casadesús (2000).

<sup>351</sup> Isoc. 10, 38.

<sup>352</sup> *HO* 52, 5.

<sup>353</sup> Ricciardelli (2000) 433.

<sup>354</sup> El término ἀπόρητος es también utilizado como sustantivo para hacer referencia a la persona que comunica misterios, vid. Philost. *VA* 8, 7. εἰ μὴ γόης τε ἦν καὶ ἀπόρητος. Además este término también hace referencia a la inefabilidad del nombre de una divinidad, como vemos que ocurre en otros textos que comentamos más adelante y en los PGM.

<sup>355</sup> D.H. 2, 18, 3 - 20, 2, en especial el párrafo D.H. 2, 19, 2.

ὡς παρ' Ἑλλησιν ἐπιτελεῖται περὶ τε Φερσεφόνης ἀρπαγὴν καὶ τὰ Διονύσου πάθη καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα...οὐ κορυβαντιασμούς, οὐκ ἀγυρμούς, οὐ βακχείας καὶ τελετὰς ἀπορρήτους,...

...tal como entre los helenos se cuenta acerca del rapto de Perséfone, los sufrimientos de Dioniso y cuantas otras cosas hay de tal índole....ni ceremonias coribánticas, ni celebraciones de sacerdotes mendicantes, ni ritos báquicos ni ceremonias secretas.

Para Dionisio de Halicarnaso tales celebraciones son propias de griegos y bárbaros, no de romanos. Entendemos que la alusión al mito del rapto de Perséfone se hace en posible alusión al mito central de los misterios de Eleusis, pero “los sufrimientos de Dioniso” deben hacer referencia a los misterios órficos, dado que su mito central era la narración mítica acerca de la naturaleza doble del hombre debido a su nacimiento tras la muerte del niño Dioniso a manos de los Titanes. La alusión a τελετὰς ἀπορρήτους tras mencionar las ceremonias báquicas podría relacionarse con los misterios órficos debido a la alusión que se hace en este pasaje al mito central antropológico de los órficos y a la utilización del término τελεταί, mayoritariamente usado para hacer referencia a sus ceremonias<sup>356</sup>.

Vemos pues que son varios los testimonios literarios que hacen uso del término ἄρρητος o el compuesto ἀπόρρητος para referirse a ciertos ritos o relatos narrados a los fieles durante las celebraciones mistericas órficas. Que éstos existan, refleja el carácter misterico de tales celebraciones puesto que evidencia que no todo el mundo era admitido para formar parte del selecto grupo que contemplaba los ritos y escuchaba las narraciones secretas de los dioses. Tal conocimiento adquirido por los *mistas* comportaba su diferenciación de los demás y su estatus privilegiado.

### 5.3.2. *Rituales ἄρρητοι y la magia.*

Es interesante señalar que el término ἄρρητος en los PGM no aparece en relación con el ritual. No observamos el término que estamos estudiando en ningún texto para calificar de secreto el rito a seguir. Son las palabras relacionadas con la

---

<sup>356</sup> Sobre el uso el vocablo τελεταί entre los órficos vid. cap. IV § 3.3.

raíz κρυφ- y con la raíz μυ- (como veremos a continuación) las que más se utilizan para hablar del carácter secreto de los ritos llevados a cabo por los magos.

### 5.3.3. El secreto en el nombre. Dioses ἄρρητοι en fuentes órficas.

En los diversos *Himnos órficos* el adjetivo ἄρρητος aparece en la *invocatio* y califica a ciertos dioses. Se dice de Protógono (6, 5), de Dioniso (30, 3), de Mises-Dioniso (42, 3), de Baco Trietérico (52, 5) y de Atenea (32, 3). En ocasiones se realza el valor de ἄρρητος con el adjetivo κρύφιον<sup>357</sup>, adjetivo profusamente utilizado en los PGM para hacer referencia al carácter secreto de algunos nombres de divinidad o de variadas prácticas mágicas.

Pero no sólo encontramos el adjetivo que es objeto de nuestro estudio en los *Himnos órficos*. En el *Lapidario órfico*, según la lectura de los editores anteriores a Abel, encontramos una mención al carácter indecible de ciertos nombres de divinidad. En los versos 724ss. leemos:

ὄφρα δ' ἐνὶ τρίποδος κρέα γαστέρι δάμνατ' ἐόντα,  
τόφρα δὲ κυκλήσκειν μακάρων ἄρρητον ἕκαστον  
οὔνομα· τέρονται γάρ, ἐπεὶ κέ τις ἐν τελετῆσι  
μυστικὸν ἀείδησιν ἐπώνυμον οὐρανόων.  
ἀρᾶσθαι δὲ Μέγαιραν ἀπόπροθι παφλάζοντος  
σευέμεναι τρίποδος κακομήχανον...

Y, mientras en el vientre del trípode se cuece la carne, invóquese cada nombre secreto (inalterable<sup>358</sup>) de los dioses felices, pues se alegran cuando alguien en los rituales can-

<sup>357</sup> En HO 6, 5, HO 30, 3 y HO 52, 5. Sobre el uso de ἄρρητος en los HO vid. Ricciardelli (2000) 288, n. 4.

<sup>358</sup> Halleux-Schamp (1985) 121 n. 1 adoptan la lectura ἄρρηκτον en este verso. La diferencia entre ἄρρηκτον y ἄρρητον, formalmente, no altera la métrica. En cuanto al sentido, tampoco parece que haya un gran conflicto en aceptar una u otra lectura. El carácter secreto de los nombres de los dioses nos lleva al mundo de ciertos privilegiados, sean sacerdotes o magos, que conocen el nombre verdadero de la divinidad, razón por la cual éstas les escuchan en sus plegarias. "Inalterable" hace referencia también a ciertos nombres especiales de la divinidad, casi siempre una característica de estos nombres secretos que no pueden ser pronunciados por cualquiera. Los nombres inalterables son aquellos escritos en lenguas bárbaras o simplemente nombres sin un significado claro que se consideran muy poderosos y que deben ser escritos o pronunciados de una sólo forma, la inalterable, para que conserven

ta el nombre oculto de los celestiales, y con maldiciones expulsan a Megera, la de funestos designios, lejos del trípode hirviente.

En este texto observamos dos cuestiones muy interesantes. La primera de ellas es que el término ἄρρητος (o ἄρρηκτος si aceptamos la lectura de Halleux-Schamp) hace referencia a un nombre que alegra a las divinidades cuando es pronunciado. Tal afirmación nos conduce al mundo de los ritos religiosos y en concreto a los ritos místicos en los que los iniciados se ufanan de conocer el nombre secreto de la divinidad, como es posible comprobar, en el caso del orfismo, en los *Himnos órficos*. Quienes distinguen magia de religión a través de dicotomías entenderían que nos hallamos ante textos religiosos porque los dioses “se alegran” cuando su nombre sacro es pronunciado. Se entiende, entonces, que los dioses hacen lo que se pide por complacencia, no por obligación. Pero, por otra parte, debemos atender a la situación en que se expresa tal afirmación. El nombre secreto de los dioses debe pronunciarse en un ritual que parece que podría englobarse dentro del mundo de los ritos mágicos ya que se realiza un rito en el que, por medio de maldiciones, se expulsa a una divinidad concreta de los sacrificios. Además, no debemos olvidar que el texto se inserta en un libro de temática lapidaria, es decir, un libro de un saber oculto asociado con la magia desde muy antiguo. También en los PGM nos encontramos por doquier nombres impronunciables de dioses que pretenden ser sólo conocidos por el mago, lo que le faculta a controlar a la propia divinidad. Lo veremos seguidamente.

#### 5.3.4. Divinidades ἄρρητοι en los PGM.

El adjetivo ἄρρητος aparece en varias ocasiones en los PGM para hacer referencia al carácter secreto del nombre de diversas divinidades. Además de este término aparecen otros adjetivos, relacionados con éste, compuestos por la raíz κρυφ-, del mismo modo que observábamos en los *Himnos órficos*. Tales adjetivos refuerzan a ἄρρητος y la duplicidad nos informa, además, de la importancia del secreto en

---

su poder. Sobre los nombres bárbaros de los dioses y su inalterabilidad vid. e.g. Iambl. *Myst.* 7, 4-5.

estas disciplinas. Por otra parte, la acumulación obsesiva de adjetivos sinónimos para calificar un nombre es una característica muy propia de la magia conservada en los PGM. En tales textos la acumulación de epítetos responde al ideal de concreción necesario a la hora de realizar el ritual o de dirigirse a una divinidad. Tal característica en los textos religiosos, visible de forma más patente en los himnos y plegarias que conservamos, se convierte en una acción obsesiva en los documentos mágicos.

Se ha señalado que los nombres secretos de la divinidad escritos en los PGM tienen relación con la creencia en la existencia de dos clases de lenguaje: el humano y el divino<sup>359</sup>. Los nombres populares de los dioses, tales como Zeus, Apolo o Hécate, no son los nombres de los dioses propiamente, sino los nombres que los humanos han dispuesto que sean los que los denominen. Existen otros nombres de los dioses, los nombres divinos en lenguaje divino, que deben mantenerse en secreto y que son los que los magos conocen. Estos nombres, al principio, no tendrían una forma complicada de pronunciación, como ejemplifica el verso homérico de *Il.* 20, 73s.<sup>360</sup>, pero en los PGM observamos la necesidad de hacer muy complicada su pronunciación, de forma que, por su sonido, no parezcan propios de un lenguaje humano sino de uno divino. Además se entiende este nombre divino como el gran nombre, el nombre verdadero del dios, considerando falsos, en consecuencia, los nombres populares por los que los hombres los invocan<sup>361</sup>. Como se dice explícitamente en el PGM XIII 763ss. el nombre secreto e indecible del dios (τὸ κρυπτόν

---

<sup>359</sup> La diferencia entre estas dos clases de lenguaje se encuentra ya en *Il.* 20, 73 s. ...μέγας ποταμὸς βαθυδίνης, ὃν Ξάνθον καλέουσι θεοί, ἄνδρες δὲ Σκάμανδρον. “un gran río de profundos remolinos, al que los dioses llaman Janto pero los hombres Escamandro”. Asimismo ocurre en la literatura órfica, *Rapsodias* (OF 155 B): “a la que llaman Selene los inmortales, pero Mene los que habitan en la tierra”. También parece observarse una distinción entre el lenguaje común y el de los sacerdotes dentro de los papiros mágicos griegos, vid. PGM XIII 160ss. ὁ δὲ ἐννεάμορφος ἀσπάζεται σε ἱερατιστί “Μενεφωῖφωθ”, λέγων μηνύει ὅτι “προάγω σου, κύριε”. “El Eneamorfo te saluda en lengua sacerdotal “Menephoiphoth”, que significa “voy delante de ti, señor”. Sobre la creencia en la existencia de un lenguaje humano y uno divino vid. Lobeck (1829), 858ss., Güntert (1921), Heubeck (1949-1950), Lazzeroni (1957), Watkins (1970), Calderón Felices (1982), Bernabé (1992), 31ss. y (2006) cap. 38.

<sup>360</sup> Vid. nota anterior.

<sup>361</sup> Vid. PGM I 219, PGM I 1812 y PGM XII 153 (τὸ ἀθηντικὸν ὄνομα).

ὄνομα καὶ ἄρρητον) es el que “no puede ser pronunciado por una boca humana” (ἐν ἀνθρώπου στόματι λαληθῆναι οὐ δύναται), es decir, el nombre divino no tiene una articulación parecida a la de nuestro lenguaje, sino que es más complicado de pronunciar y tiene semejanzas acústicas con otro tipo de sonidos. Los nombres secretos de los dioses son, a menudo, parecidos a lo que suele llamarse *vores magicæ*, es decir, palabras sin sentido aparente cuya base fundamental de formación parece ser la repetición de vocales y la aliteración.

Tener conocimiento del nombre verdadero, el que es secreto e inefable, significa en estos textos tener el control, en la idea de que si se conoce el nombre verdadero de algo es posible manipular la esencia de lo nombrado. En esta idea el mago, que tiene conocimiento del nombre secreto del dios es, por ello, capaz de controlarlo.

Veamos algunos ejemplos de la importancia de los nombres secretos de los dioses en los papiros mágicos. En el PGM XII 237ss.:

διὸ δέομαι· ἔλθατέ μοι συνεργοί, ὅτι μέλλω ἐπικαλεῖσθαι τὸ κρυπτόν καὶ ἄρρητον ὄνομα, τὸν προπάτορα θεῶν, πάντων ἐπόπτην κ[α]ὶ κύριον.

δεῦρό μοι, ὁ ἐκ τῶν δ' ἀν[έ]μων, ὁ παντοκράτωρ θεός, ὁ ἐνφυσήσας πνεύματα ἀνθρώποις εἰς ζωὴν, δέσποτα τῶν ἐν κόσμῳ καλῶν, ἐπάκουσόν μου, κύριε, οὗ ἔστιν τὸ κρυπτόν ὄνομα ἄρρητον, ὃ οἱ δαίμονες ἀκούσαντες πτοοῦνται, οὗ καὶ ὁ ἥλιος (βαρβαρεῖχ ἀρσεμφεμφρωθου τὸ ὄνομα), οὗ ἡ γῆ ἀκούσασα ἐλίσσεται, ὁ Ἄιδης ἀκούων ταράσσεται...

Por ello te pido: venid junto a mí como colaboradores, porque voy a invocar el oculto e inefable nombre, el padre primero de los dioses, observador de todas las cosas y señor. “Ven a mi lado, tú, el que procede de los cuatro vientos, el dios que domina sobre todo, tú, el que infunde espíritu en los hombres para que vivan, señor de las bellezas del cosmos, escúchame, señor, cuyo nombre oculto es inefable; cuando lo oyen los démones, se espantan, e incluso Helio (*barbareich arsemphemphrothou* el nombre), cuando lo oye la tierra se enrosca; cuando lo escucha Hades se conmueve...

Paralelo al texto anterior conservamos otra invocación en el PGM XIII 762ss.:

δεῦρό μοι, ὁ ἐκ τῶν δ' ἀνέμων, ὁ παντοκράτωρ, ὁ ἐνφυσήσας πνεῦμα ἀνθρώποις εἰς ζωὴν, οὗ ἔστιν τὸ κρυπτόν ὄνομα καὶ ἄρρητον ( ἐν ἀνθρώπου στόματι λαληθῆναι οὐ δύναται), οὗ καὶ οἱ δαίμονες ἀκούοντες τὸ ὄνομα πτοῶνται, οὗ ὁ

ἥλιος Ἀρνεβουατ βολλοχ βαρβαριχ: β Βααλσαμῆν: πτιδαιου Ἀρνεβουατ· καὶ <ή> σελήνη Ἀρσενπενπρωουθ βαρβαραιωνη οσραρ μεμψεχει: ὀφθαλμοί εἰσιν ἀκάματοι, λάμποντες ἐν ταῖς κόραις τῶν ἀνθρώπων, ᾧ οὐρανὸς κεφαλή, αἰθήρ δὲ σῶμα, γῆ δὲ πόδες, τὸ δὲ περὶ σ<έ> ὄν ὕδωρ ὁ Ἀγαθὸς Δαίμων.

“Ven a mí, t́, el que procede de los cuatro vientos, el Todopoderoso, el que infunde en los hombres aliento para vivir, a quien pertenece el Nombre oculto e inefable (no puede ser proferido por la boca del hombre), ante cuyo nombre se estremecen incluso los d́mones al oírlo; de quien el sol *Harnebuat bolloch barbarich: b Baalsamen: ptidaiou Harnebuat*, y la luna *harsenpenprout barbaraione osrar mempsechei*: son ojos incansables que resplandecen en las pupilas de los hombres; aquel cuya cabeza es el cielo, el éter su cuerpo, la tierra sus pies, y el agua que te rodea es el Buen D́mon.

Resulta especialmente interesante señalar que, si bien los dos textos señalados son muy similares, no coinciden, precisamente, en lo más importante: el nombre secreto de las divinidades. Tal característica no debe extrañarnos. Los PGM se hallan llenos de incongruencias y contradicciones. Es una característica propia de los libros “de aprendizaje”, es decir, de aqúllos que se fijan por escrito pero son manipulados continuamente por quienes los utilizan. La transmisión oral de la magia, unida a la manipulación constante de los textos escritos por parte de los magos que incluyen sus propias innovaciones, hacen que pocas veces encontremos *voces magicæ*, fórmulas o nombres secretos idénticos.

Dejando aparte tal problemática de los escritos mágicos volvemos al problema de los nombres secretos en los PGM. Que para un mago el conocimiento del nombre secreto de la divinidad es sinónimo de tenerla a su disposición nos es aclarado en el PGM XIII 795ss. donde se dice:

ὁ ἐ<άν> εἶπω, δεῖ γενέσθαι. τὸ γὰρ ὄνομά σου ἔχω ἐν ξυλακτήριον ἐν καρδίᾳ τῆ ἐμῆ, καὶ οὐ κατισχύσει με ἅπασα σὰρξ κινουμένη, οὐκ ἀντιτάξεται μοι πᾶν πνεῦμα –οὐ δαιμόνιον, οὐ συνά<ν>τημα οὐδὲ ἄλλο τι τῶν καθ’ Αἰδου πονηρῶν, δι<ά> τὸ σὸν ὄνομα, ὃ ἐν τῆ ψυχῇ ἔχω καὶ ἐπικαλοῦμαι...

Lo que yo diga debe realizarse. Pues tengo tu nombre como un amuleto en mi corazón, y no me vencerá toda carne que se agite contra mí, ni se me enfrentará espíritu alguno, ni demonio, peste o algún mal de los que hay en el Hades; por tu nombre, que tengo en mi alma y que invoco...

Por último, el PGM XXI 1 nos presenta una nueva versión de este himno al dios todopoderoso de nombre secreto, Agathodaimon:

[ἐπάκουσόν μου, κύριε, οὗ ἐστὶν τὸ κρυπτόν ὄνομα ἄρρητον], οὗ καὶ οἱ δαίμον[ες ἀκούοντες τὸ ὄνομα πτοοῦνται, οὗ ὁ ἥλιος] *Baal bnich baala [Ἀμήν πτιδαίου Ἀρνεβουατ καὶ σελήνη ασεν[π]εμφ Θω[ούθ, βαρβαριωνη οσπαρμεμψεχει]*...

Escúchame, señor, cuyo nombre oculto es inefable, ante cuyo nombre se estremecen incluso los demonios al oírlo; de quien el sol *Baal bnich baala Amén ptidaίου Arnebuat y la luna asenpemphe Tout, barbarione osrarmempsechei*...

En el PGM XII 171, encontramos ἄρρητον calificando a un démon, no al nombre de una gran divinidad como ocurría en los textos vistos anteriormente. Este conjuro, que sirve para romper cadenas, se realiza dirigiendo una plegaria al demon del gran dios (τοῦ μεγάλου θεοῦ δαίμων) quien, además de ser calificado de santo, justo, y demás cualidades buenas, es designado con el adjetivo ἄρρητος.

El conocimiento del nombre secreto de un dios trasluce un vínculo especial del conocedor del nombre con la divinidad. En el caso de la magia el mago considera que puede controlar al dios y retenerlo bajo su poder gracias a este saber privilegiado, cosa que, en principio, parece poder descartarse en relación con el mundo de las religiones místicas. El conocer el nombre “verdadero” de la ἄρρητος κόρη significa estar en posesión de un vínculo especial con la diosa y tal conocimiento implica la pertenencia a una elite que, compartiendo este secreto, puede acceder a los bienes *post-mortem* predicados por las doctrinas místicas (en concreto los misterios eleusinos). Sin embargo, en los PGM tal saber se esgrime como arma que faculta al mago para ejercer su control sobre el ente sobrenatural. Pero debemos observar, en relación con los rasgos compartidos entre la religión y la magia, que este conocimiento asemeja ambas disciplinas, pues se comprende como un privilegio, que procede de un saber superior y que está alejado del conocimiento de la gente del “vulgo”, identificado con los profanos, sean éstos los no iniciados o los no magos. En ambos casos el conocimiento del nombre secreto de la divinidad hace que quien lo posee se sienta dentro de un grupo de privilegiados al que los dioses escuchan.

### 5.3.5. *Objetos ἄρρητοι y las palabras y relatos secretos en los misterios órficos.*



Según las informaciones que nos han transmitido los diversos autores de la Antigüedad parece claro que existieron narraciones secretas que sólo podían conocer los iniciados y que se mantenían en secreto. El *Papiro de Derveni*, en la columna XXI<sup>362</sup>, es claro al respecto cuando dice:

Τὰ δ' [ἐ]πὶ τούτοις ἐπίπροσθε π[ο]ιεῖται  
[οὐ β]ου[λό]μενο[ς] πάντας γιν[ώ]σκε[ι]ν.

(La divinidad) tiene el resto en secreto, no queriendo que todo el mundo lo conozca.

Es muy posible que uno de los relatos divinos que no debían ser conocidos por los profanos fuese el que narra los padecimientos del niño Dioniso a manos de los Titanes, es decir, el mito antropogónico órfico<sup>363</sup>. Un ejemplo al respecto podría proporcionarlo un pasaje de Platón. En *Fedón*<sup>364</sup> se advierte que el género humano está pagando un castigo y que, tal creencia, se transmite ἐν ἀπορρήτοις λεγόμενος. Como vemos, Platón habla de lecturas que se hacen en secreto en las que se revela la esencia de la vida humana. Este tipo de reflexiones filosófico-religiosas sobre el alma y la vida, en época de Platón, está ligado a los círculos órficos. Además, según un testimonio de Damascio<sup>365</sup> que interpreta este pasaje platónico, Jenócrates explicó esta “culpa” como la culpa titánica lo que se inserta, sin dudas, dentro de las doctrinas órficas.

Conservamos otras noticias sobre ἄρρητοι λόγοι asociados a rituales que parecen estar en estrecha relación con los ritos órficos. Veamos algunos ejemplos. El lexicógrafo Harpocración<sup>366</sup> nos habla de un ἄρρητος λόγος que estaba relacionado con el ritual de investidura de una nébride a los iniciados. La nébride es uno de los atributos de Dioniso y es posible que formase parte de un rito desarrollado en el

<sup>362</sup> *PDer.* col. XXI 12-13.

<sup>363</sup> Vid. Bernabé (1998b) y (2006) cap. 27.

<sup>364</sup> *Pl. Phd.* 62b.

<sup>365</sup> *Damasc. in Pl. Phd.* 1, 2 (29 Westerink = Xenocr. fr. 219 Isnardi Parente). Dudan de tal testimonio en relación con el orfismo Linforth (1941) 337s y Brisson (1992) 497. A favor Bernabé (2006) cap. 27.

<sup>366</sup> *Harp. s.v.* νεβρίζων.

seno de las iniciaciones órficas<sup>367</sup>. Es posible asociar una ceremonia tal en ambientes órficos de época muy antigua a través del testimonio de Demóstenes en su discurso *Sobre la Corona*<sup>368</sup>. En este pasaje, en donde Demóstenes critica el modo de vida de Esquines en su juventud, se dice que él era quien vestía a los que celebraban los ritos con la piel de cervato. El comentario al respecto, recogido por Harpocración, nos dice:

Οί δὲ ἐπὶ τοῦ νεβροῦς διασπᾶν κατὰ τινα ἄρρητον λόγον. ἔστι δὲ ὁ νεβρισμὸς καὶ παρὰ Ἀριγνώτη ἐν τῷ περὶ τῶν τελετῶν.

Es por el despedazar cervatos según un relato secreto. Y el “vestirse con la piel de cervato” está en *Sobre las teletái* de Arignota<sup>369</sup>.

El filósofo Proclo<sup>370</sup> habla de los mitos como una forma de ocultar un significado religioso inefable, lo que él mismo califica de ἄρρητον. Advierte además que tales narraciones míticas eran contadas durante las τελεταί. Dicha consideración de los mitos como narraciones con un mensaje oculto tiene un referente muy antiguo en las doctrinas órficas. En el *Papiro de Derveni* el comentarista explica que Orfeo habló en sus poemas de forma alegórica, para evitar que los profanos comprendiesen el significado profundo de sus textos<sup>371</sup>.

Un texto más tardío explica la relación de este relato sagrado con la vestimenta de los iniciados en el orfismo. Focio<sup>372</sup>, por medio de una explicación etimológica, identifica portar una nébride con el relato mítico del desmembramiento de Dioniso a manos de los Titanes.

Νεβρίζων ἦτοι νεβρίδα ἐθημμένος, ἢ νεβροῦς διασπῶν, μιμήσει τοῦ περὶ Διόνυσον πάθους.

---

<sup>367</sup> Sobre la nébride y su relación con Dioniso en fuentes órficas vid. *HO* 52, 10 y en las *AO* 448.

<sup>368</sup> D. 18, 259. Sobre la asociación de las prácticas culturales de Esquines y su madre y su relación con el orfismo vid. Jiménez San Cristóbal (2006) cap. 33.

<sup>369</sup> La *Suda* recoge también esta acepción del relato sagrado (*Suda s.v. νεβρίζων*).

<sup>370</sup> Procl. *in R.* 2, 108, 17.

<sup>371</sup> *PDer.* col. VII 4ss. si bien en el texto no dice que los relatos sean ἄρρητοι sino αἰνίγματα.

<sup>372</sup> Phot. s. v. νεβρίζειν: cf. *Lex. Patm.* 144 (= *LGM* 154). Vid Jiménez San Cristóbal (2006) cap. 33.

Llevar una piel de cervato o despedazar cervatos en representación del sufrimiento de Dioniso.

Como vemos a través de los ejemplos que acabamos de señalar, la narración de ciertos relatos secretos a quienes estaban dentro del círculo de iniciados no es extraña al orfismo. Sobre estos relatos, obviamente, poco sabemos, señal de que el secreto fue bien guardado. Es muy probable, como acabamos de ver, que uno de ellos fuese la narración mítica de los sufrimientos de Dioniso a manos de los Titanes y que nos ha sido transmitida por breves alusiones en autores muy posteriores a la época clásica, cuando el orfismo como movimiento místico era más activo<sup>373</sup>.

### 5.3.6. *Objetos ἄρρητοι y palabras secretas en los PGM.*

No existe en los PGM mención alguna que califique de ἄρρητοι los objetos secretos utilizados en los ritos mágicos. Se suele hacer referencia a ellos con adjetivos derivados de la raíz *μν-* como veremos más adelante. Sin embargo, sí existe la alusión a palabras secretas en uno de los PGM. Estas palabras secretas no hacen referencia al nombre inefable de un dios, sino que son términos cargados, *per se*, de poder mágico. En PGM III 197ss. leemos:

ἦσυχον ἐν στομάτεσσι πάντες κατερύκετε φ[ωνήν]  
 αἰθέρος ἀμφίδρομοι σιγὴν ὄρνιθες ἔχοιτε,  
 σκιρτῶντες, δελφῖνες, ὑπὲρ ἀλίοιο παύεσθε,  
 μείνατέ μοι, ποταμῶν τε ῥοαὶ καὶ νάματα ν[ασμῶ]ν,  
 οἰωνοὶ πτηνοί, νῦν στήσατε πάντα ὑπ' αἴθρα,

---

<sup>373</sup> Otro relato que podía narrarse en secreto entre los órficos podría ser la ingestión del falo de Cielo por parte Zeus del que posiblemente se hable en el *PDer.* col. XIII, 3 (*OF.* 9). D.L. 1, 5 parece hablar de este mito como algo vergonzoso: Οἱ δὲ τὴν εὐρεσιν διδόντες ἐκείνοις παράγουσι καὶ Ὀρφέα τὸν Θραῶκα, λέγοντες φιλόσοφον γεγονέναι καὶ εἶναι ἀρχαιότατον. ἐγὼ δέ, εἰ τὸν περὶ θεῶν ἐξαγορεύσαντα τοιαῦτα χρῆ φιλόσοφον καλεῖν οὐκ οἶδα, <οὐδὲ> τίνα δεῖ προσαγορεύειν τὸν πᾶν τὸ ἀνθρώπειον πάθος ἀφειδοῦντα τοῖς θεοῖς προστριψαί, καὶ τὰ σπανίως ὑπὸ τινῶν ἀνθρώπων αἰσχρορρογούμενα τῷ τῆς φωνῆς ὄργανῳ. “Pero quienes atribuyen su invención a los bárbaros nos presentan al tracio Orfeo, diciendo que fue un filósofo antiquísimo. Pero yo no sé si debe llamarse filósofo a quien no escatima en atribuir a los dioses toda clase de pasiones humanas, incluso actos vergonzosos con el órgano del habla practicados rara vez por los hombres”. Vid. Bernabé (2006) cap. 14 donde se exponen las diversas explicaciones que sobre este mito han sido propuestas por los estudiosos del orfismo.

έρπετὰ φωλειοῖσι βοὴν ἄϊοντα φοβεῖσθε,  
 δαίμονες ἐν φθιμέν[ο]ις, σιγὴν τρομέοντες ἔ[χοιτ]ε,  
 ἀρρήτοις ἔπεσιν κόσμ[ος] ξει[νί]ζεται αὐτός.

Contened todos la voz tranquila en vuestras bocas; pájaros que recorréis el aire con vuestro vuelo, guardad silencio, delfines, deteneos sobre el mar; esperadme, corrientes de los ríos y manantiales; aves voladoras, deteneros ahora todas bajo el cielo; reptiles, temed cuando escuchéis el grito en vuestras madrigueras; démones del mundo de los muertos, guardad silencio entre temblores; ante las palabras que no se pueden pronunciar, el propio universo se queda atónito.

El texto es un himno a Helio compuesto en hexámetros. Es de destacar la gran importancia que se concede al silencio ritual, precepto cardinal en el desarrollo de los ritos místéricos. Sin embargo, en este caso, la contemplación viene impuesta por la pronunciación de ciertas palabras secretas que se considerarían cargadas de poder mágico y que son las causantes de este silencio místico.

#### 5.4. ΜΥΣΤΑ Y ΜΥΣΤΗΠΙΟΝ. COMPUESTOS DE LA RAÍZ ΜΥ-

Una de las raíces más productivas a la hora de componer términos asociados al secreto ritual en las religiones místicas es μυ<sup>-374</sup>. Ya Tzetzes aludió a la relación de las palabras compuestas por esta raíz con la acción de cerrar la boca y el secreto como obligación propia de los que eran iniciados en los misterios<sup>375</sup>. Según Chantraine<sup>376</sup> μυ- sería una raíz derivada de la onomatopeya de mantener la boca cerrada. Su significado parece tener una probable conexión con aquello que se esconde porque no debe ser visto o escuchado<sup>377</sup>. Según Bernabé y Rodríguez Somolinos<sup>378</sup> la raíz está en correlación con la necesidad de esconder algo para protegerlo, sentido

<sup>374</sup> Vid. Bernabé-Rodríguez Somolinos (1993).

<sup>375</sup> Tz. *ad Ar. Ra.* 456a. μυστήρια γὰρ λέγεται διὰ τοῦτο, διὰ τὸ μύειν καὶ κλείειν τὸ στόμα τοῦς μεμυημένους καὶ μηδενὶ τῶν ἀμυήτων λέγεται αὐτά. “Por eso se dice misterios, por el cerrar y apretar los labios de los iniciados pues no dicen nada en relación a esas cosas a los no iniciados”.

<sup>376</sup> Chantraine (1968) s.v. 2. μῦ.

<sup>377</sup> Vid. micénico mu-jo-me-no que parece significar “iniciado” Py Un 2.1(S2-H1). Vid. DGE Anejo I s.v. mu-jo-me-no.

<sup>378</sup> Vid. Bernabé-Rodríguez Somolinos (1993).

que, aplicado al uso de los términos religiosos formados sobre esta raíz, resulta totalmente congruente. Estudiaremos en los siguientes párrafos algunos de los vocablos más significativos derivados de la raíz  $\mu\nu$ -, si bien no de manera exhaustiva dada la cantidad de vocablos producidos por ella. Estudiaremos los textos más significativos de los fragmentos órficos y los PGM en los que aparezca el vocablo  $\mu\acute{\upsilon}\sigma\tau\eta\varsigma$  y  $\mu\upsilon\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\alpha$  dado que, en mi opinión, dichos sustantivos pueden ofrecer un claro testimonio acerca de la homogeneidad de significado con que estos vocablos aparecen en los textos órficos y los textos relacionados con la magia<sup>379</sup>.

#### 5.4.1. El $\mu\acute{\upsilon}\sigma\tau\eta\varsigma$ en el orfismo.

El término  $\mu\acute{\upsilon}\sigma\tau\eta\varsigma$  aparece en varias ocasiones relacionado con el orfismo y, lo que resulta muy interesante para nuestro estudio, aparece como identificador de los difuntos que alcanzan un feliz destino en el Más Allá en varias lamillas de oro<sup>380</sup>. De este uso puede deducirse que *mista* es un término identificativo del grupo, reservado a quienes están capacitados para obtener una mejor suerte en la otra vida por haber tomado parte de los ritos precisos. Veamos aquellos textos en que el término *mista* identifica a los seguidores de Orfeo.

Ya hemos visto, al estudiar el término  $\mu\acute{\alpha}\gamma\omicron\varsigma$ , el pasaje de Heráclito recogido por Clemente de Alejandría<sup>381</sup>. En este texto  $\mu\acute{\upsilon}\sigma\tau\eta\varsigma$  aparece relacionado en una serie de sustantivos que hacen referencia a los participantes en ciertos cultos místéricos dionisiacos que, posiblemente, guarden relación con los órficos.

---

<sup>379</sup> Hemos descartado en nuestro estudio los compuestos derivados de  $\mu\acute{\upsilon}\sigma\tau\eta\varsigma$  como  $\mu\upsilon\sigma\tau\alpha\gamma\omicron\gamma\acute{\omicron}\varsigma$ ,  $\acute{\alpha}\mu\acute{\upsilon}\eta\tau\omicron\varsigma$ ,  $\mu\upsilon\sigma\tau\iota\pi\acute{\omicron}\lambda\omicron\iota$ , etc. así como el verbo  $\mu\upsilon\acute{\epsilon}\omega$  y sus formas de participio que, como en el caso de  $\tau\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\omega$ , son identificativas de los participantes en los misterios. Creemos que estos dos términos ejemplifican claramente la comunidad terminológica entre los textos religiosos místéricos, en concreto los órficos, y los textos mágicos y un estudio sobre todos y cada uno de los derivados de esta raíz engrosaría el estudio pero ofrecería las mismas conclusiones ya que no existe un uso por parte de los textos mágicos de ninguno de estos términos que difiera del significado que proporcionan los textos religiosos.

<sup>380</sup> Vid. laminillas de Hiponio, Feras, Pela, Egas y Creta, *OF.* 474, 493, 496. Vid. *infra*.

<sup>381</sup> Heracl. *fr.* 87 Marcovich (14 DK) = Clem. Al. *Prot.* 2, 22, 2. Vid. cap. IV § 2.1 y 2.2.

En un fragmento coral de la desaparecida obra *Cretenses* de Eurípides<sup>382</sup> los miembros del coro se declaran μύσται de Zeus del Ida y de Zagreo bramador<sup>383</sup>. Los *mistas* que componen el coro describen una serie de rituales. Todos ellos guardan gran semejanza con los ritos considerados órficos y resultan, asimismo, congruentes con el modo de vida de los iniciados en el orfismo (Ὀρφικὸς βίος). Así pues, parece que el término *mista* es un sustantivo que identifica, a quien es así designado, como miembro de un grupo concreto, grupo perteneciente a un círculo religioso místico que, además, se relaciona con los misterios órficos.

Otra mención interesante nos la ofrece la laminilla órfica de Hiponio<sup>384</sup>:

Καὶ δὴ σὺ πῶν ὁδὸν ἐρχεα<ι> ἄν τε καὶ ἄλλοι  
Μύσται καὶ βάκχοι ἱερὰν στείχουσι κλε<ε>ινοί.

Así que, una vez que hayas bebido, tú también te irás por la sagrada vía por la que los demás *mistas* y bacos avanzan gloriosos.

Es posible que la distinción que encontramos en esta laminilla entre *mistas* y bacos responda a una diferenciación de rango en cuanto a la perfección religiosa dentro del orfismo, es decir, una gradación que distinga entre quienes han seguido en mayor o menor medida los preceptos del modo de vida órfico<sup>385</sup>.

Por otra parte debemos destacar la existencia de unas laminillas de oro, que si bien no contienen las características más indistinguibles del resto de laminillas órficas, guardan una estrecha relación con ellas. Estos documentos contienen grabado el sustantivo μύστης añadido a un nombre de persona, muy probablemente, el

<sup>382</sup> E. *Cret. fr.* 472 Kannicht (*OF.* 567 y 625 II). Sobre la relación del orfismo con este fragmento vid. Cozzoli (1993) y Bernabé (2004).

<sup>383</sup> Zagreo es una de las advocaciones del Dioniso del mito órfico.

<sup>384</sup> Laminilla fechada en torno al 400 a.C. (*OF.* 474, líneas 15 y 16). Sobre esta laminilla vid. Bernabé Jiménez San Cristóbal (2001) 25ss.

<sup>385</sup> Podría ser un paralelo la frase transmitida por Platón (*Pl. Phd.* 69c) “muchos son los portatirso pero pocos los bacos”. Se podría derivar de este texto la existencia de una distinción entre aquellos que recibían la *teleté* y quienes profundizaban en las enseñanzas de esta doctrina y en el modo de vida órfico, que ostentarían el título de bacos. Que precisamente tomasen el nombre del dios para denominarse parece avalar la idea de que se identificaban en pureza con el propio dios, es decir, habrían logrado desprenderse de todo resto titánico de su cuerpo por medio de la ascesis que proporcionaba el modo de vida órfico. Sobre este texto vid. Casadesús (1997b) y (2006) cap. 52, Bernabé (1998a) y Jiménez San Cristóbal (en prensa).

nombre del difunto enterrado con este documento. De forma paralela a estas laminillas conservamos otras en las que aparece únicamente el término *μύστης* y otras en las que sólo se halla inscrito un nombre propio. Parece que todas ellas deben fecharse en torno al s. IV a.C.<sup>386</sup>. De entre este grupo de documentos cabe destacar la laminilla áurea hallada en Pela<sup>387</sup>, fechada a finales del s. IV a.C. en la que podemos leer:

Φερσεφώνηι Ποσειδίππος μύστης εὐσεβής  
A Perséfone (saluda) Posidipo<sup>388</sup>, *mista* piadoso.

Es presumible que el propósito de esta laminilla sea que el difunto se identifique como iniciado ante los dioses infernales (en este caso ante Perséfone) para que le concedan el feliz destino en el Más Allá que, como *mista*, le está prometido. Así pues *μύστης* parece reflejar la categoría de persona que se considera merecedora de un destino ultramundano diverso al de los demás hombres que, naturalmente, son los profanos.

Otro texto de crucial importancia para el estudio del orfismo es el *Papiro de Derveni* y, aquí también, encontramos que el término *μύστης* designa a los fieles. Según la columna VI del *Papiro de Derveni* los iniciados llevan a cabo una serie de rituales que prescriben unos profesionales designados con el término *μάγος*. Los *mistas* realizan los sacrificios de la misma forma en que han hecho antes estos sacerdotes<sup>389</sup>. Si, como suele considerarse, el *Papiro de Derveni* describe rituales que se realizan durante el proceso de iniciación en el orfismo, los *mistas*, en este texto, serían aquellas personas “que se están iniciando”, no las que están ya iniciadas.

En época más tardía se sigue utilizando este término para hacer referencia a los participantes en los misterios órficos. Encontramos en los *Himnos órficos* habitualmente el término *μύστης* para designar a quienes están desarrollando el sacrifi-

<sup>386</sup> Sobre estas laminillas vid. Dickie (1995), Rossi (1996) y Bernabé-Jiménez San Cristóbal (2001)211-218. Vid. cap. IX.

<sup>387</sup> *OF.* 496.

<sup>388</sup> Se ha señalado que este Posidipo pudo ser el poeta del s. III a.C. que compuso versos como “ójala pueda yo alcanzar en mi vejez el camino místico hacia Radamantis” o algún miembro de su familia. Sobre tales discusiones vid. Dickie (1995), Rosi (1996) y Burkert (2001) 93 y cap. IX § 8 y 9.

<sup>389</sup> Sobre el ritual de los magos vid. cap. X.

cio u ofrenda que se debe realizar a la vez que se recita el himno que se nos ha conservado. Podemos ver un ejemplo en el *Himno Órfico* a Cielo<sup>390</sup> cuyo último verso reza:

Κλυθ' ἐπάγων ζωὴν ὀσίαν μύσθη νεοφάντη.  
escucha y da una vida pura al nuevo iniciado.

En un himno a Plutón<sup>391</sup>, también en sus últimos versos, se implora al dios benévolo con los sacerdotes e iniciados en su llegada al Hades, lo que obviamente conecta estos textos con los de las laminillas órficas en que aparece el término que estamos estudiando. El ser *mista*, y el identificarse como tal, de por sí, parece ser una garantía para obtener un mejor destino de ultratumba:

μοῦνος ἔφυς ἀφανῶν ἔργων φανερῶν τε βραβευτής,  
ἐνθεε, παντοκράτωρ, ἰερώτατε, ἀγλαότιμε,  
σεμνοῖς μυστιπόλοις χαίρων ὀσίους τε σεβασμοῖς·  
ἴλαον ἀγκαλέω σε μολεῖν κεχαρηότα μύσταις.

Sólo tú eres juez de las obras visibles e invisibles,  
de ánimo divino, omnipotente, sagradísimo, espléndidamente honrado,  
alegrándote por los sagrados sacerdotes y los ritos puros,  
te ruego que vengas benévolo complacido por los iniciados.

Con igual propósito parece que debe entenderse la invocación a Hermes del último verso del *HO 57* ya que, siendo Hermes el conductor por excelencia de las almas al mundo de los muertos, debe pedírsele que ayude a que los iniciados obtengan su merecido feliz destino póstumo:

ἀλλά, μάκαρ, πέμποις μύσταις τέλος ἐσθλὸν ἐπ' ἔργοις.

Pero, dichoso, envía a los iniciados a un feliz final después de sus trabajos.

Observamos esta misma petición en el *HO 59*, himno a las Moiras, cuyos versos finales dicen:

Μοῖραι, ἀκούσατ' ἐμῶν ὀσίων λειβῶν τε καὶ εὐχῶν,  
ἐρχόμεναι μύσταις λυσιπήμονες εὐφροني βουλήι.

Moiras, prestad oídos a mis puras libaciones y oraciones,

---

<sup>390</sup> *HO 4, 9.*

<sup>391</sup> *HO 18, 16-19.*



para que vengáis con voluntad propicia hacia los iniciados, liberadoras de los males.

Por último en el himno a Hestia<sup>392</sup> se pide que acoja a los iniciados en los misterios:

Τούσδε σὺ ἐν τελεταῖς ὀσίους μύστας ἀναδείξαις,

¡ójala acojas tú en las celebraciones místicas a estos iniciados puros!

A través de estos testimonios vemos que el término μύστης εσ utilizado con mayor frecuencia en los *Himnos órficos* para designar a los fieles iniciados que participen de los ritos en los que, presumiblemente, se recitarían estos himnos. Μύστης parece ser, pues, el término genérico del vocabulario de tales himnos para referirse al seguidor del culto órfico.

#### 5.4.2. *Los mistas de los misterios de la magia.*

El término μύστης aparece en varias ocasiones en los PGM para designar al iniciado en los saberes de la magia. En algunos papiros mágicos, como ya hemos señalado, se describe la magia como una religión mística, por tanto, todo aquel que quiere ingresar dentro del mundo de los magos debe pasar una iniciación, un aprendizaje de los ritos, y conseguir así la categoría de *mista* de los misterios de la magia.

En PGM I, 127 es posible observar un claro ejemplo de cómo en el discurso de estos papiros se establece una relación evidente entre el iniciado en los misterios y el mago como iniciado en la *arcana disciplina*. Esta parte del papiro contiene una práctica mágica para conseguir un πάρεδρος o démon asistente. Después de describir el complejo ritual que debe realizarse para conseguir el asistente divino y enumerar aquello que el demon será capaz de realizar para beneficio del mago, encon-

---

<sup>392</sup> HO 84, 3. Encontramos referencias a los iniciados también en otros *Himnos órficos*: HO 23, HO 34, HO 36, HO 41, HO 50, HO 52, HO 56, HO 58, HO 60, HO 61, HO 71, HO 74, HO 75, HO 76, HO 83 y HO 85. Es de señalar que la mención a los iniciados aparezca en mayor medida en los versos finales de los himnos, en la *precatio*. La petición por los *mistas* y los nuevos iniciados aparece en la parte más importante de la oración en la que se ruega a la divinidad que venga benévola a los sacrificios y libaciones de los oficiantes y fieles. *Mista*, pues, es el término genérico para los participantes en la ceremonia en la que, presumiblemente, se recita el himno.

tramos una alabanza al mago, al estilo de las bienaventuranzas que encontramos en textos religiosos, que dice:

ὦ μα[κάρι]ε μύστα τῆς ἱεράς μαγείας  
oh feliz iniciado en la sagrada magia.

En este texto encontramos una clara asociación entre el mago y la consideración de él como *mista*, pues aparece de manera explícita una alusión a la magia (μαγεία), rara en los textos de los PGM, y lo que es más interesante, se califica a esta disciplina de sagrada (ἱερά). El parangón entre el iniciado en la magia y el iniciado en los misterios resulta clarísimo en esta frase.

En el PGM IV, 477 aparece de nuevo el término μύστης para designar a quienes se han iniciado en la magia. Debemos advertir, por otra parte, que el texto del PGM IV en donde encontramos este término pertenece a la llamada *Liturgia de Mitra*<sup>393</sup> con lo que, para nuestro estudio, resulta un testimonio doblemente significativo ya que, al uso de vocabulario propio de la religión en un PGM, se añade el hecho de que se haga uso de un texto de posible procedencia religiosa<sup>394</sup>, en concreto proveniente del culto a Mitra. El texto se halla inserto en un ritual que podemos interpretar como de iniciación del mago, así como una práctica dirigida a la consecución de la inmortalidad<sup>395</sup> y como medio de conseguir profecías. La búsqueda de la inmortalidad por parte del mago es un deseo claramente relacionable con las religiones místicas, ya que la consecución de un feliz destino en el Más Allá, a menudo identificado con la inmortalidad del alma libre del cuerpo, es la pretensión de todo iniciado en los misterios.

Como decíamos, es en la línea 477 del PGM IV en donde encontramos el término que estamos estudiando:

---

<sup>393</sup> Sobre la *Liturgia de Mitra* vid. Dieterich (1966), Mastrocinque (1998), Betz (1998) 105-120 y (2003) y Alvar (2001) 276-282.

<sup>394</sup> Sobre las discusiones sobre si el texto de la llamada *Liturgia de Mitra* pertenece o no al seno del mitraísmo vid. Cumont (1933), Dieterich (1966), Mastrocinque (1998) 105-120, Alvar (2001) 276-282 y Betz (2003).

<sup>395</sup> Pensamiento quizá derivado de las doctrinas místicas. Vid. Betz (2003) 94 y nota 37.

Ἰλαθί μοι, Πρόνοια καὶ Ψυχή, τάδε γράφοντι / τὰ <ᾰ>πρατα, παραδοτὰ μυστήρια,  
μόνῳ δὲ τέκνῳ / ἀθανασίας ἀξιῶ, μύστη<sup>396</sup> τῆς ἡμετέρας δυνάμεως ταύτης.

Sedme propicias, Providencia y Alma, a mí que escribo estos misterios que no pueden ser vendidos, que se transmiten: pediré la inmortalidad para mi hijo, iniciado en este nuestro poder.

Se habla en estas líneas de unos misterios que son transmitidos como una enseñanza, lo que nos ofrece otro punto a comparar con la religión, en concreto con los ἱεροὶ λόγοι transmitidos en las iniciaciones místicas<sup>397</sup>.

Por último, en este mismo papiro, en la línea 744, se nos dice:

Τὰ δὲ ἐξῆς ὡς μύστης λέγε αὐτοῦ ἐπὶ τῆς κεφαλῆς ἀτόνῳ φθόγγῳ, ἵνα μὴ ἀκούσῃ,  
χρῶν αὐτοῦ τὴν ὄψιν τῷ μυστηρίῳ.

Lo que sigue dilo como un iniciado, sobre su cabeza, en voz baja, para que no escuche, ungiendo su rostro con el misterio<sup>398</sup>.

Como vemos, en varias ocasiones el mago es identificado con un iniciado en los misterios, siendo designado con el término μύστης en lugar de servirse de un sustantivo como μάγος (término éste prácticamente ausente en los PGM salvo en dos ocasiones en el PGM IV y una en el LXIII<sup>399</sup>). Debemos también tener presente que los conjuros que aparecen en los PGM están llenos de fórmulas y oraciones extraídas de rituales que, descontextualizadas, son utilizadas con fines mágicos. Este parece ser el caso de la llamada *Liturgia de Mitra* y diversas oraciones como la dedicada a Hécate conservada en el PGM IV 2241-2358.

<sup>396</sup> Preferimos, por razones de contexto, la lectura μύστη en lugar de μύσται de Preisendatz-Henrich. Dicha corrección ha sido propuesta por Festugière (1954) 303 y ha sido seguida por Mastrocinque (1998) 106 y Betz (2003).

<sup>397</sup> En concreto cabe destacar el decreto de Ptolomeo IV Filopátor, decreto que pretendía el control de las celebraciones dionisiacas. En este texto, conservado en papiro (BGU VI 1211 = OF. 44), se pide a los iniciadores que entreguen los ἱεροὶ λόγοι sellados así como una declaración de los nombres, hasta tres generaciones, de quienes recibieron los objetos sacros. Sobre este texto vid. el estudio papirológico de Turner (1983) y comentarios en Zuntz (1963), Lenger (1980) y (1990), Casadio (1990b) y Henrichs (2003) 227-231.

<sup>398</sup> En este caso el μυστήριον es un óleo sagrado utilizado en este ritual. Sobre el uso de μυστήριον para hacer referencia a objetos y símbolos sacros en los PGM vid. *infra*. § 5.4.5.

<sup>399</sup> Es muy probable que los PGM no hagan uso del término μάγος para referirse a ellos mismos o a sus aprendices porque tal término está muy devaluado. Además, alguien que se defina como μάγος puede ser condenado por las leyes de la ciudad. Vid. § 2.1 y 2.2.

#### 5.4.3. El término *μυστήριον* y su plural *μυστήρια*. Generalidades.

El término que más fortuna ha tenido en las lenguas para hacer referencia al carácter secreto de los cultos místéricos es el término *μυστήριον* y su forma en plural, *μυστήρια*, que designa un conjunto de ritos con cierto componente secreto e individualista<sup>400</sup>. Este término es utilizado en las fuentes para referirse a aquellos cultos que se distinguían por ser formas de religión personal que a menudo no estaban ligadas a los ritos del culto civil<sup>401</sup>. Como la propia etimología del término indica, como estamos estudiando, los cultos así denominados tienen un componente secreto (raíz *μυ-*), que no es lícito conocer a los profanos, lo cual es una de las características esenciales y definitorias de tales formas de religión. Por *μυστήρια* debemos entender, generalmente, el conjunto de ritos efectuados en honor de ciertos dioses, ritos diversos como purificaciones, libaciones y otras ceremonias que, en ocasiones, son designadas con el sustantivo *τελετή*<sup>402</sup>, que tienen como característica principal el carácter secreto de ciertas enseñanzas y experiencias, la prohibición a observar los ritos a “los profanos” y la consecución, al final de las ceremonias, de un estatus privilegiado para todo aquél que participe en ellas<sup>403</sup>.

Por otra parte, *μυστήρια* puede hacer referencia, en particular, a ciertas enseñanzas transmitidas durante los misterios o frases rituales de significado críptico

---

<sup>400</sup> Que las fiestas que son calificadas como *μυστήρια* son fiestas con un carácter particular al resto de las celebraciones religiosas de la ciudad y que son consideradas, incluso, más sagradas, es patente en una gran cantidad de textos griegos, e.g. Lys. 6, 4 o D. 59, 21. Sch. Luc. *DMeretr.* 2, 1 matiza que las Tesmoforias es una fiesta (*ἑορτή*) que incluye misterios (*μυστήρια*), haciendo una distinción entre fiesta, que podría ser cualquier fiesta popular religiosa, y misterios que conlleva estos matices personales y especiales que estamos estudiando.

<sup>401</sup> Si bien es cierto que algunos misterios eran consentidos por la sociedad, como los de Eleusis en la Atenas del s. V a.C., otros, que también eran calificadas de *μυστήρια*, no estaban del todo integrados en el calendario religioso y las fiestas de la ciudad, como puede ser el caso de los dionisiacos y en mayor grado de los órficos. En otras épocas, incluso, estos *μυστήρια* son perseguidos precisamente por promover el desorden público (baste mencionar el *Senatus consultum de Bacchanalibus*) o no adecuarse a la religión civil de la ciudad, como la prohibición del Isismo en el *pomerium*, ley del 28 a.C. dictada bajo el mandato de Octaviano vid. D.C. 53, 2, 4 o la represión de Agripa en D.C. 56, 6, 6.

<sup>402</sup> Sobre la complejidad y diversas traducciones de este término vid. *supra*.

<sup>403</sup> Vid. *supra* § 5.4.1.

y que son, obviamente, mantenidas en secreto por quien las conocen<sup>404</sup>. Incluso también se llama μυστήρια a ciertos objetos mostrados durante estas celebraciones, objetos que debían albergar un simbolismo importante y cognoscible sólo por aquellos que tomaban parte de las ceremonias y recibían las enseñanzas<sup>405</sup>. Los misterios, en ocasiones, son calificados de inefables (ἄρρητα), reforzando con tal adjetivo el carácter de secreto implícito en el propio sustantivo μυστήρια<sup>406</sup>. Así, por ejemplo, encontramos esta forma de expresión en una inscripción de la Arcadia fechada en el año 61-64 a.C.<sup>407</sup> en la que se habla de τὰ περὶ θεὸν ἄρρητα μυστήρια, “los misterios secretos de las diosas”. Clemente de Alejandría<sup>408</sup>, por su parte, alude también al carácter secreto de los misterios eleusinos, calificándolos de κρύφια μυστήρια, tras haber explicado el mito fundacional de tales ceremonias en Eleusis. Es posible que Clemente esté haciendo referencia con la locución κρύφια μυστήρια a relatos sagrados secretos que se narraban en los misterios, entre los cuales se debería enumerar el relato de la búsqueda de Perséfone por su madre y su recuperación. Plutarco, en su tratado *Sobre Isis y Osiris*<sup>409</sup>, alude a relatos mitológicos conocidos por todo el mundo (tales como la gigantomaquia o la titanomaquia) y advierte que pueden ser comparables a los de los egipcios. Inmediatamente después, alude a enseñanzas (seguramente también mitológicas por el contexto) que eran transmitidas en los rituales místéricos (μυστικοῖς ἱεροῖς) y en las ceremonias secretas (τελεταῖς ἄρρητα). Tales relatos no podían ser conocidos por los profanos porque serían portadores de verdades consideradas exclusivas de un cierto grupo privilegiado, los *mistas*.

---

<sup>404</sup> e.g. Hippol. *Haer.* 5, 7, 34 ἐστὶ τὸ μέγα καὶ ἄρρητον <τῶν> Ἐλευσινίων μυστήριον ὕε, κύε. “(Esto) es el gran misterio secreto de los de Eleusis: “llueve, concibe”.

<sup>405</sup> e.g. Hippol. *Haer.* 5, 8, 39 que llama μυστήριον a la espiga en grano que se mostraba en la celebración de los misterios eleusinos. Iconográficamente se conoce como μυστήρια a la cista mística de los misterios como podemos comprobar por los trazos conservados de la pintura mural de una tumba de Ostia, conservada en el museo arqueológico de esta ciudad. Vid. Kerényi (1996) ilustración 132b.

<sup>406</sup> Sobre ἄρρητος vid. *supra*.

<sup>407</sup> IG V, 2; Pel. 265. 1.

<sup>408</sup> Clem. Al. *Prot.* 2, 21, 1, 1.

<sup>409</sup> Plu. *Is et Os.* 360F.

Μυστήρια, sin más calificativos, es utilizado en las fuentes antiguas, con frecuencia, para hacer referencia a los misterios de Eleusis<sup>410</sup>. En algunas ocasiones μυστήρια va acompañado del adjetivo μεγάλα que puede ser interpretado de dos formas: bien que tal adjetivo nos informa de que los misterios a los que califica eran considerados en gran estima, bien que se está haciendo referencia a “los grandes misterios” en oposición a los “pequeños misterios”, μικρά μυστήρια, para distinguir las dos fiestas en honor a las diosas: los misterios de Eleusis y los misterios de Agra.

Ἀλλὰ τὰ μικρὰ τοῦ Ἀνθεστηριῶνος ἐτελοῦντο, τὰ δὲ μεγάλα τοῦ Βοηδρομιῶνος·

Los pequeños misterios se celebraban en el mes Antesterion, y los grandes en el de Boedromión<sup>411</sup>.

Es bastante homogéneo el uso de μυστήρια en las fuentes, siendo su significado más evidente “conjunto de ritos ejecutados en las ceremonias místicas”. Tales ritos con frecuencia son denominados τελεταί por las fuentes, como hemos estudiado con anterioridad. Μυστήρια, en plural, es utilizado también en los textos para hacer referencia al conjunto de días en que se celebran las ceremonias<sup>412</sup>.

#### 5.4.4. Los μυστήρια órficos.

---

<sup>410</sup> Como advierte el escolio a Esquines, 294 (3, 130), Μυστήρια δεῖ νοεῖν τὰ Κόρης καὶ Δήμητρος. “Por misterios se debe entender los de Core y Deméter”. Vid. Aesop. 5 *El deudor* en que se distinguen los Misterios de las Panateneas y las Dionisias. Apollor. *FGH* 244 F 89, Polyaen. 3, 11, 2 (*FHM* 102). Hsch. s. v. ἀγυρμός dice que es una asamblea y que se lleva a cabo el primer día de los misterios (τῶν μυστηρίων ἡμέρα πρώτη) sin más explicaciones. Tales misterios son sin duda los eleusinos. Vid. Plu. *Alex.* 31, 8 añade que la fecha de tal reunión es el 15 de Boedromión. Sobre los días de los misterios eleusinos y sus rituales vid. Mylonas (1961) 247-285.

<sup>411</sup> Plu. *Demetr.* 26, 2. Otras fuentes que hacen referencia a los dos misterios son: Sch. Ar. *Pl.* 1013b, Sch. Ar. *Pl.* 845f, Clem. Al. *Strom.* 5, 11, 70, 7, 71, Polyaen. 5, 17, 1, Hippol. *Haer.* 5, 8 41-43. Se hace referencia a los pequeños misterios y su institución en D.S. 4, 14, Tz. *ad Ar. Pl.* 842.

<sup>412</sup> Vid. e.g. Polyaen. 3, 11, 2 en que se habla de una batalla ocurrida en uno de los días de los misterios (ὅτι ἦν μία τῶν μυστηρίων) y Hsch. s. v. ἄλαδε μύσται donde nos informa de que tal expresión es de uno de los días de los misterios (ἡμέρα τις τῶν Ἀθήνησι μυστηρίων). Μυστήρια tiene en estos textos el significado de conjunto de días en que se llevan a cabo las ceremonias místicas.

El término *μυστήρια* para hacer referencia al conjunto de ceremonias destinadas a la inclusión de un individuo en la comunidad órfica no es muy frecuente entre los escritores griegos, lo que contrasta con la importancia del término *μύστις* como identificativo de los iniciados órficos incluso en textos tan importantes para el estudio de esta religión como las laminillas áureas, el *Papiro de Derveni* o los *Himnos órficos*. El uso de *μυστήρια* para referirse al orfismo se desarrolla de forma moderada entre los autores tardíos y cristianos. Es posible que la carencia de una organización efectiva de tales ceremonias en comparación con los ritos de la iniciación eleusinia, la que es en ocasiones referida como *μυστήρια* sin más apelativos, sea la causa del escaso uso este sustantivo para hacer referencia a las iniciaciones órficas en favor del más usual *τελεταί*.

El primer testimonio que conservamos del término *μυστήρια* relacionado con el orfismo se halla en la obra *Reso* atribuida a Eurípides<sup>413</sup>.

μυστηρίων τε τῶν ἀπορρήτων φανὰς  
 ἔδειξεν Ὀρφεύς, ἀυτανέψιος νεκροῦ  
 de los misterios secretos las antorchas  
 les enseñó Orfeo, primo del fallecido (*sc.* Reso)

Este texto se añade a otros en los que Orfeo es el personaje más habitual al que atribuirle la enseñanza o reforma de los rituales dionisiacos en Grecia<sup>414</sup>. En ocasiones el bardo tracio aparece ligado a los misterios eleusinos como introductor o sacerdote de éstos o padre de Museo, sacerdote también él de dichos misterios<sup>415</sup>. En la escena se rememora la enseñanza de los ritos místéricos que Orfeo transmitió a Reso, primo suyo por ser éste hijo de una Musa. Se ha interpretado que los misterios a los que se hace referencia en el pasaje son los misterios eleusinos<sup>416</sup>, sin embargo, versos más adelante, la Musa recuerda que Perséfone está obligada a honrar a “los amigos de Orfeo” y que su hijo será, en la tierra subterránea, un ser semejante a un

---

<sup>413</sup> E. *Rh.* 943.

<sup>414</sup> Vid. *OF.* 497-505.

<sup>415</sup> Vid. *OF.* 510-518. Vid. Graf (2006) cap. 31.

<sup>416</sup> Vid. Scarpi (2003) 651 C<sub>2</sub>.

dios<sup>417</sup>. En mi opinión tal declaración en boca de la Musa remite a los contenidos escatológicos de los misterios órficos ya que se menciona la existencia de un pacto entre Perséfone y Orfeo, se alude a la localización de los muertos beatos bajo tierra y se habla del cambio de estatus del difunto: quien antes era hombre pasa a ser contado como una divinidad; dios has nacido de mortal que eras, declara una de las laminillas de Turios<sup>418</sup>.

Pseudo-Apolodoro, el autor de la *Biblioteca Mitológica*, también señala en su obra a Orfeo como introductor de los misterios de Dioniso en Grecia, misterios que él se ocupó, además, de reformar. En 1, 3, 2 dice que Orfeo “descubrió los misterios de Dioniso”, lo que debemos entender no como un descubrimiento propiamente dicho, sino que se los descubrió a los griegos, es decir, enseñó los misterios de Dioniso a los ciudadanos de Grecia. Se utiliza en este pasaje μυστήρια en el sentido que hemos comentado con anterioridad, es decir, como conjunto de rituales y enseñanzas dionisiacas transmitidas por Orfeo.

Diodoro Sículo es otro de los autores que liga a Orfeo con los μυστήρια y en una ocasión asocia a Orfeo no con los misterios órficos, sino con los eleusinos por su relación con Museo<sup>419</sup>. En 1, 23, 2 el historiador sículo nos revela que Orfeo hizo una transposición de los rituales y misterios egipcios y los introdujo en Grecia<sup>420</sup>. Tales misterios a los que se refiere Diodoro no pueden ser sino los órficos, ya que

---

<sup>417</sup> E. Rh. 962ss. οὐκ εἶσι γαίης ἐς μελάγχχιμον πέδον· τοσόνδε Νύμφην τὴν ἔνερθ' αἰτήσομαι, τῆς καρποποιοῦ παῖδα Δήμητρος θεᾶς, ψυχὴν ἀνεῖναι τοῦδ'· ὀφειλέτις δέ μοι τοὺς Ὀρφέως τιμῶσα φαίνεσθαι φίλους. κάμοι μὲν ὡς θανῶν τε κοῦ λεύσσω φάος ἔσται τὸ λοιπόν· οὐ γὰρ ἐς ταῦτόν ποτε οὔτ' εἶσιν οὔτε μητρὸς ὄψεται δέμας· κρυπτός δ' ἐν ἄντροις τῆς ὑπαργύρου χθονὸς ἀνθρωποδαίμων κείσεται βλέπων φάος, Βάκχου προφήτης ὥστε Παγγαίου πέτραν ᾤκησε, σεμνὸς τοῖσιν εἰδόσιν θεός. No irá a la negra llanura de la tierra. Tanto suplicaré a la ninfa subterránea, la hija de la diosa Deméter dadora de frutos, para que haga subir el alma de éste. Pues se muestra obligada a honrar a los amigos de Orfeo. Para mí, sin embargo, en lo sucesivo, será como si hubiese muerto y no viera la luz, pues ya jamás vendrá hacia mí ni verá el cuerpo de su madre, pues oculto en las cavidades de la tierra rica en plata, será un ser divino que ve la luz y, del mismo modo que el profeta de Baco que habita la roca del Pangeo, le verán como a un dios venerable.

<sup>418</sup> OF. 487.

<sup>419</sup> D.S. 4, 25, 1.

<sup>420</sup> Habla en términos equiparables en D.S. 4, 25, 2. Sobre la creencia de que los misterios órficos vienen de Egipto en Diodoro Sículo vid. Bernabé (2002e).



nos advierte de su conexión con el dionisismo y nota que fueron introducidos por Orfeo:

Ὄρφεία γὰρ εἰς Αἴγυπτον παραβαλόντα καὶ μετασχόντα τῆς τελετῆς καὶ τῶν Διονυσιακῶν μυστηρίων μεταλαβεῖν... προσδέξασθαι προσηνῶς τὰς τελετὰς καὶ τὰ μυστήρια.

Porque Orfeo, yendo a Egipto y participando en la ceremonia y los misterios dionisíacos, los adoptó...y (la gente) aceptó favorablemente las ceremonias y los misterios.

Más explícito se muestra Diodoro<sup>421</sup> en 3, 65, 6:

Χάροπος δ' υἱὸν γενόμενον Οἶαγρον παραλαβεῖν τὴν τε βασιλείαν καὶ τὰς ἐν τοῖς μυστηρίοις παραδεδομένας τελετὰς, ἃς ὕστερον Ὄρφεία τὸν Οἰάγρου μαθόντα παρὰ τοῦ πατρὸς, καὶ φύσει καὶ παιδείᾳ τῶν ἀπάντων διενεγκόντα, πολλὰ μεταθεῖναι τῶν ἐν τοῖς ὀργίοις· διὸ καὶ τὰς ὑπὸ τοῦ Διονύσου γενομένας τελετὰς Ὄρφικὰς προσαγορευθῆναι. Eagro, hijo de Cáropo, heredó el reino y las ceremonias que se transmiten en los misterios, las cuales después Orfeo, el hijo de Eagro, aprendiéndolas del padre, y porque por dotes naturales y cultura superaba a todos, introdujo muchas modificaciones en los ritos. Por eso las ceremonias creadas por dioniso fueron llamadas órficas.

Este texto es de suma importancia para el estudio del orfismo, pues informa sobre lo que se entendía por orfismo en el s. II d.C., es decir, unos misterios dionisíacos que se diferencian de éstos por ciertos cambios en las ceremonias introducidos por el legendario Orfeo. En este momento nos interesa explicar el término μυστήρια que, como se hace patente en el texto, integra el desarrollo de ciertas τελεταί. Las τελεταί se transmiten en los misterios y pueden enseñarse de padre a hijo. Es posible entender, por tanto, que con τελεταί se está haciendo alusión a los ritos pertinentes que deben desarrollarse en un momento ritual determinado o a las leyendas y mitos narrados en ciertas ceremonias de acceso vetado a quienes no forman parte de la celebración.

En otro pasaje Diodoro Sículo nos informa de que Orfeo aprendió las τελεταί y los μυστήρια de los Dáctilos del Ida y nos recuerda, de nuevo, que él fue el primero que introdujo los misterios en Grecia<sup>422</sup>.

---

<sup>421</sup> D.S. 3, 65, 6.

Clemente de Alejandría también alude en su obra a la faceta de Orfeo como introductor de μυστήρια, si bien se refiere a los misterios eleusinos. El apologista, tras narrar el episodio mítico de Baubó y la diosa Deméter en Eleusis, advierte:

Ταῦτ' ἔστι τὰ κρύφια τῶν Ἀθηναίων μυστήρια. Ταῦτά τοι καὶ Ὀρφεὺς ἀναγράφει.

Estas (sc. narraciones) son los misterios ocultos de los atenienses. Los que escribió Orfeo.

Clemente asocia los textos órficos con los misterios eleusinos y entiende las narraciones escritas por Orfeo, los ἱεροὶ λόγοι, como la base de los misterios llegando incluso a la identificación de relatos sacros y misterios.

Siglos después, en el s. III d.C., Aquiles Tacio<sup>423</sup> en su *Comentario a Arato*, habla de τὰ Ὀρφικὰ μυστήρια y los entiende como unos misterios identificables, distintos a los dionisiacos o a los eleusinos.

Es interesante destacar que en los *Himnos órficos* el término μυστήρια sólo aparece dos veces haciendo referencia al conjunto de ceremonias en las que deben recitarse estos himnos<sup>424</sup>. La escasez de uso del término μυστήρια parece deberse a la clara preferencia en estos textos por el sustantivo τελετή<sup>425</sup>.

Vemos pues, por los textos comentados, que la relación de μυστήρια con el orfismo suele ir asociada a la asignación a Orfeo del papel de transmisor de rituales místéricos en Grecia. Parece observarse en las fuentes una clara preferencia por el término τελετή para designar los ritos enseñados por el bardo tracio. Esta preferencia revierte, obviamente, en un claro detrimento en el uso del sustantivo μυστήριον.

#### 5.4.5. Los μυστήρια de los magos.

Los textos mágicos nos ofrecen, sobre todo en los papiros griegos mágicos, usos de μυστήριον y μυστήρια muy relacionados con el mundo de las iniciaciones místicas. Sin embargo no son los únicos testimonios que transmiten el uso de estos

<sup>422</sup> D.S. 5, 64, 4. Sobre este texto vid. cap. IV § 2.8 y § 3.

<sup>423</sup> Ach. Tat. 16, 11. OF. 114.

<sup>424</sup> HO 44, 9 y HO 79, 10. Ambas apariciones forman idéntico final hexamétrico: μυστήρια θ' ἀγνά.

<sup>425</sup> Vid. cap. IV § 3.

términos para denominar ceremonias, ritos y objetos sacros relacionados con el mundo de la magia. Veamos otros ejemplos. Encontramos en los *Oráculos sibilinos*, del s. II d.C., usos de *μυστήρια* en relación con la disciplina mágica o con los magos. Incluso el término que estudiamos aparece relacionado con los *ἄδυτα*, recintos sagrados como aquéllos en donde se celebran los rituales de los misterios iniciáticos. En el capítulo 8, 56 de los *Oráculos sibilinos* leemos:

καὶ μαγικῶν ἀδύτων μυστήρια πάντα μεθέξει, παῖδα θεὸν δεικνύσει, ἅπαντα σεβάσματα λύσει, \*κάξ ἀρχῆς\* τὰ πλάνης μυστήρια πᾶσιν ἀνοίξει.

Participarán en todos los misterios de los recintos mágicos impenetrables, designará a su hijo dios, suprimirá todos los cultos, abrirá a todos desde el principio los misterios que conducen al error.

En 12, 169 el sustantivo *μυστήρια* parece referirse a celebraciones ocultas que el rey al que alude la profecía mostrará a la gente. El contexto revela que los *μυστήρια* se entienden como ritos secretos:

οὗτος καὶ μαγικῶν μυστήρια πάντα καθέξει ἐξ ἀδύτων· καὶ μὴν πολὺ φέρτερον ἀνθρώποισιν θήσει κοιρανέοντα [...] κεραυνός· εἰρήνη μακρὰ δὲ γενήσεται, ὅπποταν ἔσται οὗτος ἄναξ·

éste entrará en posesión de todos los misterios de los magos, que sacará de los santuarios; en verdad que el rayo [...] dará a los hombres un soberano mucho mejor. Se producirá una larga paz cuando exista este rey.

En el s. III d.C. el autor cristiano Eusebio, en su *Historia Eclesiástica*, alude a los doctrinas de los seguidores de Simón el mago: Menandro y Justino. Según se desprende del pasaje existe un conflicto entre estas personas y los cristianos ya que sus doctrinas, según parece, podían hacer confundirse a los hombres, lo que revela la facilidad con que magia y religión se mezclan y pueden invertirse en la Antigüedad cristiana<sup>426</sup>:

Ἦν δ' ἄρα διαβολικῆς ἐνεργείας διὰ τοιῶνδε γοήτων τὴν Χριστιανῶν προσηγορίαν ὑποδουμένων τὸ μέγα τῆς θεοσεβείας μυστήριον ἐπὶ μαγείᾳ σπουδάσαι διαβαλεῖν διασῦραί τε δι' αὐτῶν τὰ περὶ ψυχῆς ἀθανασίας καὶ νεκρῶν ἀναστάσεως

---

<sup>426</sup> Eus. *HE.* 3, 26, 4.

ἐκκλησιαστικὰ δόγματα. ἀλλ' οὔτοι μὲν τούτους σωτήρας ἐπιγραψάμενοι τῆς ἀληθοῦς ἀποπεπτώκασιν ἐλπίδος·

Era sin duda obra del influjo diabólico el echar mano de semejantes hechiceros revestidos del nombre de cristianos para afanarse en calumniar al gran misterio de la piedad, acusado de magia, y destrozarse por su medio los dogmas de la Iglesia acerca de la inmortalidad del alma y la resurrección de los muertos. Pero aquellos que reconocen a éstos como salvadores se han venido abajo de la verdadera esperanza.

Líneas antes Eusebio menciona los rituales llevados a cabo por Menandro diciendo que conducía a sus acólitos a través de la experiencia mágica y el bautismo. Añade, además, que decía que quienes llevaban a cabo dichos rituales conseguirían la inmortalidad<sup>427</sup>. Si bien en este pasaje no se habla de la magia como *μυστήρια* creemos que resulta interesante destacar cómo el Padre de la Iglesia entiende que existen doctrinas que pueden llegar a ser confundidas por la gente con la verdadera fe y apartarlas de ella. Tales doctrinas son etiquetadas de magia por el escritor apologético de forma que observamos, como es corriente, la adjudicación del término *μαγεία* para denigrar ciertas corrientes que no obedecen a los modos de la religión imperante en el momento histórico en que el documento se fecha.

Los textos de los PGM hacen uso del término *μυστήριον* para hablar de su disciplina en general o de un rito en particular. Cabe señalar la frecuencia con que se hace referencia a la necesidad del secreto a la vez que se emplea el término *μυστήριον* que, como hemos advertido, conserva una relación etimológica con el precepto del silencio y el secreto. Observamos, por ejemplo, en el PGM I 131 el siguiente texto:

μηδενὶ [ἄλλω με]ταδῶς, ἀλλὰ κρύβε, πρὸς Ἡλίου, ἀξιωθεὶς ὑπὸ τοῦ κυρί[ου θεοῦ], τὸ μέγα τοῦτο μυστήριον.

A ningún otro comuniqués estas cosas, sino guarda en secreto, por Helio, ya que has sido considerado digno por el señor dios, este gran misterio.

En este caso *μυστήριον* es utilizado para hacer referencia a un rito concreto inserto en una amplia exposición de conjuros. Este conjuro forma parte del conteni-

---

<sup>427</sup> Recuérdese que en el PGM IV 477ss. se habla de la consecución de la inmortalidad por parte del mago.

do de la denominada Carta de Pnutis a Cérix para conseguir un demon asistente, un πάρεδρος. Cabe destacar, por tanto, la relación en cuanto a la difusión de las doctrinas de los PGM con los ἱεροὶ λόγοι místicos y otras disciplinas consideradas en parte sagradas y en parte ocultas, disciplinas que se transmiten de maestro a discípulo, a menudo de padre a hijo.

El PGM IV es el papiro en que el término que estamos estudiando se utiliza en un mayor número de ocasiones<sup>428</sup>. En PGM IV 476 se habla de la *arcana disciplina* como unos μυστήρια que se enseñan, que se transmiten de padres a hijos y que no deben ser vendidos. En este mismo papiro, en la línea 724, hallamos que el sustantivo μυστήριον designa una enseñanza transmitida por la divinidad y cognoscible únicamente por el mago que ha invocado al dios. Esta enseñanza está relacionada con el misterio de la vida, la muerte y la resurrección<sup>429</sup>. Siguiendo la lectura del gran papiro de París encontramos un nuevo uso del término que estudiamos en la línea 795. En esta ocasión se habla del gran μυστήριον del escarabeo resucitado por medio de veinticinco pájaros vivos. En este caso, el uso del singular parece distinguir un rito concreto, un μυστήριον, de la disciplina global o conjunto de ritos, que se denominaría μυστήρια.

En el PGM XII se ilustra sobre la preparación y ejecución de un ritual de consagración. En la línea 332 se utiliza el término μυστήριον para designar el rito efectuado por el mago que, en este texto, resulta ser una invocación al dios para que insufla su poder al anillo que quiere dotarse de fuerza mágica con objeto de convertirlo en un poderoso amuleto:

δότε οὖν πνεῦμα τῷ ὑπ' ἐμοῦ κατεσκευασμένῳ μυστ[ηρ]ίῳ, θε<οί>, οὓς ὠνόμασα  
καὶ ἐπικέκλημαι. δότε πνοήν τῷ ὑπ' ἐμοῦ κατεσκευασμένῳ μυστηρίῳ.

---

<sup>428</sup> Dicha característica es congruente con el carácter del texto papiroáceo, en constante relación con las religiones místicas y el uso de vocabulario afín a ellas. Recuérdese que en este papiro es el que recoge la llamada *Liturgia de Mitra*.

<sup>429</sup> Cabe destacar el uso de μυστήρια en los PGM para designar los misterios de algunas divinidades. Tales usos no son contemplados en el estudio ya que no tienen relación directa con el uso del término como sinónimo de la magia o de algún ritual desarrollado por el mago. e.g. PGM IV 2473 y PGM V 109 (referido a los misterios de Israel entregados a Moisés).

Dad vida al misterio por mí preparado, dioses, a quienes he invocado pronunciando sus nombres. Dad aliento al misterio por mí preparado.

En otras ocasiones el sustantivo *μυστήριον* se refiere a un objeto mágico, una frase críptica o a algún animal, símbolo místico de la divinidad. Es un uso similar al de *ἄροητον* y hace referencia a ciertos objetos o contraseñas caracterizadas por ser algo únicamente cognoscible por quienes participan del misterio. En el PGM IV 2592 se habla de ciertos símbolos de la divinidad y son calificados como el gran *μυστήριον* de la diosa. Tal declaración es muy cercana a la relación de términos *ἄροητα*, considerados contraseñas entre los *mistas* y la divinidad.

En el PGM XIII 128 se habla del *κάνθαρος* (escarabajo) como el *μυστήριον* del dios. Esta palabra es un símbolo sacro, una especie de contraseña. En la línea 685 de este mismo papiro encontramos una nueva alusión al poder de las palabras, quizás una fórmula mágica, a la que se denomina *μυστήριον*.

ἄρξαι δὲ λέγειν τὴν στήλην καὶ τὸ μυστήριον τοῦ θεοῦ.

comienza a recitar lo fijado y el misterio del dios.

Para concluir cabe destacar la frase que aparece en el PGM XIXa 52. En este texto *μυστήριον* hace referencia a un objeto mágico, seguramente una laminilla inscrita depositada en la boca de un cadáver. Este *μυστήριον* obliga al demon del muerto a realizar las peticiones del mago, en este caso concreto, que traiga hacia su casa a una mujer.

...ἀλλὰ τέλεσον τὰ ἐνγεγραμμένα καὶ ἐντεθειμένα ἐν τῷ στόματι σου, ἤδη ἤδη, ταχύ ταχύ...[ἐφ'] ὅσον κεῖται παρά σοι τὸ θεῖον μυστήριον, μὴ ἐάσης αὐτὴν τὴν Κάρωσα, ἣν ἔτεκεν Θελώ, μὴ [ιδίῳ] ἀνδρὶ μνημονεύειν, μὴ τέκνου, μὴ ποτοῦ, μὴ βρωτοῦ, ἀλλὰ ἔλ[θη]

...al contrario cúpleme lo escrito y depositado en tu boca ya ya, pronto pronto...mientras este misterio divino esté depositado junto a ti, no dejes que ella, Carosa, a la que parió Theló, piense ni en su hombre, ni en su hijo, ni en bebida, ni en comida, si no que venga.

## 6. Conclusiones.

Con este estudio hemos querido ofrecer ejemplos que ilustren acerca de la afinidad, en cuanto a los términos griegos se refiere, entre el vocabulario de las religiones místicas, en concreto el orfismo, y la magia, así como dar a conocer la dificultad de distinguir entre ambas disciplinas sirviéndose única y exclusivamente de la terminología griega. La distinción entre magia y religión, en cuanto a los términos empleados, es relativamente fácil cuando se estudian los términos acuñados por la religión oficial, sin embargo el problema se agudiza al insertarnos en el mundo de las religiones místicas. Los sustantivos que designan a los profesionales de la magia y las religiones místicas son intercambiables en muchas ocasiones. Asimismo lo son las diversas denominaciones de las ceremonias místicas y los términos relacionados con el precepto de silencio y el secreto, preceptos comunes a ambas disciplinas.

Cabe destacar, sin embargo, si bien es difícil distinguir o fijar una línea divisoria entre ambas disciplinas, que es probable discernir una diferenciación en cuanto a la perspectiva en el uso del vocabulario común. Si bien en ocasiones observamos que los profesionales de las religiones místicas son etiquetados de γόητες y ἀγύρται, tales designaciones aparecen siempre en contextos externos, de crítica a los profesionales religiosos, nunca aparecen utilizados en las fuentes directas que transmiten las reglas o pensamientos de tales religiones, como podría ser el caso del texto del *Papiro de Derveni*. Por otra parte observamos que los profesionales de la magia, que aparecen nombrados en los textos de los PGM, se designan con términos relativos a las religiones místicas, tales como μύστης<sup>430</sup> y que los profanos son calificados de ἀμυστηρίαστος.

Entendemos, por tanto, que existe una distinción entre magia y religión que puede rastrearse en las fuentes antiguas si bien hay que tener en cuenta que tal distinción no es la misma en todas las ciudades ni en todas las épocas del desarrollo de la civilización griega y romana. La magia puede definirse, como concepto con el que operar siempre observando la situación social del momento pertinente, en palabras

---

<sup>430</sup> Se observa este mismo uso con otros sustantivos, derivados de μύστης, tales como μυσταγωγός o μυστοδόκος.

de Phillips<sup>431</sup>, como una actividad religiosa no sancionada por el *establishment*. Sin embargo, como ya hemos intentado aclarar en estas líneas, tal tipo de definición es problemática a la hora de distinguir entre magia y religiones místicas ya que este tipo de religiones, en numerosas ocasiones, no son reconocidas ni sancionadas por el grupo que ostenta el poder en el momento cronológico que se estudie. Por tanto, la distinción en estos casos debe ser reinterpretada en parte. Entendemos que existe entre los antiguos una distinción entre magia y religión ya que los términos ligados a la disciplina mágica son ofensivos y se atribuyen a profesionales de las religiones místicas en los textos en los que se observa un ataque a estos movimientos, mientras que los ligados a las religiones místicas y no cargados, en principio, de un sentido peyorativo, son utilizados por los escritores de magia para definirse a sí mismos<sup>432</sup>. Por tanto los vocablos positivos, tales como μύστης, μυστήριον o τελετή se encuentran en documentos pertenecientes al interior del movimiento, sea místico o mágico, mientras que los términos ofensivos, tales como γόης o ἀγύρτης, aparecen en documentos externos al movimiento y sirven, en gran medida, para desprestigiar a los individuos así designados. Mención aparte merece el sustantivo μάγος que, en nuestra opinión, es el sustantivo que mejor refleja la problemática y el desarrollo en torno a la terminología de la magia en el transcurso de los siglos. Como palabra ambigua desde su adopción en Grecia pudo emplearse tanto para designar, como tecnicismo, a ciertos profesionales religiosos, como para servir de acusación ante los tribunales.

En relación con τελετή y sus derivados hemos visto cómo su carácter claramente relacionado con el mundo de la religión, incluso con el mundo de la religión oficial, puede ser adoptado en los textos mágicos designar sus propios ritos y celebraciones. El carácter positivo de tales términos es apropiado para la descripción interna de los ritos celebrados por los magos. Las fuentes externas a los textos mági-

---

<sup>431</sup> Phillips (1991) 260, recogido por Marco-Simón (2002) 190.

<sup>432</sup> Ofrecemos esta distinción por el caso que nos ocupa, el estudio de la terminología, si bien cabe recordar que la existencia de leyes contra la magia denota, en cierto sentido, una cierta distinción entre ambas disciplinas si bien en ocasiones los límites entre condenas por magia e impiedad no estén claras en época clásica, por ejemplo.



cos, si hacen uso de estos sustantivos para designar los ritos mágicos, deben adjetivarlos, ya que el término, *per se*, carece de las connotaciones peyorativas necesarias para la crítica, con lo que encontramos que se habla de las μαγικαί τελεταί o se conecta tales ceremonias con los γόητες.

Del mismo modo sucede con los sustantivos relacionados con la raíz *μυ-*, utilizados por los magos para hablar de la disciplina mágica, de ellos mismos y de sus acólitos. Dado, como hemos tratado de exponer en estas páginas, la comunidad lingüística existente entre magia y religiones místicas, creemos que es necesario distinguir, para un mejor análisis de ambos fenómenos en la Antigüedad, entre una perspectiva interna y externa de ambos fenómenos dado que un estudio estrictamente lingüístico de ambas disciplinas es únicamente útil a la hora de abordar el problema de distinción entre magia y religión oficial pero debe tratarse con mayor precisión a la hora de estudiar la relación de la magia con las actividades rituales no ajustadas a las normas religiosas aceptadas por la *polis*.

## V. RASGOS MÁGICOS EN EL MITO DE ORFEO

Allí habitaba, se dice, el ciconio Orfeo, un mago  
que en sus comienzos vivía de limosna recurriendo a la música,  
la adivinación y la iniciación en ritos secretos.

Str. 7 fr. 10a Radt.

### 1. Introducción.

Son muchos y muy variados los testimonios literarios de autores clásicos, helenísticos y cristianos, que nos informan sobre la relación de Orfeo con los magos y la identificación de él mismo con uno de ellos. Dichas menciones se llevan a cabo de forma explícita, aludiendo a su propia persona, se considerase ésta real o mítica, o haciendo referencia a diversos escritos mágicos, como conjuros y salmodias, o a los libros sobre saberes ocultos que el bardo tracio dejó como legado<sup>1</sup>. En nuestra opinión no debe extrañarnos tal asociación si hacemos un breve repaso a la historia mítica de Orfeo que, en parte, es la que avala las posteriores identificaciones de este personaje mítico con los magos.

Es bien conocido por nosotros, al igual que por los antiguos, el poder de la música de Orfeo. La facultad hipnótica de su canto es una habilidad considerada con gran homogeneidad por los antiguos un poder mágico, del que se derivó, principalmente, la relación del cantor con los magos. Pero en nuestra opinión no es el único dato de su historia mítica que pudo forjar la relación de Orfeo con la magia y los magos. En este capítulo intentaremos extraer todos los rasgos particulares del relato mítico de Orfeo que lo convierten en un héroe poco común, más cercano a la figura del mago que a cualquier otra imagen que podamos tener de un héroe griego y estudiaremos, además, aquellos testimonios en los que se relaciona a este persona-

---

<sup>1</sup> Sobre los textos mágicos atribuidos a Orfeo vid. cap. V, sobre los textos de medicina y ciencia vid. cap. VII § 3.

je mítico con la magia *lato sensu*. Dada la complejidad de este estudio debido a la gran cantidad de citas que nos han llegado sobre la vida de Orfeo así como lo extenso de la cronología, abordaremos nuestro examen dividiendo los testimonios en diversos apartados que consideramos los más apropiados para que se estableciese la conexión del personaje de Orfeo con la magia y los magos. En cada apartado estudiaremos los diversos testimonios intentando, en la medida de lo posible, ordenarlos cronológicamente. De este modo creemos que será posible obtener un panorama coherente que nos permita presentar siquiera un bosquejo de la compleja mitología de Orfeo y la difícil relación que en este personaje se da entre magia y religión.

## 2. Orfeo, un héroe extranjero.

En esta búsqueda de los rasgos míticos que pudieron influir a la hora de considerar a Orfeo un mago legendario debemos atender, en primer término, a su lugar de nacimiento. Orfeo no es un héroe griego y ésta es una cualidad que se mantiene inalterable en todas las versiones que conservamos de su mito. Se suele considerar a Orfeo oriundo de Tracia, aunque hay una tradición que ubica su lugar de origen en Macedonia. De forma más tardía los poetas helenísticos pugnaron por concretar la verdadera patria de Orfeo, dando por válidas localidades como Pimplea, Bistonia, Ródope o Libetra, todas ellas fuera de lo que se consideraba tierra helena<sup>2</sup>. Nuestra atención por este dato de su vida, en apariencia poco relevante, viene dada por el hecho de que una gran cantidad de personajes, sean míticos o históricos, de los que fueron calificados por los autores griegos como magos son, con relativa frecuencia, extranjeros<sup>3</sup>.

Ciertos rasgos de Orfeo en su mito se han intentado explicar partiendo de la creencia en que existió un antiguo “chamanismo apolíneo”, que sería propio de las

---

<sup>2</sup> Cf. Bernabé (2006) cap. 2. Los fragmentos acerca de la patria de Orfeo se recogen en *OF* 919-938.

<sup>3</sup> Póngase por caso la narración mítica de la bruja griega por excelencia, Medea, oriunda de la lejana tierra de los Colcos, o de su tía Circe. Para más detalles sobre la relación existente entre magos y extranjeros, vid. Burkert (1983) y Bremmer (1999). Para el conocimiento de las relaciones con los extranjeros y la magia cf. Frazer (1922) 235-239. Sobre los testimonios literarios que relacionan la magia con los extranjeros vid. Ogden (2002) 33-60.

regiones del norte de la península balcánica, y que fue conocido por el pueblo griego a través de los relatos míticos de ciertos personajes como Orfeo o Ábaris. De este problema hablaremos en el próximo apartado. Por el momento nos centraremos en la asociación de la magia con lo foráneo para aplicar dichas conclusiones a la personalidad mítica de Orfeo.

Por una parte es posible entender que se relacione lo foráneo y la magia por una cuestión de recelo por lo desconocido<sup>4</sup>. La imagen romántica del noble-primitivo no parece ser propia de los griegos de los siglos anteriores a época clásica sino que, más bien, todo aquello que se situaba fuera de los confines de la Hélade era considerado por los griegos no sólo extraño y ajeno, sino también siniestro y, en ocasiones, peligroso. Baste notar que las brujas por excelencia de Grecia pertenecen a Tesalia y a la Cólquide, regiones a ambos extremos de la península balcánica<sup>5</sup>. La religión propia de estos pueblos lejanos también pudo ser mal entendida por los antiguos griegos que verían con sospecha o recelo ciertas prácticas rituales, lo que bien pudo hacer que fuesen concebidas como acciones apartadas del piadoso culto a los dioses que ellos practicaban y, por tanto, otra cosa. Que esa “otra cosa” se convirtiese en magia como algo reprochable sobrevendría con el tiempo y los cambios socio-políticos, que conllevarían el rechazo a lo que se asociase a esa “otra cosa” y a las personas que tuviesen relación con ello. Baste como ejemplo el caso de los Magos, término que, siendo en principio el vocablo que designaba a los sacerdotes persas, se convirtió, a partir del s. IV a.C., en un sustantivo peyorativo que calificaba a las personas que realizaban acciones opuestas a los rituales practicados en las cere-

---

<sup>4</sup> Sobre la actitud de ciertos pueblos frente a las religiones de otros y la relación de la religión foránea con la magia vid. Luck (1991) 37-39 y Thomassen (1999) 57. Un estudio concreto en relación con el pueblo hebreo en Ricks (1995). Mauss (2002) 21 advierte que los pueblos extranjeros que son calificados de magos por los otros suelen ser menos desarrollados culturalmente, con lo que el caso de los griegos y los medos resulta paradójico y, si bien sus sacerdotes pasaron por practicantes de magia, sus doctrinas religiosas permanecieron incólumes.

<sup>5</sup> Los testimonios que relacionan a las mujeres de Tesalia con la brujería se remontan al s. V a.C. Vid. Ar. *Nu.* 749-757, Pl. *Grg.* 513a. En Plin. *HN* 30, 6 se advierte que la relación es ya proverbial. El retrato más completo de una bruja tesalia, Ericto, nos lo ofrece Luc. *Phar.* 6, 434ss. Medea, la maga por excelencia entre los griegos, era de la tierra de los Colcos, en el Mar Negro.

monias religiosas oficiales, asimilados con el paso del tiempo a los hechiceros y envenenadores, a los adivinos y a los farsantes<sup>6</sup>. De hecho, tal acepción del vocablo es la que ha llegado hasta nuestros días. Así pues, no sólo en Grecia, sino que es un hecho constatado en otras partes de la Tierra, la magia es cuestión de “los otros”, sobre todo de los extranjeros, aunque también de los aborígenes que habitasen un territorio para los conquistadores que llegaban a él, o de los grupos marginales de una sociedad establecida<sup>7</sup>.

Por otra parte es posible que la relación de ciertos personajes extranjeros con la magia se deba únicamente a un intento de exaltación de la personalidad de esos hombres, para cubrirlos de un aura misteriosa, de modo que se convirtiesen en grandes figuras semi-divinas, temidas y adoradas a partes iguales. Tal pudo ser el caso de Epiménides o Pitágoras quienes, lejos de ubicarse en los terrenos marginales de Tracia o Escitia, llegaron a suelo griego, ateniense incluso, y su fuerte personalidad, unida a un modo diverso de entender la religión, les hizo proclives a recibir en su biografía toda clase de historias increíbles sobre diversas capacidades ultramundanas, habilidades que, por ejemplo en el caso de Pitágoras o Empédocles, ellos mismos se encargaron de cultivar y dar a conocer en su propio beneficio.

Orfeo, sin embargo, no es similar a ninguno de estos personajes, aunque posee rasgos que lo hacen proclive a ser relacionado con todos y cada uno de ellos. Orfeo parece un arquetipo de todos estos personajes legendarios, asociados a la religión y a la música, que se convirtió en la mitología griega en prototipo de todos los músicos maravillosos. Su carácter como extranjero es extraordinariamente bien aceptado en su relato mítico y, aunque las fuentes literarias no dicen en ninguna ocasión que Orfeo fuera griego, su iconografía lo presenta en numerosas ocasiones

---

<sup>6</sup> Sobre el término mago, su desarrollo en Grecia y su relación con las religiones místicas, vid. cap. IV § 2 y cap. X.

<sup>7</sup> Sobre la marginalidad y la magia vid. Burkert (1983), Bremmer (1999) y Mauss (2002) 14, 20. Sobre la magia y los grupos marginales en la Antigüedad Grecorromana vid. Smith (1978a) y (1978b), Gordon (1987) y (1999) 191-194 y Luck (1999). Vid. los testimonios en vid. Ogden (2002) 33-60.

vestido a la griega entre sus compatriotas o ante las mujeres tracias<sup>8</sup>. Es posible que la iconografía de Orfeo denote un cierto intento de acercamiento del bardo a “lo griego”, de forma que no fuese asociado con los tracios, pueblo en constante relación con el exceso y la violencia, pues el mito de Orfeo y los modos hipnóticos de su canto no correspondían con la imagen bárbara que se tenía de sus compatriotas.

### 3. ¿Chamanismo apolíneo?

Orfeo, además de extranjero, es un personaje venido del norte. Tal precisión ha sido a menudo utilizada para hablar de él como un chamán nórdico llegado a Grecia, y para fundamentar la creencia en que las diversas historias que componen su mito son restos antiguos de una personalidad religiosa propia de los pueblos del norte de Grecia influidos por las tribus euro-asiáticas asociadas al chamanismo. Ayuda a esta creencia el hecho de que desde el norte llegaron a la tradición griega relatos acerca de ciertos personajes míticos, y algunos históricos, que fueron etiquetados de magos por los helenos<sup>9</sup>. Las características que comparten estos personajes entre sí se han intentado explicar por la creencia en que existió lo que ha sido llamado por algunos estudiosos un “chamanismo apolíneo”<sup>10</sup>. Con este nombre se ha querido aunar en un solo grupo a diversos personajes míticos e históricos, conocidos en Grecia, que comparten rasgos maravillosos y una cierta inclinación al mundo

---

<sup>8</sup> LIMC VII 2 *Orpheus*, 58-63.

<sup>9</sup> Ábaris en Hdt. 4, 36, Lycurg. 14, 5a, 3, Pl. *Chrm.* 158b, D.S. 2, 47, 5, Iambl. *VP* 19, 90ss., Clem. Al. *Strom.* 1, 21, 133, 2; sobre Aristeas de Proconeso Hdt. 4, 13-16, Plin. *HN* 7, 174, Apollon. *Mir.* 2, Max. Tyr. 38, 3 (vid. fragmenta en Bernabé *PEG*); sobre Hermótimo Plin. *HN* 7, 174, Apollon. *Mir.* 3, Tert. *De an.* 44 y sobre Zalmoxis Hdt. 4, 94-96, Pl. *Chrm.* 156d y 158b.

<sup>10</sup> Se dio el nombre de chamanismo apolíneo por la relación mítica del dios Apolo con los hiperbóreos. Vid. Dodds (1951), Puech (1977), 324s., Bianchi (1997), Eliade (2001) 304-314. De algunas fuentes antiguas se desprende un contacto de los griegos con Tracia en donde conocerían un tipo de creencias animológicas en relación con curaciones del cuerpo y el alma, Pl. *Chrm.* 156d y de pueblos en los que hacía uso de enteógenos como el cáñamo (4, 75) o la conversión de hombres en animales en ciertos momentos del año Hdt. 4, 105. Sobre las relaciones entre los griegos y las creencias chamánicas asiáticas vid. Kingsley (1994). Sobre las relaciones con la religión irania, el zoroastrismo, y el chamanismo cf. Meuli (1935), Burkert (1962). Una visión contraria Bremmer (2002a) y (2002b) 32-47. Un estudio interesante sobre la relación de Orfeo con los chamanes en Fiore (1993).

intermedio entre dioses y hombres. Se tomaron como modelo las descripciones de los chamanes siberianos que proporcionaron los estudios de los antropólogos del s. XIX y que se popularizaron a partir del trabajo de Eliade en 1951<sup>11</sup>. Orfeo fue considerado un héroe mítico cuya historia se derivó de la transposición a la categoría mítica de ciertos sacerdotes, o especialistas de lo divino, del mundo centroasiático o sus cercanías, tales como los pueblos de Escitia y Tracia. Sin embargo las características esgrimidas para establecer dicha conexión han sido cuestionadas una a una y se ha intentado explicar la relación entre el mito de Orfeo y las técnicas de los chamanes como un desarrollo griego paralelo, considerando a Orfeo como la figura mítica de ciertos sanadores extáticos asociados al mundo de la divinidad que habitaban el territorio griego antes de la llegada de los indoeuropeos<sup>12</sup>.

No volveremos a hablar aquí sobre las relaciones de Ábaris, Hermótimo o Epiménides con los chamanes, ya que ha sido objeto de nuestra atención en otro capítulo de esta investigación<sup>13</sup>. Enumeramos únicamente en este apartado cuáles son los rasgos del mito de Orfeo que han sido puestos en relación con el chamanismo para ofrecer una visión global de tal identificación:

- 1) La fabulosa habilidad musical de Orfeo.
- 2) El descenso del héroe al mundo subterráneo para rescatar a su esposa.
- 3) La consecución de un saber escatológico debido a su viaje ultramundano.
- 4) Su muerte por desmembramiento y su cabeza oracular.

En los siguientes apartados, en los que estudiaremos de forma pormenorizada las historias míticas del héroe tracio, puntualizaremos cuáles son los *pros* y los *contras* de una explicación chamánica para las actuaciones de Orfeo en su mito, pues creemos que de esta forma se ofrecerá un panorama más homogéneo de las capacidades de Orfeo de las que se desgrana su asociación con la magia, objeto de nuestra

---

<sup>11</sup> Vid. Eliade (2001).

<sup>12</sup> Sobre las relaciones del mito de Orfeo con los chamanes vid. Meuli (1935), Dodds (1980) 144, Kahn (1960) 32, Burkert (1962), Eliade (2001) 304-308, West (1983) 5s., 259, Fiore (1993), Kingsley (1994), (1995) 226, Casertano (2000) 210, Megino (2005) 20-29. Con reservas Graf (1987) 83ss., lo niega Bremmer (2002a) y (2002b) 32-47.

<sup>13</sup> Cf. cap. IV § 2.4 - 2.8.

investigación. De forma paralela estudiaremos las actuaciones míticas del cantor, sin atender a los paralelos chamánicos, para valorar cuáles pudieron ser los motivos que ayudaron a que Orfeo fuese considerado un mago.

#### 4. La música de Orfeo.

Entre las características más importantes del mito de Orfeo cabe destacar su especial dominio de la música<sup>14</sup>, capaz de alterar la naturaleza y hacer que el poeta establezca contacto con ella. Dicha habilidad es uno de los rasgos más antiguos de su relato mítico y llegará a ser, incluso, proverbial y definitorio de su persona<sup>15</sup>. Con su música Orfeo era capaz de hechizar la naturaleza entera (piedras, árboles, animales, personas y dioses) que quedaba absorta escuchando la mágica melodía de su instrumento musical<sup>16</sup>. Dicha habilidad compuso uno de los argumentos esgrimidos en favor de un origen chamánico de Orfeo, dado que estos hombres religiosos, en ocasiones, son considerados capaces de influir en la naturaleza con su canto y comunicarse con ella a través de la música. Asimismo, esta capacidad de Orfeo se comparó a la habilidad de los chamanes de hablar la lengua de los animales y los espíritus, que ellos aprenden de un maestro o de la propia naturaleza<sup>17</sup>. Es interesante destacar, en este sentido, que existen testimonios muy antiguos, del s. XIII a.C., por los que intuimos la existencia de un cantor prodigioso cuya voz parece

---

<sup>14</sup> Vid. la descripción más completa de sus habilidades en *Ou. Met.* 10, 88ss. Según otros autores además de dominar a los seres de la naturaleza dominaba también los vientos y calmaba el mar, vid. D.S. 4, 43, 1, D.S. 4, 48, 6, Philostr. *Im.* 2, 15, 1 y *AP* 7, 8 (Antípatro de Sidón).

<sup>15</sup> Orfeo se convirtió en el poeta mítico por antonomasia y todos los autores antiguos tienden a engrandecer su habilidad con la lira. Orfeo es el músico mítico por excelencia y en época tardía llega incluso a asimilar las narraciones míticas de otros músicos legendarios dada la superioridad que se le impone, e.g. Ps. *Callisth. Hist. Alex. Magn. rec.* E 12, 6 (46, 2 Trumf) *OF* 965 en donde se dice que es Orfeo quien con su lira conduce las piedras para construir la muralla de Tebas, acción mítica propia de Anfión.

<sup>16</sup> El instrumento tocado por Orfeo varía entre la lira, la cítara o la forminge, vid. Molina (2006) cap. 3. Sobre Orfeo como músico mítico vid. los estudios concretos en Molina (1997) y (1998).

<sup>17</sup> Vid. Eliade (2001) 93-94.



atraer las aves<sup>18</sup>. Dado este modelo iconográfico debemos pensar que un mito similar al de Orfeo, si no el mismo, sería conocido en Grecia en época muy antigua, y que, posiblemente, las características del canto mágico de nuestro personaje deban considerarse propias de un héroe o cantor prodigioso, muy primitivo y conectado con la naturaleza, que no parece poder equipararse a las elaboradas técnicas de la música chamánica que conocemos gracias a los testimonios de los antropólogos.

En cuanto al aprendizaje de Orfeo de su arte, es verosímil que se considerase que esta facultad la había aprendido de la propia naturaleza<sup>19</sup>. Si lo aprendió de ésta resulta obligado, atendiendo a la forma de pensamiento mágico antiguo, que la naturaleza le obedezca, en la idea de que ella responde a quien sabe hablarle en su mismo lenguaje. Su canto posee poderes hipnóticos que tienen como intención un apaciguamiento de los ánimos, y esto guarda relación con uno de los principios básicos de la magia; hablamos de la magia imitativa o simpática o, en términos más modernos, de analogía mágica. Dicho mecanismo se rige por el principio de que lo parecido actúa sobre aquello a lo que se parece, *similia similibus curantur*<sup>20</sup>, con lo que la música pacificadora de Orfeo haría que las almas o los ánimos de quien escuchase su canto se calmasen y fuesen armónicos.

Orfeo con su poder, además de comunicarse con la naturaleza, contacta con los espíritus que la habitan y los propios dioses. Su forma de comunicación va más allá de la fuerza expresiva y efectiva del lenguaje humano. Todo lenguaje mágico, ya sean cantos, salmodias o recitaciones, actúa en un plano diferente al de nuestro lenguaje, opera en el ámbito de lo suprasensible, porque se considera el “lenguaje verdadero”, el que es capaz de ejercer influencia sobre la esencia de aquello que nombra.

---

<sup>18</sup> Se trata de un fresco del palacio de Nestor en Pilo y una píxide aparecida en un enterramiento en que aparece un hombre que sostiene una gran lira y aparece rodeado de pájaros y símbolos sacros. Vid. Godart (1994), Olmos (1998a), 6, (2006) cap. 8 y Bernabé (2006) cap. 2.

<sup>19</sup> Sobre el aprendizaje de su canto mágico vid. Molina (2006) cap. 3.

<sup>20</sup> Para mayor conocimiento de estos mecanismos mágicos vid. Frazer (1922) 33-63, Mauss (1972), Graf (1994) 231, 232 y Luck (1985) 13-14.

Unida a la capacidad musical de Orfeo, capaz de influir en la naturaleza por ser un modo de comunicación transmitido por ella misma, lo que podría ser considerado, en parte, un rasgo chamánico distintivo, debemos atender a la utilización de su arte para lograr descender al mundo de los muertos en busca de su mujer. Se ha estudiado el valor fundamental de la música (si bien habitualmente de percusión) durante las ceremonias chamánicas de viaje al Más Allá para llevar a cabo una sanación, una consulta oracular, o un descenso iniciático a las regiones de los muertos<sup>21</sup>. El uso de la música por parte de Orfeo para descender al Hades podría guardar cierta relación con los usos habituales de sanación de los chamanes euroasiáticos. Sin embargo la música, en el caso del mito de Orfeo, no sirve para que el personaje que realiza el viaje entre en éxtasis y consiga la comunicación con el mundo de ultratumba<sup>22</sup>, sino que es utilizada más bien como una suerte de arma, ya que por medio de su canto es capaz de eludir los peligros del mundo subterráneo (Cérbero o las Erinis) y de hacer que los dioses del Más Allá liberen el alma de su esposa difunta<sup>23</sup>. Dicha distinción es muy importante, ya que resulta una característica distintiva del mito de Orfeo en relación con los modos de actuación chamánicos y es, además, uno de los rasgos más antiguos de su mito, lo que convendría con la creencia de que el personaje de Orfeo no está influido por el chamanismo, sino que pertenece a una clase peculiar de héroes religiosos de la Grecia Arcaica<sup>24</sup>.

Por otra parte cabe destacar el carácter básicamente apolíneo de la música de Orfeo, de efecto sedante y tranquilizador, totalmente contrario a los repetitivos toques de tambor y música extática característica de los ritos chamánicos en general.

---

<sup>21</sup> Sobre el uso del tambor en las ceremonias chamánicas que implican un descenso a los infiernos vid. Eliade (2001) 168-212 con abundante bibliografía.

<sup>22</sup> E.g. los chamanes ostiacos o los yakutes, vid. Eliade (2001) 87-91.

<sup>23</sup> Existe una diferencia radical entre este comportamiento de Orfeo y el de algunos relatos chamánicos. E.g. Eliade (2001) 170 nos dice que el chamán altaico golpea con el tambor la frente del dios de los infiernos diciendo, a la vez, unas palabras. Después el dios, airado, increpa al chamán llamándole escarabajo. El chamán se identifica diciendo su nombre y el de sus antepasados y ofrece al dios vino de su tambor. El dios se emborracha y, ya benévolo, le ofrece todo lo que desea.

<sup>24</sup> La historia de Orfeo convenciendo a Perséfone y Hades con el poder mágico de su canto (música y palabra) es ya proverbial en E. *Alc.* 357-362, E. *IA.* 1211-1214, Pl. *Smp.* 179d.

Si bien el uso de la percusión aparece en el relato mítico de Orfeo, tales ritmos no son los habituales y aparecen únicamente en autores tardíos<sup>25</sup>. Creemos que es más correcto pensar que la conexión de Orfeo con la percusión se ve favorecida por la relación con el dionisismo y la utilización de címbalos y panderos en ciertos ritos relacionados con el orfismo<sup>26</sup>, así como por la creencia en que Orfeo había sido iniciado en los misterios de Samotracia, y no con una antigua relación de Orfeo con religiosos extáticos tracio.

Sin embargo, creemos que la conexión de Orfeo con la música sí es uno de los rasgos importantes que propugnó la consideración de Orfeo como un mago mítico. Pero no únicamente porque el canto sea maravilloso y realice toda la serie de prodigios que las fuentes nos han transmitido, sino, sobre todo, por el uso consciente que el bardo tracio hace del poder hipnótico de su canto para lograr un determinado fin. Orfeo, al utilizar este poder de forma consciente e intencionada, obliga a la naturaleza a actuar aun en contra de lo establecido por sus leyes, y eso es lo que identifica la forma de actuación de los magos, según las teorías de Frazer y Tylor, seguidas en este punto, aunque matizadas en ciertos aspectos, por casi todos los estudiosos de la magia en la Antigüedad. Su intencionalidad podemos apreciarla claramente en el episodio mítico del descenso al mundo subterráneo. Pero esta ocasión no es la única en que Orfeo hace uso de su arte de forma intencionada como veremos en los siguientes apartados.

En resumen, creemos que si bien la capacidad extraordinaria del canto de Orfeo pudo considerarse en la Antigüedad un adorno fabuloso del mito del bardo tracio que llegaría a ser, incluso, definitorio, la utilización consciente de dicha cuali-

---

<sup>25</sup> Orfeo aparece relacionado con la música de percusión en D. S. 5, 64, 4 en donde se dice que Orfeo fue iniciado por los Dáctilos del Ida, personajes míticos asociados a una danza realizada para proteger a Zeus de su padre Crono que se ejecutaba entrechocando sus armas de bronce. Ésta misma danza aparece en A.R. 1, 1133ss. y la realizan los miembros de la Argo por decisión de Orfeo. Así pues, las relaciones de la percusión en el mito de Orfeo son tardías y parecen estar derivadas de la creencia en que Orfeo fue iniciado en los misterios de Samotracia.

<sup>26</sup> Filodemo habla del tímpano del orfeotelesta en Phld. Po. 181, 1ss. Janko. Se habla de un zumbador, en *PGur.* 29 (OF 578); instrumentos de percusión en el ritual en E. *Cret. fr.* 472 Kannicht (OF 567). Vid. Casadio (1990a) 288-290 y Bernabé (2004).

dad, añadido al hecho de que se sirviese de ella para una actuación relacionada, en cierto sentido, con actividades nigrománticas, debió de ser uno de los motivos más importantes a la hora de relacionar a Orfeo con la magia, así como para atribuir a su persona ensalmos capaces de alterar las leyes naturales o traer a las almas del Más Allá<sup>27</sup>. Por tanto, a medida que Orfeo como personaje mítico se va relacionando con la magia, el poder de su música también amplía su radio de acción, y ya no sólo embelesa a los bosques, fieras y hombres, sino que es capaz de detener tempestades<sup>28</sup> o, según el *Culex* virgiliano<sup>29</sup>, de hacer detenerse en su órbita a la luna, actividad ésta relacionada siempre con los poderes extraordinarios de las brujas tesalias y, por tanto, considerado desde la Antigüedad un poder propio de magos y brujos<sup>30</sup>.

### 5. *El descenso al Hades.*

Ya hemos mencionado en el párrafo anterior la importancia de la música de Orfeo en su viaje al Más Allá pero, más importante que el uso de la música para esta misión, pues sabemos que no es la única ocasión en que recurre a esta habilidad, es el propio descenso de Orfeo al mundo subterráneo. Acciones similares a la que realiza Orfeo, como hemos advertido, son llevadas a cabo por los chamanes para proceder a una curación, yendo en estado de trance a rescatar a estos lóbregos parajes el alma o la parte de ella que haya huido o haya sido sacada de un cuerpo para, de vuelta, reintegrarla en el cuerpo enfermo que espera su sanación<sup>31</sup>. Aunque este viaje de Orfeo al mundo subterráneo para rescatar a su esposa pueda compararse con las ceremonias de sanación de los chamanes, tanto por el uso de la música como la adquisición de un saber nuevo e importante para los hombres sobre el Más Allá, como veremos posteriormente, creemos que resultan más reseñables las dife-

---

<sup>27</sup> Sobre estos ensalmos vid. cap. VI § 2 y 3.

<sup>28</sup> D.S. 4, 43, 1, D.S. 4, 48, 6, Philostr. *Im.* 2, 15, 1 y *AP* 7, 8 (Antip. Sid.).

<sup>29</sup> Verg. *Cul.* 274-276.

<sup>30</sup> Vid. los ejemplos más antiguos en Ar. *Nu.* 746-757, Sosiph, *TrGR* 92 F1, Pl. *Grg.* 513a. Vid. Ogden (2002) 236-240.

<sup>31</sup> Vid. Lowie (1952), Eliade (2001) 168-212, Harner (1987). Para las regiones de Escitia, Tracia y Grecia y la relación con el mito de Orfeo vid. Meuli (1935), Dodds (1960) 131-167, Burkert (1962), Dumézil (1946) y (1978) 196-201, Fiore (1993), Kingsley (1994) y (1995), Bremmer (2002a) y (2002b) 32-47.

rencias existentes entre ambos descensos que sus similitudes. Veamos cuáles son estas divergencias.

Orfeo no baja al Hades con el fin sanar a una persona sino para resucitarla, acción que no intentan siquiera llevar a cabo los chamanes<sup>32</sup>. Por otra parte, aun relacionando el descenso del bardo tracio por el alma de Eurídice con las curaciones de los chamanes, el fracaso de Orfeo es más propio del pensamiento griego que de historias relacionadas con los ritos chamánicos. Otros héroes griegos, al igual que Orfeo, bajaron al Hades para intentar traer a alguien al mundo de los vivos y nunca ven cumplidos sus propósitos<sup>33</sup>. En Grecia la resurrección de los muertos, así como la nigromancia, son actividades censurables y están siempre relacionadas con la magia, ya que con tal acción se transgreden los límites del hombre: atenta contra la piedad propia del trato religioso entre hombres y divinidades y las leyes naturales preestablecidas<sup>34</sup>. Del mismo modo, una actuación de este tipo es propia de los

---

<sup>32</sup> Si bien podría alegarse que la resurrección de la esposa fallecida responde a una proyección fabulosa propia del mito basada en sorprendentes curaciones chamánicas.

<sup>33</sup> Teseo y Pirítoos no consiguen traer del Hades a Perséfone y Asclepio es fulminado por haber resucitado a un muerto según Pi. P. 3, 54-60. Heracles, por su parte, sí consigue devolver a Alceste al mundo de los vivos así como a Teseo, pero Heracles es un personaje mítico demasiado complejo cuyas acciones mitológicas, en ocasiones, se acercan más a las historias míticas de los dioses que a las de los héroes griegos. Por otra parte, este mito podría asociarse al trabajo de Heracles consistente en traer a la tierra a Cérbero que, tras su consecución, capacitaría míticamente al héroe para atribuirle una nueva hazaña de este tipo.

<sup>34</sup> Se considera que los magos persas tenían el poder de evocar las almas de los muertos, lo que debió de ser causa fundamental a la hora de convertir el término μάγος como sustantivo para calificar a quienes, en otras ocasiones, son llamados γόης (hechiceros). Vid. E. Pers. 598-680, y más tarde Luc. Nec. 7 o Luc. Philops. 14. Sin embargo las narraciones sobre resurrecciones de muertos por parte de estos sacerdotes no parecen ser anteriores a época romana, vid. Bremmer (1999) 6. Empédocles se jacta en uno de sus fragmentos (Emp. fr. 111 DK) de saber cómo resucitar a los muertos lo que, entre otras cosas, le debió valer la fama de hechicero con la que es calificado en algunos testimonios literarios (vid. Plin. HN 30, 1, 9, Heraclid. Pont. ap. D. L. 8, 61, Suda, s.v. Ἄπινος ) y según A. A. 1018ss. es probable advertir la creencia en personas capaces de resucitar a los difuntos, aunque en el mismo texto se hace alusión a la imposibilidad de tal acción haciendo referencia a la muerte de Asclepio. Las acciones nigrománticas o los descensos al Hades narrados en la literatura griega suelen ser mandados o censurados por expertos extranjeros o personajes míticos relacionados con el mundo de la magia. Tal es el caso de Circe en la *Odisea*, la Sibila en la *Eneida*, Ericto en la *Farsalia* o Mitrobarzanes en el *Menipo* de Luciano. Diferente es el hecho de las consultas a los oráculos de los muertos o la expulsión de fantasmas por medio de ψυχαγογοί, acciones rea-

héroes trágicos cegados por la ὕβρις que, en la mitología griega, son siempre duramente sancionados por los dioses, llegando incluso a la muerte del ὑβριστής, como castigo ejemplarizante ya en vida, ya en el mundo de los muertos<sup>35</sup>.

Mucho se ha discutido en torno al problema de la existencia o no de una versión más antigua de este mito con final feliz en el que Orfeo conseguía traer del Hades a su esposa<sup>36</sup>. Si realmente el mito antiguo narraba el triunfo de Orfeo, se confirmaría que la capacidad de traer almas del Más Allá al mundo de los vivos, relacionada con los modos de sanación de chamanes y curanderos, era un rasgo propio de la versión primitiva del mito de Orfeo, característica que habría sido pulida por los griegos a fin de insertar en su panorama mítico al héroe tracio<sup>37</sup>. Sin embargo, los testimonios que aluden a este final son todos bastante ambiguos y han sido rebatidos uno a uno por los defensores de que lo antiguo era el fracaso de Orfeo.

Para nuestra investigación, sin embargo, resulta poco importante si lo antiguo era el fracaso o la victoria mítica de Orfeo ya que, el mero hecho de ser capaz de influir con su canto en los dioses del inframundo para su propio beneficio ya capacita a nuestro héroe para ser considerado por los antiguos como un poderoso mago al que atribuir, además, la versión escrita de los cánticos que empleó para propiciarse a Hades y Perséfone, así como de la propia catábasis<sup>38</sup>.

Por otra parte es necesario atender a otra diferencia fundamental entre el descenso de Orfeo y el de los chamanes, y es que Orfeo, según el mito, baja en cuer-

lizadas en Grecia de acuerdo a ciertos preceptos religiosos y censurados por el estado, vid. Johnston (1999a) y Ogden (2001).

<sup>35</sup> Nos referimos, por ejemplo, a los castigados míticos como Ixión, Sísifo o Tántalo en el mundo subterráneo o al de Fineo en vida.

<sup>36</sup> Defienden la existencia de un final feliz para el mito de Orfeo y Eurídice Bowra (1952), Robbins (1982), Santamaría (2006) cap. 55, y abogan porque lo antiguo es el fallo Ziegler (1939) col. 1276, Graf (1987) 82, Heath (1994) 190 y Bernabé (2006) cap. 2.

<sup>37</sup> Pues, como decimos, la mitología griega reitera el escarmiento de las figuras míticas que intentan desequilibrar el mundo de los muertos por medio de la resurrección de las almas.

<sup>38</sup> Es posible entender que existían salmodias atribuidas a Orfeo con fines nigrománticos, vid. Philostr. *VA* 8, 7, 14 (*OF* 820) y más ambiguo Isoc. 11, 8, vid. Martín Hernández (2003) 62 y cap. VI § 3.

po y alma al mundo subterráneo, mientras que los chamanes visitan estos parajes por medio de viajes extáticos en los que quien realiza el trayecto es el alma o su “otro yo”, dejando en este mundo su cuerpo físico<sup>39</sup>. Estos viajes, en estado de trance, son narrados después de la vuelta de su otro yo al cuerpo o por medio de su cuerpo físico, que narra “en directo” el viaje de su propia alma. En suma, la diferencia fundamental entre el mito de Orfeo y los viajes chamánicos al Más Allá reside, en primer lugar, en que Orfeo quiere resucitar a un fallecido y los chamanes únicamente curar, y en segundo lugar, en la ausencia de trance, ya que Orfeo viaja como un ser físico mientras que los chamanes viajan en estado de conciencia alterada quedando su cuerpo en este mundo<sup>40</sup>.

Otro punto a tener en cuenta a la hora de comparar el descenso de Orfeo y las catábasis de los chamanes es la consecución de un saber privilegiado sobre el destino de los hombres tras la muerte. Los chamanes pueden viajar al Más Allá para adquirir un conocimiento superior lo que, entre otras cosas, les hace ser considerados dignos de ciertas ventajas en sus comunidades y les habilita para ser sus guías religiosos. A causa de su viaje, Orfeo fue considerado un conocedor privilegiado del destino de las almas tras la muerte<sup>41</sup>. Dicha característica hizo de él, obviamente, el héroe idóneo al que adscribir ciertas teorías escatológicas. Pero el conocimiento escatológico no es la razón primera del descenso de Orfeo al Más Allá sino una consecuencia lógica de éste, de lo que debieron aprovecharse los escritores órficos para adjudicar al poeta tracio la composición de obras acerca del destino de las almas tras la muerte y, seguramente, diversos relatos del descenso mismo del bardo a esos parajes. Debido, además, a esta creencia, algunos grupos de seguidores de las doctrinas órficas tomaron al tracio como guía del viaje ultramundano de las almas tras la

---

<sup>39</sup> Vid. Eliade (2001) 168-212. Un ejemplo de viajes de esta índole en Grecia serían los de Hermótimo de Clazómenas en Plin. *HN* 7, 174 o Apollon. *Mir.* 3 quien viajaba en espíritu al mundo de los espíritus mientras que su cuerpo permanecía en la tierra como muerto.

<sup>40</sup> Sería posible entender que tal diferencia forma parte de la recreación mítica de la historia de Orfeo aunque, considerando que los viajes extáticos del alma en seres especiales como Hermótimo o Epiménides son conocidos en Grecia, es preferible comparar la historia de Orfeo con la de Teseo y Piritoo que con la de estos otros personajes.

<sup>41</sup> e.g. Plu. *Ser. num. vind.* 566B o AO 40 ss. Vid. Johnston (1999b) 98. Vid. los fragmentos órficos sobre el descenso de Orfeo en OF 978-999.

muerte, mediador entre los dioses del Hades y las ánimas de los iniciados, como podemos observar en algunas pinturas vasculares apulias<sup>42</sup>. Dicha función psicopompa de Orfeo, en quien los iniciados confiarían para llegar a conseguir la benevolencia de los dioses subterráneos, es otra característica que también tiene su parangón con las actividades de los chamanes, encargados, también ellos, de conducir las almas de los muertos a su eterna morada evitando, con ello, que interfieran en el mundo de los vivos<sup>43</sup>. Pero, incluso en este caso, es posible hallar un punto de diferencia entre Orfeo y los chamanes, ya que la función de Orfeo como conductor de almas no parece ser antigua en su mito, sino una consecuencia posterior de su capacidad para mediar por un alma, la de su mujer, ante los dioses del Averno. La habilidad mítica de Orfeo para interceder por un alma ante los dioses del ultramundo derivó en una concepción del cantor como héroe psicopompo de los iniciados en las doctrinas órficas. Creemos entonces que la función de Orfeo como conductor de almas no es producto de una conexión antigua de su mito con el chamanismo, sino la ampliación posterior de una capacidad puntual, es decir, la mediación ante los dioses por su mujer se hace extensible a los iniciados después de que éstos hayan tomado la figura mítica de Orfeo como fundador de los ritos.

En resumen, si bien el descenso de Orfeo al Hades ha sido la narración mítica que en mayor medida ha sido comparada por los estudiosos con el chamanismo, las diversas diferencias que hemos señalado hacen difícil la plena equiparación del tracio con estos sanadores extáticos. Con todo, cabe destacar que este mito no es habitual dentro de las narraciones fabulosas griegas y, posiblemente, deba verse una relación del relato de Orfeo con ciertas figuras religiosas antiguas que, si bien podrían ser sanadores tracios o escitas, también podrían serlo de la propia Grecia.

## 6. *El viaje de los Argonautas.*

---

<sup>42</sup> Cratera de Munich 3297 (IV a.C. fin.), cratera de volutas conservada en el museo de Toledo (Ohio) (340-330 a.C.), cratera de Nápoles SA 709 (330-310 a.C.), Matera n. 336 (320 a.C.); Karlsruhe B 4 (350-340 a.C.), cf. Bianchi (1976) 32-34 e ilustraciones, Aellen (1994) y Olmos (2001), 300-303 con bibliografía y (2006) cap. 8 y Bernabé (en prensa).

<sup>43</sup> Vid. Eliade (2001) 168-212.



La faceta más antigua de la historia mítica de Orfeo que hasta el momento conocemos es la de Orfeo como participante del viaje de los Argonautas. El bardo se embarca en esta expedición mítica adoptando un papel de mayor o menor importancia dependiendo del autor que nos narre esta aventura<sup>44</sup>. Todas las fuentes coinciden en hacer de Orfeo el autor de la estrategia para evitar que la Argo sucumbiese al fatídico canto de las Sirenas, aunque también las narraciones del viaje hacen de Orfeo el experto conocedor del ritual que los argonautas deben realizar en cada una de las ocasiones en que se requiere un contacto con la divinidad o una propiciación de los dioses, si bien esta actividad aparece compartida con otros tripulantes. Creemos que la función básica y más antigua de Orfeo en el viaje era la de hacer que la Argo pasase el escollo de las Sirenas gracias al poder sobrenatural de su canto. Consideramos esta hipótesis más probable puesto que la narración del mito argonáutico pertenece al tipo de viaje colectivo del *folk-tale* que incluye entre sus héroes a diversos personajes míticos con habilidades fabulosas, destrezas a las que se recurre dependiendo de las necesidades que vayan surgiendo en la fabulosa travesía. Orfeo sería incluido en el catálogo de argonautas porque su habilidad como cantor mágico sería útil a la hora de derrotar a otras cantoras mágicas, las Sirenas<sup>45</sup>. Creemos que el papel de Orfeo como sacerdote de la expedición es propio de versiones más elaboradas del mito, cuando Orfeo ha sido relacionado con la iniciación en los misterios y se le considera organizador y difusor de cultos, pues, como ya hemos dicho, la función sacerdotal es compartida en las fuentes con otros personajes mientras que el paso de las Sirenas es, unánimemente, una actuación de Orfeo<sup>46</sup>.

---

<sup>44</sup> En la *Pítica* IV de Píndaro el papel de Orfeo es mínimo, en las *Argonáuticas* de Apolonio Rodio Orfeo 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. Por último debemos tener en cuenta el relato argonáutico del autor latino Valerio Flaco que es deudor del de Apolonio.

<sup>45</sup> El Sch. A. R. 1, 23-25a (8, 22 Wendel) afirma que, según Herodoro (s. V/IV a.C.), éste era el motivo del embarque de Orfeo con los Argonautas y que fue el centauro Quirón quien propuso su enrole, *OF* 1010.

<sup>46</sup> Las representaciones más antiguas del mito de los argonautas que incluyen a Orfeo entre los tripulantes nos hablan de Orfeo como citaredo (en el relieve del Tesoro de los Sicionios, del 570/560 a.C., aparece Orfeo junto a otro cantor que se ha dicho su discípulo:

En las *Argonáuticas* de Apolonio Rodio Orfeo tiene un papel bastante desarrollado no sólo en el episodio de las Sirenas sino también como sacerdote. Él está encargado de supervisar lo relativo a la disposición de los ritos que los argonautas deben llevar a cabo en la expedición<sup>47</sup>. Queremos poner de relieve un par de pasajes de Apolonio que tienen como protagonista a Orfeo, para poder esbozar el retrato que del cantor tenía el poeta de Rodas. De esta forma podremos saber hasta qué punto la personalidad mítica de Orfeo estaba ya configurada y cómo sus actuaciones como sacerdote y mago se solapan en la narración, si bien de forma menos patente que en las *Argonáuticas órficas* y siempre en relación con su prodigioso canto.

La primera actuación relevante de Orfeo en las *Argonáuticas* de Apolonio es el episodio de la disputa entre Idas e Idmón<sup>48</sup>. Según Apolonio la discusión habría llegado a las manos si no hubieran mediado Jasón y el resto de compañeros. A su vez Orfeo, cítara en mano, entona un canto<sup>49</sup>. Resulta muy interesante estudiar este pasaje de la obra de Apolonio porque, desde nuestro punto de vista, en estos versos el poeta de Rodas hace un perfecto retrato de la personalidad mítica de Orfeo, que se verá completada con el resto de intervenciones descritas pero que están básicamente presentadas en esta primera actuación.

En primer lugar la forma de actuación de Orfeo en la disputa entre Idas e Idmón es, obviamente, acudir al poder mágico de su cítara que, del mismo modo que actúa con la naturaleza, opera con los hombres. Orfeo utiliza en esta ocasión su

*LIMC* VII 1 III 6 pg. 84, vid. Olmos (2006) cap. 8, como encantador de los peces del mar (testimonio de Simónides *PMG* 567 que ha sido situado en un contexto argonáutico) o en compañía de las Sirenas en *LIMC* VII 1, 7, 187 (580-570 a.C.) y 188 pg. 98.

<sup>47</sup> En ocasiones también Jasón, Idmón o Mopso.

<sup>48</sup> A.R. 1, 490ss.

<sup>49</sup> Cabe destacar que quienes parecen controlar la discusión son Jasón y otros compañeros mientras que el papel de Orfeo es el de serenar a todos por igual y calmar los ánimos enardecidos por el enfrentamiento. Su actuación parece más bien un adorno con el que Apolonio presenta a Orfeo y sus maravillosos poderes a los lectores del relato. A.R. 1. 493ss. προτέρω δέ κε νεῖκος ἐτύχθη, / εἰ μὴ δηριόωντας ὁμοκλήσαντες ἑταῖροι / αὐτός τ' Αἰσονίδης κατεγήτυεν· τὰν δὲ καὶ Ὀρφεύς, / λαίῃ ἀνασχόμενος κίθαριν, πείραζεν ἀοιδῆς. “Y la disputa habría llegado más allá si los compañeros con sus gritos y el propio Esónida no hubieran aplacado a quienes peleaban. Y a su vez Orfeo sosteniendo la cítara con la izquierda ensayaba un canto”.

canto de forma totalmente intencionada, lo que nos pone en relación a Orfeo con los magos, dado que éstos hacen uso de sus poderes de forma intencionada para conseguir un objetivo que difícilmente obtendrían acudiendo a métodos más convencionales<sup>50</sup>. Orfeo conoce los efectos de su música y, por eso, hace uso de él. Aparte de este dato, resulta muy revelador para el retrato de Orfeo el tema del himno que profiere en su canto: una cosmogonía. La importancia de que sea una cosmogonía el canto puesto en boca de Orfeo estriba, creemos, en una doble intención por parte del poeta rodio, pues, por una parte, las cosmogonías se reconocían como las obras literarias órficas por excelencia, ya que Orfeo era un conocido θεόλογος desde el s. V a.C. y, por otra, porque el contenido de esta cosmogonía, que narra cómo la discordia puso fin a la confusión existente en el mundo primigenio, tiene su ejemplo a menor escala en la disputa en la que los argonautas están envueltos en esos momentos. Así, en términos relacionados con la creencia en la magia por analogía, lo que ocurrió *illo tempore* en el cosmos tendrá su representación más tangible en el conflicto que se había generado y, del mismo modo que el mundo confuso se volvió ordenado, los argonautas, después de la confusión y por medio de la discordia, quedarán ordenados y tranquilos en perfecta armonía<sup>51</sup>.

Por último es muy interesante la descripción que hace Apolonio<sup>52</sup> del efecto del canto de Orfeo entre los argonautas, ya que el relato encuentra su perfecta imagen en las pinturas vasculares del cantor con los tracios (e.g. LIMC VII, 2 *s.v.* *Orpheus* fig. 9):

Ἦ, καὶ ὁ μὲν φόρμιγγα σὺν ἀμβροσίῃ σχέθεν αὐδῆ·  
 τοὶ δ' ἄμοτον λήξαντος ἔτι προύχοντο κάρηνα,

---

<sup>50</sup> Diversas, creemos, son las actuaciones en que Orfeo canta y la naturaleza se allega a él embelesada y hechizada por su canto. La intencionalidad del uso de la música, a sabiendas de los efectos que su canto conlleva, acerca a Orfeo a la actuación de los magos míticos.

<sup>51</sup> En relación con el orfismo y la magia cabe destacar que el *Papiro de Derveni* comenta una teogonía. Se ha explicado que la teogonía podía ser parte integrante del ritual que se observa, claramente, en las seis primeras columnas. Heródoto, en la descripción de un ritual de los Magos, dice que éstos recitan una teogonía que para ellos es una ἐπῶδή. Vid. cap. X § 4. Este mismo mecanismo se encuentra también en ciertos ἱεροὶ λόγοι paradigmáticos que aparecen en los PGM, e.g. PGM XIII 442ss.

<sup>52</sup> A.R. 1, 512ss.

πάντες ὁμῶς ὀρθοῖσιν ἐπ' οὐασιν ἠρεμέοντες  
 κληθμῶ· τοῖόν σφιν ἐνέλλιπε θέλεκτρον ἀοιδῆς.

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!

Este canto de Orfeo, que actúa sobre todos de la misma forma porque es incontrolado y se difunde por la naturaleza al completo, es descrito en estos versos de forma pictórica y parece insertarse en la narración como un recurso meramente ilustrativo o informativo de esta capacidad más que conocida por todos y a la que Orfeo recurrirá posteriormente en un momento más crítico de la misión; cuando la Argo deba evitar a las Sirenas.

La siguiente intervención de Orfeo que queremos destacar se halla en el canto primero<sup>53</sup>. En este pasaje Apolonio relata cómo Orfeo insta a los argonautas a realizar una danza ritual para propiciarse a la diosa Rea. El héroe tracio aparece retratado en su vertiente de conocedor del ritual, como un sacerdote sabedor de las ceremonias que deben celebrarse en cada momento:

... ἄμυδις δὲ νέοι Ὀρφεῆος ἀνωγῆ  
 σκαίροντες βηταρμόν ἐνόπλιον εἰλίσσοντο,  
 καὶ σάκεα ξιφέεσσιν ἐπέκτυπον, ὥς κεν ἰωή  
 δύσφημος πλάζοιτο δι' ἠέρος ἦν ἔτι λαοί  
 κηδεῖη βασιλῆος ἀνέστενον. ἔνθεν ἐσαιεῖ  
 ῥόμβω καὶ τυπάνω Πείην Φρύγες ἰλάσκονται.

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>53</sup> A.R. 1, 1133ss.

La danza semeja aquella que, según el mito, los Curetes celebraban en la cueva del Ida para evitar que Crono escuchase los lloros del niño Zeus, lo que nos lleva a pensar que, en parte, esta historia narrada por Apolonio es una réplica erudita de aquella mítica danza pero puesta ahora en escena por los argonautas. Sin embargo, es posible que se deba ver algo más que un simple alarde de erudición alejandrina en estos versos o, al menos, de mayor erudición que la obvia. Es interesante señalar que otros autores griegos relacionan a Orfeo con los Curetes y los Dáctilos, y que estos genios o divinidades menores eran patronos de unos misterios en los que, según Diodoro Sículo entre otros, Orfeo estaba iniciado<sup>54</sup>. Por otra parte es necesario atender a un testimonio de pintura vascular etrusca, de tipo orientalizante, conservada en el Museo de Würzburg y fechada en torno al 670 a.C. La cerámica se atribuye al llamado por esta representación “pintor del heptacordo”<sup>55</sup>. En el vaso aparece un citaredo tocando mientras danzan a su alrededor cinco muchachos, tres de ellos armados con espada y lanza. La escena, enmarcada en un recinto sacro, parece evocar un tipo de danza pírrica ritual que bien podía corresponderse con las de los Curetes del mito. Según una sugerente propuesta de Simon<sup>56</sup> el joven citaredo sería Orfeo y los danzantes los argonautas en el episodio mítico que estamos estudiando. Sin embargo dicha propuesta resulta arriesgada dado que no existe ningún nombre en la pintura que indique quiénes son los personajes allí representados. Por otra parte, debemos destacar la relación de Orfeo con Rea y la similar forma de actuación de los sacerdotes de Cibeles-Rea y los sacerdotes órficos, ya que ambos utilizaban en sus ritos rhombos y tímpanos en contraste con las formas más apolíneas de la música de Orfeo<sup>57</sup>.

---

<sup>54</sup> E.g. D.S. 4, 43, 1, D.S. 4, 48, 6-7, D.S. 5, 49, 6 teniendo a Dionisio Escitobraquión como fuente. Vid. Bernabé (2002e). También se refiere a la iniciación de Orfeo por los Dáctilos Ephor. *FGH*. 70 F 104 (*OF* 519) según transmite D.S. 5, 64, 4. Hablaremos más detalladamente de la relación de Orfeo con las iniciaciones místicas en cap. V § 10.

<sup>55</sup> Sobre este vaso vid. Olmos (2006) cap. 8.

<sup>56</sup> Simon (1995).

<sup>57</sup> Se habla del tímpano del orfeotelesta en Phld. *Po.* 181, 1ss. Janko, y del uso ritual del *rhombos* en los misterios órficos en Clem. Al. *Prot.* 2, 18, 1. Sobre el tímpano de Adrastea, equiparada a Rea-Cibeles vid. las fuentes en Molina (2006) cap. 36. Sobre el uso ritual de rhombos vid. Gow (1934).

Consideramos que con estas dos intervenciones de Orfeo descritas por Apolonio es posible hacernos una clara idea de la relación que el héroe tracio guarda con la religión y la magia en época alejandrina. Creemos que, para Apolonio, la relación de Orfeo con la magia se da únicamente en las actuaciones intencionadas en que el cantor blande su lira o su cítara, básicamente en el aplacamiento de los ánimos de los héroes y en el duelo con las Sirenas. Resulta de mayor relevancia en esta obra la relación de Orfeo con la religión, como el personaje mítico de la expedición que sabe disponer las ofrendas y ritos pertinentes en el momento adecuado, en clara relación con el dios Apolo<sup>58</sup>.

Queremos detenernos ahora a examinar el personaje de Orfeo en las llamadas *Argonáuticas Órficas*. En esta epopeya el papel del bardo es, al igual que en la obra de Apolonio, el de un sacerdote y músico prodigioso pero, a estas cualidades, se añaden acciones más propias de los magos que conocemos a través del estudio de los PGM que de un sacerdote mítico<sup>59</sup>. Estas acciones aparecen descritas de forma más amplia que otros episodios más importantes de la epopeya y resultan evidentes adornos a la función de Orfeo dentro del grupo hechos por el autor del relato. El cantor tiene una importancia decisiva en las *Argonáuticas órficas* no sólo por ser quien derrota a las mujeres pájaro, como narran Apolonio o Valerio Flaco, sino porque es él quien adormece al dragón que custodia el Vello de Oro en lugar de Medea<sup>60</sup>. Veamos brevemente las acciones más destacadas de Orfeo en las *Argonáuticas órficas* y que nos inclinan a pensar que estas actuaciones han sido introducidas

<sup>58</sup> En el relato de Apolonio Rodio Orfeo está conectado con el dios Apolo en A.R. 2, 685, A.R. 2, 927ss. y A.R. 4, 1547ss.

<sup>59</sup> Recordemos que las *AO* es una obra muy tardía, habitualmente fechada en torno al s. IV d.C., que pretende dar al personaje de Orfeo una importancia extrema. Orfeo, como narrador de este poema, expresa sus actuaciones rituales en términos muy cercanos a las acciones de los magos de los PGM y a las descripciones de los magos que nos transmiten algunos textos de época helenística y romana.

<sup>60</sup> En las *AO* Orfeo “roba” hazañas al resto de héroes de la expedición. En contraste con el relato de Apolonio, Orfeo suple a la diosa Atenea en el paso de las Simpliegades, a Heracles a la hora de hacer regresar a la nave a los argonautas cuando están en Lemnos, suple a Medea en la hazaña de dormir al dragón y purifica a Jasón y Medea en lugar de Circe. En *AO* 85-95 se recoge la súplica de Jasón a Orfeo para que se enrole en la expedición argonáutica aduciendo que los héroes no partirán a no ser que vaya con ellos Orfeo, ya que es el único que, tras haber llegado a las profundidades del Hades, regresó con vida.

en el relato por el anónimo autor de la epopeya para destacar la función del héroe tracio entre los argonautas. La magia ahora se añade como otro saber más de Orfeo y ésta no reside ya sólo en su música.

De entre las acciones fabulosas de Orfeo en las *Argonáuticas órficas* señalaremos, igual que hemos hecho con la obra de Apolonio, dos pasajes concretos que, en mi opinión, son decisivos a la hora de evaluar el cambio sufrido por Orfeo en relación con sus habilidades mágicas.

En primer lugar estudiaremos el canto mágico de Orfeo<sup>61</sup>. En estos versos se describe cómo la Argo permanece varada porque las algas secas retienen sus maderos en la arena. Los Minias intentan con su fuerza empujar la nave hacia las olas del mar pero ésta se resiste. Entonces Jasón insta a Orfeo a hacer uso de su poder para salvar la situación<sup>62</sup>. Orfeo entonces entona un canto que tiene relación con oraciones y conjuros mágicos que conocemos por algunos textos de los PGM:

Ἐξοχὸν Ἡρώων Μινυήιον αἶμα γενέθλης,  
 εἰ δ' ἄγε νῦν στεροροῖσιν ὑπὸ στέρνοισι κάλωας  
 βρίσαθ' ὄμορροθέοντες, ἐρείσατε δ' ἴχνια γαίῃ  
 ταρσοῖσιν ποδὸς ἄκρον ὑπερβλήδην τανύσαντες·  
 καὶ χαροπὸν ποτὶ χεῦμα γεγηθότες ἔλξατε νῆα.  
 Ἀργῶ πεύκησιν τ' ἠδὲ δρυσὶν γομφωθειῖσα  
 ἄ' ἐμῆς ἐνοπῆς καὶ γὰρ πάρος ἔκλυες ἤδη  
 ἠνίκα δένδρε' ἔθειλγον ἐν ὑλήεντι κολώνῃ  
 πέτρας τ' ἠλιβάτους, καὶ μοι κατὰ πόντον ἔβαινες  
 οὐρε' ἀποπρολιποῦσα, ἐπέσπεο δ' αὐτε θαλάσσης  
 παρθενίης ἀτραπούς· σπέρχου δ' ἐπὶ Φᾶσιν ἀμείβειν,  
 ἡμετέρῃ πίσυνος κιθάρῃ καὶ θεσκέλω ὀμφῇ.

¡Sangre de la estirpe 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 na-

<sup>61</sup> Este canto se describen en AO 237-273

<sup>62</sup> Este episodio no aparece en el relato de Apolonio pero sí en Val. Flac. 1, 184-187, en Stat. *Theb.* 5, 341-344 y en Sil. Ital. 11, 469-472.

ve! ¡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>63</sup>

Vemos que el canto de Orfeo reproduce, en principio, los pasos que deben seguir los argonautas para botar la nave, de modo que su canto parece impulsar los movimientos físicos que deben efectuar los héroes en ese preciso momento. Podemos cotejar este proceder con ciertos testimonios mágicos en que se observa un panorama similar. Existen textos en los PGM en donde se dan instrucciones precisas a seguir por quien realiza el conjuro que incluyen un preciso ritual que debe ejecutarse al mismo tiempo que se recitan las palabras. Al realizar estos ritos congruentes con las palabras recitadas, por analogía ritual, la víctima del hechizo sufrirá las precisas consecuencias que se expresan en la ceremonia. De forma similar son los rituales en que se emplean muñecas *voodoo*<sup>64</sup>. Veamos algunos ejemplos.

En el Idilio II de Teócrito se ilustra sobre una práctica mágica realizada por una mujer llamada Simeta, ayudada por su sirvienta Tétilis, con el fin de hacer regresar a su amante. En estos versos se puede ver claramente cómo las acciones rituales ejecutadas por las dos mujeres quieren tener su efecto inmediato (si bien metafórico) en Delfis, el amado de Simeta<sup>65</sup>. En los versos 23-32 se expresa claramente cómo los actos rituales sirven para provocar un efecto inmediato, incluyendo, además, arengas como “al momento”. En los versos 48-52 aparece claro el deseo de que los actos mágicos influyan en Delfis inmediatamente ya que hace alusión a que venga a su casa desde el gimnasio en el que se encuentra en ese preciso instante. Asimismo el estribillo que se repite después de cada estrofa en la primera parte del *Idilio* evoca

---

<sup>63</sup> Traducción de Sánchez Ortiz de Landaluce (2005).

<sup>64</sup> Sobre este tipo de acciones mágicas vid. Faraone (1991b) 194-194 y 200-203 y los textos del PGM IV 296-469 o PGM IV 2943-2966 y sobre los rituales griegos de magia amorosa vid. Faraone (1999).

<sup>65</sup> Theoc. 2, 23-32 y Theoc. 2, 48-52.



el deseo que tiene Simeta de conseguir lo que desea en ese mismo momento, algo similar al himno de Orfeo en las AO.

Ἵυγξ, ἔλκε τὸ τῆνον ἐμὸν ποτὶ δῶμα τὸν ἄνδρα.

Rueda mágica, arrastra tú a mi casa a mi hombre.

En lo que se refiere a los PGM y los textos mágicos grabados en laminillas, existen varios ejemplos similares a la narración que estamos comentando. En el PGM XXXV 354ss. aparece un encantamiento amoroso en el que se utiliza la mirra. Tras hacer las precisas invocaciones se habla directamente a la sustancia aromática de esta forma:

ἔγειρε σεαυτήν, Ζμύρνα, καὶ ὕπαγε εἰς πάν<τα> τόπον καὶ ἐκζήτησον τὴν δεῖνα καὶ ἄνοιγον αὐτῆς τὴν δεξιὰν πλευρὰν καὶ εἰσελθε ὡς βροντή, ὡς ἀστραπή, ὡς φλώξ καομένη, καὶ ποιήσον αὐτὴν λεπτήν, χ[λωρ]άν, ἀσθενήν, ἄτοναν, ἀδύναμον ἐκ π[αντ]ός [τοῦ σ]ώματος αὐτῆς ἐ[νεργή]ματος, ἕως ἐκπηδήσασα ἔλθη πρὸς ἐμ[έ], τὸν δεῖνα τῆς] δεῖνα (κοινά, ὅσα θέλεις), ἦδη ἦδε, ταχύ ταχύ.

Levántate, Mirra, y vete por todo lugar y busca a fulana y abre su costado derecho y entra en ella como el trueno, como el relámpago, como llama encendida, y ponla enflaquecida, pálida, débil, sin fuerzas, incapaz de cualquier actividad con su cuerpo, hasta que salga corriendo hacia mí, fulano, hijo de fulana (añade lo que desees), ya, ya, pronto, pronto.

Es interesante observar cómo las palabras parecen dirigir la mirra para que realice su cometido, en la creencia de que al tiempo que se pronuncian las palabras ocurre la acción que estas mismas describen.

En cuanto a los conjuros de sanación podemos traer a colación uno contra el dolor de cabeza, del PGM XX 13-19, para lo que debe pronunciarse la siguiente invocación:

φεῦγ' ὀδύν[η κ]εφαλῆς, φεῦγε φθ[ίνουσ'] ὑπὸ πέτ[ρα]ν·

Huye, dolor de cabeza, huye y desaparece bajo una roca<sup>66</sup>.

---

<sup>66</sup> Un ejemplo similar PGM XXXVI en que se hace clara mención a la inmediatez del conjuro. En relación con las expulsiones de demonios es interesante el texto Philostr. VA 3, 34 en donde se nos da a entender la existencia de estos conjuros dirigidos a los demonios para que abandonen el cuerpo del poseso. “-Ten ánimo- dijo el sabio-, pues no lo matará al leer

En cuanto a lo que a la religión se refiere, y en concreto a la religión órfica, es posible vislumbrar un cierto tipo de arengas similares en los textos de las laminillas órficas. En estos breves textos aparecen, en ocasiones, expresiones como ὦκα o αἴψα que impelen a que aquello contenido en la laminilla se haga justo en el momento indicado para que tenga valor. De otra forma, seguramente, no tendría efecto.

Vistos estos ejemplos ilustrativos, sigamos ahora con el himno de Orfeo en las AO. Después de que Orfeo entone las acciones que deben realizar los argonautas para desencallar la Argo, el canto se dirige ahora a los maderos de la nave, que fueron antes árboles atraídos por la voz mágica de Orfeo. El cantor se dirige a ellos siguiendo las conocidas partes que componen la oración griega: invocación, recuerdo de antiguas acciones realizadas y petición final (*invocatio, pars epica o hypomnêsis, precatio*)<sup>67</sup>.

Resta ahora referirnos a la escena más interesante de las AO para nuestros propósitos<sup>68</sup>. En los versos 950 y siguientes se expone de forma detallada el ritual realizado por Orfeo para invocar a las diosas Erinis, a Pandora Infernal, a Hécate y a Ártemis. Este ritual, que parece modelado a partir del canto XI de la *Odisea*, es más rico en detalles que el pasaje homérico y ambos guardan cierta relación con rituales descritos en los PGM. Además es de señalar que el mero hecho de invocar a divinidades del mundo subterráneo para ser ayudado por ellas es una acción conectada de forma mayoritaria con las acciones mágicas sobre todo en el s. IV d.C., fecha en que parece datarse esta epopeya órfica.

En el ritual ejecutado por Orfeo se sacrifican tres cachorros de perro negros, en lugar del carnero negro sacrificado por Odiseo. Los perros se asocian con la diosa Hécate ya por medio del epíteto “perra”, por su representación como diosa con ca-

---

esto. Y sacando del pliegue de su vestido una carta, se la dio a la mujer. Estaba dirigida, al parecer, al fantasma, con amenaza e intimidación.”

<sup>67</sup> Sobre las oraciones griegas vid. Versnel (1981) y Depew (1997). Sobre el carácter poético de los ensalmos y conjuros y su relación con las fórmulas de oración vid. Versnel (2002), esp. pp. 122-130.

<sup>68</sup> AO 950ss.

beza canina o por su identificación con estos animales<sup>69</sup>. El epíteto perra para dirigirse a esta diosa aparece en varios rituales mágicos (ej. PGM IV 1, 1432) así como rituales en los que se asocia a la diosa con estos animales (PGM IV 2943ss.). Según un escolio a Aristófanes y otro a Pausanias<sup>70</sup> parece que existían unas ceremonias en honor a Hécate en que se sacrificaban perros<sup>71</sup>. Plutarco también nos informa sobre otros ritos romanos y griegos en que había una relación entre los perros y Hécate, incluyendo además sacrificios<sup>72</sup>. Pero Orfeo en las *AO* no se limita únicamente a inmolar los cachorros a la diosa, lo que parece ser propio de ciertos sacrificios religiosos a Hécate como vemos, sino que el cantor rellena las entrañas de los perros con un preparado de sangre y hierbas y deja los cachorros sobre unos leños dispuestos, probablemente, para su posterior quema. Un ritual similar al ejecutado por Orfeo lo encontramos en Aquiles Tacio<sup>73</sup>. Por otra parte, la relación de hierbas dispuestas en el sacrificio nos inclina a pensar que el anónimo autor de las *Argonáuticas órficas* ha querido infundir al ritual un aire especializado haciendo alusión a diversas hierbas no comunes, alguna de ellas utilizada en los PGM<sup>74</sup> y otras que aparecen en

<sup>69</sup> Vid. de época más cercana a nuestro texto Plu. *Is. et Os.* 379D (se dice Ártemis pero en esta época ambas diosas no se diferencian fácilmente), Iul. *A la madre de los dioses*, 17, 11, Porph. *Abst.* 4, 16, 33, Nonn. *D.* 44, 193ss., Lyd. *Mens.* 3, 8, 14 y PGM IV 1434.

<sup>70</sup> El Sch. Ar. *Pax.* 277b. dice: ...ἐνθα τὴν Ἑκάτην ὀργιάζειν ἐλέγετο, καὶ τελετὰς ἦγον αὐτῇ τινας καὶ κύνας ἔθουον “y se dice que allí se celebran rituales orgiásticos en honor a Hécate, y que se realizan unas ceremonias en su honor y se sacrifican perros”, aunque el verso de Aristófanes habla de los iniciados en Samotracia. En Schol Paus. 1, 1, 5 que también transmite la noticia de que a Hécate se le sacrificaban perros. Es interesante resaltar que se creía que la diosa comía de estos sacrificios, según un verso de la *Alejandra* de Licofrón (Lyc. *Alex.* 88 en donde se llama a Hécate “la diosa comeperros (κυνοσφαγοῦς θεᾶς)”.

<sup>71</sup> Es habitual sacrificar animales no comestibles a las divinidades ctónicas. En el caso de Hécate serían perros por la relación de estos animales con la diosa.

<sup>72</sup> Vid. Plu. *Quaest. Rom.* 280B. Se habla del sacrificio de un perro en las Lupercalia en Plu. *Quaest. Rom.* 290D. Vid. Plu. *Rom.* 21, Plu. *Num.* 19, Plu. *Caes.* 41 y Plu. *Ant.* 12. En Plu. *Quaest. Rom.* 277B se dice que los griegos sacrifican una perra a Hécate y los romanos a Geneta y en 290D distingue este sacrificio que hacían los griegos como algo de carácter especial: “Pues no se lo sacrificaban (el perro) a ningún dios olímpico y cuando lo enviaban como cena a la subterránea Hécate en el cruce de caminos incluía parte de rito catártico y parte de rito apotropaico”.

<sup>73</sup> Ach. *Tat.* 3, 15, 4-5, Ach. *Tat.* 3, 18, 2 y Ach. *Tat.* 3, 21, 1-6. Vid. Vian (1982) 125 n° 78 y Sánchez Ortiz de Landaluce (2005) 164 n. 315.

<sup>74</sup> El χάλκανθον 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

los fragmentos conservados del herbario anónimo titulado *Carmen de viribus herbarum*, en donde se habla del poder mágico de algunas hierbas y plantas<sup>75</sup>. Después de estas actuaciones rituales Orfeo arroja los intestinos de los perros, mojados con agua, al hoyo que había cavado anteriormente<sup>76</sup>. Tras esta acción se coloca un manto negro, lo que resulta una característica habitual en la descripción de las acciones rituales relacionadas con la magia en el contexto de un contacto con divinidades del inframundo descritas éstas, también en ocasiones, como entes vestidos de negro. Podemos observar la relación de la vestimenta negra del oficiante con la magia en el pasaje de Apolonio Rodio correspondiente a la invocación de Medea a la diosa Brimó (Perséfone), así como en el sacrificio a Hécate realizado por Jasón bajo la dirección de Medea, es decir, acciones ejecutadas o dispuestas por una maga<sup>77</sup>. Asimismo podemos observar esta conexión en la descripción de la indumentaria de la bruja Canidia en una *Sátira* de Horacio<sup>78</sup>.

Tras vestirse con este manto negro Orfeo hace resonar el “sonoro bronce”. Este gesto debemos asociarlo a la repetida afinidad existente entre el choque de metales y la comunicación infernal (e.g. Theoc. 2, 36), acción ésta que parece perfilada en el conocimiento de acciones rituales apotropaicas relacionadas comúnmente con acciones mágicas sobretodo, como decimos, en el s. IV d.C.

Por último, debemos señalar que el canto que Orfeo entona para adormecer al dragón es susurrado y de tonos graves<sup>79</sup>:

Καὶ τότε ἔγῳ φόρμιγγος ἐφήρμοσα θέσκελον ὀμφήν,

---

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 tetrametros trocaicos de difamación, en 2654ss. se dice que los altares de madera de enebro son de Hécate.

<sup>75</sup> Vid. Sánchez Ortiz de Landaluce (2005) 164 n. 314.

<sup>76</sup> Vian (1982) 125 puso en relación este pasaje con el sacrificio de un cerdo celebrado en la isla de Cos según la inscripción SIG<sup>3</sup> III 1025, 34ss. donde se derrama una mezcla de agua y miel en las entrañas del cerdo. Este tipo de libaciones suelen estar conectadas con los rituales en honor de dioses ctónicos o muertos. Vid. cap. X § 5.

<sup>77</sup> A.R. 3, 858-866 y A.R. 3, 1201-1223.

<sup>78</sup> Hor. *Sat.* 1, 8, 23-24. En PGM IV 176 se deben tapar los ojos con una cinta negra y en PGM VIII 66 hay que vendar la mano con una tela negra.

<sup>79</sup> AO 1001-1003. Seguimos la edición de Sánchez Ortiz de Landaluce (2005) en estos versos.

κλάγξα δ' ἄρ' ἐξ ὑπάτης χέλυος, βαρυηχέα φωνήν

σιγαλέοις ἄφθεγκτον<sup>80</sup> ἔμοις ὑπὸ χεῖλεσι πέμπων.

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.

Los susurros y los cánticos con voz grave son una característica propia de las invocaciones mágicas, que las distingue de las oraciones religiosas pronunciadas con un tono de voz natural<sup>81</sup>.

Así pues vemos que, en la acción ritual ejecutada por Orfeo y descrita en este pasaje de las *Argonáuticas órficas*, el anónimo autor ha recopilado gran cantidad de detalles que sirven para dotar al relato de un halo de misterio y oscuridad de forma que parece que la actuación ritual es más cercana a las celebraciones de los magos de los PGM y otros relatos que a las ceremonias de los sacerdotes. Orfeo actúa de forma análoga a los magos de época romana: solo, de noche, degollando perros a Hécate, vestido de negro, entonando himnos susurrando, utilizando plantas poderosas y haciendo resonar objetos de bronce destinados a controlar las fuerzas infernales que con sus actos acaba de invocar.

En resumen debemos decir que es de gran importancia para la comprensión del personaje de Orfeo en las *Argonáuticas órficas* saber que su historia mítica, así como las habilidades que le son propias, han sufrido cambios considerables. El más importante para nuestro estudio es que se le considera un poderoso mago, que vivió en realidad y que dejó un legado escrito de conjuros, salmodias y libros de saberes ocultos como lapidarios y herbarios. Con este *curriculum*, es fácil para el autor de este poema épico exaltar a nuestro héroe, adjudicándole un papel importante a la hora de salvar los obstáculos del viaje por medio de la descripción de acciones má-

---

<sup>80</sup> Resulta interesante el uso de este término ya que aunque significa mayoritariamente silencioso, también hace referencia a aquello que no se puede o no se debe decir. Aparece unido en ocasiones al término ἄρρητον cuyo valor como término relacionado con el secreto de las iniciaciones místicas y la magia ya hemos desarrollado en otro capítulo. Vid. cap. IV § 5. Traducimos, pues, por “inefable” en la creencia de que el término ha podido ser utilizado de forma ambigua en este pasaje para acercar más la forma de actuación a la magia. e.g. Iambl. *Myst.* 7, 5 y PGM VII 560.

<sup>81</sup> E.g. Plot. 2, 9, 14 y Plot. 4, 4, 40 o Nonn. *D.* 4, 285. Vid. Versnel (1981).

gicas que ya no sólo dependen de su cítara y su voz, sino también del ritual y las prácticas ocultas más conocidas y descritas en las fuentes literarias y los PGM.

### 7. Orfeo y las sirenas, un duelo mágico.

Todas las fuentes que nos han transmitido el viaje de los argonautas a la tierra de los Colcos incluyen una actuación de Orfeo indispensable para el buen fin de la expedición: la derrota de las Sirenas. Ya hemos dicho que es posible que el paso de las Sirenas fuese el motivo principal para incluir a Orfeo entre los tripulantes de la Argo, como nos informan los escolios a la obra de Apolonio de Rodas<sup>82</sup>.

Es interesante destacar que, según los puntos establecidos por el estudio de Butler y utilizados para comprobar si un héroe debe ser clasificando en la categoría de los magos míticos, existe uno denominado “duelo mágico”<sup>83</sup>. Este capítulo de la historia mítica de un mago es, según la autora, uno de los más importantes y suele ser constante en las narraciones de todos los héroes clasificados como magos míticos. El duelo consiste en el encuentro de dos magos o seres con poderes mágicos que se retan en sus habilidades. El ganador sale reforzado de la lid y el perdedor suele morir o recibir un grave escarmiento<sup>84</sup>. En el caso que nos ocupa Orfeo triunfa sobre las Sirenas dado que éstas no se cobran ninguna víctima y caen derrotadas pues, según las fuentes, o mueren o se metamorfosean. Debemos señalar que en este relato mítico Orfeo derrota a las diosas con su misma arma, el canto. Es un duelo entre seres con una misma habilidad, lo que es característico de un duelo mágico y no es

---

<sup>82</sup> Sch. A.R. 1, 23-25a (8, 22 Wendel) y Sch. A.R. 1, 31-34a, OF 1010.

<sup>83</sup> Butler (1997) 15-16 advierte sobre la existencia de diez puntos que cumplen todos los magos míticos, derivados, según la autora, de los “héroes oscuros y distantes”, estos son: 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. Si aplicamos estos puntos al relato mítico de Orfeo, vemos que cumple con la mayoría de ellos, si bien podíamos entender que los cumple todos ya que Orfeo es un héroe del que no se nos ha narrado su infancia, con lo que el punto 2 y 3 no pueden ser evaluados.

<sup>84</sup> Como ejemplo podemos aludir al duelo que entablan Mopso y Calcante en cuanto a la adivinación en Apollod. *Epit.* 6, 3-4.

posible comparar esta acción con la forma en que Odiseo salva este mismo problema en su travesía pues él, conforme a su carácter, inventa una argucia para librar a su tripulación del canto hipnótico de las doncellas-pájaro.

Todas las fuentes, como hemos dicho, convienen en que Orfeo derrotó a las Sirenas valiéndose de su canto maravilloso, aunque es diverso el modo en que se nos explican las consecuencias que para las mujeres-pájaro tuvieron los acordes órficos. Veamos los ejemplos para poner atención en las diferencias entre ellos.

En las *Argonáuticas* de Apolonio Rodio el pasaje de las Sirenas se resume en unos pocos versos<sup>85</sup>. En ellos se informa de que las Sirenas emiten su canto y que los Minias se disponían a ir hacia la orilla, pero que Orfeo interfiere el canto de las diosas con los acordes de su lira. En la narración de Apolonio no parece que exista un poder en el canto de Orfeo que venza al de las Sirenas, sino que la melodía del bardo actúa de forma defensiva, eclipsando la voz de las Sirenas como si se tratase de una interferencia en los oídos de los argonautas. La música de Orfeo, en la narración del poeta de Rodas, no es agresiva contra las Sirenas sino simplemente defensiva de los tripulantes, algo completamente diverso a la actuación de Orfeo en las *Argonáuticas órficas*. En el caso de la narración de Apolonio las Sirenas no mueren, quizás por una previsión cronológica de su erudito autor, que conoce que la narración de la *Odisea* se sitúa, cronológicamente, tras el viaje de la Argo.

En las *Argonáuticas órficas*<sup>86</sup>, sin embargo, se califica explícitamente al canto de las Sirenas de mágico, ya que dice que hechiza a los mortales haciendo uso del verbo  $\theta\acute{\epsilon}\lambda\gamma\omega$ , un verbo siempre relacionado con la magia. La actuación de Orfeo en este punto del viaje es narrada por el autor anónimo de una forma muy particular que creemos que es necesario estudiar detenidamente en estos momentos. El himno entonado por Orfeo en este caso, en contraste con el que le sirvió para invocar al sueño y obtener el Vello de Oro, se ejecuta “lanzando un grito agudo” ( $\lambda\iota\gamma\upsilon\kappa\lambda\acute{\alpha}\zeta\omega\nu$ ), lo que contrasta con los versos anteriores en donde se dice que toma en sus manos la formige y compone un “delicioso canto armónico” ( $\epsilon\upsilon\tau\epsilon\rho\pi\acute{\epsilon}\alpha$

---

<sup>85</sup> A.R. 4, 903-911.

<sup>86</sup> Se describe el paso de las Sirenas en AO 1269-1290.

κόσμον αοιδῆς) de inspiración materna. Es posible que el autor de estas *Argonáuticas* nos ofrezca esta información únicamente para hacernos conocedores de que el canto de Orfeo debe escucharse por encima del canto de las Sirenas para conseguir la derrota de éstas, pero también es posible pensar que la forma en que ejecuta el himno es acorde con lo que se quiere conseguir atendiendo a los mecanismos de la creencia en la analogía ritual. En este sentido el canto susurrado para invocar al sueño conviene con el carácter del propio sueño, que necesita silencio, y el canto agudo serviría para imponerse al de las Sirenas y derrotarlas ganando en la lid el canto más potente.

Por último es necesario destacar que el canto de Orfeo contra las mujeres-pájaro descrito en las *Argonáuticas órficas* se compone de música y voz, cosa que no sucedía en el episodio correspondiente de la obra de Apolonio Rodio en donde los acordes de la lira de Orfeo únicamente interfieren el canto de las Sirenas a modo de escudo musical. El himno compuesto por Orfeo en esta ocasión recuerda las *historiolae* de los encantamientos mágicos<sup>87</sup>, en las que se cuenta una acción mítica determinada que tiene un punto de relación con la situación del momento, de modo que se espera una reacción acorde en el desenlace del conflicto. Así, el himno trae a la memoria el combate entre Zeus y Posidón y cómo el dios marino golpeó con su tridente la tierra que, tras su fractura, hizo surgir las islas de Cerdeña, Eubea y Chipre. De forma similar son los efectos del canto en las Sirenas ya que, derrotadas, caen al agua y se convierten en rocas<sup>88</sup>.

Así pues, creemos que el relato acerca de la derrota de las Sirenas narrado en las *Argonáuticas órficas* ha sido ampliado por el autor del poema de forma similar al resto de actuaciones del bardo tracio en la obra. Su papel ha sido engrandecido re-

---

<sup>87</sup> Sobre las *historiolae* como parte constitutiva de los encantamientos mágicos vid. Frankfurter (1995), Gil (2002) 223s. y Versnel (2002) 122-126. Véase un ejemplo interesante en PGM IV 95ss. Dicho papiro contiene, en esta parte, un hechizo amoroso. La *historiola*, en copto, habla sobre las quejas de Isis por el engaño de Osiris con Neftis y, tras la recitación, el estado de quien recita esta historia mítica (si tiene mucha saliva, si bosteza...) revela el estado de la mujer amada (está enferma, quiere ir hacia él...).

<sup>88</sup> Su metamorfosis en roca es incongruente con el mito de Odiseo, escollo salvado por Apolonio. Debemos pensar, pues, que la acción de Orfeo en las AO se debe a una nueva exageración de los poderes del cantor tracio por parte del autor de la epopeya.



curriendo a una amplificación de sus habilidades ya conocidas dando como consecuencia que su poder mágico, en esta narración, no resida únicamente en el canto, sino en la unión de la voz y el canto a modo de ensalmo. Asimismo las descripciones de sus acciones mágicas guardan una importante relación con los textos de los PGM y los modos narrativos de los conjuros relacionados en estos documentos y en otras narraciones literarias.

### **8. La abstinencia sexual y la pederastia.**

Según el relato mítico, Orfeo se retira de la vida en comunidad tras la muerte de su esposa y permanece en el campo lamentándose con su lira<sup>89</sup>. Es posible relacionar este modo de actuación del bardo tracio con las acciones de los magos, chamanes y druidas de diferentes culturas cuando necesitan un nuevo contacto con la naturaleza que les suministra sus poderes. También se nos cuenta en el mito que Orfeo rechaza en su retiro todo contacto con las mujeres, lo que posteriormente será, dependiendo de las tradiciones, el motivo de su muerte.

La atribución a Orfeo de un supuesto rechazo al sexo femenino por el recuerdo de su esposa<sup>90</sup> y la introducción de la homosexualidad en Tracia<sup>91</sup> son, posiblemente, añadidos posteriores al mito con un claro interés romántico o etiológico<sup>92</sup>. Se ha argüido que posiblemente Fanocles, quien es el primero en hablar de los amores homosexuales de Orfeo, inventó esta historia de amor pederástico como motivo para relatar después la muerte de Orfeo, posiblemente porque la historia del fracaso del rescate de Eurídice aún no estaba bien configurada<sup>93</sup>. Pero creemos que no es

---

<sup>89</sup> En las AO 103-105 se nos dice que Orfeo pasa su vida en una gruta tracia, en donde, tras terminar sus viajes, permanecería hasta que le llegase la hora de la muerte. Tal aislamiento queda interrumpido por su participación en el viaje de los argonautas.

<sup>90</sup> Si pensamos, como así creemos, que en la Antigüedad lo común era la versión del mito con final trágico.

<sup>91</sup> Phanocl. fr. 1, 7-8 Powell (OF 1038), Ou. Met. 10, 83ss., Hyg. Astr. 2, 7, Philarg. in G. 4, 520.

<sup>92</sup> Dado que en época clásica el ser heterosexual no excluye mantener relaciones homosexuales es posible entender que la introducción de la pederastia en Tracia como causa de la ira de las mujeres es un relato postclásico.

<sup>93</sup> Santamaría (2006) cap. 7.

necesario recurrir a esta hipótesis para explicar la causa de la ira de las mujeres tracias. Pensamos que es posible que existiese algún mito que relacionase a Orfeo con la pederastia, quizás inserto en alguna versión del relato argonáutico<sup>94</sup>, y que Fancles acudió a ella para explicar la causa de la muerte de Orfeo y apartarse así del relato común, lo que, por otra parte, es un rasgo habitual de los poemas helenísticos. También es posible que el rechazo al sexo femenino fuese un rasgo del antiguo mito de Orfeo asociado a esa religiosidad diferente del norte o mediterránea antigua que ya hemos advertido<sup>95</sup>. O bien podría pensarse que esta característica tiene su origen en una relación de nuestro personaje con costumbres tribales de organizaciones masculinas de carácter cazador o guerrero. Dicha asociación podría derivarse del origen tracio de Orfeo o de la relación del héroe con ciertos sacerdotes extáticos existentes en territorio heleno con costumbres similares.

La inversión sexual, la pederastia y el travestismo son característicos de las personalidades religiosas de muchas zonas geográficas e implican una observancia del tabú del sexo en ciertas tribus así como un modo de conseguir el estado ascético que necesitan para su contacto con la divinidad. Dicho comportamiento permite a estas personas alejarse de su vida anterior, la que llevaban antes de ser llamados por su profesión y de ser diferentes al resto de sus compatriotas, lo que resulta fundamental para su desarrollo como miembros privilegiados de la sociedad en la que viven y donde gozan de un estatus privilegiado. En ciertas comunidades tribales la pederastia y la homosexualidad ritual forman parte de la iniciación y el paso a la adolescencia de los muchachos, o de la inclusión en sociedades secretas de carácter cazador o guerrero<sup>96</sup>. Estamos bien informados, por ejemplo, acerca de la castración de los sacerdotes en el culto a la diosa Cibele. Por otra parte, dentro de la religión escita, ciertos adivinos se caracterizan por ser impotentes o estar castrados. Estos

---

<sup>94</sup> Que este tipo de amores eran narrados en el mito argonáutico y que no entorpecían la faceta heterosexual del héroe, podemos verlo en el relato del amor de Heracles por Hilas A.R. 1, 1350ss. y en el anónimo autor de las AO (AO 226-229 y AO 639-649).

<sup>95</sup> Orfeo no es el único al que se atribuye la introducción de la homosexualidad en Tracia. Támiris también es considerado el primero que induce a los hombres al amor homosexual. Vid. Apollod. 1, 3, 3.

<sup>96</sup> Sobre la homosexualidad y pederastia ritual en Grecia vid. Sargent (1986) 48-62.

sacerdotes son los llamados Ἐνάρεες, que Heródoto<sup>97</sup> traduce por “andróginos” (ἀνδρόγυνοι). Hipócrates<sup>98</sup> también habla de ellos y argumenta que sólo padecen esta enfermedad los ricos, particularidad que también menciona Heródoto. Los enárees, al mostrarse impotentes para mantener relaciones sexuales, se visten de mujer y hacen los trabajos propios de ellas. Aristóteles precisa más y advierte que esta enfermedad “mujeril” era hereditaria entre los reyes escitas<sup>99</sup>. Como vemos, no parece extraña la asociación a cultos extranjeros de sacerdotes, adivinos, o personas socialmente relevantes (Aristóteles habla de reyes), con caracterización sexual femenina, venga ésta en forma de castración, venga a través de la adopción de comportamientos sexuales diferentes o por portar vestimenta propia de mujeres como señal de identidad.

En conclusión, creemos que es posible entender que un comportamiento sexual de Orfeo diverso al heterosexual, ya venga dado por un rechazo a mantener relaciones sexuales con mujeres o por tenerlas con personas del mismo sexo, pudo derivarse de una antigua asociación de nuestro héroe con sociedades secretas en las que estuviese prohibida la presencia de la mujer<sup>100</sup> o con un rasgo ritual de la religión tracia que conllevaría el celibato de los sacerdotes y que fue adaptado al mito de Orfeo donde se atribuyó tal característica como causa de la muerte del bardo<sup>101</sup>. La asociación de esta característica de Orfeo con la magia es escasa, pero es importante señalarla, creemos, porque es posible que se advirtiera una asociación de Or-

---

<sup>97</sup> Hdt. 1, 105 y Hdt. 4, 67. Para un conocimiento del estudio de la relación entre los enárees y los chamanes vid. Meuli (1935) y Dumézil (1946) y (1989).

<sup>98</sup> Hp. *Aër.* 22.

<sup>99</sup> Arist. *EN* 7, 7.

<sup>100</sup> Debemos advertir que en ningún momento 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 de D. 18, 259ss. ó D. 19, 199, Pl. *Men.* 81a, Thpr. 16, 11 y Plu. *Cons. ad ux.* 611D.

<sup>101</sup> Str. 7, 3, 3 nos informa de la existencia de ciertos hombres santos entre los tracios, a los que él llama “fundadores” (κτισται) que se mantienen alejados de las relaciones con mujeres. Sería interesante 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 aplica a Orfeo en Str. 7 fr. 10a Radt (*OF* 554) pasaje donde explica que la causa de la muerte de Orfeo vino dada por sus ambiciones políticas sin hacer mención a si quienes le mataron fueron mujeres o no.

feo 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, terminase por ser considerada esa “otra religión”, diversa a la practicada en comunidad por todos los ciudadanos, relacionada en ocasiones con las actuaciones mágicas.

### 9. La muerte de Orfeo y su cabeza profética.

Otra de las características del mito de Orfeo que se ha equiparado a las acciones chamánicas ha sido el mito del desmembramiento y la historia de su cabeza profética. Según la versión más extendida del mito Orfeo murió desmembrado a manos de las mujeres tracias<sup>102</sup>. Éstas, tras su crimen, arrojaron la cabeza del cantor al río Hebro y ésta, junto con su lira, llegó a Lesbos y fue depositada en un templo desde donde emitía oráculos.

Esta muerte cruel ha sido relacionada con ciertos rituales iniciáticos chamánicos en los que se simula un desmembramiento del chamán por los espíritus asistentes<sup>103</sup>. Esta experiencia le sirve al chamán como símbolo de la “muerte total” de su anterior condición. Tras esta experiencia el chamán es limpiado y purificado y se considera que sus poderes han sido renovados o se han fortalecido. En ocasiones, en algunos de los relatos chamánicos, se dice que los espíritus pueden cambiar algún hueso u órgano vital por piedras, cristales mágicos, hierbas u otras sustancias cargadas de poder que aumentan las capacidades de los chamanes. Este desmembra-

---

<sup>102</sup> Dependiendo de las versiones las mujeres tracias son o no bacantes y lo agreden con diversos instrumentos o lo desmiembran con sus propias manos. Paus. 9, 30, 5 y Procl. *in R.* 1, 175 Kroll hablan de su muerte por fulminación. Este tipo de muerte pone a Orfeo en relación con Asclepio. En ocasiones la muerte del seguidor de un dios o del “gurú” de una secta muere de la misma forma, o con algún ligero matiz diferente, que el dios al que adora. Este sentido tendría el desmembramiento de Orfeo a manos de las mujeres, igual al de Dioniso a manos de los Titanes. Sobre la muerte de Orfeo y su cabeza profética vid. Santamaría (2006) cap. 7. Sobre la iconografía de la muerte de Orfeo vid. LIMC VII 1, 81-105.

<sup>103</sup> Sobre estos rituales vid. e.g. Eliade (2001) 60-71. Que Orfeo sea desmembrado en el mito creemos que no debe relacionarse con la costumbre ritual de las celebraciones báquicas en que se desmiembra a un animal vivo y su posterior manducación, ya que debemos tener en cuenta que las mujeres atacan a Orfeo, según las pinturas vacuales, armadas, no desgarrándolo con sus propias manos, como sería propio de mujeres en delirio báquico si atendemos a la descripción de E. *Ba.* 1051-1147 o de Ou. *Met.* 3, 517-731.

miento ocurre siempre que los espíritus o el propio chamán consideran que existe la necesidad de renovar sus fuerzas o adquirir nuevos poderes.

Por otra parte, debemos señalar que el descuartizamiento ritual y la resurrección del cuerpo por medio de la cocción de sus miembros es un relato típico de los cuentos folclóricos que tiene su paralelo en Grecia. Es posible encontrar narraciones similares a las experiencias de los chamanes en los mitos griegos, como bien puede ilustrar 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>104</sup>. Igualmente ilustrativa es la actuación de Medea y las hijas de Pelias, que intentaron rejuvenecer a su padre descuartizándolo e hirviéndolo en un caldero<sup>105</sup> o el mito, en este caso inverso, de Dioniso y los Titanes<sup>106</sup>. Asimismo observamos paralelos en la mitología egipcia, como el caso del dios Osiris, la recomposición de su cuerpo desmembrado por Seth, y la sustitución de su pene por una reproducción. Sin embargo, en lo referente a Orfeo, el paralelo no es tan evidente por varios motivos. En primer lugar Orfeo no resucita tras su desmembramiento ni, por supuesto, se incrusta en su cuerpo un elemento ajeno a él. Dado que no resucita tras el desmembramiento no es posible hablar de una renovación del poder del bardo tracio, aunque en este caso sí es posible aventurar una sutil semejanza entre el mito de Orfeo y el desmembramiento de los chamanes puesto que, tras su muerte, una parte de él, en concreto la cabeza, adquiere una nueva habilidad: el don profético (si descartamos la afirmación de AO en las que se nos dice que Orfeo adquiere este don tras su viaje al Hades).

El caso de la cabeza parlante que, en este caso, es además profética, es un motivo recurrente en el *folk-tale* de diferentes culturas y que se ha asociado con un

---

<sup>104</sup> Los paralelos del mito de Pélope con las experiencias chamánicas han sido señalados por Eliade (2001) 70-71 y 140ss.

<sup>105</sup> Nótese que según el mito tanto Medea como Pélope son extranjeros al igual que Orfeo, ella del Mar Negro y él de Lidia.

<sup>106</sup> La relación del mito de Zagreo y los Titanes no se daría únicamente en el desmembramiento y la cocción (aquí con intenciones opuestas) sino también en el uso de máscaras y objetos rituales por parte de los Titanes. Sobre este mito vid. Bernabé (2006) cap. 27.

motivo mágico existente en los relatos míticos indoeuropeos<sup>107</sup>. El yo mágico de un personaje con características extraordinarias, habitualmente mánticas, sigue viviendo más tiempo que su yo corpóreo y se cobija en una parte de él que, normalmente, es la cabeza. La historia de la cabeza oracular de Orfeo ha sido tenida en cuenta por los defensores de una interpretación chamánica del mito de Orfeo dado que existen historias similares de cabezas parlantes de chamanes en Siberia y Asia central y, aún en el s. XIX, según nos cuenta Eliade, se conservaban los cráneos de los chamanes yukagires cuyas capacidades proféticas eran bien conocidas<sup>108</sup>. Sin embargo podemos aludir de nuevo a la existencia de puntos de comparación diversos al chamanismo para interpretar esta nueva historia del mito de Orfeo. Sabemos de la existencia de cráneos oraculares y *necromanteia* en Mesopotamia<sup>109</sup> y en el mundo griego, lo que ofrecería un paralelo oriental o autóctono para el desarrollo del mito de Orfeo sin que hubiese necesidad de vincularlo con el chamanismo nor-asiático. Asimismo la historia de Odín y la cabeza oracular de Mimir es otro ejemplo paralelo de la mitología nórdica<sup>110</sup> y el motivo de los cráneos proféticos no es exclusivo de la mitología que podríamos considerar indoeuropea, sino que este motivo se encuentra presente igualmente en África y América<sup>111</sup>, lo que nos induce a pensar que el motivo de la cabeza profética de un ser con capacidades sobrehumanas y, mayoritariamente, relacionado con el canto, es un motivo universal de los relatos fantásticos y la mitología y no el desarrollo único de un pueblo en concreto.

---

<sup>107</sup> Vid. Gruppe (1897-1902) 1169-1171, Deonna (1925), Ziegler (1939), col. 1293-1296, Dodds (1960) 147, Colledge – Marler (1981), Graf (1987) 92-95, Nagy (1990), Ogden (2001) 202-216 y Guthrie (2003) 89-93.

<sup>108</sup> Eliade (2001) 203.

<sup>109</sup> Vid. Faraone (2004) 15-17.

<sup>110</sup> Sobre la cabeza de Mimir vid. LeRoy Andrews (1928), Simpson (1962-65a y b). Sobre la muerte del poeta y la cabeza cantora en la mitología irlandesa vid. Nagy (1997) 157-160.

<sup>111</sup> Vid. Nagy (1990) 214 y nota 12, quien afirma: *There is extensive evidence from all phases of human civilization that a fascination with the head or skull detached from the body is virtually a universal element in religion and folklore*. Véase la interesante comparación que establece entre diferentes relatos similares de Grecia, Irlanda, la mitología nórdica y la india en Nagy (1990) 219-220.

El mito de Orfeo narra, de forma muy coherente, que las conocidas capacidades musicales de Orfeo sobrevivieron en su cabeza, que viajó por el río Hebro entonando melodías y conmoviendo la naturaleza del mismo modo que había hecho Orfeo cuando estaba vivo<sup>112</sup>. Pero ahora no sólo es su arte musical lo que pervive en su cabeza canora, sino que más interesante resulta la habilidad profética que ésta adquiere tras su separación del cuerpo. Las fuentes que nos narran el mito de Orfeo no hacen referencia a que la capacidad profética fuese propia del bardo en vida. Únicamente unos versos de las *AO* parecen ofrecer esta información, aunque en los primeros versos del poema no se hace referencia a una adivinación oracular inspirada sino a una adivinación deductiva a través de la observación de diversos fenómenos<sup>113</sup>. Así pues, es mayoritaria la opinión de que la capacidad oracular de Orfeo es una habilidad nueva adquirida únicamente por la cabeza tras su separación del cuerpo.

Parece que el mito de la cabeza profética era bien conocido en época clásica tal como atestiguan ciertas pinturas vasculares y el grabado de un espejo etrusco<sup>114</sup>. Sin embargo este relato no aparece en la literatura griega hasta época imperial romana<sup>115</sup>, a no ser que consideremos que unos versos de la *Alcestis* de Eurípides

<sup>112</sup> Vid. Phanocl. *fr.* 1, 11-20 Powell (*OF* 1004, 1038 y 1054), Verg. *G.* 4, 523-527 (*OF* 1054 III) Ou. *Met.* 11, 50-60 (*OF* 1054 IV) Cono *FGH* 26 F 1, 45, Cono *FGH* 4-6 (*OF* 1039 y 1061), Luc. *Ind.* 11 (*OF* 1052) Stat. *Silv.* 2, 7, 98s., Stat. *Silv.* 5, 3, 17 (*OF* 1054 V-VI). Un elaborado estudio sobre la cabeza cantora de Orfeo en Faraone (2004).

<sup>113</sup> Creemos que se esta habilidad del tracio, no conocida en el mito, se debe a un intento del autor de las *Argonáuticas* de ensalzar la personalidad de Orfeo, aunando todas y cada una de las capacidades fabulosas que la mitología había ido atribuyendo al cantor hasta el momento, así como las capacidades que le serían propias al considerársele escritor de gran cantidad de obras científicas cuyo catálogo se expone en los primeros versos de esta epopeya. En el verso 100 y siguientes habla de su viaje a Egipto y Menfis para revelar los oráculos a los mortales, lo que hace pensar en una capacidad de Orfeo adquirida tras su viaje al Hades. Las *AO* suelen datarse en torno al s. IV d.C. con lo que la atribución de todo tipo de obras y saberes a Orfeo estaba perfectamente consolidada. Sobre esta obra vid. los estudios de Sánchez Ortiz de Landaluce (1999) y (2005) y sobre el catálogo de obras de adivinación descrito en este poema vid. cap. VII § 6.

<sup>114</sup> Vid. dos hidrias y una copa de figuras rojas datados en la segunda mitad del s. V a. C. (*LIMC* VII 1 *Orpheus* fig. 68-70). También un espejo de bronce etrusco de una tumba de Chiusi, datado a finales del s. IV a. C., en el que está escrito ΥΡΦΕ bajo una cabeza y un joven escribe, sentado a su lado, en una tablilla, vid. Guthrie (2003) 88-92 y Faraone (2004).

<sup>115</sup> Philostr. *Her.* 28, 8 y Philostr. *VA* 4, 14 (*OF* 1056 I, 1057, 1079).

hacen referencia a la habilidad profética de la cabeza de Orfeo<sup>116</sup>. En ellos se alude a la existencia de unos remedios (φάρμακα) conservados en unas tablillas tracias y que fueron escritos por la voz de Orfeo (τὰς Ὀρφεΐα κατέγραψεν γῆρους)<sup>117</sup>. Es probable que dicha alusión tenga relación con alguna colección de oráculos o epodos, conservados por escrito en algún lugar sacro, y que se creía que habían sido dictados por la cabeza de Orfeo, lo que parece corresponder a las figuraciones conservadas en que una cabeza con la boca abierta, supuestamente Orfeo, habla y sus palabras son recogidas por un hombre en unas tablillas<sup>118</sup>. Debemos convenir, por otra parte, en que los epodos de los que se habla en *Alcestis* debían ser de tipo médico o estar relacionados de algún modo con la sanación, ya que en este pasaje son puestos en relación con los φάρμακα de los Asclepiadas<sup>119</sup>. De hecho, es posible pensar que tengan relación con la sanación hasta llegar al punto de la resurrección de los muertos, ya que tanto Orfeo como Asclepio fueron castigados, en mayor o menor grado, por intentar contravenir las leyes naturales rompiendo el equilibrio entre el mundo de los muertos y el de los vivos<sup>120</sup>. De la misma forma es posible pensar que estos versos de *Alcestis* aluden a unos supuestos oráculos de Orfeo del estilo de los dictados a los enfermos en los templos de Asclepio que posteriormente eran escritos y depositados en el templo. Creemos que lo más probable es pensar que este episodio de la tragedia de Eurípides tenga relación con la cabeza profética de Orfeo, en co-

---

<sup>116</sup> E. *Alc.* 965-971. Vid. un comentario de ellos en cap. VI § 2.1.

<sup>117</sup> Un estudio de este pasaje en relación con el oráculo de Orfeo en Graf (1987) 94 y Faraone (2004) 13.

<sup>118</sup> Vid. la copa de Cambridge en *LIMC*, s.v. Apollo, pg. 872 y los comentarios en Harrison (1903a) 465-466 y, más reciente, Olmos (2006) cap. 8. Sobre la atribución a Orfeo de φάρμακα y ἐπωδαί vid. cap. VI, sobre la atribución a Orfeo de oráculos vid. cap. VII § 6. Sin embargo también se ha estudiado la posibilidad de que la cabeza esté cantando poemas y el escriba esté recogiénolos por escrito. Sobre esta problemática vid. Olmos (2006) cap. 8 en que se estudia un vaso griego en el que aparece figurada la cabeza de Orfeo junto con unas Musas en un recinto con columnas.

<sup>119</sup> En relación con esto es interesante hacer mención del tratado hipocrático *Sobre la Medicina Antigua* (Hp. *de Arte* 3) en donde se dice: νῦν δ' αὐτὴ ἡ ἀνάγκη ἰητρικὴν ἐποίησε ζητηθῆναι τε καὶ εὑρεθῆναι ἀνθρώποισι: "De hecho, fue la necesidad la que llevó a los hombres a buscar y descubrir la medicina". Nótese la similitud del pasaje con el lamento del coro en la *Alcestis* de Eurípides, E. *Alc.* 965ss. Un estudio de estos versos en cap. VI § 2.1.

<sup>120</sup> Sobre esta problemática vid. cap. VI § 2.1.



nexión con la recogida por escrito de los versos dictados por él y relacionados con algún santuario (si no con el propio oráculo de Orfeo sí quizás con el de Dioniso en Tracia<sup>121</sup>) en que además de dictarse oráculos se vaticinase sobre la sanación de algunos enfermos que acudieran a él.

Creemos que es imposible afirmar que el caso de la cabeza oracular de Orfeo se deba a una influencia del chamanismo en la configuración de su relato mítico. Resulta más convincente pensar que responde a un motivo popular del folclore, que se incluyó en el mito de Orfeo porque su propia vida mítica, como cantor inspirado y fabuloso, resultaba muy idónea para ilustrar sobre la supervivencia del arte tras la muerte. Asimismo creemos que el mito de su cabeza profética se integra perfectamente en la tradición folclórica de Grecia, si bien en un tipo de relato fantástico con ciertos tintes oscuros relacionados con la necromancia<sup>122</sup> y la adivinación que, con el paso de los siglos, se incluyen dentro de los relatos y las acciones típicas de los magos. Veamos los casos más interesantes.

Según Eliano<sup>123</sup> el rey Cleomenes de Esparta hizo cortar la cabeza a su amigo Arcónides y, conservándola en un tarro con miel, le decía todo lo que se disponía a hacer. Más interesante para nosotros resultan un par de historias narradas por el paradoxógrafo Flegón en su libro sobre prodigios<sup>124</sup>. Este autor, de época de Adriano, nos cuenta una cruel historia<sup>125</sup>. Un tal Polícrito se había casado y murió. Su mujer, al tiempo convenido, dio a luz, viuda, un hijo hermafrodita. Tras convocar la Asamblea para consultar el fenómeno se apareció allí el fantasma de Polícrito que devoró a su hijo. De él quedó tan sólo la cabeza y el fantasma se evaporó. La cabeza del niño, que yacía en el suelo, comenzó a hablar y emitió un oráculo, en hexáme-

---

<sup>121</sup> Vid. cap. VI § 2.1.

<sup>122</sup> Sobre el motivo de la cabeza de Orfeo y su relación con las actividades necrománticas de origen oriental vid. Faraone (2004). En nuestra opinión resulta más creíble pensar en una influencia mesopotámica en Grecia que en una influencia nor-asiática.

<sup>123</sup> Ael. *VH* 12, 8.

<sup>124</sup> Sobre Flegón de Tralles vid. Hansen (1996).

<sup>125</sup> Phleg. *FGH* 257, 36, 2 Jacoby. Vid. comentario en Hansen (1996) 85-101.

tros, advirtiéndoles a los que escuchaban que no fuesen al oráculo de Delfos<sup>126</sup> y revelando la terrible desgracia que sufrirían el año siguiente los etolios. Dicho relato puede remontarse al año 306-301 a.C.<sup>127</sup>

El siguiente relato de Flegón, datable en el 191 a.C.<sup>128</sup>, narra la historia de Publio, un dador de oráculos que dio fiabilidad a éstos prediciendo su propia muerte en las fauces de un gran lobo rojo. Cuando esto sucedió su cabeza, que yacía en el suelo, emitió un nuevo oráculo en verso que advertía de una masacre. Dicho oráculo, según narra el paradoxógrafo, también se cumplió.

Estas dos narraciones de Flegón de Tralles tienen puntos de contacto con la historia de Orfeo ya que ambos fenómenos hacen referencia a oráculos en verso, pronunciados por cabezas brutalmente separadas de sus cuerpos. En ambas noticias las cabezas dan sus oráculos desde el suelo y se hace referencia al dios de los oráculos, Apolo. Además, ésta no es la única vez que el paradoxógrafo griego narra algún tipo de prodigio similar a la historia de Orfeo, ya que también ofrece una interesante leyenda prodigiosa de gran similitud con la historia de Orfeo y Eurídice<sup>129</sup>.

Dejando aparte las narraciones de la cabeza oracular del héroe tracio, debemos destacar la cantidad de hechos extraordinarios que las fuentes literarias cuentan que acaecieron tras la diseminación de los restos del cantor. Los prodigios narrados, todos ellos fácilmente explicables por la extendida creencia en la magia contagiosa<sup>130</sup>, nos cuentan cómo los miembros de Orfeo impregnaron el terreno que tocaban del poder mágico que aún conservaban. Se nos ha transmitido que de su

<sup>126</sup> El estado de impureza impediría realizar la consulta oracular del prodigio en Delfos.

<sup>127</sup> Vid. Brisson (1978) 89-101, Hansen (1996) 85 y Faraone (2004) 22. La historia de la profecía de la campaña de Casandro contra los etolios es narrada por Procl. *in R.* 2, 115 Kroll, quien omite el relato de la cabeza parlante. Vid. Brisson (1978), Faraone (2004) 21-24 y Santamaría (2006) cap. 7.

<sup>128</sup> Phleg. *FGH* 257, 36, 3 Jacoby. comentario en Hansen (1996) 101-104. Vid. razones sobre la datación del prodigio en Hansen (1996) 103 y Faraone (2004) 23.

<sup>129</sup> La historia narra la aparición de una joven a un huésped de sus padres. Los padres quieren verla con sus propios ojos y, al hacerlo, el fantasma les reprocha su actuación diciendo que se lamentarán “por su excesiva curiosidad” (διὰ τὴν πολυπραγμοσύνην) y regresa al Más Allá. Vid. Phleg. *FGH* 257, 36, 1 Jacoby. Vid. comentario en Hansen (1996) 68-85.

<sup>130</sup> Cf. Frazer (1922), Luck (1985) 13s., Mauss (1972).

sangre nació una flor que reproducía el sonido de la cítara de Orfeo<sup>131</sup>, que los ruiseñores de Antisa, donde fue enterrada la cabeza del bardo, cantaban mejor que cualquier otro de su especie<sup>132</sup>, que su lira contagió su poder a las rocas de la ciudad de Lirneso<sup>133</sup> y que la llegada de la cabeza de Orfeo a Lesbos volvió a los ciudadanos de esta isla especialmente sensibles al canto y la poesía<sup>134</sup>. El lugar donde estaban enterrados los huesos de Orfeo también estaba empapado de la magia que el cuerpo del bardo tuvo en vida, y Pausanias<sup>135</sup> nos informa sobre lo sucedido a un hombre que descansó junto a la tumba de Orfeo: los huesos de éste le contagiaron su poder musical y atrajo hacia sí a sus conciudadanos que, hechizados por el canto y en su deseo de escuchar al hombre más de cerca, tiraron los huesos de la urna en la que estaban, haciendo así que se cumpliera el oráculo que advertía de que tal descuido les acarrearía graves desgracias. Y no sólo las fuentes narran sucesos que debemos relacionar con la creencia en la magia contagiosa derivada del poder mágico de Orfeo en su cuerpo y su lira, sino que incluso una estatua suya, según Plutarco<sup>136</sup>, realizó una acción oracular, pues el sudor que emanó cuando Alejandro se disponía a realizar una expedición se interpretó como una señal dada por el mítico poeta.

Sin embargo, ninguna de estas narraciones extraordinarias es anterior a época helenística<sup>137</sup> y debemos pensar que todas ellas responden al interés de los poetas de esta época por la innovación en los mitos y la atención al detalle fabuloso. Cabe destacar, además, que el mito de Orfeo se fue enriqueciendo con nuevas aportaciones surgidas, en gran medida, de la convención de atribuir a su persona gran cantidad de libros de temática muy variada y de la exaltación de las cualidades más extraordinarias de su mito que, básicamente, yacen en la música y la palabra que, uni-

---

<sup>131</sup> Plu. *Fluu.* 3, 4.

<sup>132</sup> Paus. 9, 30, 6, Antig. *Mir.* 5 (34 Giannini). Cf. Myrsil. *FGH* 447 F 2 (*OF* 1065).

<sup>133</sup> Philostr. *Her.* 44, 28-45, 3 De Lannoy.

<sup>134</sup> Phanocl. *fr.* 1 Powell (*OF* 1054 I).

<sup>135</sup> Paus. 9, 30, 9-12.

<sup>136</sup> Plu. *Alex.* 14, 5. También en Arr. *An.* 1, 11, 2 y Ps. *Callisth.* 1, 42, 6.

<sup>137</sup> La historia más antigua pertenece al elegíaco Fanocles, del s. III a.C. que, además, inventa numerosos adornos al mito de Orfeo en el poema que se nos ha conservado. Sobre la elegía de Fanocles vid. Santamaría (2006) cap. 55.

das y utilizadas por un hábil cantor, pueden relacionarse fácilmente con los encantamientos y los epodos mágicos para todo tipo de usos.

En resumen, creemos que para explicar el mito de Orfeo, un héroe considerado extranjero y tracio de forma unánime, es posible suponer que los griegos conocieron en sus relaciones con los pueblos del norte continental un tipo de personaje asociado al culto local, entre mago y jefe religioso que presentaba las características chamánicas más habituales y que entró dentro del panorama religioso y mítico griego sin encajar muy bien en él. Se añade a esto el hecho de que, probablemente, también se tenía conocimiento acerca de ciertos sacerdotes-sanadores, probablemente relacionados con el extatismo, que poblaban la Grecia continental, Creta y, también, el sur de Italia. Orfeo, en nuestra opinión, estaría relacionado con estos grupos de personajes, si bien al considerarse un héroe tracio sus características míticas debieron acoplarse en mayor medida a las que se contaban de sus míticos “compatriotas”. Sin embargo, en el caso del bardo tracio los rasgos míticos más exóticos debieron ser pulidos en los comienzos de la consolidación de su mito al empezar a relacionarse con la transmisión de ritos y misterios que fueron acogidos en Grecia. Se debieron promover, entonces, otros rasgos más cercanos al propio sentir religioso del pueblo griego, lo que dio como resultado una imagen mítica de Orfeo en la que parece un griego en un ambiente bárbaro más que un tracio llegado a suelo heleno<sup>138</sup>.

#### **10. Orfeo y los ritos iniciáticos.**

La relación de Orfeo con los ritos místicos, de los que se creía que era fundador o reformador y, además, iniciado, pudo influir en la consideración del personaje mítico de Orfeo como un mago a partir de época clásica. Es una constante en los

---

<sup>138</sup> Vid. Fiore (1993). Obsérvese que las representaciones de época clásica de Orfeo el cantor aparece representado con vestidos propios de los griegos mientras que los tracios que le escuchan absortos presentan su vestimenta propia tracia, con trajes pintados, pieles, botas altas y sombrero con cola de zorro. Del mismo modo en las representaciones de la muerte de Orfeo el cantor viste a la griega mientras que las mujeres llevan vestidos pintados y tatuajes, vid. LIMC VII 2 *Orpheus* 28-67.

estudios de religión antigua la asociación que existe entre magia y ritos iniciáticos<sup>139</sup>. Dicha asociación podría deberse, en parte, al carácter secreto de esta clase de movimientos religiosos, apartados del culto civil aunque no opuestos a él, pero que podían llegar a ser sospechosos si se consideraba la posibilidad de que pudiesen alterar el orden social establecido en un momento histórico específico<sup>140</sup>. Como ejemplo podemos traer a colación un texto de Platón<sup>141</sup> en el que se dispone sancionar de forma muy severa a:

ἐξ ὧν μάντιες τε κατασκευάζονται πολλοὶ καὶ περὶ πᾶσαν τὴν μαγγανείαν κεκινημένοι, γίνονται δὲ ἐξ αὐτῶν ἔστιν ὅτε καὶ τύραννοι καὶ δημηγόροι καὶ στρατηγοί, καὶ τελεταῖς δὲ ἰδίαις ἐπιβεβουλευκότες, σοφιστῶν τε ἐπικαλουμένων μηχαναί.

adivinos y afanosos hacedores de toda clase de magias; de ellos nacen también, a veces, los tiranos, demagogos, generales, urdidores de iniciaciones privadas y las maquinaciones de los llamados sofistas.

Según se desprende de este texto es posible pensar que ya el mismo Platón considera que los magos y los “inventores” de iniciaciones, (lo que podemos considerar una alusión velada a Orfeo, considerado éste creador de unos ritos iniciáticos<sup>142</sup>), son una misma clase de personas: ateos sin prejuicios que utilizan esta misma falta de creencia para su propio beneficio<sup>143</sup>.

Pero no sólo se piensa que Orfeo fue transmisor o reformador de ritos iniciáticos, sino que según su relato mítico, él mismo fue un iniciado. Diodoro cita una noticia de Éforo<sup>144</sup>, según la cual Orfeo fue discípulo de los Dáctilos del Ida, en Samotracia, y que de ellos aprendió las iniciaciones y los misterios que luego se encargaría de difundir por Grecia.

<sup>139</sup> Vid. Hetz (1991), Graf (1994) 107-137, Dickie (2002) 33ss. en donde se estudia el uso de vocabulario común entre magia y ritos místéricos en los papiros mágicos griegos. Vid. cap. IV § 5.

<sup>140</sup> Sobre esta problemática vid. cap. IV § 5.

<sup>141</sup> Pl. *Lg.* 908d.

<sup>142</sup> Pl. *Prt.* 316d relaciona a Orfeo de manera directa con las iniciaciones. Para una visión global del pensamiento platónico y la magia vid. Casadesús (2002). Vid. cap. XI.

<sup>143</sup> Sobre los órficos en Platón vid. cap. XI.

<sup>144</sup> D.S. 5, 64, 4 = Ephor. *FGH* 70 F 104 (*OF* 519).

ὑπάρξαντας δὲ γόητας ἐπιτηδεῦσαι τὰς τε ἐπωδὰς καὶ τελετὰς καὶ μυστήρια, καὶ περὶ Σαμοθράκιην διατρίψαντας οὐ μετρίως ἐν τούτοις ἐκπλήττειν τοὺς ἐγχωρίους· καθ' ὃν δὴ χρόνον καὶ τὸν Ὀρφέα, φύσει διαφόρῳ κεχορηγημένον πρὸς ποίησιν καὶ μελωδίαν, μαθητὴν γενέσθαι τούτων, καὶ πρῶτον εἰς τοὺς Ἕλληνας ἐξενεγκεῖν τελετὰς καὶ μυστήρια.

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 pasaje se califica a los Dáctilos de hechicero (γοηταί) y conocedores de encantamientos, lo que resulta un nuevo dato acerca de la relación entre la magia y los cultos místicos, en este caso, calificando de magos a los iniciantes<sup>145</sup>. Obviamente si los Dáctilos conocían encantamientos Orfeo los habría aprendido del mismo modo que aprendió las τελεταί y los μυστήρια<sup>146</sup>. Además debemos advertir la relación de la γοητεία con los cantos y, dado que Orfeo era considerado un cantor fabuloso, tanto más cercana sería su relación con este tipo de actividad<sup>147</sup>.

En otros pasajes Diodoro narra de nuevo que Orfeo fue un iniciado de los misterios de Samotracia<sup>148</sup>. Resulta interesante para nuestro estudio, en especial, la relación que el historiador siciliano establece entre la iniciación de Orfeo y una ac-

---

<sup>145</sup> Debemos recordar que este no es el único testimonio de la literatura griega en que se relaciona a los Dáctilos con la γοητεία. El testimonio más temprano pertenece a un poema, la Phoronidea, del s. VII o VI a.C., citado en Sch. A.R. 1, 1126/31b (102, 1 Wendel), vid. la edición de Bernabé de los *PEG*. En este mismo escolio se relaciona de nuevo a los Dáctilos del Ida con la γοητεία aunque ahora se cita un fragmento de Pherecyd. *FGH* 3 F 47. También relaciona Estrabón a los Dáctilos del Ida con la brujería en Str. 10, 3, 22. Vid. Johnston (1999a) 111, 112 y (1999b) 96.

<sup>146</sup> Lo que dice explícitamente Str. 7 fr. 10a Radt. Vid. Bernabé (2001a) e *infra*.

<sup>147</sup> Sobre la relación de la γοητεία con el canto vid. Johnston (1999a) 111-118. Suele relacionarse a los γόητες con las ἐπωδαί y la entonación de melodías conectadas con el mundo funerario (se reconoce como raíz de γόης la misma que compondría γόος, es decir, el lamento ritual por los difuntos). Como fuentes podemos citar E. *Ba.* 233-238, E. *Hipp.* 1038-1040, Pl. *Grig.* 483e, Pl. *Men.* 80a, Plu. *De Mus.* 1132F. Sobre la relación de los γόητες con las religiones místicas y la magia vid. cap. IV § 2.

<sup>148</sup> D.S. 4, 48, 6, D.S. 7, 5, 49, 6, a partir de Dionisio Escitobraquión. Otros autores como A.R. 1, 915-918 y AO 24s., aluden a la iniciación en los misterios de Samotracia, cf. OF 519-523. Vid. Bernabé (2000a).

tuación mítica del cantor en la que aplaca los vientos contrarios que soplan y que impiden la buena navegación de la nave Argo<sup>149</sup>:

Ἐπιγενομένου δὲ μεγάλου χειμῶνος, καὶ τῶν ἀριστεῶν ἀπογινωσκόντων τὴν σωτηρίαν, φασὶν Ὀρφέα, τῆς τελετῆς μόνον τῶν συμπλεόντων μετεσχηκότα, ποιήσασθαι τοῖς Σαμόθραξι τὰς ὑπὲρ τῆς σωτηρίας εὐχάς. εὐθύς δὲ τοῦ πνεύματος ἐνδόντος, καὶ δυοῖν ἀστέρων ἐπὶ τὰς τῶν Διοσκόρων κεφαλὰς ἐπιπεσόντων,...

Pero entonces sobrevino una gran tormenta y, cuando los jefes renunciaban a la posibilidad 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

Orfeo eleva una oración a estas divinidades de Samotracia y es entonces cuando el viento se calma. Se advierte de forma explícita que tal acción es realizada porque Orfeo es el único de los argonautas que está iniciado, lo que obliga a pensar que se consideraba que todos los iniciados en Samotracia tenían este poder. Es difícil en este pasaje distinguir si la acción descrita está relacionada con la magia o con la religión en tanto que el milagro se realiza por medio de una súplica a los dioses sin que intervenga un complejo ritual en que la coacción sea una parte importante<sup>150</sup>. Sin embargo, cabe advertir que en la Antigüedad existe una estrecha relación entre la magia y el control atmosférico del tiempo, que no queremos dejar que pase inadvertida<sup>151</sup>. En relación con esta acción de Orfeo en el viaje de la Argo, Filóstrato nos ofrece un testimonio muy interesante. En una de sus *Descripciones de cuadros*<sup>152</sup> se

<sup>149</sup> D.S. 4, 43, 1. Alude a la relación de la iniciación en Samotracia con la buena navegación A.R. 1, 915ss.

<sup>150</sup> Aunque en ocasiones los límites para considerar una oración como una súplica o como una coacción (ἐπωδή) no son tan claros como se esperaría.

<sup>151</sup> Recuérdese el pasaje de Empédocles Emp. fr. 111 DK en que alude a su capacidad de controlar el clima y su capacidad para enseñarlo.

<sup>152</sup> Philostr. *Im.* 2, 15, 1.

describe una representación de Orfeo con los Argonautas en su encuentro con Glauco<sup>153</sup> en los siguientes términos:

Βοσπόρου καὶ Συμπληγάδων ἢ Ἀργῶ διεκπλεύσασα μέσον ἤδη τέμνει τὸ ῥόθιον τοῦ Πόντου, καὶ θέλγει τὴν θάλατταν Ὀρφεὺς ἄδων, ἢ δὲ ἀκούει καὶ ὑπὸ τῆ ᾠδῆ κεῖται ὁ Πόντος.

Desde el Bósforo y las Simpliégadas, 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 sí relaciona el canto mágico de Orfeo con esta acción sin hacer mención de los dioses de Samotracia, lo que nos ilustra sobre un nuevo poder dado a la capacidad musical del bardo: el control de un fenómeno atmosférico<sup>154</sup>. Así pues, debemos observar que una misma acción extraída del mito, como es el episodio de calmar la tempestad, puede ser interpretada por los escritores antiguos desde dos puntos de vista diferentes: como una acción ritual de tipo religioso, si bien místico (Diodoro), o como una acción derivada de la capacidad musical de Orfeo, que se relaciona constantemente con la magia (Filóstrato).

Por otra parte resulta muy interesante un testimonio de Aristófanes en donde parece ponerse en relación la iniciación en Samotracia con las acciones mágicas<sup>155</sup>. En su comedia se dice<sup>156</sup>:

Ἄλλ' εἴ τις ὑμῶν ἐν Σαμοθράκῃ τυγχάνει  
μεμυημένος, νῦν ἔστιν εὐξασθαι καλὸν  
ἀποστραφῆναι τοῦ μετιόντος τῷ πόδε.

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

---

<sup>153</sup> A este encuentro también se refiere D.S. 4, 48, 6: τοῦ δ' Ὀρφέως, καθάπερ καὶ πρότερον, εὐχὰς ποιησαμένου τοῖς Σαμόθραξι, λῆξαι μὲν τοὺς ἀνέμους,...“Orfeo, como antes, tras elevar unas plegarias a los dioses de Samotracia, se calmaron los vientos...” Sobre la relación de los dioses de Samotracia con la navegación vid. Cole (1984).

<sup>154</sup> Vid. AP 7, 8 (Antip.Sid.) donde se insiste en este poder de control climático.

<sup>155</sup> Sobre las iniciaciones en Samotracia vid. Cole (1984) y Scarpi (2002) *Samotracia*. Sobre la creencia en que los iniciados tenían ciertos poderes mágicos vid. cap. VI § 2.2.

<sup>156</sup> Ar. Pax. 277ss.



A partir de ciertas noticias sabemos que se creía que las divinidades de Samotracia tenían poder para expulsar el mal si se les suplicaba, y escuchaban, en mayor medida, a sus iniciados, que eran los únicos que conocían el modo de invocarlas<sup>157</sup>. Así pues el juego de Aristófanes se basa en la creencia en que estos iniciados eran capaces de alejar el mal mediante súplicas a las divinidades. Uno de los vocablos utilizados en griego para ejecutar este tipo de acción mágica protectora es el verbo ἀποστρέφω<sup>158</sup>. El chiste parece consistir en que el espectador, al oír hablar de iniciados en Samotracia y escuchar un verbo que tiene que ver con un giro en sentido contrario, relacionado de forma bastante coherente con las expulsiones del mal, espera que se haga mención de un rito mágico, pero Aristófanes realiza un cambio en el objeto de la acción verbal y en lugar de dar la vuelta a un mal hace referencia a los pies, lo que resulta ahora una acción ridícula que provocaría la carcajada del público asistente<sup>159</sup>.

Pero Diodoro Sículo no sólo nos presenta a Orfeo como un iniciado en Samotracia, sino que también lo relaciona con los misterios de Creta<sup>160</sup>, de los que se dice que tomaría elementos que dispondría luego en sus propias iniciaciones. Se le relaciona también con los misterios de Eleusis<sup>161</sup> y, lo que resulta muy sugerente, con un aprendizaje de toda clase de sabiduría, incluida la magia, en un viaje de nuestro mítico cantor a Egipto<sup>162</sup>. La relación de las religiones mistericas con la magia ya ha sido estudiada en la primera parte de nuestro trabajo de investigación, con lo que remitimos a estos capítulos para una mayor comprensión del problema.

---

<sup>157</sup> Vid. 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, Sch. A.R. 1, 916-8 b y e, Suda *s.v.* Ἀλλ' εἴ τις ὑμῶν ἐν Σαμοθράκη..., Suda *s.v.* Σαμοθράκη, etymologicum Gudianum, *s.v.* Cabiri.

<sup>158</sup> Se puede observar este sentido del verbo en A. A. 850. Más común ἀποστρέπω vid. de diversas épocas Aesop. 56, Plu. *Cleom.* 30, 2, Or. *Homiliae in Ex.*, 223. Se ha observado que Aristófanes hace uso del lenguaje propio de amuletos de sanación de época helenística e imperial, e.g. Kotansky (1994) 53: ...ἀπόστρεψον τὴν ἐπιφερομένην ὀφθαλμίαν, vid. cap. VI § 2.2.

<sup>159</sup> Torcer pies y manos parece ser, además, una tortura común en Grecia, vid. *Od.* 22, 173, *Od.* 22, 189-90, S. *OT* 1154, Ar. *Eq.* 263 y Ar. *Lys.* 455.

<sup>160</sup> D.S. 5, 75, 4 y D.S. 5, 77, 3.

<sup>161</sup> D.S. 4, 25, 1.

<sup>162</sup> D.S. 1, 23, 2, D.S. 1, 69, 4, D.S. 1, 92, 3, D.S. 1, 96 y Tz. *Ex. II.* p. 17, 19 Hermann. Sobre los pasajes de Diodoro, vid. Bernabé (2002e).

Así pues, en resumen, queremos poner en relieve aquí que la asociación de Orfeo con ciertos conocimientos adquiridos por su iniciación en rituales místicos, de forma especial con el culto a los grandes dioses de Samotracia, es un factor añadido a su vida mítica, expuesta anteriormente, del que podría derivarse su asociación con la magia y la calificación de él mismo como un mago como se observa explícitamente en el s. I a.C./d.C. gracias al pasaje de Estrabón que comentaremos en el apartado siguiente.

### **11. Orfeo, un mago a los ojos de los escritores.**

La capacidad de Orfeo para actuar sobre la naturaleza y la asociación de este personaje con diferentes cultos místicos, cuya relación con la magia a los ojos de algunos escritores antiguos resulta obligada, hacen de nuestro héroe un candidato idóneo para ser clasificado como un mago y así se transluce de varios pasajes literarios. Ya hemos comentado el pasaje de Diodoro Sículo<sup>163</sup> donde indica que Orfeo aprendió encantamientos y rituales místicos de los Dáctilos del Ida, reputados magos quizás desde el s. VII a.C., con lo que, siendo Orfeo su discípulo, pasaba él también por ser considerado concedor de estas artes a menudo relacionadas con la magia en un sentido peyorativo.

Pausanias identifica de forma inequívoca a Orfeo con un mago en tales términos<sup>164</sup>:

ἡξίου δὲ οὗτος <ὁ> Αἰγύπτιος εἶναι μὲν Ἀμφίονα, εἶναι δὲ καὶ τὸν Θρακᾶ Ὀρφέα μαγεῦσαι δεινόν, καὶ αὐτοῖς ἐπάδουσι θηρία τε ἀφικνεῖσθαι τῷ Ὀρφεῖ καὶ Ἀμφίονι ἐς ἃς τοῦ τείχους οἰκοδομίας τὰς πέτρας.

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

Con este testimonio tenemos la seguridad de que en época de Pausanias el canto de Orfeo era considerado mágico sin más paliativos, y, en consecuencia, Orfeo

---

<sup>163</sup> D.S. 5, 64, 4.

<sup>164</sup> Paus. 6, 20, 18.

mismo, que hacía uso de él, un poderoso mago. Los términos con que el periegeta se refiere a las acciones de Anfión y Orfeo (μαγεῦσαι, ἐπαῖδουσι) están relacionados en su época ya de forma indiscutible con la magia.

Estrabón<sup>165</sup>, más de un siglo antes, es más crítico que Pausanias en la descripción que del bardo tracio nos ofrece. En este texto el retrato de Orfeo asemeja a nuestro personaje a los orfeotelestas y ἀγύρται καὶ μάντιες platónicos de una forma muy peyorativa:

ἐνταῦθα τὸν Ὀρφέα διατριψαί φησι τὸν Κίκωνα, ἄνδρα γόητα, ἀπὸ μουσικῆς ἅμα καὶ μαντικῆς καὶ τῶν περὶ τὰς τελετὰς ὀργιασμῶν ἀγυρτεύοντα τὸ πρῶτον, εἴτ' ἤδη καὶ εἰζόνων ἀξιοῦντα ἑαυτὸν καὶ ὄχλον καὶ δύναμιν κατασκευαζόμενον· τοὺς μὲν οὖν κουσίως ἀποδέχεσθαι, τινὰς δ' ὑπιδόμενους ἐπιβουλήν καὶ βίαν ἐπισυστάντας διαφθεῖραι αὐτόν.

Allí habitaba, se dice, el ciconio Orfeo, un hechicero, que en sus comienzos vivía de limosna 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, al igual que podemos observar ya en algunos textos platónicos, relaciona acciones y personajes cercanos a la magia por su denominación con las iniciaciones místicas. El carácter peyorativo que se desprende de este fragmento no sólo es apreciable a través del sentido global del texto, sino que puede verse, concretamente, en el destacado interés del autor en poner de relieve la intención lucrativa y perversa de este tipo de actividades, tema común ya desde Platón<sup>166</sup>. En cuanto al vocabulario podemos observar que el historiador hace uso del término γόης, un sustantivo que desde época muy temprana adquirió un claro carácter peyorativo que mantuvo a lo largo de los siglos, fluctuando entre la necromancia y la simple charlatanería e ilusionismo<sup>167</sup>.

<sup>165</sup> Str. 7 fr. 10a Radt, cf. Bernabé (2001a) y (2002d).

<sup>166</sup> Sobre la crítica platónica al cobro por los iniciadores vid. cap. XI § 6 y 7.

<sup>167</sup> Vid. Burkert (1962), Luck (1985) 56s., Graf (1994) 31-45, Moreau (2000). Vid. cap. IV § 2.

En época romana la relación entre Orfeo y la magia estaba ya muy bien asentada, pero el carácter de esta relación difiere ampliamente dependiendo de los autores que hagan referencia a él. Apuleyo<sup>168</sup> sale en defensa de las personas que, como él mismo, han sido acusadas de ser magos basando su alegato en los difusos límites existentes entre la magia, la religión y las ciencias así como en la ambigüedad del sustantivo *magus* en sí mismo:

*qui providentiam mundi curiosius vestigant et impensius deos celebrant, eos vero vulgo magos nomenclant, quasi facere etiam sciant quae sciant fieri, ut olim fuere Epimenides et Orpheus et Pythagoras et Ostanes*

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 Ostanes.

En el siglo II d. C. se perseguía y condenaba a muerte a filósofos y científicos bajo acusaciones de magia<sup>169</sup>. La defensa de Apuleyo se basa, en este momento, en que sus conciudadanos creían que ciertos conocimientos privilegiados no se conseguían por el estudio, sino a través de prácticas mágicas, y que el aprendizaje de la metafísica y la relación con los dioses era confundido con las prácticas de hechicería más vulgares. Así Orfeo, considerado un teólogo estudioso de la divinidad, al que se le atribuía una serie de escritos teogónicos, cosmogónicos, cosmológicos, de disposición de rituales y de otras muchísimas materias, era visto por esto mismo como un mago<sup>170</sup>.

Conservamos testimonios de la consideración de Orfeo como mago todavía en época bizantina. Juan Tzetzes<sup>171</sup>, aludiendo al supuesto viaje de Orfeo a Egipto nos dice:

---

<sup>168</sup> Apul. *Apol.* 27.

<sup>169</sup> Sobre las condenas a magos filósofos en el s. II d.C. y su probable conexión con el autor del *LO* vid. cap. VII § 7.3.

<sup>170</sup> Véase Graf (1994) 31s., quien alude a que Apuleyo utiliza para su defensa el testimonio de Pl. *Alc1.* 122a, donde se define la magia como “culto a los dioses” (θεῶν θεράπεία).

<sup>171</sup> Tz. *Ex. II.* 17, 14 Hermann. Similar en Tz. *Ex. II.* 27, 11 Hermann *OF* 824

ἐκεῖσε δὲ παιδευόμενος, οὐκ ἔστιν ἢν οὐκ ἐντέχνως λογικῆν τέχνην καὶ ἐπιστήμην μεμάθηκεν, οἶον...τὴν παρὰ τῷ Ὀρφεῖ μεγαλεγκωμίαστον μαγικῆν.

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 es la magia la ciencia en la que más interés puso Orfeo, de lo que se desprende que en el siglo XII d. C. era muy sólida la relación del cantor con esta disciplina, y que estaría sustentada por la cantidad de conjuros y libros de saberes ocultos, como lapidarios y herbarios atribuidos a Orfeo, de los que Tzetzes tenía conocimiento<sup>172</sup>. Por todo ello no es extraño que se le atribuyera a Orfeo una cierta cantidad de obras de contenido mágico. De ellas nos ocuparemos en el capítulo VI.

## 12. Orfeo como maestro de magia.

Orfeo, además de ser considerado, como hemos visto a lo largo de este capítulo, un reputado mago, fue también considerado maestro de la *arcana disciplina*. Así lo explica Ps. Luciano<sup>173</sup> cuando habla del origen de la astrología por parte de los griegos gracias a las enseñanzas de Orfeo:

Ἕλληνες δὲ οὔτε παρ' Αἰθιοπίων οὔτε παρ' Αἰγυπτίων ἀστρολογίης πέρι οὐδὲν ἤκουσαν, ἀλλὰ σφίσιν Ὀρφεὺς ὁ Οἰάγρου καὶ Καλλιόπης πρῶτος τάδε ἀπηγήσατο, οὐ μάλα ἐμφανέως, οὐδὲ ἐς φάος τὸν λόγον προήνεγκεν, ἀλλ' ἐς γοητεῖην καὶ ἱερολογίην, οἷη διανοίη ἐκείνου.

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<sup>174</sup> pondera la posibilidad de que Orfeo propagara por Tesalia la magia pero lo duda al considerar que en Tracia no se conocía la magia:

---

<sup>172</sup> Él mismo fue el primero que calificó de órfico el LO Vid. Tz. *ad Lyc.* 219 Scheer y Sch. Tz. *Ex. Il.* 147s. Hermann. Tzetzes además manejó, seguramente, una gran cantidad de obras de saberes ocultos atribuidas a Orfeo, vid. cap. VII.

<sup>173</sup> Luc. *De astr.* 10 (OF 418).

<sup>174</sup> Plin. *HN* 30, 7 (OF 817).

*Orphea putarem e propinquo artem primum intulisse ad vicina usque superstitionis ac medicinae provectum, si non expers sedes eius tota Thrace magices fuisset.*

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.

Plinio conocía libros atribuidos a Orfeo de medicina y curaciones por medio de hierbas y remedios animales<sup>175</sup> y no duda en considerar que este arte curativo es un tipo de magia y, como tal, lo censura, aunque en sus libros seleccione una gran cantidad de estos remedios y vea correcto acudir a ellos cuando falla la medicina hipocrática. Plinio relaciona a Orfeo con la magia no en atención a los episodios de su mito, sino dado el conocimiento que él tenía de los libros de contenido mágico y médico que circulaban bajo su nombre en el s. I d.C. Para Plinio Orfeo es un antiquísimo escritor de libros de magia y medicina, sin embargo tales saberes no fueron aprendidos por el poeta en su tierra, la que considera carente de este tipo de prácticas, sino que debió adquirirlos en otra parte. Es muy probable, por tanto, que Plinio considerase que Orfeo aprendió estas artes en su viaje a Egipto, tradición que debía estar bien asentada en su época dada la lectura de la obra de Diodoro de Sicilia<sup>176</sup>.

### **13. Conclusiones.**

El mito de Orfeo, tal como era narrado en la Antigüedad, ofrecía una gran cantidad de elementos que podían relacionarse con la magia. El más importante de todos ellos es la maravillosa capacidad musical del héroe tracio, capaz de conmover la naturaleza e incluso a los propios dioses, y de la que él mismo se sirvió para intentar hacer regresar al mundo de los vivos a su difunta esposa. Su descenso al mundo subterráneo, su relación con los rituales místéricos, las maravillas acaecidas tras su muerte, el don profético de su cabeza, ayudaron a rodear a este personaje de un aura misteriosa, entre divina y siniestra, que fue utilizada por los autores antiguos para fomentar o desprestigiar su nombre acercándolo a las acciones propias de

---

<sup>175</sup> Vid. cap. VII.

<sup>176</sup> Vid. Bernabé (2002e).

los magos o a las de los sacerdotes y hombres divinos. En este capítulo he querido resaltar que el hecho de que se narrasen tales acciones relacionadas con los mecanismos de la magia contagiosa y el uso intencionado del poder de su canto evidencia que la capacidad mágica se consideraba un rasgo característico de Orfeo en su mito, se reconocía como propia de él y era uno de los aspectos más importantes de su personalidad mítica. Debemos pensar que el canto maravilloso fue uno de los muchos motivos, aunque no el único como hemos intentado explicar a lo largo de este capítulo, que llevaron a Orfeo a ser incluido dentro del grupo de los magos y equiparado a ellos.

## VI. ORFEO, ORFISMO Y MAGIA EN LA LITERATURA

Pero conozco un ensalmo de Orfeo, buenísimo,  
de suerte que el tizón se irá solo hacia el cráneo  
y quemará al hijo de la tierra, provisto de un solo ojo.  
E. Cyc. 646ss.

### *1. Introducción.*

En este capítulo centraremos nuestra atención en clasificar y estudiar las noticias que las fuentes antiguas nos han transmitido en las que se atribuye a Orfeo la composición de encantamientos y literatura mágica. Dichas informaciones, a pesar de ser bastante escasas, resultan de gran interés ya que nos ofrecen una nueva faceta de Orfeo como escritor. El bardo que encantaba a la naturaleza a través de su música, también dio a conocer a los hombres su poder a través de sus propios escritos. Las noticias conservadas recorren un amplio espectro de siglos; la primera del s. V a.C. y la última del XV d.C., proporcionada por el humanista Constantino Láscaris.

Clasificaremos las informaciones en dos grupos: las noticias sobre los epodos y conjuros de Orfeo por una parte, y los libros órficos de magia por otra. Sólo estudiaremos los testimonios indirectos, las menciones recogidas por los autores de la Antigüedad, ya que las fuentes directas como los papiros mágicos griegos y las laminillas plúmbeas relacionadas con Orfeo serán objeto de reflexión en otro capítulo<sup>1</sup>. Agruparemos las diversas noticias desde un punto de vista cronológico de modo que contribuyamos al seguimiento de la evolución de este controvertido grupo de escritos órficos.

---

<sup>1</sup> Vid. cap. VIII.



## 2. Orfeo como escritor de encantamientos en la literatura clásica.

Como ya hemos señalado en la introducción, los testimonios sobre la atribución de encantamientos a Orfeo se remontan al siglo V a. C. Resulta sugestivo destacar que, si bien parece que estos encantamientos mágicos eran, por lo que se verá a continuación, conocidos por el público ateniense que contemplaba la representación de las obras dramáticas, la convención de atribuir este tipo de composiciones al bardo tracio debe ser anterior a esta fecha, así como la circulación de estos escritos, al menos, en Atenas.

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

Eurípides es el primer autor que nos brinda la oportunidad de conocer el contenido y fama de los conjuros y salmodias del cantor tracio. Dicha información aparece en dos de sus obras: una tragedia, *Alceste* y un drama satírico, *El Cíclope*<sup>2</sup>.

Veamos, en primer lugar, el testimonio trágico:

κρείσσον οὐδὲν Ἀνάγκας  
 ἤϋρον, οὐδέ τι φάρμακον  
 Θρήσσαις ἐν σανίσιν, τὰς  
 Ὀρφεΐα κατέγραψεν  
 γῆρς, οὐδ' ὅσα Φοῖβος Ἀσκληπιάδαις ἔδωκε  
 φάρμακα πολυπόνοις ἀντιτεμῶν βροτοῖσιν.

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.

Estos versos nos informan, de forma general, sobre la existencia de remedios escritos por “la voz de Orfeo” que se hallaban incritos en unas “tablillas tracias”. La equiparación en estos versos de dichos remedios con los que enseñó Apolo a los

---

<sup>2</sup> E. *Alc.* 965 ss. (*OF* 812), E. *Cyc.* 646ss. (*OF* 814)

descendientes de Asclepio, nos induce a pensar que Eurípides se está refiriendo a remedios de tipo médico o relacionados de algún modo con la sanación. En nuestra opinión el trágico alude en este pasaje a dos clases de medicina a las que podía acudir cualquier ateniense de su época<sup>3</sup>: la medicina popular, ligada a los remedios naturales y a la magia y 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 φάρμακα es decir, “remedios”, sean éstos de tipo herbáceo o pociones derivadas de sustancias animales, sean ligados a algún tipo de salmodia escrita en cualquier tipo de soporte para su recitación. No nos es posible, por tanto, conocer exactamente qué tipo de remedio era el que se indicaba por escrito en esas tablillas tracias. Los escoliastas de Eurípides intentan dilucidar la relación de Orfeo con dichas tablillas, pero sus comentarios son muy breves y aportan una información posiblemente errónea. Por desgracia, además, no tenemos la certeza de que los comentaristas se refirieran a la situación del siglo V a. C. El esolio al pasaje de *Alcestis*<sup>4</sup> dice:

<Ορφέα κατέγραψε>: καὶ ποιητῆς καὶ μάντις ἦν ὁ Ὀρφεύς. Φιλόχορος ἐν <α> Περὶ μαντικῆς ἐκτίθησιν αὐτοῦ ποιήματα ἔχοντα οὕτως· ‘οὗτοι ἀριστερός εἰμι θεοπροπίας ἀποπειεῖν, ἀλλὰ μοι ἐν στήθεσσι ἀληθεύουσι μενοινά’. ὁ δὲ φυσικὸς Ἡρακλείδης εἶναι ὄντως φησὶ σανίδας τινὰς Ὀρφέως, γράφων οὕτως· ‘τὸ δὲ τοῦ Διονύσου κατεσκευάσται [ἐπὶ] τῆς Θράκης ἐπὶ τοῦ καλουμένου Αἴμου, ὅπου δὴ τινὰς ἐν σανίσιν ἀναγραφὰς εἶναι φασιν <Ορφέως>’

“Que Orfeo escribió”: Orfeo era poeta y adivino. Filócoro, en su primer libro *Sobre la adivinación* dice que había 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”.

---

<sup>3</sup> De esta misma época es el tratado hipocrático *De Morbo Sacro* cuyo autor hace una crítica severa (Hp. *Morb.Sacr.* 1, 10) de este tipo de curaciones, que más tienen que ver con la magia y la superstición que con los métodos científicos de los que él es un claro defensor. Vid. Muñoz Llamosas (2002).

<sup>4</sup> Sch. E. *Alc.* 968 (II 239, 3 Schwartz) = OF 813 I).

Según la información que nos ofrece, Orfeo era “poeta y adivino” y existían unas tablillas escritas por él que, según Filócoro, podían ser oráculos por él dictados o, quizá, por su cabeza profética<sup>5</sup>. De la información de Heraclides que transmite el escolio poco podemos desgranar, salvo que las tablillas se conservaban en un santuario de Dioniso en Tracia. Es posible pensar, dada esta información, que las tablillas tracias contenían textos relacionados con la adivinación o la profecía, como sugiere la cita de Filócoro, tomada de un libro titulado *Sobre adivinación*. Sin embargo no tenemos la certeza de que el escoliasta se refiriese a la época de Eurípides, y es probable que los escritos atribuidos a Orfeo que se conservaban en este santuario hubieran sido ampliados o modificados, como nos consta que ocurría con los oráculos órficos ya en el siglo IV a.C.<sup>6</sup>

El siguiente escolio, éste a la tragedia *Hécuba* de Eurípides<sup>7</sup>, vuelve a insistir a este respecto y nos informa sobre la existencia de un oráculo (μαντεῖον) de Dioniso en el que se encontraban “las inscripciones en tablillas de Orfeo, acerca de las cuales se habla en *Alcestis*”, repitiendo así la información de Heraclides que aparecía en el escolio a *Alcestis* y añadiendo, además, la particularidad de que el templo es un oráculo. Dicha información coincide con la transmisión de los versos oraculares, supuestamente de Orfeo, transmitidos por Filócoro y también expuestos en el escolio a *Alcestis*. Pero de nuevo nos hallamos ante la tesitura de saber si el escoliasta nos remite información de su propia época o de la del trágico ateniense, problema, por el momento, de difícil solución dada la carencia de testimonios.

Nos encontramos, pues, ante dos informaciones en principio diversas pero no excluyentes entre sí. Los versos de Eurípides ponen claramente en relación las tablillas tracias con los remedios de los Asclepiadas, es decir, con la medicina, y los escolios, por su parte, parecen dirigir su opinión hacia la adivinación y los oráculos. Creemos, entonces, que es posible pensar que el templo u oráculo al que se hace referencia en los escolios fuese similar a los templos consagrados a Asclepio, tem-

---

<sup>5</sup> Sobre los oráculos de Orfeo vid. cap. VII § 6.

<sup>6</sup> Vid. Hdt. 7, 6, 2 y Plu. *De Pyth. orac.* 407B, OF 807 y 808.

<sup>7</sup> Sch. E. *Hec.* 1267 (I 89, 12 Schwartz = OF 813 II).

plos oraculares y, a la vez, santuarios de sanación. Dioniso en Tracia es una divinidad sanadora según ilustran gran cantidad de testimonios y a la que se tenían consagrados templos de carácter oracular<sup>8</sup>. Es posible entonces que las respuestas ofrecidas en este supuesto oráculo de Dioniso en Tracia del que nos hablan los escolios (Eurípides parece hablar de él en *Hécuba*) transmitiesen, entre otras informaciones, modos y formas de curación para quien hiciese una petición de esta índole. En este sentido debemos destacar un texto de Pausanias<sup>9</sup> que ofrece una información interesante. 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 Epidaurio, lo que nos da testimonio de la fama de Dioniso como divinidad profético-sanadora en la Hélade, fama que habría llegado a la península posiblemente desde Tracia.

La relación de Orfeo y Tracia es evidente en su mito, con lo que sería probable que se asociasen las respuestas más famosas de un oráculo de Dioniso a la voz del bardo, como probable profeta inspirado por su dios. Puesto que Orfeo es el nativo tracio más popular y prestigioso que existía se garantizaría la autoridad y popularidad de estos vaticinios dionisiacos. Sin embargo la expresión “la voz de Orfeo” del texto de Eurípides también se ha relacionado con el oráculo de su cabeza, situado en Lesbos y sin aparente relación con la sanación. Lo veremos más adelante.

Siguiendo con la relación entre los remedios de Orfeo y los enseñados a los Asclepiadas, creemos que es interesante destacar, precisamente, la relación entre Orfeo y Asclepio. El pasaje que estamos comentando aparece en un contexto de reflexión sobre la incapacidad de superar los límites de las leyes naturales en relación con la muerte y, precisamente estos dos personajes míticos, según sus respectivas

---

<sup>8</sup> Dioniso se relaciona con la adivinación y los oráculos, vid. Hdt. 7, 111 quien nos informa sobre un oráculo de Dioniso en Tracia, Paus. 9, 30, 9, Plu. *Quaest. conv.* 716B, Macr. *Sat.* 1, 18, 1. Eurípides llama a Dioniso profeta de los tracios en E. *Hec.* 1267. Vid. Otto (1997) 107s. Dioniso, como divinidad que produce la locura tiene en su poder, según el pensamiento antiguo, la capacidad de curarla (*similia similibus curantur*). Sobre Dioniso como divinidad sanadora vid. Otto (1997) 99-106.

<sup>9</sup> Paus. 10, 33, 11.

leyendas, intentaron realizar una resurrección y fueron castigados por ello<sup>10</sup>. Es posible que Eurípides esté estableciendo una doble conexión entre los personajes mitológicos<sup>11</sup> pues, si bien estos dos héroes se relacionan en el pasaje con la sanación, ambos en su mito intentaron sobrepasar los límites fijados por las leyes naturales, personificadas en este texto por medio de Ἀνάγκη. Creemos que esta relación ha sido buscada por Eurípides para utilizarla como recurso dramático y dotar de esta forma de un mayor patetismo al canto coral, ya que no sólo hace referencia a la incapacidad de la medicina y los estudios de los hombres 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 por este recurso llegar a un punto culminante del sentimiento trágico en el drama: no existe nada que pueda devolver la vida a Alceste<sup>12</sup>.

Centremos ahora nuestra atención en la frase “τὰς Ὀρφεΐα κατέγραψεν γῆρας”. Dicha expresión ha sido relacionada con las pinturas vasculares que muestran una cabeza, identificada con la cabeza profética de Orfeo, cuyas palabras o cantos (la cabeza tiene la boca abierta) son inscritos en unas tablillas<sup>13</sup>. El contenido de éstas, según Kotansky<sup>14</sup>, sólo puede ser sugerido y Linforth pensó que podrían contener encantamientos y sortilegios con instrucciones litúrgicas<sup>15</sup>. Nosotros, como ya hemos dicho, pensamos que es probable que contuviesen, entre otras cosas, una suerte de remedios médicos relacionados, probablemente, con respuestas oracula-

<sup>10</sup> Sobre el fallo de Orfeo vid. cap. V § 5. Sobre el fallo de Asclepio vid. P. P. 3, 54-60, Philostr. *Her.* 33.

<sup>11</sup> 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.

<sup>12</sup> Por otra parte, aunque relacionado con lo que acabamos de estudiar, es posible considerar la existencia de epodos atribuidos a Orfeo capaces de resucitar a los muertos, creencia derivada, obviamente, de su mítico descenso al Hades. Hablaremos de ello más adelante.

<sup>13</sup> Quien copia los dictados de la cabeza son un hombre con atuendo de 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 Aliunea en el espejo etrusco de Siena (vid. LIMC s.v. Aliunea, p. 2). Sobre la cabeza profética de Orfeo vid. cap. V § 9.

<sup>14</sup> Kotansky (1995), 252 nota 22.

<sup>15</sup> Vid. Linforth (1941), 137. Vid. Boyancé (1972) 39 con discusión.

res. Lo interesante de esta frase de Eurípides, y que probablemente puede apoyar nuestra creencia, es que la expresión utilizada por el coro, como dice Graf<sup>16</sup>, resulta demasiado extraña incluso para el lenguaje de la lírica coral y podría sugerir que nos encontramos ante una expresión que alude al dictado. Que los oráculos relacionados con la cabeza de Orfeo eran escritos puede desprenderse de la lectura de un pasaje del *Heroico* de Filóstrato como ha observado Ch. A. Faraone<sup>17</sup>. En este pasaje se dice que las predicciones del oráculo de Orfeo eran enviadas hasta Babilonia (χρησμοὶ δὲ τοῦ μαντείου τούτου καὶ ἐς Βαβυλῶνα ἀνεπέμποντο) y que la cabeza de Orfeo vaticinaba muchas cosas al gran rey, transmitiendo Filóstrato después una profecía dada a Ciro. De este pasaje se puede desprender que el oráculo de la cabeza de Orfeo funcionaba de forma similar al de Delfos y las respuestas oraculares a problemas políticos eran escritas para que las delegaciones consultantes las llevaran a su ciudad de origen<sup>18</sup>.

Nos hallamos, de nuevo, ante una disyuntiva. Es posible entender, por los testimonios vasculares y literarios, que en época de Eurípides se conocía un oráculo de la cabeza de Orfeo y que, posiblemente, sus respuestas oraculares eran escritas por el consultante o los sacerdotes en tablillas. Por otra parte, los textos albergados en las “tablillas tracias” de los que nos habla Eurípides parecen estar relacionados con la sanación, capacidad ésta que puede vincularse al oráculo de Dioniso en Tracia del que nos hablan los escolios, pero que no parece tener relación con el oráculo de la cabeza cantora en Delfos o, al menos, no existen testimonios que indique que existían en este oráculo actividades curativas. Debemos añadir, además, un testimonio muy interesante de Platón que, creemos, es posible relacionar con estos versos trágicos que estamos estudiando. En el diálogo *Cármides* nos habla sobre los médi-

---

<sup>16</sup> Graf (1987) 94.

<sup>17</sup> Faraone (2004) 6-7, Philostr. *Her.* 28.

<sup>18</sup> Nótese, además, 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.

cos tracios seguidores de Zalmoxis<sup>19</sup>. Según el filósofo ateniense estos médicos, de los que se dice que pueden resucitar a los muertos, curaban por medio de fármacos y epodos sanando así tanto el cuerpo como el alma del paciente. Tal modo de sanación descrito en este diálogo platónico podría compararse a los remedios atribuidos a Orfeo del pasaje de Eurípides. Incluso la afirmación que hace Platón de que estos médicos eran capaces de resucitar a los muertos relaciona, probablemente, las acciones de los médicos tracios con la acción mítica de su bardo más famoso, Orfeo, lo que parece aludirse también en el pasaje de *Alcestitis*.

Creemos pues, aunque resulta difícil saber con certeza a qué tipo de texto o documento se refiere Eurípides en la *Alcestitis*, que lo más plausible es pensar que hace referencia a epodos, que pueden provenir o no de respuestas oraculares, relacionados con la sanación. La sanación y Orfeo están relacionados por su conexión con Dioniso, divinidad cuyo santuario oracular y médico en Delfos era famoso y que, en Tracia, era una divinidad relacionada con la sanación extática. Estas tablillas tracias debían ser bien conocidas por el público en general, ya que la referencia a estos documentos se hace sin ningún tipo de explicación añadida al mero nombre y se pone en relación con algo tan conocido como las sanaciones médicas de los seguidores de Asclepio. Creemos, dados los diversos testimonios relacionados, que Eurípides no se refiere a unas tablillas concretas conservadas en un lejano templo tracio, como nos informan los escolios, sino a documentos escritos que la gente común podía consultar o a los que tenía fácil acceso, si bien en un principio pudieron tener un origen religioso relacionado con un templo oracular de Dioniso en Tracia que popularizara sus respuestas oraculares.

¿Qué relación existe, entonces, entre este pasaje de Eurípides y nuestro estudio sobre Orfeo y la magia? Los remedios que probablemente contenían las *σανίδες*

---

<sup>19</sup> Pl. *Chrm.* 156d. Τοιοῦτον τοίνυν ἐστίν, ὃ Χαρμίδη, καὶ τὸ ταύτης τῆς ἐπωδῆς. ἔμαθον δ' αὐτὴν ἐγὼ ἐκεῖ ἐπὶ στρατιᾶς παρὰ τινος τῶν Θρακῶν τῶν Ζαλμόξιδος ἰατρῶν, οἱ λέγονται καὶ ἀπαθανατίζειν.... Θεραπεύεσθαι δὲ τὴν ψυχὴν ἔφη, ὃ μακάριε, ἐπωδαῖς τισιν, τὰς δ' ἐπωδὰς ταύτας τοὺς λόγους εἶναι τοὺς καλοῦς. "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".

tracias, como hemos explicado, deben tener relación 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 a menudo se confunden. En otro capítulo de esta investigación estudiamos la relación que probablemente existía entre los seguidores de Orfeo y las purificaciones de las que se habla en la *República* de Platón así como de la crítica a los sanadores rituales del tratado hipocrático *De Morbo Sacro*. Dichos textos aluden a una relación entre la medicina ritual y personajes relacionados con la religión y, en concreto, con el orfismo, en época clásica<sup>20</sup>. Como ejemplo del pensamiento antiguo que relaciona la medicina y la magia resulta especialmente ilustrativo un texto de Plinio<sup>21</sup> en el que se apunta a Orfeo como introductor de la esta disciplina en Grecia:

*Orphea putarem e propinquo eam primum pertulisse ad vicina eiusque superstitionem a medicina provectam, si non expers sedes eius tota Thrace magices fuisset.*

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.

Según se entiende por este testimonio la magia para Plinio estaba íntimamente ligada a la medicina, como una disciplina supersticiosa derivada de ella. Vemos, además, que el naturalista apunta a Orfeo como el introductor en Grecia de la magia, dado que conoce, como veremos más adelante, libros de Orfeo acerca de medicina mágica. Si bien este testimonio resulta algo alejado cronológicamente para relacionarlo con los versos de Eurípides, creemos que sirve como ejemplo de la conexión existente entre Orfeo, magia y medicina que, posiblemente, deba retrotraerse a época clásica.

## 2.2. EL “ENSALMO BUENÍSIMO” DE ORFEO EN EL CÍCLOPE.

Volvamos de nuevo a los textos de Eurípides, ya que este dramaturgo nos ofrece otro testimonio más en donde se alude, ahora de forma más evidente, a la

---

<sup>20</sup> Vid. cap. XI.

<sup>21</sup> Plin. *HN* 30, 7.



atribución de conjuros a Orfeo. Al igual que ocurría en *Alcestis*, los versos en que se habla sobre la existencia de conjuros de Orfeo se ponen en boca del coro, formado en esta ocasión por los sátiros del drama satírico *El Cíclope*<sup>22</sup>. El pasaje se inserta en un momento en que los sátiros, junto con Ulises, idean la forma de escapar de las crueles fauces de Polifemo. El coro, dividido en dos semicoros, siente miedo y no se atreve a acercarse al Cíclope para cegar su único ojo. Para evitar el riesgo pone todo tipo de excusas ridículas y uno de los semicoros dice:

ἀλλ' οἶδ' ἐπωδὴν Ὀρφέως ἀγαθὴν πάνυ,  
 ὡς αὐτόματον τὸν δαλὸν ἐς τὸ κρανίον  
 στείχονθ' ὑφάπτειν τὸν μονῶπα παῖδα γῆς.  
 Pero conozco un ensalmo de Orfeo, buenísimo,  
 de suerte que el tizón solo irá hacia el cráneo  
 y quemará al hijo de la tierra, provisto de un solo ojo.

Este comentario irónico, que caracteriza la cobardía de los sátiros, refleja que ciertos ensalmos o conjuros atribuidos a Orfeo eran bien conocidos por los atenienses del siglo V a. C, espectadores del drama satírico<sup>23</sup>. Dichos conjuros, supuestamente poderosísimos según la opinión del coro, probablemente se comercializaban y es posible que estuviesen destinados para una gran diversidad de usos, quizá algunos, como veremos, exagerados por los cómicos. Estos ensalmos de Orfeo se consideran muy buenos, lo que es decir eficaces, garantía sustentada por ser obra del mítico cantor tracio, un poderoso mago<sup>24</sup>.

Pero es posible, como ha estudiado Faraone<sup>25</sup>, que estos versos del *Cíclope* revelen algo más que lo que acabamos de mencionar y que Eurípides haya conservado en ellos el lenguaje propio de los conjuros hexamétricos existentes en su época e, incluso, cierta imaginaria relacionada con el orfismo.

<sup>22</sup> E. *Cyc.* 646ss. (OF 814)

<sup>23</sup> Resulta evidente que tales conjuros debían de ser conocidos por el público, pues si no fuese de esta forma, el chiste no provocaría la risa de los asistentes que es, en definitiva, lo que pretende el autor. Vid. Bernabé (1998c) 165-166

<sup>24</sup> Vid. cap. V § 10.

<sup>25</sup> Faraone (2005), conferencia en UCM, Julio de 2005.

La relación del personaje de Orfeo y el orfismo con composiciones mágicas pudo deberse no sólo al mito del bardo sino también a la creencia en que los iniciados en algunos cultos místéricos poseían conocimientos privilegiados que, además de servirles en su tránsito al Más Allá, podían ayudarles en la consecución del bienestar durante su vida terrena<sup>26</sup>. Tales conocimientos podían estar relacionados con la magia, en principio protectora, pero de la que algunos podían sospechar un uso agresivo por parte de los iniciados<sup>27</sup>.

La acción que se pretende conseguir con el uso del conjuro órfico en el pasaje que estamos estudiando, i.e. que la tea ardiendo se dirija por sí sola al ojo de Polifemo y le ciegue, si bien parece una exageración cómica de los poderes de estos ensalmos, es congruente con el poder mítico del canto de Orfeo, capaz de hacer que los árboles acudiesen hasta él para escuchar su canto. Es posible entender, entonces, una doble identificación órfica de tales conjuros en los versos del *Cíclope*, pues, además de identificarlos explícitamente como "de Orfeo", la acción puesta en marcha por el conjuro evoca, a menor escala, el poder del canto del tracio.

Más interesante resulta el estudio de los términos utilizados por Eurípides para hablar del encantamiento. En principio debemos atender al hecho de que califique el conjuro de ἐπωδή, término que suele estar relacionado con recitados hexamétricos que, en época de Eurípides, están mayoritariamente relacionados con la magia. Se dice, además, que esta ἐπωδή es muy eficaz (ἀγαθὴν πάνυ), lo que probablemente tiene relación con la propaganda característica del lenguaje de los conjuros que hacen referencia implícita, a menudo, a su propio poder. Conservamos testimonios similares en la comedia perdida de Aristófanes *Anfiarao*, en la que se parodia un encantamiento amoroso:

{ΧΡΗΣΜΟΣ?} ὁσφὺν δ' ἐξ ἄκρων διακίγκλισον ἢ ὕτε κίγκλου  
ἀνδρὸς πρεσβύτου, τελέει<ν> δ' ἀγαθὴν ἐπαοιδίην.

<sup>26</sup> Ya hemos aludido a la relación de los iniciados de Samotracia con plegarias y conjuros contra las tormentas y los naufragios, vid. cap. V § 10. También es posible pensar en ciertos beneficios en la vida terrena para los iniciados de Eleusis según Pl. *Phd.* 244e o Isoc. 4, 28.

<sup>27</sup> E.g. Ar. *Pax.* 276ss.

¿PROFECÍA?: Agita desde sus extremos el lomo del viejo como si fuese un somormujo<sup>28</sup> y cumple mi buen encantamiento.

Resulta interesante, por su similitud, el *Epigrama* 47 de Calímaco donde se hace referencia a un encantamiento amoroso de Polifemo, que no es otra cosa que un canto, de la siguiente manera<sup>29</sup>:

Ὡς ἀγαθὸν Πολύφαμος ἀνεύρατο τὸν ἐπαιοιδᾶν

τῶραμένω· ναὶ Γᾶν, οὐκ ἀμαθῆς ὁ Κύκλωψ·

Cuán excelente encantamiento descubrió Polifemo

para el enamorado. ¡Por Tierra!, no era ignorante el Cíclope.

En relación con estas fórmulas que advierten de la potencia o efectividad del ensalmo entonado mediante el uso de ἀγαθός, debemos aludir a otras del tipo τελέαν ἐπαιοιδῆν. Conservamos varios encantamientos en un papiro que pertenecían, probablemente, a una colección de epodos hexamétricos. Estos epodos son atribuidos a varias magas y fueron reunidos en un solo libro. De este papiro cabe señalar, además, que es uno de los más antiguos de la colección de PGM<sup>30</sup>. Uno de estos conjuros, destinado a paliar las cefaleas, se concluye de la siguiente forma:

... τ[έ]λεσον τε]λέαν ἐπαιοδ[ή]ν.

... cúpleme el perfecto encantamiento.

Otro texto similar, aunque destinado a propósitos amorosos y conservado en un papiro de Berlín, hace uso del mismo final de verso en repetidas ocasiones<sup>31</sup>. Los conjuros de este papiro aparecen escritos en hexámetros dactílicos y en trímetros yámbicos. Veamos los finales de hexámetro que nos interesan:

Κυπρογένεια τέλει τελέαν ἐπαιοιδῆν. Col. I lin 13/14

Πότνια θεά, ...τέλεσόν μ[οι] τελέαν ἐπαιοιδῆν Col. I lin. 27

<sup>28</sup> El término griego se traduce también por aguzanieves. En cualquier caso hace referencia a un pájaro que mueve espasmódicamente la cola.

<sup>29</sup> Call. *Epigr.* 47. Sobre este particular vid. Theoc. 11.

<sup>30</sup> Sobre este encantamiento vid. Maas (1942), Henrich (1970) y Brashear (1979).

<sup>31</sup> Este papiro, el *PBerol.* 21243, no fue recogido entre los PGM de Preisendanz-Henrich. Ha sido numerado como 122 por Betz (1992) en su traducción de los PGM y se fecha en época augustea I a.C./I d.C. (según Brashear puede datarse en tiempos de la última Cleopatra), y es el más antiguo de los papiros griegos mágicos que conservamos. Vid. el minucioso estudio en Brashear (1979).

Δέσ[ποι]να Ἴσι, τέλει τελέαν ἐπαγοιδήν <sup>32</sup>	Col. II lin. 8
<πότνια> Κυπρογένεια τέλει τελέαν ἐπαγοιδήν	Col. II lin. 30 <sup>33</sup>
Ciprogenia, cumple el perfecto encantamiento	
Diosa soberana,...cúmpleme el perfecto encantamiento.	
Soberana Isis, cumple el perfecto encantamiento.	
Soberana Ciprogeneis, cumple el perfecto encantamiento.	

Estas repeticiones, formadas por una forma del verbo τελέω más τελέαν ἐπαγοιδήν, aparecen señaladas en el papiro de Berlín por medio de una línea serpenteante. Dicha característica nos informa sobre el carácter marcado que debían tener estas estructuras métricas como colofón en la petición de los conjuros hexamétricos o como fórmula reiterativa de la petición mágica, al estilo de los estribillos que conocemos gracias al famoso *Idilio* II de Teócrito.

La fórmula τελέαν ἐπαγοιδήν sigue siendo utilizada a lo largo de los siglos y la vemos repetida, si bien con una levísima alteración, en el PGM IV 294 en la frase τελέσατέ μοι τήν τελείαν ἐπαγοιδήν. Este papiro parisino, que se data comúnmente en torno a la primera mitad del s. 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, como éste en prosa, en donde la libertad gramatical es mayor. Este conservadurismo es propio de los textos rituales, mágicos y religiosos, que tienden a no alterar las fórmulas de poder en la creencia en que las acciones van unidas indisolublemente a las palabras pronunciadas, que deben ser, obviamente, siempre las mismas.

En resumen, parece probable pensar que en época de Eurípides existían conjuros hexamétricos marcados por ciertos κόλα que componían el final del conjuro o de las diversas estrofas que lo componían. Dicho final podría variar en forma, aunque parece que era común que aludiesen al poder del conjuro, con fórmulas del tipo ἀγαθήν ἐπαγοιδήν, τελέαν ἐπαγοιδήν o quizás ἐσθλὸν ἐρυσμόν, final de hexámetro con el que culmina la diosa Deméter la relación de sus poderes en *Himno Homérico a*

<sup>32</sup> Es un error por ἐπαγοιδήν, vid. Brashear (1979) 275.

<sup>33</sup> Numeración según Brashear (1979).

*Deméter*<sup>34</sup>. Cabe destacar, además, que tanto ἀγαθήν ἐπαιδίην como τελέαν ἐπαιδίην funcionan como final de verso tras cesura heptemímera, lo que subrayaría ese carácter marcado en el conjuro que ayudaría tanto a su identificación como a su memorización<sup>35</sup>. Creemos, pues, que Eurípides podía conocer la existencia de estos conjuros y la utilización, si bien en otro tipo de metro, del recurrente ἀγαθήν ἐπαιδίην puede considerarse un guiño del dramaturgo al sabio público que comprendería a qué tipo de ensalmos se referían los acobardados sátiros.

Por otra parte, el uso de la forma verbal οἶδα en los versos del *Cíclope* recuerda los antes sólo aludidos del *Himno Homérico a Deméter* en que la diosa dice conocer (οἶδα) un antídoto y una defensa contra la brujería<sup>36</sup>.

θρέψω, κοῦ μιν ἔολπα κακοφραδίησι τιθήνης  
 οὔτ' ἄρ' ἐπηλυσίη δηλήσεται οὔθ' ὑποτάμνον·  
 οἶδα γὰρ ἀντίτομον μέγα φέρτερον ὑλοτόμοιο,  
 οἶδα δ' ἐπηλυσίης πολυπήμονος ἐσθλὸν ἐρυσμόν.

Yo me haré cargo de él y espero que ni la hechicería  
 ni el corte por debajo, por negligencia de su nodriza, le hagan daño,  
 pues conozco un antídoto mucho más fuerte que el corte por arriba  
 y conozco una excelente defensa contra la brujería de muchos males.

Además se puntualiza, como en los versos de Eurípides, que estas defensas mágicas son muy efectivas (μέγα φέρτερον...ἐσθλόν), lo que nos lleva a admitir que la alusión al poder de los conjuros en la recitación de los mismos es una constante en los epodos antiguos que no se olvidará a lo largo de los siglos.

Cabe ahora plantearse por qué los sátiros del drama euripídeo califican de órfico el encantamiento que conocen. Es posible pensar que el poder de las melodías de Orfeo, bien conocido por el público del drama, garantizaría el poder mágico de cualquier composición que se considerase obra del bardo. Por otra parte, como ya hemos dicho, la acción que se produce por el encantamiento es congruente con el

<sup>34</sup> *hCer.* 230.

<sup>35</sup> Del mismo modo el ἐσθλὸν ἐρυσμόν del *Himno Homérico* que forma la cláusula tras diéresis bucólica.

<sup>36</sup> *hCer.* 227-230.

poder de la melodía de Orfeo, pues el conjuro haría moverse un leño ardiendo por sí solo del mismo modo que el canto de Orfeo hacía moverse a los árboles. Pero, como ha señalado el profesor Faraone, es posible ver algo más que relaciona el conjuro que dicen conocer los sátiros con el orfismo en estos versos. Dicha relación se reconoce principalmente por una desviación consciente del modelo homérico en el relato.

En primer lugar debemos atender al término δάλος con que el trágico ateniense denomina el arma que el ensalmo de Orfeo moverá con su poder. Dicho término suele emplearse para hablar de una antorcha o un tizón. En principio, dicha matización no parece especialmente ilustrativa para nuestros propósitos, pues también en la *Odisea* Ulises calienta una rama de olivo (el mismo material utilizado en el *Cíclope*) y, en el momento en que la punta se enciende, es cuando la introducen en el ojo de Polifemo<sup>37</sup>. El uso del sustantivo δάλος, no utilizado en ningún momento en la *Odisea*, podría deberse únicamente a cuestiones métricas o a causa del lenguaje lírico propio de un pasaje coral como éste que estudiamos. Sin embargo resulta interesante que en *Iliada* 13, 320, δάλος hace referencia al rayo de Zeus. Del mismo modo Aristóteles en su tratado *Meteorológico* utiliza este término para referirse a ciertos fenómenos celestes que pueden identificarse con los meteoritos, las estrellas fugaces o prodigios luminosos naturales como los conocidos “fuegos de San Telmo”<sup>38</sup>. Veremos después el por qué de esta puntualización.

En segundo lugar debemos poner de relieve una desviación evidente por parte de Eurípides del relato homérico, y es que en los versos que estudiamos se llama al Cíclope, explícitamente, “hijo de Tierra”. Tal genealogía, si bien adecuada a los tres Cíclopes forjadores del rayo de Zeus, hijos de Gea y Urano, no lo es para Polifemo, hijo de Posidón y la ninfa Toosa. Este error en la genealogía del personaje

---

<sup>37</sup> En la *Od.* 9, 375ss. aparecen términos que claramente aluden a la quema del ojo de Polifemo y a la estaca afilada con la punta de fuego: “εἶος θερμαίνοιτο”, “ἐν πυρὶ”, “ἐκ πυρός”, “πυρῆκεα”, lo que nos obliga a matizar este punto en la explicación del profesor Faraone quien afirma que en la *Odisea* la ceguera se produce no tanto por la quema del ojo cuanto por la perforación del mismo.

<sup>38</sup> Arist. *Mete.* 341b.

resulta bastante extraño, ya que precisamente la ascendencia de Polifemo en el relato homérico es de vital importancia para el desarrollo de la trama de la *Odisea* pues Posidón, padre del Cíclope, intenta vengar a su hijo haciendo terrible la travesía por mar de Ulises y sus compañeros.

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 δάλος, sustantivo que no aparece en ninguna otra fuente para designar a este instrumento. Dichas particularidades parecen no ser gratuitas y es posible que tengan un sentido particular capaz de relacionar las palabras de los sátiros con el orfismo. Sabemos que según el mito antropogónico órfico la raza humana se creó a partir de las cenizas y la sangre de los Titanes fulminados por el rayo de Zeus por haber desmembrado y comido al niño Dioniso, heredero del trono celestial después de su padre Zeus. Es posible entender, con lo que hemos visto, que los versos de Eurípides se refieran, de forma velada, a algún tipo de encantamiento órfico que se relacionase con este mito creacional. Polifemo es llamado hijo de Tierra, de la misma forma que se conoce a los Titanes<sup>39</sup>, y se pretende agredirlo por medio de un δάλος que, si bien de forma general es una antorcha o un tizón, en el lenguaje homérico, como hemos señalado, puede hacer referencia al rayo de Zeus, arma con que el dios mata a los asesinos de su hijo.

Resulta por tanto muy sugerente 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 del dios Dioniso, principal divinidad de los seguidores de las doctrinas de Orfeo tanto por su genealogía (hijo de la Tierra) como por la forma de agresión (δάλος). Eurípides, además, parece identificar a Polifemo con los Titanes sirviéndose de una desviación más del relato de Homero. En el drama satírico se dice que el Cíclope come a sus víctimas tras cocerlas y asarlas, como los Titanes hicieron con Dioniso, acción que no realiza el más agreste Polifemo homérico, que devora crudos a los compañeros de Ulises.

---

<sup>39</sup> E.g. D.S. 3, 62, 8 en donde además se puntualiza que tal denominación es según los poemas órficos (Ορφικῶν ποιημάτων).

Es posible pensar, a raíz de lo expuesto, que en el s. V a.C. existían ensalmos de tipo hexamétrico asociados a Orfeo y los órficos. Dichos ensalmos, al igual que los que se creía que conocían los iniciados de Samotracia, serían capaces de apartar el mal de los iniciados en un momento de necesidad<sup>40</sup>. En estos supuestos encantamientos órficos se identificaría el mal que se quería evitar con los Titanes, prototipo de maldad para los órficos. Enfocado el peligro como los Titanes del mito, el castigo invocado por medio del encantamientos sería el mismo que correspondió a los Titanes, es decir, la fulminación por el rayo de Zeus. Es probable, aunque de nuevo debemos advertir que tal afirmación resulta hipotética, que el encantamiento hexamétrico se compusiera, precisamente, de una evocación del momento de fulminación de los Titanes, al modo de las conocidas *historiolae* de otros encantamientos métricos de los que tenemos amplia información<sup>41</sup>.

### 2.3. ENCANTAMIENTOS DE ORFEO EN DIÓGENES DE SÍNOPE.

Para concluir con el estudio de los encantamientos órficos que debieron existir en la Grecia del s. V / IV a.C. queremos traer a colación los versos de una obra teatral atribuida al cínico Diógenes de Sinope<sup>42</sup>. En ellos un personaje, quizá Heracles, dice:

Τὸν γὰρ Ὀρφέα λαβῶν  
 ἅπαν τε Μουσῶν ἐννεάφθογον μέλος,  
 οὐκ ἂν πίθοιμι γαστέρ', ἀλλὰ δεῖ βίου.  
 Ni recurriendo a Orfeo,  
 ni a todo el canto de nueve voces de las Musas,  
 podría convencer a mi barriga; necesita alimento.

---

<sup>40</sup> En el caso de los iniciados en Samotracia tal momento correspondería, sobre todo, a las travesías marinas. En el caso de los órficos sería difícil, con los datos de los que disponemos, siquiera esbozar una hipótesis.

<sup>41</sup> Sobre las *historiolae* como parte constitutiva de los encantamientos mágicos y su significado vid. Frankfurter (1995), Gil (2002) 223s. y Versnel (2002) 122-126. Un ejemplo ilustrativo en PGM IV 95ss.

<sup>42</sup> *TrGF* I 88 fr. 7. 10ss. Snell (*OF* 815).



En este caso no se alude a encantamientos ni epodos, sino que se hace referencia únicamente al μέλος de Orfeo, es decir, a su prodigioso canto, puesto además en relación con el de las Musas, sus divinas tías. Es posible entender que, en este pasaje, el cínico se refiere únicamente al poder mítico del canto de Orfeo que, puesto que era capaz de calmar los ánimos de los hombres y apaciguar incluso las fieras montaraces, sería también capaz de calmar con su hechizo los ruidos de las tripas vacías del personaje en cuestión. El verbo θέλω, utilizado en estos versos, suele significar “encantar” y “hechizar” por medio de acciones mágicas, lo que es congruente con el poder fabuloso que se atribuye a las melodías de Orfeo<sup>43</sup>. Por tanto, este pasaje podría estar haciendo referencia al mito de Orfeo, conocido por todo el público que contemplase el drama sin más puntualizaciones. Sin embargo, creemos que existe la posibilidad de que Diógenes estuviese refiriéndose a los encantamientos que circulaban por Atenas bajo el nombre de Orfeo, los que parece conocer Eurípides, y que tendrían los más variados usos. En este caso la recurrencia a los encantamientos de Orfeo habría sido ridiculizada por el cínico, del mismo modo que hace en otro fragmento conservado en el que critica las creencias ultramundanas de los órficos<sup>44</sup>. Creemos que es interesante relacionar este pasaje dramático de Diógenes el cínico con un texto de su vida narrada por el biógrafo Diógenes Laercio<sup>45</sup>. Hablando de las costumbres poco corrientes del cínico dice:

χειρουργῶν δ' ἐν μέσῳ συνεχές, “εἶθε ἦν,” ἔλεγε, “καὶ τὴν κοιλίαν παρατριψάμενον τοῦ λιμοῦ παύσασθαι”

y tocándose con la mano en medio de modo continuo decía, “ojalá que se calmara el hambre frotando el vientre”.

Esta frase resulta muy coincidente con el fragmento dramático que estamos estudiando. En ambos casos se hace referencia a una verdad absoluta, que sólo la comida calma el hambre, a partir de un supuesto irreal. El filósofo cínico alude las dos veces a una hipotética forma de calmar el estómago vacío que puede rela-

---

<sup>43</sup> E.g. D.S. 37, 30, 2, Luc. *Astr.* 10, Philostr. *VA* 1, 25, Philostr. *Im.* 2, 15, 1, *AP* 7, 8 (Antípatro de Sidón) o *AP* 7, 10.

<sup>44</sup> D.L. 6, 39.

<sup>45</sup> D.L. 6, 69.

cionarse con la magia; en el fragmento teatral recurrir al canto mágico de Orfeo y, en el texto de Diógenes Laercio, acudir a unos toques milagrosos con la mano.

#### 2.4. A MODO DE CONCLUSIÓN.

Hemos revisado los diversos testimonios de época clásica a partir de los cuales es posible afirmar que existían ensalmos y conjuros atribuidos a Orfeo ya en el s. V a.C. Estos ensalmos, en nuestra opinión, debían ser textos hexamétricos, al igual que el resto de poemas atribuidos al cantor tracio y coincidirían en su forma con otros encantamientos conocidos en la época. La vinculación de estos ensalmos con Orfeo, cuyo canto se consideraba sin lugar a dudas mágico, garantizaría la eficacia de los mismos. Dichos sortilegios debían ser bien conocidos en Atenas por todo el mundo, ya que de otra forma no podría garantizarse el juego cómico que parece desprenderse de los versos del *Cíclope* de Eurípides. Por otra parte, es posible que los encantamientos de Orfeo se considerasen una de las enseñanzas comunicadas a los iniciados órficos en el proceso de iniciación, del mismo modo que se creía que los iniciados en Samotracia conocían encantamientos que les libraban de las tempestades marinas entre otros problemas.

### 3. *¿Conjuros de Orfeo para resucitar a los muertos?*

Según el relato mítico, Orfeo descendió al Hades en busca de su esposa Eurídice. El canto del bardo fue capaz de conmover el corazón de los dioses del inframundo, quienes decidieron conceder a Orfeo el deseo de llevarse a su esposa de vuelta al mundo de los vivos. Los dioses advirtieron al cantor que sólo conseguiría llevar a su mujer de vuelta a la vida si en el trayecto no volvía el rostro atrás para mirar a Eurídice. De todos es sabido el incumplimiento de la orden por parte de Orfeo y su fatal consecuencia. Sin embargo, la narración de esta conocida historia, narrada de forma bellísima por Virgilio en su *Geórgica* cuarta, es bastante difusa en

muchos puntos, incluso en el nombre dado a la mujer de Orfeo, y se ha estudiado la posibilidad de que existiese una narración del mito con final feliz<sup>46</sup>.

En este apartado queremos estudiar unos testimonios literarios aislados en los que parece que se atribuyen a Orfeo cantos capaces de resucitar a los muertos. Dichas noticias han sido esgrimidas por los defensores de la existencia de una versión feliz del mito de Orfeo y Eurídice en la que Orfeo conseguiría su objetivo. Veamos cuáles son estos pasajes para comentarlos detenidamente.

En uno de los discursos de Isócrates, el *Elogio a Busiris*, dice el orador<sup>47</sup>:

Ἦ τοῖς Ὀρφείως ἔργοις ὁμοιώσωμεν; Ἄλλ' ὁ μὲν ἐξ Ἅιδου τοὺς τεθνεώτας ἀνήγεν, ὁ δὲ πρὸ μοίρας τοὺς ζῶντας ἀπώλλυεν.

¿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 parece tenerse en cuenta que, según el mito, Orfeo sólo descendió al Hades para traer a su esposa, no a varias personas. Por tanto es posible que el plural *τοὺς τεθνεώτας* deba entenderse como un plural poético, utilizado en el texto para forzar la comparación de Busiris con Orfeo sin mayores implicaciones.

Por otra parte, conservamos un testimonio de Filóstrato<sup>48</sup> que podemos relacionar con el texto de Isócrates antes comentado:

καίτοι πολλάς ἂν ἠϋξάμην ἱγγας ὑπὲρ τῆς ἐκείνου ψυχῆς γενέσθαι μοι, καί, νῆ Δί, εἴ τινες Ὀρφείως εἰσὶν ὑπὲρ τῶν ἀποθανόντων μελωδίαι, μηδ' ἐκεῖνας ἀγνοῆσαι, καὶ γὰρ ἂν μοι δοκῶ καὶ ὑπὸ τὴν γῆν πορευθῆναι δι' αὐτόν, εἰ ἐφικτὰ ἦν ταῦτα·

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.

De nuevo advertimos en este pasaje un uso del plural incongruente con el relato mítico de Orfeo, así como con su conocido fracaso. Sin embargo debemos admi-

<sup>46</sup> Sobre esta problemática vid. cap. V § 5.

<sup>47</sup> Isoc. 11, 8.

<sup>48</sup> Philostr. VA 8, 7-14.

tir 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. Por tanto la comprensión de este texto como relativo a una versión del mito de Eurídice con final feliz resulta poco fiable.

Es evidente que ambas alusiones al canto de Orfeo lo consideran cargado de propiedades mágicas. Dicha cualidad resulta más evidente en el texto de Filóstrato, puesto que pone en relación las melodías de Orfeo con la ἴυγξ, conocido instrumento mágico utilizado comúnmente en hechizos de atracción<sup>49</sup>. Debemos convenir, asimismo, en que los dos autores se hacen eco del conocido poder de la música de Orfeo obviando el resultado de la misión en concreto, pues el fallo de Orfeo no fue debido a un fracaso de su hechizo musical, sino al incumplimiento de la orden de no mirar atrás dada por Perséfone. En el *Elogio a Busiris* es claro que el autor se está refiriendo al pasaje mítico de Orfeo y Eurídice, ya que lo pone en relación, líneas antes, con otra historia mítica: la de Eolo y Ulises en la *Odisea*. Isócrates contrapone a Busiris con ambos personajes míticos: Eolo ayudó desde su isla a Ulises y sus compañeros para que llegaran sanos y salvos a su patria, mientras que Busiris mataba a los extranjeros que llegaban a su territorio. La comparación con Orfeo ya la hemos referido en la traducción. Creemos, pues, que es evidente que en este pasaje se alude al mito de Orfeo y Eurídice y el plural τεθνεῶτας debe ser un plural poético. En el pasaje de Filóstrato se hace referencia explícita a unas melodías de Orfeo (τίνες μελωδίαι) capaces de hacer subir a los muertos (ὑπὲρ τῶν ἀποθανόντων). De nuevo tal afirmación resulta incongruente con el mito por el plural. Sin embargo el texto de Filóstrato es más detallado y no deja lugar a dudas, puesto que afirma que son las melodías de Orfeo las que tienen el poder de hacer regresar a los muertos por sí solas ya que, en la frase posterior, se alude a la posibilidad de descenso al mundo subterráneo por cualquiera que conociese esas canciones, en este caso concreto, por Apolonio de Tiana.

---

<sup>49</sup> Sobre las ἴυγγες vid. Gow (1934) y Nelson (1940).

Es posible conjeturar, si bien resulta evidente que nos movemos en el terreno de la hipótesis, que existieron conjuros que simulaban contener el canto que Orfeo utilizó en su descenso al Hades, del mismo modo que, como hemos visto, existían otro tipo de ensalmos para los más variados fines atribuidos al cálamo o a la voz de Orfeo. Sabemos que desde la Antigüedad se creía que existía gente capaz resucitar a los muertos por medio de ensalmos<sup>50</sup>, por tanto no sería improbable que un personaje capaz de hacerlo en su mito y, siendo además poeta, dejase por escrito dichos cantos.

Por otra parte es probable considerar la existencia de epodos de estas características atendiendo a los versos ya comentados de la *Alceste* de Eurípides. En ellos se habla de fármacos capaces de rivalizar con los de los Asclepiadas. Tales φάρμακα podrían ser curativos o, incluso, capaces de librar de la muerte a su usuario en un momento crítico dado<sup>51</sup>. Una exageración de los poderes de estos epodos, puestos en relación con el mito del descenso de Orfeo al Hades, bien podría haber generado algún tipo de conjuro de uso nigromántico. Sin embargo, por el momento, no tenemos evidencias de que existiesen conjuros de “magia negra” asociados a Orfeo y los testimonios que pueden relacionarse con una literatura tal, el de Isócrates y el de Filóstrato, parecen poder explicarse, única y exclusivamente, como una alusión al conocido mito de Orfeo y Eurídice sirviéndose de plurales poéticos para ensalzar las hazañas del bardo.

---

<sup>50</sup> Recuérdese el caso de Empédocles (Emp. fr. 111 DK.) que transmite 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 igualmente a los poderes que se creía que tenían algunos hombres y mujeres para resucitar el alma de un difunto en un momento determinado y realizar una consulta mántica. 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).

<sup>51</sup> E.g. las *ephesia grammata* libraron de la muerte a Cresos en la pira funeraria. Vid. cap. VIII § 3.

#### 4. Testimonios más modernos de la atribución de conjuros a Orfeo.

Existe un enorme vacío temporal en las noticias transmitidas sobre la existencia de ἐπωδαί y φάρμακα atribuidos a Orfeo. Sin embargo, la asociación del tracio con la magia, tanto en la enseñanza de esta disciplina como en su uso, como estudiamos en otros apartados de nuestra investigación, es constante entre los siglos IV a.C. y III d.C. De hecho es muy probable que entre los siglos I y III d.C. se compusieran la gran mayoría de obras pseudocientíficas atribuidas a Orfeo y, entre ellas, las obras de magia.

En el s. I d.C. tenemos noticia, gracias a un pasaje de la *Apología* de Apuleyo<sup>52</sup>, de que Orfeo era considerado un prolífico escritor de conjuros:

*Memorassem tibi etiam Theocriti parva et alia Homeri et Orphei plurima et ex comoediis et tragodiis Graecis et ex historiis multa repetissem, ni te dudum animadvertissem Graecam Pudentillae epistulam legere nequiuisset.*

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.

Apuleyo se refiere a autores griegos bien conocidos por cualquier ciudadano letrado y generaliza incluso hablando de dramaturgos e historiadores en conjunto. Según el de Madaura, en las obras de los autores griegos se podía encontrar gran cantidad de referencias a pociones mágicas realizadas con todo tipo de sustancias, animales o vegetales, propias de un conocimiento general, literario y no especializado, de los ritos mágicos<sup>53</sup>. Se incluye en esta enumeración a Orfeo, notándose además que es de los autores que más testimonios han dejado al respecto. Según esta defensa, cualquiera que leyera las obras de estos escritores griegos podría saber cómo realizar un conjuro. Apuleyo advierte después que en las descripciones de las sustancias mágicas necesarias para la preparación de brebajes nunca se hace referencia a los peces como material apropiado, lo que componía uno de los argumentos

<sup>52</sup> Apul. *Apol.* 30.

<sup>53</sup> E.g. *Od.* 10, 236 y *Od.* 10, 305, Soph. *TrGF* 534 (*Rhizotomoi*), Theoc. 2, D.S. 4, 45 entre otros muchos pasajes.

que la acusación presentaba contra Apuleyo<sup>54</sup>. El autor de la *Apología* duda de que sus acusadores puedan leer griego para conocer los conjuros de los autores a los que menciona y entonces presenta un texto latino, del poeta Levio, en donde se describen diversos ingredientes para la obtención de un filtro mágico.

De este pasaje podemos deducir que Orfeo era considerado en el s. I d.C. un autor literario, muy probablemente de poesía hexamétrica por ir ordenado junto a Teócrito y Homero, que habría recogido entre sus líneas gran cantidad de encantamientos mágicos. No podemos conocer, sin embargo, si los conjuros de Orfeo a los que se refiere Apuleyo estaban recogidos en obras sobre magia, en obras de diverso contenido como teogonías o relatos sobre dioses y héroes<sup>55</sup>, obras de medicina natural<sup>56</sup>, o breves epodos sueltos a la manera de los que parece conocer el público de las obras dramáticas de Eurípides. Sin embargo es innegable que los textos mágicos de Orfeo debían ser muy conocidos y de fácil acceso para quien quisiera hacer la consulta, pues es lo que conviene al carácter apologético del texto en cuestión. Apuleyo pretende argumentar de modo fiable, a través de una referencia a textos bien conocidos, que los conjuros mágicos a los que la gente puede tener acceso, es decir, la magia que puede conocer quien no es un mago, acusación de la que se está defendiendo Apuleyo, no refiere que los peces se utilicen para realizar filtros mágicos. Dicho argumento puede ser verificado por el jurado y el juez con sólo leer los textos mágicos escritos por los autores referidos por el acusado, entre ellos, los muchísimos textos con encantamientos que escribió Orfeo.

---

<sup>54</sup> Apul. *Apol.* 30: "*Pisces*" inquit "quaeris". Nolo negare. Sed, oro te, qui pisces quaerit, magus est? Equidem non magis arbitror quam si lepores quaererem uel apros uel altilia. An soli pisces habent aliquit occultum aliis, sed magis cognitum? "Dices: ¡pescas peces! No lo niego. Pero, te digo yo, ¿quien pesca peces es un mago? A mi juicio no lo es más que si capturase liebres, jabalíes o aves cebadas. ¿Acaso sólo los peces tienen algo oculto para los demás, pero conocido por los magos?"

<sup>55</sup> Podría considerarse, si bien resulta indemostrable, que Apuleyo se está refiriendo, por ejemplo, a una versión de las *Argonáuticas* atribuidas a Orfeo (como las que conservamos pero de época más antigua) en que se narrase la composición de las pócimas utilizadas por Medea o los ritos de Orfeo para adormecer al dragón que custodia el Vello cino. Una descripción del ritual mágico similar al de Orfeo en *AO* 950ss. convendría a la comparación de Orfeo con Homero y Teócrito.

<sup>56</sup> 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.

Encontramos en el s. IV d.C. un nuevo testimonio que hace referencia al comercio de conjuros atribuidos a Orfeo. El patriarca Atanasio<sup>57</sup> en una disertación acerca del uso de amuletos, nos transmite que todavía en su época algunas viejas trafican con conjuros órficos<sup>58</sup>, epodos que parecen haber perdido el prestigio del que debieron gozar en época clásica a tenor del escaso precio requerido en su venta:

Καταντλεῖ γάρ σοι γραῦς διὰ κ' ὀβολοὺς ἢ τετάρτην οἴνου ἐπαιδὴν τοῦ Ὀρφέως. καὶ σὺ ἔστηκας ὡς ὄνος χασμώμενος, φορῶν δὲ ἐπὶ τὸν ἀύχένα τὴν ῥυπαρίαν τῶν τετραπόδων, παρακρουσάμενος τὴν σφραγίδα τοῦ σωτηρίου σταυροῦ.

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.

Para este escritor apologético el único signo de poder que deben portar los seguidores de Cristo es el símbolo de la cruz, que no sólo evita las enfermedades sino que espanta incluso a los demonios, razón por la cual, dice, los brujos nunca lo llevan encima. Debemos recordar que S. Atanasio vivió en Alejandría en torno al s. IV a.C., época en la que suelen datarse la gran mayoría de papiros griegos mágicos recogidos en la edición elaborada por Preisendanz-Henrich. Por tanto, con toda probabilidad, el autor cristiano tenía conocimiento de múltiples prácticas mágicas realizadas por sus conciudadanos, así como de gran cantidad de amuletos con que la gente se protegía del mal y las enfermedades. Es muy probable que, en este pasaje, S. Atanasio haya utilizado el nombre de Orfeo como símbolo que recogiese toda superstición pagana, ya que el héroe tracio fue considerado por muchos de los escritores apologéticos cristianos la cabeza visible del paganismo griego que combatían y

---

<sup>57</sup> P.G.(Migne) XXVI, p. 1320.

<sup>58</sup> El códice transmite ἐπαιδὴν τοῦ ὄφραως, "encantamiento de serpiente", pero es el único testimonio en la literatura griega que haría referencia a un tipo de encantamiento tal. Suele hablarse de φάρμακα contra las serpientes, pero no conservamos ningún testimonio que hable de epodos "de serpiente", sea para hipnotizarlas, sea para prevenir su mordedura. Preferimos, por tanto, la lectura Ὀρφέως de Abt ya que la relación de Orfeo con los encantamientos está bastante atestiguada, e.g. E. *Cycl.* 646, Ephor. *FGH* 70 F 104, Clem. *Al. Prot.* 1, 3, 1, 10, Eus. *PE* 10, 4, 4. Esta falta se podría explicar como un típico error de copista como podemos observar en el manuscrito de Hippol. *Ref.* 5, 20, 4 donde se observa el mismo error de ὄφραως por Ὀρφέως.



contra él y sus iniciaciones focalizaron sus iras<sup>59</sup>. Pero, a la vez, debemos advertir que el nombre de Orfeo es conocido en los PGM y a él y a sus escritos se atribuyen poderes mágicos como veremos en otro capítulo de esta investigación. Por tanto es posible conjeturar que en el Egipto del s. IV d.C. Orfeo era uno más de los antiguos magos cuyos conjuros eran muy estimados por el valor que les confería ser una obra tan antigua. Atanasio nos da la prueba de cómo se comercializaban este tipo de conjuros órficos, degradados por él en aras de un sentimiento apologético basado, en gran medida, en la crítica a todo movimiento religioso contrario a los principios emergentes de la ética cristiana. El patriarca alejandrino se refiere a los conjuros de Orfeo, en nuestra opinión, por dos motivos principales: primero porque Orfeo era el máximo representante del paganismo griego y, haciendo referencia a él, se denunciaba a todo movimiento contrario a la verdad, el cristianismo. Y en segundo lugar, porque los conjuros de Orfeo debían ser bien conocidos por todos aquellos que pudiesen escuchar o leer su opinión en esta breve reflexión.

Un siglo después de este escrito de S. Atanasio, Marino nos ofrece nuevos testimonios acerca de la existencia de conjuros órficos, así como un probable uso terapéutico de los himnos de Orfeo. En su biografía sobre Proclo<sup>60</sup>, Marino enumera los conjuros órficos y los caldeos entre las diferentes purificaciones, aspersiones y conjuros a los que acudía su maestro para conseguir la ascesis:

Καὶ ζῶν μάλιστα κατ' αὐτὰς καὶ ταῦτα πράττων ἐκάστοτε, ἀφ' ὧν τὸ χωρίζεσθαι συμβαίνει τῇ ψυχῇ, νύκτωρ τε καὶ μεθ' ἡμέραν ἀποτροπαῖς καὶ περιοργαντηρίοις καὶ τοῖς ἄλλοις καθαρμοῖς χρώμενος, ὅτε μὲν Ὀρφικοῖς, ὅτε δὲ Χαλδαϊκοῖς, ἐπὶ θάλατταν τε ἀόκνως ἐκάστου μηνὸς κατιών, ἔσθ' ὅτε δὲ δις ἢ καὶ τρις τοῦ αὐτοῦ.

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.

<sup>59</sup> Sobre Orfeo y el orfismo en los autores apologéticos vid. Herrero (2005).

<sup>60</sup> Marin. *Procl.* 18, 24 (22 Saffrey-Segonds OF 828).

Sabemos que para Proclo, así como para los demás filósofos neoplatónicos, la filosofía caldaica fue objeto de estudio y práctica y que los *Oráculos Caldeos*<sup>61</sup> constituyeron la máxima expresión de esta corriente doctrinal<sup>62</sup>. Es necesario pensar, por tanto, que si las purificaciones caldeas eran consideradas ritualmente eficaces para conseguir un estado ascético, del mismo modo lo serían las purificaciones y conjuros contenidos en los escritos órficos, puesto que Proclo hacía uso de los dos por igual según el texto de Marino<sup>63</sup>. Por otra parte, según opina Boyancé<sup>64</sup>, los ritos religiosos practicados por los teúrgos y más concretamente por Proclo, basados en el principio de la simpatía universal, tenían una relación más directa con los misterios griegos (Eleusis<sup>65</sup>, el orfismo y el pitagorismo) que con las doctrinas contenidas en 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>66</sup>. Para responder a la pregunta de por qué las purificaciones órficas eran apreciadas por Proclo, creemos que es interesante

---

<sup>61</sup> 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. Sobre esta obra vid. el texto, traducción y comentario de des Places (1971), Marjercik (1989) y el estudio de Johnston (1990). Existe una traducción castellana en la biblioteca clásica Gredos a cargo de Francisco García Bazán de 1991.

<sup>62</sup> Los filósofos neoplatónicos admitieron los *Oráculos Caldeos* en su pensamiento en grado diverso. Pueden dividirse estos filósofos en dos grupos diferenciados: Plotino y Porfirio compondrían un grupo más interesado en la filosofía que en la práctica religiosa y Jámblico, Plutarco, Proclo y Damascio compondrían un segundo grupo más interesado por la religión y la práctica de rituales por la consecución de su ascetismo. Vid. Brisson (2006) cap. 60 y Bordoy (en prensa).

<sup>63</sup> La ejecución de los ritos convenientes en cada momento era parte del desarrollo de la teúrgia y del acercamiento a la divinidad. Sobre el orfismo en Proclo vid. Brisson (1987).

<sup>64</sup> Boyancé (1955) 191-192 y 199-201.

<sup>65</sup> Véase que en el texto que comentamos Marino dice que Proclo se introduce en el mar una vez al mes, lo podría estar relacionado con el grito eleusino de los misterios ἄλαδε μύσται.

<sup>66</sup> e.g. Procl. *in R.* 1, 120, 12 Proclo dice que Heracles fue purificado por la teléstica (Ὁ μὲν γὰρ Ἡρακλῆς διὰ τελεστικῆς καθαρᾶμενος), lo que le sirvió luego para conseguir la apoteosis divina. Este episodio tiene clara relación con la mítica iniciación del héroe en los misterios eleusinos y no con los *Oráculos Caldeos*. Existe en la obra de Proclo una recurrente identificación entre la teléstica y las ceremonias iniciáticas (τελεταί). Este filósofo entiende que los dioses atienden a los hombres que saben invocarlos y conocen sus símbolos. Los ritos místéricos han sido considerados, desde la Antigüedad, fuente de conocimientos especiales destinados a una relación más personal entre hombre y divinidad. Proclo, atendiendo a esta afirmación, hace un mayor uso de los textos órficos y las doctrinas de los misterios de Eleusis que los filósofos neoplatónicos anteriores, vid. Boyancé (1955) 192-194.

estudiar, junto con el pasaje anteriormente citado, otro fragmento de la obra de Marino. Según su *Vida de Proclo* parece que el filósofo neoplatónico se servía de los himnos y poemas órficos en sus acciones teúrgicas con un peculiar valor terapéutico<sup>67</sup>. En una descripción acerca de cómo Proclo paliaba los dolores que sufría a causa de su enfermedad, Marino nos dice:

Τὸ δὲ πρὸς ταύτας αὐτοῦ τῆς ψυχῆς παράστημα ἰκανῶς ἐδήλωσε καὶ ἡ τελευταία νόσος. Πιεζόμενος γὰρ ὑπὸ ταύτης καὶ περῶναις συνεχόμενος, ἐκκρούει ἐπειρᾶτο τὰς ἀλγηδόνας. Παρεκελεύετο οὖν ἡμῖν ἐκάστοτε ὕμνους λέγειν καὶ λεγομένων τῶν ὕμνων, πᾶσα εἰρήνη τῶν παθῶν ἐγίγνετο καὶ ἀταραξία...ἀρχομένων γὰρ ἡμῶν ὕμνεῖν, ἐκεῖνος ἀνεπλήρου τοὺς ὕμνους καὶ τῶν Ὀρφικῶν ἐπῶν τὰ πλεῖστα·

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, sobrevénia 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 ser eliminado o sobrellevado en la medida de lo posible y, además, debía ser amortiguado no haciendo partícipe del sufrimiento a nadie, pues el dolor impedía al alma separarse del cuerpo si quien lo sufría se concentraba en él<sup>68</sup>. La recitación de himnos por parte de los neoplatónicos era uno de los métodos utilizados para conseguir el estado ascético deseado, pues los himnos eran descripciones del dios al que se invocaba y la recitación de ellos hacía que la persona que los entonara ascendiese en la teúrgia y se acercara más al conocimiento de la divinidad primera y su contemplación (ἀναγωγή), lo que conllevaba la ansiada separación del alma y el cuerpo<sup>69</sup>. Por tanto

<sup>67</sup> Marin. *Procl.* 20.

<sup>68</sup> Plot. 1, 2, 5, 9-11, Porph. *Sent.* 32, 33, 3-5.

<sup>69</sup> Para Proclo todo, a excepción del Primer Principio, está entregado a la oración vid. *Procl. in Ti.* 1, 213, 2: πάντα γὰρ εὔχεται πλὴν τοῦ πρώτου, φησὶν ὁ μέγας Θεόδωρος "Pues todo reza excepto lo primero, dijo el gran Teodoro". Por tanto, la plegaria es el principal medio de comunicación con las divinidades. Además la oración para Proclo tiene un valor teúrgico para la asimilación con los dioses por el conocimiento de los símbolos inefables de la divinidad contenidos en las oraciones (συμβόλοις ἀρρήτοις τῶν θεῶν *Procl. in Ti.*

Proclo, para evitar que su alma se viese perturbada por los dolores físicos, acudía a este tipo de acción ritual, pues el dolor es propio del cuerpo, no del alma, y al ascender el ánima hacia la divinidad por el conocimiento de ésta otorgado por los himnos, lograba desvincularse del cuerpo y, por tanto, del dolor. La recitación de los himnos y poemas para evitar el dolor es, por tanto, congruente con los principios de la teúrgia neoplatónica<sup>70</sup>, pero ¿por qué los himnos órficos y no otros?

Sabemos que los himnos de Orfeo fueron estudiados y comentados en la academia neoplatónica de Atenas, por tanto, eran unos textos bien conocidos y apreciados de estos filósofos. El propio Proclo estudió los poemas órficos, si bien su comentario a la teología de Orfeo se ha perdido. Las doctrinas contenidas en los poemas órficos se consideraban precedente del pensamiento filosófico del propio Platón<sup>71</sup>, y sabemos que el estudio de la teología órfica constituía parte del último curso en la Academia de Atenas junto con el análisis de los *Oráculos Caldeos*. La sabiduría contenida en los himnos y poemas órficos era tenida en gran estima por los neoplatónicos por varios motivos ya que, por una parte, como himnos que eran, podían ser utilizados y estudiados para llegar al conocimiento de la divinidad y acercarse a ella por medio de la ascesis. Por otra parte los himnos órficos eran considerados de gran antigüedad, continentes de una sabiduría teológica antiquísima que había llegado al mismo Platón y, además, especialmente en el pensamiento de Proclo, estos himnos estarían relacionados con los misterios. Por tanto, no sólo debían ser apreciados por él en tanto que transmisores de una filosofía elevada, sino

1, 211). Éste es un tipo de teúrgia filosófica que consiste en llegar a la máxima identificación con el dios a través del conocimiento de sus cualidades. El himno, al expresar las cualidades del dios invocado, permite el conocimiento del mismo, acción que desemboca en el conocimiento de la divinidad y en la asimilación con ella. Se ha señalado que el uso de los himnos por parte de Proclo es muy cercano al uso de los himnos en los papiros griegos mágicos, vid. Alsina (1989) 92-93.

<sup>70</sup> Una interesante sistematización de la teúrgia en Proclo en di Pasquale Barbanti (1993)143-209.

<sup>71</sup> 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, vid. Procl. *Theol.Plat.* 1, 5 (I, 25, 26 Saffrey-Westerink) y Procl. *in Ti.* 3, 168, 9. Véase también Iambl. *VP* 28, 145. Todos los testimonios recogidos en *OF* 507. Vid. Brisson (2006) cap. 60.

como base de los rituales místicos, de las iniciaciones y de las ceremonias rituales destinadas a la consecución de un saber superior relacionado con la comunicación con el mundo de los dioses, el conocimiento de los símbolos divinos<sup>72</sup> y serían incluso un vehículo para conseguir la catarsis y apoteosis del alma.

Según las palabras textuales de Marino, la recitación de los himnos y poemas órficos provocaba paz e imperturbabilidad en Proclo, es decir, conseguía un efecto en él similar al que la propia música de Orfeo provocaba en la naturaleza, lo cual, parece poco lejano de las teorías sobre la simpatía universal expuestas por los filósofos neoplatónicos<sup>73</sup>. Pero no debemos pensar que este resultado era debido a algún poder mágico especial contenido en los himnos órficos, sino que, dado el valor que Proclo confería a la recitación de himnos para conseguir la ascesis, los himnos órficos, así como la teología órfica en general, que eran obras muy apreciadas por estos filósofos, debían ser de los más poderosos para conseguir el acercamiento a la divinidad a través de su recitación y, en consecuencia, para lograr la separación del alma del cuerpo. Además, dado el papel de Orfeo como fundador de los ritos místicos en Grecia y como precursor del pensamiento desarrollado posteriormente por Pitágoras y Platón, el tracio debió ser para Proclo la autoridad antigua más relevante en relación con el conocimiento de los símbolos divinos necesarios para la comunicación con la divinidad. Estos símbolos estarían contenidos, obviamente, en sus himnos y su obra teológica, textos a los que parece que Proclo se dirigió con una devoción similar a aquella con la que acudía a las prácticas de los caldeos.

##### ***5. Obras de Orfeo utilizadas con fines mágicos y sus libros de magia.***

Otro punto al que debemos atender en nuestro estudio sobre la relación de Orfeo, el orfismo y la magia en las fuentes literarias es el uso que algunos personajes

---

<sup>72</sup> Procl. *in Ti.* 1, 211.

<sup>73</sup> Sobre las teorías de Proclo acerca de la teléstica y la simpatía universal vid. su tratado *Περὶ τῆς καθ' Ἑλληνας ἱερατικῆς τέχνης*, publicado por Bidez (1928). Vid. la traducción y el comentario de Pasquale Barbanti (1993) 179-185. En un pasaje de esta obra Proclo habla acerca de los antiguos sabios (οἱ πάλαι σοφοί) a partir de cuyas doctrinas surge la teúrgia y de los sacerdotes (ἱερατικοί) y las prácticas iniciáticas del s. V a.C.

hicieron de los libros atribuidos a Orfeo y Museo, así como la atribución a Orfeo de libros de magia. Queremos destacar, en primer lugar, la información transmitida por un escolio a la *República* de Platón<sup>74</sup>. En este comentario se nos ofrece una interesante información relacionada con el contenido del “batiburrillo de libros de Orfeo y Museo” que manejan los sacerdotes mendicantes. Dice así:

βίβλων. περὶ ἐπωδῶν καὶ καταδέσμων καὶ καθαρσίων καὶ μελιγμάτων καὶ τῶν ὁμοίων.

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

Es muy probable que el escoliasta no se refiera a la época de Platón, sino a su propio tiempo, en torno al s. IX d.C., época en la que, como sabemos, circulaban obras de magia, astrología y adivinación bajo la autoridad de Orfeo<sup>75</sup>. El escoliasta, con gran probabilidad, no sabía cuál era el contenido de los libros a los que hacía referencia Platón, si bien, atendiendo al pasaje de la *República* que está comentando, relaciona los libros de Orfeo con actividades relacionadas con la magia. Es de destacar que el comentarista no parece estar del todo mal informado acerca de las prácticas que, probablemente, realizaban los sacerdotes y oficiantes rituales órficos. Como sabemos por el *Papiro de Derveni*, los μάγοι entonaban epodos (ἐπωδῶν) que dulcificaban a las divinidades adversas o los démones ultramundanos (μελιγμάτων)<sup>76</sup>. Además, como sabemos, la purificación (καθαρσίων) y el estado de pureza ritual es una constante entre los sacerdotes y *mistas* órficos. Vemos, pues, que el contenido de los libros es congruente con las actividades de los oficiantes órficos que conocemos por otros testimonios. La relación en este comentario de Orfeo y sus libros con las *defixiones* (καταδέσμων) parece venir dada por la lectura del pasaje de Platón, siendo las καταδεσμοί el único tipo de acción que puede relacionarse con la magia de tipo agresivo y que pudo facilitar al escoliasta para relacionar dichas prácticas con el contenido de los libros de Orfeo.

---

<sup>74</sup> Sch. Pl. R. 364e.

<sup>75</sup> Sobre este tipo de obras vid. cap. VII.

<sup>76</sup> Sobre las actividades de los μάγοι del *PDer.* vid. cap. X y sobre la relación entre las prácticas de los ἀγύρται καὶ μάντιες del pasaje de *República* con los magos de Derveni vid. cap. XI.

Otro escolio, éste a la *Alejandra* de Licofrón<sup>77</sup>, nos vuelve a recordar la existencia de libros de Orfeo de magia, además de libros sobre astrología:

γράφει δὲ ὁ Ὀρφεὺς χωρὶς τῶν ἀστρολογικῶν καὶ ἐπωδικῶν καὶ μαγικῶν...

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

Las noticias acerca de la obra astrológica de Orfeo pueden remontarse a época de Ps. Luciano, quien consideró que esta disciplina había sido difundida en Grecia por Orfeo basado, seguramente, en la bibliografía astrológica atribuida al héroe tracio. Sabemos, además, la importancia que se otorgó a estos libros de Orfeo dada la estimable cantidad de versos de este tipo de obras que se ha conservado. Sin embargo, las noticias acerca de libros de epodos para diversos propósitos (como podrían ser los mencionados por Eurípides, S. Atanasio o los utilizados por Proclo) así como libros de magia en sentido general son, en gran medida, indirectas. Los escasos testimonios directos que conservamos gracias a las recetas de los papiros mágicos griegos resultan demasiado ambiguos para hablar de una utilización directa de libros de magia órficos por los magos egipcios, ya que es posible que utilizaran otros escritos, tales como teogonías o cosmogonías, con fines mágicos. Hablaremos sobre estos sortilegios atribuidos a Orfeo y a los escritos órficos cuando comentemos los testimonios de las fuentes directas<sup>78</sup>.

Queremos aludir, para finalizar este apartado, a un par de menciones tardías que atribuyen a Orfeo la composición de obras sobre magia. Tzetzes nos informa de que Orfeo fue escritor de obras sobre magia entre otras disciplinas como la astrología, la filosofía y la medicina<sup>79</sup>. Él mismo sigue la tradición conocida por Diodoro Sículo que apuntaba a que el cantor había conseguido un hábil conocimiento de la magia gracias a un supuesto viaje a Egipto<sup>80</sup>, tierra considerada en muchísimas ocasiones cuna de la magia en la Antigüedad. Por último, Constantino Láscaris en sus *Prolegómenos al sabio Orfeo* recoge también un listado de materias sobre las que escri-

<sup>77</sup> Sch. Lyc. 3, 29 Scheer. OF 827.

<sup>78</sup> vid. cap. VIII.

<sup>79</sup> Tz. Ex. II. 27. 11 Hermann (OF 824) y Sch. Tz. Ex. en Cramer, *Anecd.* III 379, 11 (OF 825). Vid. cap. VII.

<sup>80</sup> Tz. Ex. II. p. 17, 19 Hermann (OF 824 II).

bió el poeta tracio. Entre ellas recoge, igual que Tzetzes, la magia<sup>81</sup> si bien, igual que el erudito bizantino, no ofrece el título de ninguna de estas obras.

## 6. Conclusiones.

Desde época muy temprana empezaron a circular conjuros y ensalmos atribuidos a Orfeo para toda clase de fines. Éstos basaban su supuesta eficacia precisamente en que habían sido escritos o dictados por Orfeo, un gran mago mítico. Estos conjuros debían ser bien conocidos por los ciudadanos, ya que la alusión a ellos en un contexto dramático exige la existencia de un conocimiento de los mismos por parte del público que contempla la escena. No podemos conocer cuál era el uso de estos conjuros y encantamientos por parte de los antiguos griegos, si bien parece que debían tener algún tipo de relación con el mito de Orfeo o con ciertos relatos míticos relacionados con los misterios órficos, como, quizás, la muerte de Dioniso niño por parte de los Titanes, según se desprende del texto del *Cíclope*. El uso de los encantamientos órficos ligado en parte, muy probablemente, a la medicina tradicional, debía estar bastante generalizado y fue popularizándose con el transcurso del tiempo.

Es probable que, entre los supuestos usos de los conjuros de Orfeo, se vendiesen epodos órficos destinados a la resurrección de los muertos, basados en la historia mítica del descenso de Orfeo por el alma de su esposa. Sin embargo los testimonios conservados al respecto resultan muy ambiguos y pueden ser explicados por un poético uso del plural o una exageración de la historia mítica del cantor.

Los encantamientos del sabio Orfeo debieron gozar de una importantísima tradición dado que encontramos menciones similares a las que veíamos en autores del s. V y IV a.C. en S. Atanasio y Marino, autores del IV y el V d.C. respectivamente. Entre ochocientos y mil años de tradición de los conjuros de Orfeo, una supervivencia nada despreciable.

---

<sup>81</sup> Const. Lasc. *Prol. Orph.* 36 T. Martínez Manzano (OF 826).



No tenemos la certeza de que existiesen libros atribuidos a Orfeo de contenido mágico en época clásica<sup>82</sup>. El uso que los sacerdotes mendicantes hacían de las obras de Orfeo, sospechoso de incluirse dentro de las actividades de los magos en época de Platón, no nos avala a la hora de afirmar que aportaban a sus clientes libros órficos sobre magia. El uso de cosmogonías y teogonías, así como relatos sacros por parte de los magos es del todo congruente con un uso malintencionado de las obras teológicas de Orfeo, sin necesidad de acudir a una explicación basada en la existencia de antiguos libros de magia órficos. Sin embargo, debido a la fama que ostentaron los epodos y conjuros órficos para todo fin, es probable que se reuniesen todos o parte de ellos en libros de magia, que se unieron a los de adivinación y medicina tradicional que ya eran conocidos en época imperial romana y, posiblemente, helenística.

---

<sup>82</sup> Nos referimos a libros en tanto que rollos con diferentes conjuros que formasen un volumen de escritos mágicos, medianamente homogéneos, atribuidos a Orfeo. Más bien creemos en la existencia de conjuros y salmodias breves, poco sistemáticas, que eran consideradas obra de Orfeo y que no estarían sistematizadas por escrito de todos ellos.

## VII. POESÍA PSEUDOCIENTÍFICA ATRIBUIDA A ORFEO

Orfeo fue un gran sabio, poeta de astrología,  
filósofo y mago, médico y demás cosas y otros  
que escribieron me demostraron que él fue el primero.

Tzetzes, *Chiliades*, 5, 130 (OF 795)

### 1. *Introducción.*

Ya hemos estudiado los diversos escritos relacionados con la magia que se suponían obra de Orfeo y las posibles conexiones de su mito con tales atribuciones, así como la utilización del nombre de Orfeo como garante de la efectividad de conjuros y salmodias. En este capítulo estudiaremos otro tipo de composiciones atribuidas al cantor tracio que también podemos relacionar, aunque de forma algo más lejana, con la magia. Hablamos de las obras pseudocientíficas órficas.

Calificamos como obras “pseudocientíficas” órficas, a falta de un adjetivo mejor, a ciertos escritos atribuidos a Orfeo sobre disciplinas que en el mundo antiguo se incluían dentro del campo de la ciencia pero que en nuestros días no todas pertenecen a dicha categoría. La astrología, la física y la medicina natural formaron parte, al igual que la teología y la magia, de los saberes que se creyeron transmitidos por el mítico Orfeo. El conocimiento que tenemos de la poesía pseudocientífica órfica es muy irregular. Si bien conservamos un poema de temática lapidaria atribuido a Orfeo de más de setecientos versos, el resto de lo que conocemos de este tipo de producción órfica no son más que versos deshilvanados transmitidos por tradición indirecta y noticias aisladas que salpican las obras de los más diversos autores. Esta falta de congruencia en cuanto a la transmisión de este tipo de textos nos dificulta extremadamente la datación de las obras que contendrían cada uno de los fragmentos que conservamos, aunque este mismo problema afecta de igual forma a la data-

ción del *Lapidario órfico*, la obra científica atribuida a Orfeo más extensa que nos ha llegado. Las fechas más aceptadas entre los estudiosos a la hora de estudiar el momento de composición o difusión de estas obras oscilan entre la época helenística e imperial romana, un abanico de siglos demasiado grande que impide, en ocasiones, estudios más concretos de esta producción literaria órfica. Esta problemática no debe llevarnos a pensar que la atribución de este tipo de literatura a Orfeo es una creación “moderna”, pues el interés por los fenómenos naturales, su explicación e interpretación, se desarrollaron en los ambientes órficos ya desde época clásica. Un ejemplo de tal afirmación nos lo ofrecen interpretaciones de las teogonías y cosmogonías de Orfeo a la luz de las teorías científicas de los filósofos naturalistas que conocemos desde el comentario del *Papiro de Derveni*. Así también, posiblemente, podemos pensar que una obra atribuida a Orfeo titulada *Φυσικά* circulaba por Grecia en torno al s. IV a.C. según un reciente estudio que expondremos más adelante.

En este capítulo de nuestra investigación abordaremos el estudio de los pasajes y referencias literarias sobre las obras pseudocientíficas atribuidas a Orfeo, prestando mayor atención al llamado *Lapidario órfico*, la obra de mayor extensión de este género que conservamos. Intentaremos ofrecer, en la medida en que esto nos sea posible, su encuadre cronológico. Ello nos permitirá hacernos una idea de la importancia y prestigio que adquirió con los siglos el nombre de Orfeo, que garantizaba la calidad y sabiduría de cualquier tipo de escritos que se le atribuyesen, aun cuando no existiese una base mitológica que sustentara que tal tipo de conocimientos era propio del héroe tracio. Asimismo ofreceremos el texto de los fragmentos más importantes de estas obras, recogidos en la edición de *Orphicorum fragmenta* de A. Bernabé, así como su traducción, no accesible hasta el momento en castellano.

## 2. Obras de astrología<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Las obras astrológicas órficas han sido muy poco estudiadas. Los trabajos más completos sobre ellas son la tesis doctoral de Heeg (1907) y la entrada de la *RE* de Ziegler (1942) dedicada a los escritos órficos. Una pequeña aportación al estudio en Martín Hernández (2003) 66-73, (2006) cap. 21 y (en prensa b).

En época imperial romana el nombre de Orfeo estaba ya sin duda asociado tanto al saber astrológico como a cualquier otro tipo de las denominadas “ciencias ocultas”; se había convertido en una autoridad en este tipo de disciplinas y se le enumeraba junto a Hermes Trismegisto, Ostanos y otros reputados astrólogos y personalidades bien conocidas en el panorama de la magia y los saberes ocultos<sup>2</sup>. Aunque el conocimiento de este tipo de disciplinas no fuese una característica propia del bardo tracio en su mito, la acumulación de todo tipo de escritos que con el tiempo se fueron atribuyendo a Orfeo dio como resultado, incluso, que fuese considerado maestro de los griegos en la ciencia astrológica ya en el s. I d.C. si tenemos en cuenta las palabras de Ps. Luciano<sup>3</sup>. Convenimos con West que el origen de la convención de asignar literatura sobre astrología a Orfeo debe remontarse a la práctica de los pitagóricos del período helenístico tardío<sup>4</sup>, muy interesados en este tipo de saber aunque, como ya hemos reiterado, establecer una datación segura para todas y cada una de las obras de dicha temática, es una ardua tarea en la que, por el momento, no existen más que especulaciones.

En época imperial romana se divulgaban diversos poemas astrológicos escritos presuntamente por Orfeo los cuales, según Ziegler<sup>5</sup>, fueron recogidos en un corpus que llevaría por título *Poemas astrológicos* (Ἀστρολογικά). Veamos qué títulos sobre astrología se asignaban a la creación de Orfeo.

## 2. 1. DODECAETERIDES<sup>6</sup>.

---

<sup>2</sup> Vid. *Acerca de los seísmos*, en que el poema se adscribe tanto a Hermes Trismegisto como a Orfeo, Io. Mal. *Chron.* 13. 36 (265 Thurn = OF 722), Firm. *Math.* 4, praef. 5 (127 Monat = OF 724), o Apul. *Apol.* 27 (OF 819 I).

<sup>3</sup> Vid. 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”.

<sup>4</sup> Vid. West (1983) 33, Boll (1903b) 1254 y van der Waerden (1974) 177.

<sup>5</sup> Ziegler (1942) 1400, y lo niega Krüger (1938) 128.

<sup>6</sup> OF 726-752.

La dodecaeteris, según Censorino<sup>7</sup>, es un período astrológico compuesto de doce años, resultado del tiempo que emplea el planeta Zeus (Júpiter) en realizar el recorrido completo de su órbita. En este espacio temporal, los años se suceden en la tierra entre años fértiles en los que abundan las dichas, y años de sequía, enfermedades y desgracias. Cada año recibe su nombre de cada uno de los signos del zodiaco, empezando por Aries hasta terminar con Piscis, completando así los doce signos zodiacales en los doce años que componen el año astrológico dodecaeteris.

El primer testimonio que conservamos en que se adjudica a Orfeo una obra titulada *Dodecaeterides* es la Suda<sup>8</sup>. En concreto esta obra se atribuye a Orfeo de Crotona. El resto de testimonios sobre este poema procede de Tzetzes, quien en sus escritos considera a Orfeo como un gran astrólogo, como podemos observar claramente en un pasaje de su comentario a los *Trabajos* de Hesíodo<sup>9</sup>, en donde indica que Orfeo ordenó disponer todo (lo que expone a continuación), de forma astrológica (μαθηματικῶς)<sup>10</sup>, teniendo en cuenta la posición favorable o desfavorable de los astros.

Es sabido que el erudito bizantino manejó un buen número de obras atribuidas a Orfeo sobre astrología<sup>11</sup> que, a su juicio, eran muy precisas y fiables. Tzetzes considera que Orfeo fue el primero en escribir acerca de tales temas<sup>12</sup> y señala que el cantor tracio compuso obras de astrología con anterioridad a todos los demás<sup>13</sup>. También nos informa de que “el gran Orfeo” escribió *Dodecaeterides* y *Efemérides*<sup>14</sup> y

<sup>7</sup> Cens. 18, 6 (41, 15 Sallmann), OF 726.

<sup>8</sup> Suda, s. v. Ὀρφεύς Κροτωνιάτης (III 565, 17 Adler = OF 727). Acerca de la existencia de más de un Orfeo vid. Bernabé (2002d). Para la variedad de formas del título *Dodecaeterides* vid. Kern (1922) δωδηκαετηρίδες p. 268 y Ziegler (1942) 1400.

<sup>9</sup> Tz. in Hes. Op. 568 (278 Gaisford) OF 730.

<sup>10</sup> Sobre la sinonimia entre los términos astronomía, astrología, matemáticas y geometría vid. Riess (1896) 1802 ss. y Hultsch (1896) 1828 ss., Bouché-Leclercq (1963) 3 y nota 2, Pérez Jiménez (1992) 1s. Una antigua definición de estas disciplinas puede verse en Ptol. *Tetr.* I, Prefacio.

<sup>11</sup> Sobre la discusión de si estas obras formaban o no un conjunto vid. Heeg (1907) 49, Ziegler (1942) 1400 y Krüger (1938) 128.

<sup>12</sup> Tz. H. 2, 887.

<sup>13</sup> Resulta lógica su afirmación dado que Tzetzes considera a Orfeo contemporáneo de Heracles en este pasaje y en Tz. H. 12, 173.

<sup>14</sup> Tz. H. 12, 134. De esta obra hablaremos seguidamente.

sobre otros temas de forma “muy precisa” (ἀκριβῶς) y que quienes escribieron después acerca de los mismos temas (Metón<sup>15</sup> y Ptolomeo), mintieron. Tzetzes consideró la obra atribuida a Orfeo como la de mayor autoridad en este tipo de materia, lo cual nos ilustra acerca del prestigio que los escritos del bardo tracio aún tenían en el s. XII de nuestra era:

Ὄρφευς ὁ μέγας, σύγχρονος ὑπάρχων Ἡρακλεί,  
 γράψας Ἐφημερίδας τε καὶ Δωδεκετηρίδας  
 καὶ περὶ ἄλλων ἀκριβῶς, ἐλέγχει τούτους ψεύστας.

El gran Orfeo, que nació en tiempos de Heracles,  
 escribió *Efeméridides* y *Dodecaeterides*  
 y sobre otras cosas de forma precisa, y demuestra que éstos (los autores mencionados anteriormente) mintieron<sup>16</sup>.

Tzetzes nos ha transmitido tres hexámetros de los que dice que pertenecían al principio del poema órfico *Dodecaeterides*<sup>17</sup>. La misma atribución se observa en el escolio a este pasaje<sup>18</sup>:

Δεῦρό νυν οὐατά μοι καθαρὰς ἀκοάς τε πετάσσας,  
 κέκλυθι τάξιν ἅπασαν, ὅσῃν τεκμήρατο δαίμων,  
 ἔκ τε μιῆς νυκτός, ἠδ' ἐξ ἑνὸς ἡματός αὐτῶς.

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

Como es característico de este tipo de literatura, los versos incluyen una declaración que nos informa de que su contenido fue dictado por un demon, es decir, que la obra pasa por ser una revelación proveniente de una divinidad, algo sacro<sup>19</sup>. Alude además a la pureza que debe estar presente en el ánimo de quien va a adquirir los conocimientos que el libro pretende revelar, unos conocimientos que se equi-

<sup>15</sup> Sobre Metón vid., Kubitchek, *RE* XV 2 (1932) col. 1458-1466 y Montero (1997). Vid. *Ar. Au.* 922ss., *Plu. Alc.* 17, 5, *Plu. Nic.* 13, 7, *Tz. H.* 12, 119 ss.

<sup>16</sup> *Tz. H.* 12, 139 (*OF* 728).

<sup>17</sup> *Tz. H.* 12, 146 (*OF* 731).

<sup>18</sup> *Sch. Tz. H.* 12, 147 (596 Leone): ἀρχὴ Δωδηκετηρίδων Ὄρφείως, “Principio de las *Dodecaeterides* de Orfeo”.

<sup>19</sup> E.g. *Hypsiocl. Astr.* Epílogo. 9 o *Iul. pro Heracl.* 1, 20.

paran a la revelación de verdades religiosas. Como ya se ha estudiado en este trabajo, se considera que la fórmula “cerrad las puertas, profanos” y otras similares constituyeron una especie de sello que identificaba ciertas obras órficas de revelación misteriosa, a menudo teogonías o cosmogonías. Con el paso del tiempo estas fórmulas fueron recogidas y utilizadas por los escritores de obras científicas en un intento de asimilación de las verdades religiosas a las verdades de la ciencia, ninguna de ellas cognoscibles para quien no estuviese previamente iniciado en dichos saberes<sup>20</sup>.

El texto se presenta en forma de lección dada a un discípulo, como es propio de la literatura didáctica y, de forma particular, de la literatura de saberes ocultos en la que, en ocasiones, el discípulo es el propio hijo del escritor o el narrador de la obra<sup>21</sup>. Heeg supuso que tal discípulo no era otro que Museo, dado que él es el destinatario principal en otras obras atribuidas a Orfeo<sup>22</sup>. Por otra parte, en relación con el lenguaje utilizado en estos versos, cabe destacar la concentración de términos poéticos lo que, probablemente, convino al intento de cargar al poema de solemnidad y cierto grado de antigüedad, convenientes a la atribución de dicha obra a un personaje mítico como Orfeo, el gran poeta tracio. Por otra parte el dialecto poético homerizante no nos ofrece ninguna pista que nos ayude para la datación de esta obra.

Tzetzes nos transmite, además de estos tres versos del proemio, otros pasajes pertenecientes, según él, a la obra *Dodecaeterides*. Tales fragmentos, también en verso hexamétrico, conservan indicaciones acerca de cómo será el año en que rija el signo del zodiaco que le dé nombre. Estos fragmentos guardan una importante relación de coincidencia con una paráfrasis en prosa editada por Boll<sup>23</sup> a partir de una serie de manuscritos<sup>24</sup>. La paráfrasis resumiría la *Dodecaeterides* órfica o guardaría una estrecha relación con ella dado que ilustra, de forma muy breve y al igual que los versos

<sup>20</sup> Sobre la fórmula órfica “cerrad las puertas” y el uso de versos similares en obras científicas vid. Bernabé (1996) *OF* 1 y cap. IV § 5.

<sup>21</sup> Vid. Festugière (1950) 332.

<sup>22</sup> Heeg (1907) 20. Museo es el destinatario de obras como los *HO*, el *LO* o *Efemérides*.

<sup>23</sup> *Cat.Cod.Astr.* V 1 (1904) 241 ss.

<sup>24</sup> Vatic. gr. 1290, f. 69<sup>v</sup>, Monac. gr. 287, fol. 92<sup>v</sup>, Mutin. gr. 85 fol. 23<sup>v</sup>.

transmitidos por Tzetzes, las características de cada uno de los doce años que forman la *dodecaeteris*<sup>25</sup>. El tipo de predicciones expuestas para cada uno de estos años corresponde a un tipo de astrología geórgica en que se instruye sobre la cantidad y calidad de las cosechas que se sucederán en los diversos años así como la abundancia y medra de los animales, de las personas, las plagas o los períodos de sequía y lluvia.

Los pasajes en verso de las *Dodecaeterides* transmitidos por Tzetzes, así como los que nos han llegado por otras fuentes, no pueden ser atribuidos con precisión al año correspondiente. Sin embargo, en ocasiones, el estudioso bizantino, sí indica el año preciso a través de la mención del signo del zodiaco que recorre Júpiter, pero, precisamente estos pasajes, no son versos hexamétricos. Veamos un par de ejemplos:

Διὸς ὕδροχόου περιπολεύοντος μὴ πλεύσης· χαλεπὴ γὰρ τότε λίαν ἔστιν ἡ θάλασσα.

Cuando Júpiter recorre Acuario no navegues, pues en ese tiempo el mar está muy agitado<sup>26</sup>.



τοῦ αὐτοῦ Διὸς ἐν Ἰχθύσιν ὄντος καλὸν γάμους ποιεῖν.

Cuando Júpiter está en Piscis es bueno celebrar bodas<sup>27</sup>.

Exponemos, para terminar, algunos de los versos transmitidos, correspondientes a la obra *Dodecaeterides*, para ilustrar el tipo de predicciones que en dicha obra se exponían:

ἔσται δ' αὖ τις ἀνὴρ ἢ κοίρανος ἢ ἐ τύραννος  
ἢ βασιλεύς, ὃς τῆμος ἐς οὐρανὸν ἴξεται αἰπύν.

Y será un dictador o un tirano

o un rey, quien suplicará entonces al alto cielo<sup>28</sup>.



πολλὰ δ' οὐρανόθεν καὶ ἐπαρτέες ἐκ νεφελῶν

<sup>25</sup> Los textos corresponden a OF 732-746.

<sup>26</sup> Tz. in Hes. Op. 568 (277 Gaisford) OF 743.

<sup>27</sup> Tz. in Hes. Op. 568 (278 Gaisford) OF 746.

<sup>28</sup> Sch. Lycophr. Alex. 523 (189, 10 Scheer) OF 747.



τῆμος ἐπόρουνται φηγοῖς καὶ δένδρεσιν ἄλλοις  
οὔρεσί τε σκεπέλοις τε καὶ ἀνθρώποις ἐριθύμοις  
πηγυλίδες, καὶ ἔσσονται ἀμειδέες· αἶδε γὰρ ὄντως  
τρύουσιν καὶ θήρας ἐν οὔρεσιν, οὐδέ τις ἀνδρῶν  
προβλώσκειν μεγάρων δύναται κατὰ γυῖα δαμασθεῖς  
ψύχει· λευγαλέω· πάχνηι δ' ὑπὸ γαῖα μέμυκε.

Y de las nubes muchas heladas sobrevendrán desde el cielo  
a las encinas y demás árboles de montaña, a los peñascos  
y a los hombres muy irritados, y serán duras. Pues cuando éstas vengan,  
agotarán a las fieras en los montes, ningún hombre podrá salir de casa  
vencidos sus miembros por un frío miserable, pues queda cubierta la tierra por la es-  
carcha<sup>29</sup>.



ὧδε γὰρ μίμνοι καθαρὸς τε καὶ ἔμπεδος οἶνος  
ἦδυμος εὐώδης τε· καλὸν δ' ἔτος ἐστὶ φυτεΐηι.  
Pues así permanecerá puro e inmutable el vino,  
agradable y oloroso. Y es un buen año para el cultivo<sup>30</sup>.



Σηκάζειν πυρούς τε καὶ ἀστάχνας κατ' ἄλωας  
ἀνδρῶν λικμώντων, ὅτε τε ξανθὴ Δημήτηρ  
κρίνηι ἐπειγομένων ἀνέμων καρπὸν τε καὶ ἄχνας.  
Cercar el grano y las espigas en las eras  
tras aventarlo los hombres, cuando la rubia Deméter  
separe el fruto de la paja con el empuje de los vientos<sup>31</sup>.

## 2. 2. EFEMÉRIDES<sup>32</sup>.

Las obras astrológicas tituladas *Efemérides* enseñan qué días del mes lunar son fastos o nefastos para que los hombres lleven a cabo ciertas actividades, en la

<sup>29</sup> Tz. *in Hes. Op.* 502 (256 Gaisford) (OF 750).

<sup>30</sup> Sch. Tz. *Ex. Il.* 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.

<sup>31</sup> Tz. *Ex. Il.* 26, 1 Hermann (OF 748). Antes de citar los versos se dice que Homero fue discípulo de Orfeo y que cambió algunos de los versos atribuidos a Orfeo.

<sup>32</sup> OF 753-767.

mayoría de ocasiones actividades agrícolas. Tal tipo de calendarios tuvieron una fuerte influencia en la Antigüedad e incluso su consulta llegó a ser obsesiva<sup>33</sup>. Varios pasajes transmitidos por los autores antiguos aluden a la importancia de Orfeo, entre otros poetas, como dictaminador de tales clasificaciones de los días en términos como los siguientes<sup>34</sup>:

Καὶ γὰρ Ὀρφεὺς εἶπε περὶ τῶν ἡμερῶν τούτων, ἄλλας ἐπαινῶν, καὶ ἄλλας ἐκβάλλων·

Pues Orfeo habló acerca de estos días, alabando unos y rechazando otros<sup>35</sup>.



Τοῦτο δὲ φησιν, ὅ τι Ὀρφεὺς ἄλλας παραδίδωσιν, ἑτέρας δὲ ὁ Μελάμπους· ὀλίγοι δὲ γινώσκουσι τὸ ἀληθές· ἡ γὰρ ἡμέρα ὅτε μὲν συνεργεῖ, καὶ ἐστὶ μητῆρ· ὅτε δὲ ἐναντιούται, καὶ δοκεῖ μητροιά.

Pues se dice esto, que Orfeo transmite unos y otros Melampo. Pero pocos conocen la verdad; que unas veces el día ayuda, y es madre, y que otras es contrario, y parece una madrastra.

Proclo<sup>36</sup> nos ofrece unas pequeñas indicaciones sobre el contenido de la obra *Efemérides* atribuida a Orfeo. Kern piensa que Proclo tomó sus datos de un comentario de Plutarco a los *Trabajos y Días*, como nos consta que hizo con otros comentarios<sup>37</sup>. Dicha propuesta es negada por Ziegler quien afirma que Plutarco no tuvo conocimiento alguno de los poemas astrológicos de Orfeo y que, seguramente, algunos de ellos no existían siquiera en su época<sup>38</sup>.

Lo único que podemos afirmar con seguridad es que Tzetzes<sup>39</sup> sí conoció un poema atribuido a Orfeo titulado *Efemérides*, pero que una obra de tal título no apa-

<sup>33</sup> Véase la crítica e.g. en Iuv. 6. 569 o Amm. Marc. 28. 4. 24.

<sup>34</sup> 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.

<sup>35</sup> *OF* 754

<sup>36</sup> Procl. *ad Hes. Op.* 765-768 (232, 22 Pertusi) *OF* 753.

<sup>37</sup> Sobre la utilización de Proclo de los comentarios de Plutarco vid. Faraggiana (1978).

<sup>38</sup> Aceptan la idea de Kern, Faraggiana (1978) y (1981) y Fernández Delgado (1987) 244; la niega Ziegler (1942) 1402.

<sup>39</sup> Tz. *H.* 12, 142, Tz. *ad Hes. Op.* 2. 21. 6 y en su comentario Tz. *ad. Ar. Nub.* 1178.

rece citada en el léxico Suda en el listado de obras atribuidas a Orfeo. El poema que conoció Tzetzes se encuadraría dentro del tipo de literatura didáctica, científica y astrológica cuya correspondencia más conocida serían los *Días* de Hesíodo, obra con la que fue comparado algún poema órfico, quizás éstas *Efemérides*, según Proclo<sup>40</sup>:

Εἰ δέ, ὡς φησιν Ὀρφεύς, τῆι Ἄττι ἀνεῖται ἡ ἑπτακαιδεκάτη, καὶ διὰ τοῦτο τῆι τε τομῆι τῆς ὕλης ἐστὶν οἰκεία καὶ τῆι τοῦ καρποῦ γυμνώσει τῶν περικαρπίων, καὶ ὁ Ἡσίοδος<sup>41</sup> οὐκ ἀμούσως τούτοις τοῖς ἔργοις ἀνήκε τὴν ἡμέραν.

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, relaciona el día con tales tareas.

Debemos señalar que, según esta noticia, en la obra órfica se ofrecería el tratamiento astrológico de los días del mes lunar de uno en uno, según su significado favorable o desfavorable, para realizar ciertas labores cotidianas, algo que no corresponde, por ejemplo, con el método expositivo de los *Días* de Hesíodo<sup>42</sup>. Sin embargo, tal disposición del cómputo de los días del mes, no nos ofrece información alguna acerca de la datación del poema ya que dichos métodos son intercambiables a lo largo de los siglos dependiendo únicamente del gusto del poeta.

Por la relevancia de la obra hesiódica es posible que Tzetzes pensara que el poema de Orfeo sería un mismo tipo de composición y pensase que la obra órfica era también un *Trabajos y Días*, lo que explicaría el plural *Efemérides* empleado por él. Pero, en su comparación, el estudioso bizantino muestra clara preferencia por la

<sup>40</sup> Procl. *ad Hes. Op.* 805-808 (277, 11 Pertusi) (OF 765).

<sup>41</sup> Hes. *Op.* 805ss.: “En el séptimo de enmedio echa el sagrado grano de Deméter en la era redonda con el ojo muy bien abierto y que un leñador te corte troncos para el tálamo y abundantes maderos de barcos, que sean apropiados para las naves”. Traducción de Aurelio Pérez Jiménez, Gredos.

<sup>42</sup> Se distinguen tres modos diversos en cuanto a la agrupación de los días en las obras hemerológicas. En el primero de ellos, el conveniente a la obra órfica, se concibe el mes en un todo compuesto de 30 días y se estudia cada día uno por uno, en el segundo se divide el mes en dos quincenas, y, el tercero, lo divide en tres grupos de diez días, modelo que toma Hesíodo para sus *Días*, vid. traducción de la nota anterior en que habla del día 17<sup>o</sup> como el séptimo de enmedio (Μέσση δ' ἑβδομάτη).

obra *Efemérides* atribuida a Orfeo frente a los *Días* de Hesíodo como claramente vemos en su comentario a *Trabajos* 763<sup>43</sup>:

Κατάρχεται γοῦν (sc. Ἡσίοδος) καὶ φησιν ὅποια τούτων ποίωι τῶν ἔργων καθέστηκεν χρήσιμος, κἄν δεινῶς καὶ συγκεχυμένως καὶ κακοζήλως, ἔτι δὲ καὶ ψευδῶς, καὶ οὐχ, ὥσπερ ὁ μέγας Ὀρφεύς, διδασκαλικῶς τε καὶ τεταγμένως καὶ κατ' εὐκρίνειαν, καὶ τὸ πλέον τεχνικωτέρως καὶ ἀληθῶς.

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” sería el indiscutido maestro en el arte de la astrología, pues había plasmado sus enseñanzas de un modo metodológico y ordenado (διδασκαλικῶς y τεταγμένως), lo que es algo fundamental en las obras científicas.

Las *Efemérides* de Orfeo no coincidirían, en cuanto a la atribución del carácter favorable o desfavorable de los diversos días del mes lunar, con el resto de obras hemerológicas existentes<sup>44</sup>. Tzetzes nos ofrece un testimonio muy claro al respecto<sup>45</sup> diciendo que Orfeo transmite unos días y Melampo<sup>46</sup> otros, lo que no parece que fuese algo extraño; cada persona atendería al calendario que más le gustase o más se ajustase a sus necesidades, como hoy en día las personas acuden al horóscopo de una u otra publicación, siendo todos ellos distintos entre sí.

<sup>43</sup> Tz. *ad Hes. Op.* 763 (343 Gaisford), *OF* 762.

<sup>44</sup> Así lo vemos en *Cat.Cod.Astr.* VII 101 = *OF* 760 (cod. Monacensis graecus 287 fol. 19<sup>v</sup> 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*.

<sup>45</sup> Tz. *in Hes. Op.* 820 (366 Gaisford) (*OF* 755), vid. *supra*.

<sup>46</sup> Con la referencia dada por Tzetzes no sabemos si se refiere al Melampo mítico o a un autor de astrología probablemente histórico. Vid. Melampo en Montero (1997) y Pley (1931) 393-399. Véase también Kroll (1931) 404-405. Por ejemplo, sobre el día treinta, Tzetzes indica que Orfeo dictaminó que era un día malo para todo menos para los intercambios comerciales, en lo que discrepa, por ejemplo, con los *Días* de Hesíodo, donde se dice que es el mejor día para “supervisar los trabajos y repartir las raciones”.

Tzetzes nos ha transmitido, al igual que ocurría con la obra *Dodecaeterides*, los primeros versos de este poema sobre los días<sup>47</sup>.

Πάντ' ἐδάης Μουσαῖε θεοφραδές. Εἰ δέ σ' ἀνώγει  
θυμός, ἐπωνυμίας μήνης κατὰ μοῖραν ἀκούσαι,  
ῥεῖά τοι ἐξερέω, σὺ δ' ἐνὶ φρεσὶ βάλλεο σῆισιν,  
οἴην τάξιν ἔχοντα κυρεῖ. μάλα γὰρ χρέος ἐστὶν  
ἴδμεναι, ὡς αὕτη παρέχει κλέος ἄντυγι μηνός.

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

En ellos se observa, esta vez de forma clara, que la obra estaba destinada a Museo, siguiendo la línea característica de este tipo de literatura, como ya hemos advertido. Ziegler<sup>48</sup> piensa que de los primeros versos se extrae que este poema estaba unido a otro, dada la presencia de la conjunción δέ, aunque no es posible saber con seguridad a cuál o cuáles, aunque, lo más probable, sería que se uniese a las *Geórgicas*, componiendo una suerte de *Trabajos y Días* al modo hesiódico, si bien esta última también contiene un δέ en el primer verso que nos ha llegado que aumentaría el volumen de poemas fusionados.

Además de los versos que hemos expuesto, y que compondrían el proemio del poema, Tzetzes nos transmite otros más correspondientes a la obra *Efemérides*. En ellos se nos informa sobre los cuatro primeros días del mes<sup>49</sup>.

Πρῶτον μὲν πρῶτῳ ἐνὶ ἡματι φαίνεται Ἄρης,  
μήνη τ' εἰς Ἄρην ἐπιτέλλεται ἴσχεο δ' ἔργων.  
....  
τὴν δὲ γὰρ ἐξανύσασα φύσιν δίκερων ἀναφαίνει.  
....  
αὐτὰρ ἐπὶ τὸν τρίτον ἡμαρ ἀπόπροθεν ἠελίοιο,

<sup>47</sup> Tz. *Prol. ad Hes. Op.* 21 Gaisford (OF 759).

<sup>48</sup> Ziegler (1942) 1403.

<sup>49</sup> Tz. *ad Hes. Op.* 763 (343 Gaisford), OF 762.

πα̃σιν ἐπιχθονίοισι ξυτοσπόρου αἰτίη ἀλκῆς.

τετράδι δ' αὐξομένη πολυφεγγέα λαμπάδα τείνει.

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 bicorne

...(falta verso)

pero, cuando el tercer día está alejado del Sol,

es causa de una fuerza engendradora para todos los mortales.

Y al cuarto día, habiendo crecido, muestra las esplendorosas luces.

Debemos estudiar de forma más detallada el verso que habla acerca de la naturaleza bicorne (δίκερων). Dicha denominación guarda una estrecha relación con una noticia transmitida por Proclo, y por otros escritores siguiendo a éste<sup>50</sup>, en la que se nos informa de que Orfeo llamaba al primer día del mes “vástago de un solo cuerno”. Teniendo conocimiento, pues, de los versos de Orfeo transmitidos por Tzetzes que hemos expuesto, es posible conjeturar que la frase “vástago de un solo cuerno” haría referencia al día primero del mes en la obra *Efemérides* que estamos estudiando, con lo que, probablemente, debemos pensar que este poema era ya conocido por Proclo, lo que nos ofrece una fecha *ante quem* para la datación de la obra<sup>51</sup>.

Conservamos, además, otro verso hexamétrico en un escolio a Hesíodo<sup>52</sup> en el que se nos informa de que “en el cuarto nacía el muchacho y jamás es un día funesto” (τετράδι κοῦρος ἔγεντο καὶ οὔποτε πάγκακον ἦμαρ). Al cuarto día nació,

---

<sup>50</sup> Procl. *ad Hes. Op.* 761-771 (263, 17 Pertusi) (OF 761), Eust. *in Il.* p. 73, 36, Eust. *in Od.* p. 1866, 15 y Ioann. Protospathar. *ad Hes. Op.* 767 (371 Gaisford).

<sup>51</sup> En efecto, la corrección μουνόκερω μόςχος tiene una estructura métrica compatible con el hexámetro, verso propio de este tipo de poemas didácticos. Según Heeg (1907) 37-39, tras la dedicatoria del poema, seguirían unas ἐπωνυμῖαι, o sobrenombres de los días del mes, con ciertas explicaciones etimológicas, lo que guardaría relación con el gusto órfico por el uso de las etimologías para explicar la realidad. Este estudioso hace referencia también al posible conocimiento de Epígenes de estos sobrenombres que procederían de una obra de Orfeo (Clem. Al. *Strom.* 5. 8. 49. 3).

<sup>52</sup> Sch. Hes. *Op.* 770a (238, 1 Pertusi), (OF 763).

según el escolio, Heracles. Este verso, según Pertusi<sup>53</sup>, pertenecería a una obra astrológica “órfica”, y es probable pensar que se tratase de las *Efemérides*.

Por último, pensamos que el poema debió ser bastante breve. En primer lugar por razones de contenido y, en segundo lugar, porque la gran mayoría de las obras que conservamos atribuidas a Orfeo son bastante reducidas. Heeg<sup>54</sup> estima que sería una composición de menos de ciento cincuenta versos, número de hexámetros que, en nuestra opinión, quizás sea algo elevado atendiendo a la concreta información que, sobre el tercer día del mes, por ejemplo, transmite Tzetzes: dos únicos versos.

### 2.3. GEÓRGICAS<sup>55</sup>.

Tanto Tzetzes como Constantino Láscaris nos han informado en sus obras acerca de un poema atribuido a Orfeo titulado *Geórgicas* (Γεωργία) o *Trabajos y Días* (Ἔργα καὶ Ἡμέραι)<sup>56</sup>. El problema a la hora de considerar la existencia de un poema de Orfeo así titulado es que todos los versos citados por Tzetzes en sus comentarios forman parte de la obra *Sobre las iniciativas* (Περὶ καταρχῶν) atribuida a Máximo (s. II/IV d.C.)<sup>57</sup>. Dicha coincidencia ha llevado a los investigadores a estudiar las diversas noticias en dos vertientes contrapuestas, la primera que Tzetzes conociese el poema de Máximo pero lo atribuyese erróneamente a Orfeo<sup>58</sup> y, la segunda, que el poema de Máximo plagiasse versos del atribuido a Orfeo<sup>59</sup>. Cualquiera de las dos

<sup>53</sup> Pertusi *ad. loc.* Sobre la estructura del verso y su paralelo hesiódico vid. Fernández Delgado (1987) 244.

<sup>54</sup> Heeg (1907) 44.

<sup>55</sup> OF 768-776.

<sup>56</sup> 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.

<sup>57</sup> Sobre este poema vid. la edición de Ludwich (1827). El editor del texto fecha a su autor en el s. 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 s. IV d.C. y Urso (2002) 124 en el IV d.C. La oscilación en cuanto a la fecha deriva de una confusión entre dos Máximos, uno el preceptor de Juliano el Apóstata (vid. Suda *s.v. Μάξιμος*) y el otro el filósofo neoplatónico ajusticiado en 372 d.C.

<sup>58</sup> Esta es la opinión de Hermann, *Orphica* VIII; Gaisford, Kroll (1930), Wilamowitz (1930), West (1983a) 36 ss.

<sup>59</sup> Lobeck (1829) 418ss., Heeg (1907) 45ss., Ziegler (1942) 1403 s., Kern (1922) 280 ss.

posibilidades sería factible pero, en nuestra opinión, creemos que es más correcto pensar que Tzetzes manejó una copia de la obra de Máximo que se había atribuido a Orfeo debido al prestigio que su nombre imprimía a este tipo de literatura.

Heeg<sup>60</sup> consideró que, a través del estudio de los fragmentos de Tzetzes, se desprendía que el erudito bizantino jamás tuvo en sus manos un libro de Orfeo titulado *Trabajos y Días*, sino sólo un poema titulado *Dodecaeterides*, otro *Efemérides* y un último *Geórgicas* atribuidos todos ellos al mítico cantor. Estos poemas habrían sido reunidos por él bajo el título *Trabajos y Días* en analogía con la obra hesiódica, lo que le permitió comparar estas dos obras de título homónimo, dando clara preferencia a la de Orfeo.

Tzetzes nos ha transmitido el proemio de este poema, compuesto de diez hexámetros<sup>61</sup>, de la misma forma que había hecho con los poemas *Dodecaeterides* y *Efemérides*:

Εἰ δὲ γεωπονίης σε φιλομβρότου ἴμερος αἰρεῖ  
καί τ' ἐπὶ χρυσεΐης γενεῆς ἐντύνεται ἔργα,  
γαῖαν ἐπὶ ζείδωρον ἄγων εὐκαμπὲς ἄροτρον,  
ἢ γυροῖς ἐνὶ κλῆμα Μεθυμναίου λελίησαι  
κατθέμεναι, καὶ λαρὸν ὀπώρης εἶδαρ ἐλέσθαι 5  
ἱμεῖρεις, σκαπάνηι τε λαχήμεναι ἄμβροτον αἶαν·  
αὐτίκα δὴ τοι πᾶσαν ἐτητυμίην καταλέξω,  
ὅππως ἂν πανδία Σεληναίη πεπίθοιτο,  
ὄμπνιά σοι Δήμητρος ἀερσινόοιο τε Βάκχου,  
δῶρ' ἀναπεμπέμεναι, καὶ ἐπηετανὸν ὄλβον ὀπάζειν<sup>62</sup>. 10

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, o deseas ardientemente plantar los sarmientos de Metimno<sup>63</sup> en los hoyos y deseas coger el grato fruto de otoño y cavar la tierra inmortal con la azada, al punto te diré toda la

<sup>60</sup> Heeg (1907) 49. Cf. también Baumstark (1894) y Ziegler (1942) 1404.

<sup>61</sup> Extensión que concuerda con el proemio de los *Trabajos y Días* de Hesíodo y el de la *Odisea* de Homero. Los versos corresponden a Maxim. 456ss. OF 773.

<sup>62</sup> Tz. *Prol. ad Hes. Op.* 18 Gaisford.

<sup>63</sup> Epíteto de Dioniso = el dios de la embriaguez.



verdad, cómo la divina Luna se dejaría persuadir<sup>64</sup>, a ti (*sc.* te diré) lo relativo a los alimentos de Deméter y del soberbio Baco, a enviar presentes y a perseguir la completa dicha.

Observamos que el destinatario del poema no está expresado con claridad y es difícil afirmar con certeza que este poema estuviese dedicado a Museo, si es que nos inclinamos a favor de la idea de que estos versos no pertenecen a Máximo sino a Orfeo. Se advierte al principio del proemio un δέ que Heeg ha supuesto enlace de este poema a otro anterior, quizá las *Efemérides*, aunque no se puede afirmar con seguridad a este respecto<sup>65</sup>.

Acerca del contenido de este poema sabemos que debía informar a los consultantes acerca de cuáles eran los días fastos o nefastos del año para emprender las diversas actividades agrícolas, para lo cual se tendría en cuenta no sólo la posición de la luna sino también la de algunas de las más importantes constelaciones.

Tzetzes nos ha transmitido algunos otros versos, supuestamente pertenecientes a estas *Geórgicas* órficas, en dos pasajes de su obra<sup>66</sup>. En estos versos se alude al mito de Erigone, la hija de Icaro, 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 resulta una explicación etiológica del por qué no producen las vides cuando la luna está sobre Virgo, constelación identificada con Erigone en varios poemas<sup>67</sup>.

---

<sup>64</sup> Resulta muy interesante el uso del verbo πείθω en este contexto, un verbo a menudo utilizado para hablar de la persuasión de carácter mágico.

<sup>65</sup> Cf. Heeg (1907) 48s. Por otra parte suponer que la obra *Geórgicas* seguía a *Efemérides* no convendría al orden de *Trabajos y Días* de Hesíodo, obra con la que, continuamente, Tzetzes compara los versos de Orfeo.

<sup>66</sup> 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*.

<sup>67</sup> Hyg. *Fab.* 130 y 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.

2.4. SOBRE LOS FUGITIVOS<sup>68</sup>.

Heeg atribuyó a Orfeo un poema titulado *Sobre los fugitivos* (Περὶ δραπετῶν). Según la tesis de este estudioso, Tzetzes habría conocido este poema y lo habría citado en varios pasajes de su obra<sup>69</sup>, pero estos mismos versos que el autor bizantino nos ha transmitido, y que tratan acerca de la mítica velocidad de Ificlo, que corría sobre los trigales sin hacer caer el fruto, aparecen también en la parte titulada *Περὶ δραπετῶν* del poema de Máximo<sup>70</sup>. Al igual que ocurría cuando hablábamos de las *Geórgicas*, de nuevo los estudiosos se dividen entre quienes piensan que existió un poema de Orfeo sobre los fugitivos, y quienes creen que Tzetzes conoció el poema de Máximo pero lo atribuyó a Orfeo<sup>71</sup>. Sobre este mito hay varios pasajes que indican que ya era conocido por Hesíodo<sup>72</sup>, quien habría tratado esta misma anécdota:

Οὐδ' ἦν Ἴφικλοιο θωότερος ἀγάζοιο<sup>73</sup>  
 ὅστε καὶ ἀνθερίσκοισιν ἐπέτρεχεν, οὐδέ τι καρπὸν  
 σίνετ' ἀήσυρα γυῖα ἐπὶ λήιον ἄκραν.  
 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.

2.5. SOBRE LOS TERREMOTOS<sup>74</sup>.

Diversos códices nos han transmitido bajo el título *Sobre los terremotos* (Περὶ σεισμῶν) un poema atribuido tanto a Orfeo como a Hermes Trismegisto<sup>75</sup>. Este

<sup>68</sup> OF 777. Este tipo de obras astrológicas responden al destino de las personas que se fugan de algún lugar dependiendo de las diversas conjunciones astrales del día en que realizan su huida.

<sup>69</sup> Heeg 1907, 55 ss., Tz. H. 2, 612 y Tz. Ex. Il. 26, 5 Hermann (OF 777).

<sup>70</sup> Maxim. 422-424.

<sup>71</sup> Los mismos estudiosos que tratan el problema en relación con las *Geórgicas*.

<sup>72</sup> Eust. 323, 42, Sch. BT Il. 20, 227, Sch. Od. XI, 326 y Sch. A. R. 1. 45. Sobre el parecido de estos versos atribuidos a Hesíodo con los atribuidos a Orfeo vid. Heeg (1907) 56.

<sup>73</sup> El verso de Máximo en la edición de Ludwich ofrece la lectura: οὐδ' εἰ κ' Ἴφικλοιο, en una segunda persona congruente con el verso 415 del mismo poema: "Y no serías más rápido que Ificlo..." para establecer una segunda comparación mitológica.

<sup>74</sup> OF 778.

poema, el más largo de los escritos astrológicos atribuidos a Orfeo, consta de 66 versos que se distribuyen en un proemio de tres hexámetros y doce estrofas de diversa extensión que separamos en consecuencia con los signos del zodiaco. En cada estrofa se explican las consecuencias que para la tierra y los hombres tendrán los seísmos que tengan lugar observando la posición del sol respecto a cada uno de los signos del zodiaco en el momento del seísmo así como de la diferenciación entre si el movimiento de tierra ocurre durante la noche o durante el día. Conservamos, además del poema, una paráfrasis en prosa<sup>76</sup>.

El texto está destinado al hijo del narrador, quien se ha supuesto que es Museo como en los otros poemas órficos estudiados. Tannery data el poema en época bizantina, mientras que otros, basándose en la existencia ya en esta época de la paráfrasis en prosa, niegan esta fecha tan tardía<sup>77</sup>. Presentamos el texto y la traducción para dedicarnos, posteriormente, al estudio de este poema<sup>78</sup>:

Φράζω δὴ καὶ τόνδε λόγον, τέκος, ὀππότε κεν δὴ  
γαῖαν κινήσῃ Σεισίχθων κυανοχαίτης,  
ὅττι βροτοῖς ἐπὶ τ' εὐτυχίην κακότητά τε φράζει.

ὀππότεν εἰαρινὴν ἐπ' ἰσημερίην ἀφίκηται  
ἡέλιος Κριόν τε διεκτρέχη, ἐν δ' ἄρα τῶιδε 5  
γαῖαν νυκτερινὸς Γαιήοχος ἀμφελελίξῃ,  
σημα τόδ' ἐστὶ πόληος ἀπόστασις οὐκ ἀλαπαδνῆς·  
εἰ δέ κεν ἡμερινός, φράζει τόδε λυγρὰ καὶ ἄτας  
πήματος ὀρμήσαντος ἐπ' ἀλλοδαποὺς ἀνθρώπους  
ἔσσεσθαι, σφετέραις ἐπὶ πημοσύναις ἰδὲ λύπαις. 10

<sup>75</sup> Este poema fue editado por primera vez por Aldo Manuccio y, más recientemente, por Kern (1922) 283.

<sup>76</sup> Editada por Boll. *Cat.Cod.Astr.* VII 167; cf. cod. Bonon. gr. 3632 f. 777r, en *Cat.Cod.Astr.* IV 41, así como Festugière (1950) 110ss.

<sup>77</sup> 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.

<sup>78</sup> Festugière (1950) 110 ofrece la traducción en francés de los diez primeros versos. Poca explicación ofrece sobre la obra, salvo que algunos manuscritos atribuyen la obra a Orfeo además de a Hermes Trismegisto, que debe ser anterior a época bizantina y que comienza la narración con el signo Aries.

εἰ δ' ἀνά Ταῦρον ἰόντος, ἐφορμήσει διὰ νύκτα  
σεισμός, πῆματα μὲν τε καταφθινύθουσιν ὀπίσσω,  
εὐφροσύνη δ' ἀνά ἄστου καὶ εἰρήνη τεθαλυῖα·  
ἡμερινὸς δὲ φέρει πολέμου μέγαλοιο πόληϊ  
ἔργον ἐπερχομένου τοῖς κρείττοσιν· ἀλλὰ φυλάσσου. 15

εἰ δέ κεν, ἐν Διδύμοις στρωφωμένου ἡελίοιο,  
νυκτερινὴ μῆνις ἐλελίζεται κατὰ γαῖαν.  
σημαίνει ὅτιν δυσμενέες βροτοὶ ἐγχεσίχειρες  
ὑμετέραν πελάσουσιν ἐπ' ἄλγεσι γαῖαν ἅπασαν·  
εἰ δέ κεν ἡμερινή, τότε κεν βασιλῆες ἄτιμοι 20  
ἔσسونθ' ἡγεμόνες τε θεῶν διομηνίη ἐχθρῶν.

εἰ δ', ἀνά τὴν μοῖρην τοῦ Καρκίνου ἡελίοιο  
στείχοντος, ὅθι δὴ θερινὴ τροπή, ἔννυχος ἔσται  
γῆς ἔνοσις, τοῦτο φράζει κακότητα βαρεῖαν  
ἀργαλέην πενίην ἀλλαξέμεν· ἡμερινὸς δὲ 25  
φράζει πῆμ' αὐτοῖς καὶ ἀνάστασιν ὠλεσίοικον.

εἰ δέ κεν, ἡελίοιο Λέοντος μοῖραν ἰόντος,  
νύκτερος ὀρμηθῆι γαίης σάλος, αὐτίκα πένθη,  
κλαυθμοὶ τε στοναχαὶ τε πόλιν καὶ λαὸν ἅπαντα  
ἔξουσ'· ἡμερινὸς δὲ φανείς καὶ ταῦτα πιφαύσκει. 30

εἰ δέ κεν, ἡελίου σὺν Παρθένωι ἐρχομένοιο,  
ἔσπερινὸς σεισμός, λαοῖς τότε λοιμὸς ἅπασιν  
ἔσσεται· ἡμερινὸς δὲ φανείς καρποὺς καταβλάψει.

εἰ δ' ἂν ἐπὶ φθινόπωρον ἰσημερινὴν ἀφίκηται  
ἡέλιος, Χηλαῖς διαφαίνων, νυκτερινὸς δὲ 35  
κινήσει, καρπῶν δηλοῖ φθόρον ἐξαναφύντων  
γαίης· ὥραις δ' ἡμεριναῖς, χαλεπῆς τόδε φράζει

ἔργα μάχης· πολλοὺς δ' αὐτῶν κατὰ γαῖα καλύψει.

εἰ δέ κεν, ἡελίου τὸν Σκορπίον ἀμφιθέοντος,  
 νύκτερος ὄρμηθῆι γαίης σάλος, ἔργα μάταια 40  
 ἀνδράσιν ἔσσονται, κακοφραδοσύνησι νόοιο·  
 ἡμερινὸς δὲ φανείς τότε δὴ τότε ἄλγεα φράζει  
 ἔσσεσθαι πολέεσσιν ἀπὸ πτολέμου κρυεροῖο,  
 ἔργα ματαιότατα, Ζηνὸς μεγάλου διὰ βουλάς.

εἰ δέ κεν ἐν μοίρῃ τοῦ Τοξότου ἡελίοιο 45  
 στρωφῶντος γαῖαν κινήσῃ Κυανοχαίτης  
 νυκτερινός, σημείον ὀλέθριον ἔσσεται ἀνδρῶν  
 πολλῶν· ἡμερινὸς δὲ φανείς, πόλεων βασιλῆϊ  
 σημαίνει μεγάλην τιμὴν καὶ σκῆπτρα λιπόντι  
 ἄλλῃ ἐποίχεσθαι φεύγοντ' ἀπὸ πατρίδος αἴης. 50

εἰ δέ κ' ἐν Αἰγοκέρωτι, ὄθι τροπαὶ ἡελίοιο  
 χειμεριναί, στείχοντος, ἔδος χθονὸς ἔννουχος ἐλθῶν  
 Σεισίχθων γαῖαν κινήσῃ πνεύματι λάβρωι,  
 Φράζεο δὴ πόλεμον καὶ δάκρυα τοῖσι γενέσθαι  
 καὶ στᾶσιν· ἡμερινὸς δὲ φανείς καρποφθόρος ἔσται. 55

Εἰ δέ κ' ἐν Ὑδροχόωι διανίσσεται ἡελίοιο  
 Φέγγος, νυκτερινὴ δ' ἐλελιχθῆι γαῖα περιχθῶν,  
 ἀρπαγαὶ ὠλεσίοικοι ἀνὰ πτόλιν εὐρυάγυιαν  
 ἔσσονται δήμου τε κακοφροσύναι τε καὶ ὕβρεις·  
 εἰ δέ κεν ἡμερινή, δήμου κράτος ἔμπεδον ἔσται. 60

εἰ δ' ἀνὰ τοὺς Ἴχθυς στρωφωμένου ἡελίοιο,  
 γῆς ἔνοσις γίνοιτο θοὴν διὰ νύκτα, τότ' ἔσται  
 πάσαις ἐν πολίεσσι περιστάσις· εἰ δέ κεν ἡοῖ  
 γῆς κινηθεῖη πέδον ἱερόν, αὐτίκα πάσαις  
 εὐφόρβοισι βοῶν ἀγέλαις, οἰῶν τε καὶ ἄλλων 65

τετραπόδων φθόρος ἔσται ἀν' ἄστεα καὶ κατὰ χώρας.

Aprende esta lección, hijo, cuando el Estremecedor de la tierra<sup>79</sup> de negra cabellera agita la tierra, al mismo tiempo realiza un presagio para los mortales acerca de la felicidad o la desgracia.

Cuando llegue en el equinoccio primaveral y el sol atraviese Aries, si en éste (signo) el que abraza la tierra la hace temblar de noche, esto es señal del abandono de una ciudad difícil de destruir<sup>80</sup>. Pero si ocurre de día, enseña que sufrimientos, desgracias y cosas funestas sobrevendrán a los extranjeros, y penas y desdichas también a sus países.

Y si recorriendo Tauro un seísmo se abate sobre la tierra por la noche, desaparecerán los sufrimientos por completo, creciendo después la alegría y la paz en la ciudad. Pero si es de día, acarrea el combate a la ciudad, aconteciendo una gran guerra para los poderosos. Así pues, guárdate.

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 nuestra ciudad. Y si es de día, entonces los reyes serán injustos y traerán la cólera divina de los dioses que se mostrarán hostiles.

Y si, yendo el sol a la parte de Cáncer, en donde ocurre el cambio 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 el duelo, los lamentos y los gemidos se apoderarán de toda ciudad y pueblo. Pero si se muestra diurno, todo brilla.

Y si, pasando el sol por Virgo, ocurre un seísmo por la tarde, entonces la peste (desgracia) irá a todos los pueblos. Pero si se muestra diurno dañará los frutos.

---

<sup>79</sup> Epíteto de Posidón, B. *Ditirambo* 17, 58, Pi. I. 1, 52, A. fr. 78a Rusten, col. 1, lin. 11 (ver fragmento), D.H. 2, 31, 2, 10, AO 345, HO 15, 8.

<sup>80</sup> Festugière (1950) 110 identifica esta ciudad con Alejandría. Adopta en su traducción la lectura πόλιος ἀπόστασις οὐκ ἀλαπαδνή, "cela présage de grandes revoltes dans la cité (Alexandrie)".

Y si el sol llegase al final del equinoccio de otoño, dejándose ver en las Pinzas<sup>81</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.

Y si, dando la vuelta el sol a Escorpio, una sacudida de la tierra la agita de noche, vendrán trabajos vanos para los hombres junto con locuras de la mente. Pero si se muestra de día, entonces indica que habrá sufrimiento para muchos por la terrible guerra.

Y si, dando la vuelta el sol en la parte de Sagitario, el de negra cabellera mueve la tierra de noche, será una señal funesta para todos los hombres. Pero mostrándose de día, indica 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 las vueltas invernales del sol, el que sacude la tierra llega de noche a la base de Tierra, entiende que habrá guerra y lágrimas y diferencia de opinión 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 lanzas que arruinan casas estarán por la ciudad de anchas calles del pueblo y habrá locuras y abusos.

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. Y 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 cuadrúpedos en las ciudades y en las regiones.

---

<sup>81</sup> 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 signo inmediatamente posterior en el orden zodiacal. La utilización en este poema de Pinzas en lugar de Libra podría arrojar algo de luz al problema de la cronología de la obra. Eudoxo utiliza Pinzas en su obra de forma exclusiva así como Euclides, Arato por su parte hace uso tanto de Pinzas como de Ζυγόν (yugo), pero Hipsicles el astrónomo, Vecio Valente y Ptolomeo utilizan en su obra tanto Yugo como Balanza, sin hacer uso nunca de Pinzas. Pero la aparición de Pinzas en nuestro poema podría deberse únicamente a que el texto sea una copia o adaptación de otro poema más antiguo en el que se ha respetado la antigua denominación de Libra con lo que además se conseguiría dar una pátina de antigüedad al poema para adecuarlo a la antigüedad que sería propia de un texto atribuido a Orfeo o a Hermes. La perífrasis en prosa al poema utiliza Ζυγόν.

El poema, escrito en el dialecto literario homérico, poca información nos puede aportar a la hora de establecer una posible fecha de composición. Tampoco es posible aventurar una datación de la obra a partir de las explicaciones ofrecidas en el poema o las doctrinas astrológicas que puedan desgranarse de su lectura ya que, como se lee en Bouché-Leclercq (1963) 365, en este poema existen rudimentos de teoría, pero en absoluto doctrina.

Los astrólogos admitían que los terremotos estaban motivados por ciertas conjunciones astrales. Plinio ofrece testimonio de tal creencia y la atribuye a los babilonios, los grandes astrólogos de la Antigüedad. Es interesante observar que los terremotos son causa de doble estudio entre los antiguos ya que, por una parte, la astrología intenta preverlos<sup>82</sup> y, por otra, dar respuesta al significado de éstos después de que tengan lugar. Plinio nos informa de algunos filósofos que previeron terremotos<sup>83</sup> pero no ofrece ninguna interpretación concreta sobre las predicciones futuras que tales fenómenos terrestres anuncian, limitándose únicamente a advertir que predican siempre alguna desgracia<sup>84</sup>.

Por su parte Juan Lido<sup>85</sup> nos informa de que según las teorías estoicas era la Providencia quien convertía los fenómenos físicos en signos relevantes, entre ellos los terremotos, y acto seguido nos ofrece un calendario sismológico que, según él,

---

<sup>82</sup> Recuérdese que astronomía y astrología son intercambiables en la Antigüedad.

<sup>83</sup> Plin. *HN* 2, 191. *...praeclara quaedam et immortalis in eo, si credimus, divinitas perhibetur Anaximandro Milesio physico, quem ferunt Lacedaemoniis praedixisse ut urbem ac tecta custodirent, instare enim motum terrae, ... perhibetur et Pherecydi, Pythagorae doctori, alia coniectatio, sed et illa divina, haustu aquae e puteo praesensisse ac praedixisse civibus terrae motum.* "Una inspiración extraordinaria y, si se le da crédito, sobrenatural, se le atribuye al físico Anaximandro de Mileto, del que cuentan que había anunciado a los lacedemonios que vigilaran la ciudad y las casas porque emenazaba un terremoto...Se atribuye también a Ferecides, maestro de Pitágoras, una intuición distinta, pero también adivinatoria. Que había pronosticado y comunicado a los ciudadanos un temblor de tierra, al sacar agua de un pozo". Traducción de Guy Serbat, Biblioteca Clásica Gredos.

<sup>84</sup> Vid. Plin. *HN* 2, 200. nunca tembló la ciudad de Roma sin que eso fuera el anuncio de algún futuro percance.

<sup>85</sup> Lyd. *Ost.* 54ss.



Vicelio<sup>86</sup> compuso a partir de los versos de Tages<sup>87</sup>. Este calendario contiene pronósticos mensuales, al igual que el Περὶ σεισμῶν órfico, comenzando igualmente por Aries. Ambos calendarios, si bien pueden compararse por pertenecer a un mismo tipo de literatura de predicción astrológica, son bastante diferentes en esencia, siendo más detallada la obra de Vicelio que el Περὶ σεισμῶν órfico<sup>88</sup>. Pero es posible pensar, 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, que la obra órfica que estamos estudiando pudiese depender en mayor o menor medida de esta tradición. Ya hemos dicho, siguiendo las afirmaciones de West, que 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 puede ser identificado con Nigidio Fígulo<sup>89</sup>, nos hallamos ante la composición de obras (a veces resúmenes o ampliaciones de otras más antiguas) acerca del significado de

<sup>86</sup> Montero (1997) *s.v.* Vicelio dice que algunos estudiosos modernos han identificado a este Vicelio con Nigidio Fígulo. Este astrólogo se data en torno al s. I a.C. y se debate si es anterior a Varrón o algo posterior a Ptolomeo.

<sup>87</sup> Sobre este legendario poeta etrusco vid. Montero (1997) *s.v.* Tages (Libros de). Juan Lido nos informa de que Vicelio tradujo al latín esta obra y que también se le atribuía otra acerca de los truenos que fue manejada, y posiblemente completada, por Nigidio Fígulo (si no es la misma persona). A la obra acerca de los seísmos de Tages hace Juan Lido referencia con un “ἐν τοῖς σεισμοσκοπικοῖς”, *Lyd. Mens.* 4, 79 (pg. 121, 34 Wvensch) ὅτι ὁ Τάγης ἐν τοῖς σεισμοσκοπικοῖς λέγει, ὡς ἐν ταῖς πολέμων κινήσεσιν εἰ συμβῆ σεισμὸν γενέσθαι, τοῦς παρ’ οἷς γίνοιτο πάντως ἐλαττοῦσθαι· καὶ ἄλλων δὲ θαυμαστῶν ἐπιμέμνηται, περὶ ὧν ἐγὼ ἐν ἑτέρῳ λέξω συγγραφή.

<sup>88</sup> La obra de Vicelio (traducción de la del mítico Tages) distingue entre signos del zodiaco femeninos y masculinos como las predicciones de Ptolomeo, da información geográfica, y es más concreto en sus predicciones. La obra órfica resulta más poética con continuas referencias al dios Posidón con epítetos homéricos como autor de los terremotos, no distingue entre el sexo de los signos zodiacales y sus predicciones son tremendamente generales. Además, distingue entre la predicción dependiendo de si ocurre durante el día o durante la noche, precisión que no se observa en las predicciones de Vicelio. Dichas características hacen que la obra de Orfeo parezca más arcaica que la de Vicelio, lo cual no nos indica que sea interior sino, simplemente, que el autor órfico pretendió hacer pasar su obra por obra de Orfeo, por tanto, por una obra mucho más antigua.

<sup>89</sup> 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).

los terremotos en los círculos pitagóricos romanos del s. I d.C., que bien pudieron ser cuna de estos escritos astrológicos órficos, entre ellos, este Περὶ σεισμῶν atribuido Orfeo. Nótese, además, que la traducción de Vicelio se consideraba realizada a partir de la obra de un mítico poeta etrusco, Tages, lo cual puede ser comparado a la atribución de obras de diversa temática a Orfeo por cuestiones de prestigio en estos mismos círculos filosóficos.

## 2.6. SOBRE LOS INGRESOS<sup>90</sup>.

Se considera que existió un poema órfico titulado *Sobre los ingresos* (περὶ ἐμβάσεων ο ἔπεμβάσεων) a partir de una paráfrasis en prosa conservada en dos manuscritos<sup>91</sup> en los que se lee:

Λέγει δὲ καὶ Ὀρφεὺς περὶ ἐμβάσεων ταῦτα·

Y Orfeo dice estas cosas sobre los movimientos de ingreso<sup>92</sup>.

Dicha paráfrasis en prosa conserva entre sus líneas seis hexámetros completos y restos de frases con una estructura que podría haber formado parte de un verso hexamétrico. A. Bernabé ha recogido todos estos κόλα métricos en el número 779 de sus fragmentos. Tales versos y palabras rítmicas fueron considerados por Kroll<sup>93</sup>, al principio, pertenecientes al poema de mismo título de Doroteo de Sidón. Posteriormente, este mismo estudioso reconsideró su opinión<sup>94</sup> atendiendo al testimonio de Fírmico Materno<sup>95</sup> y los consideró pertenecientes a la obra órfica.

El poema hexamétrico órfico estaría formado, al igual que la paráfrasis en prosa, por siete secciones, cada una de ellas correspondiente a las predicciones dadas a partir del estudio del movimiento de cada uno de los planetas en la órbita ce-

---

<sup>90</sup> Traducimos por “ingreso” el término griego ἐπέμβασις que alude a la entrada de un astro en la zona de dominio de otro o del zodiaco. Vid. Bouché-Leclercq (1963) 474 y *OF* 779.

<sup>91</sup> Cod. Ven. Marc. 334 (6) f. 168s. μζ' μη' y Cod. Ven. Marc. 335 (7) f. 137 ρσβ' = *Cat.Cod.Astr.* II 198, 24.

<sup>92</sup> Cod. Ven. Marc. 334 (6) f. 168s. μζ' μη' (A) y Cod. Ven. Marc. 335 (7) f. 137 ρσβ' (B) = *Cat.Cod.Astr.* II 1900, 198, 24. Sobre el término astrológico vid. Bouché-Leclercq (1963) 474.

<sup>93</sup> Kroll, *Cat.Cod.Astr.* VI 91 n. IV.

<sup>94</sup> Kroll (1898) 132.

<sup>95</sup> *OF* 724.

leste<sup>96</sup>. En estas secciones se describirían las consecuencias que, para la vida humana, tenía el paso de cada uno de los planetas por diferentes puntos del cielo, tanto por las constelaciones, como por el horóscopo y la alineación de cada planeta con los demás. Es muy probable que la paráfrasis que conservamos siguiese con relativa fiabilidad el contenido del poema atribuido a Orfeo, dada la cantidad de restos métricos que conserva.

Según Heeg, el poema debió tener una extensión considerable, quizás alrededor de 250 versos, mientras Ziegler piensa que abarcaría solamente unos 100<sup>97</sup>. Su redacción, seguramente, debe situarse en época alejandrina o a principios de la época imperial romana, como suele hacerse para el resto de poemas astrológicos órficos, si bien es imposible, por el momento, concretar un siglo en particular.

## 2.7. SOBRE LAS INICIATIVAS.

Se conocen por el título *περὶ καταρχῶν*<sup>98</sup> las obras astrológicas que ilustran sobre cuál es el mejor momento astrológico para el comienzo de una actividad concreta. Tales poemas eran muy conocidos en la Antigüedad y su consulta era requerida en multitud de ocasiones, al igual que las obras de efemérides.

Se considera que existió un poema órfico sobre iniciativas de nuevo a partir de una paráfrasis en prosa, datable seguramente en época bizantina<sup>99</sup>, y que en los índices de los manuscritos que nos la han transmitido aparece asociada al nombre de Orfeo.

ἐκ τῆς δωδεκατρόπου Ὀρφέως περὶ καταρχῶν

Sobre iniciativas con respecto al zodiaco de Orfeo<sup>100</sup>.

---

<sup>96</sup> Recordemos que los 7 planetas son para los griegos Saturno, Júpiter, Marte, Sol, Venus, Mercurio y Luna.

<sup>97</sup> Heeg (1907) 60, Ziegler (1942) 1405.

<sup>98</sup> *OF* 780-781. Traducimos por "iniciativas" el término griego *καταρχαί* (lat. *initiationes, electiones*). Sobre este tipo de obras vid. Bouché-Leclercq (1963) cap.13 y 14.

<sup>99</sup> 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).

<sup>100</sup> *Cat.Cod.Astr.* IV 43

El problema de adjudicar una obra de tal título a Orfeo es que en ninguno de los catálogos transmitidos de obras órficas se menciona un poema acerca de iniciativas. Ni siquiera Tzetzes, quien nos ilustra acerca de casi todas las obras astrológicas que de Orfeo había en su época, menciona unas *καταρχαί*. Sin embargo, es necesario señalar que este estudioso bizantino cita unos versos acerca de los signos “fuertes” del zodiaco<sup>101</sup>, muy similares a las indicaciones que nos son conocidas por la paráfrasis a la que hemos hecho referencia, pero que el erudito bizantino no adjudica a Orfeo, sino a Ammón<sup>102</sup>.

ἐν στερεοῖς ζώοις ξείνην εἰς γαίαν ἐπειχθεῖς  
 δηρὸν ἐκεῖ μενέεις, καὶ τοι νόστος βραδύς ἐστιν.  
 ἀρξαμένη δὲ νόσος στερεοῖς κακῆ. Οὐδὲ γὰρ ὄκα  
 παύεται, ἀλλὰ μένει τε νόσος καὶ πολλάκις ἄνδρας  
 ὄλεσεν, εἰ μὴ τις Μῆνην θεὸς εἴσιδεν ἐσθλός.

5

Si en los signos vigorosos del zodiaco te diriges hacia tierra extranjera, permanecerás allí largo tiempo y tu regreso será tardío. Y una enfermedad que empieza en los signos vigorosos 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 más versos, éstos en relación con los signos “tropicales”<sup>103</sup>.

ἐν τροπικοῖς οὐτ’ ἄρ γαμέειν καλὸν οὐτε γάμοιο  
 μνηστείην ἐρατὴν τελέειν, οὐ κτήσιος ὠνήν·  
 μηδὲ δαημοσύνην τέχνης τινὸς ἄρχεο τῆμος.  
 εἰ δὲ καὶ ἄλλο τι προᾶγμα θέλεις μίμνειν ἐπὶ δηρὸν.  
 μὴ σύγε τοῦτ’ ἔρξης τροπικοῖς Μήνης ἐνεούσης·  
 πάντα γὰρ ἐν τροπικοῖσι παλίντροπα ἐκτελέθουσι,  
 καὶ χρῆσιμοι καὶ ὄνειροι ψεύδοντ’ ἐν τροπικοῖσι.

5

<sup>101</sup> Sobre la clasificación de los signos del zodiaco en tres grupos; tropicales, fuertes y de doble naturaleza, vid. Bouché-Leclercq (1963) 152-153. Sobre la clasificación de Ptolomeo, vid. Ptol. *Tetr.* 1.31.

<sup>102</sup> Tz. *Ex. Il.* 33, 6 Hermann (*OF* 781b) ὁ μαθηματικός φησιν Ἀμμων ἐν ταῖς ἑαυτοῦ *καταρχαῖς*, “El astrólogo Ammón dice en sus iniciativas”.

<sup>103</sup> *OF* 781a, Sch. Tz. *Alleg. Hom. Il.* ap. Cramer, *Anecd.* 382, 7 (*Anecd. Gr.* II 613, 8 Matrangá)

ὀηϊδίως δ' ὁ λαβών τι καὶ ἀσπασίως ἀποτείσσει.

πλώειν δ' εἰς ξείνην καὶ ὀδεύειν ἦν ἐθέλησθαι,

ἐν τροπικοῖς κέλομαι· νόστος δέ τοι ἔσσεται ὠκύς,

10

καὶ εἰς οἶκον ἴθι τῆμος ξείνης ἀπὸ γαίης.

ἦν δὲ φύγηι θεράπων κακομήχανος ἐν τροπικοῖσιν,

ἄψ εἰς οἶκον ἄνακτος ἐλεύσεται οὐδ' ὑπαλύξει.

κλέψας δ' ἐν τροπικοῖσιν ἀλίσκεται οὐδέ τε λήσει.

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 o si quieres afrontar algún otro asunto a largo plazo. Tú 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 que lo hagas) 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 se condena en los signos tropicales a los ladrones y no permanecerá oculto.

Heeg supone que el autor cristiano Teófilo de Edesa, del s. VIII d. C., se sirvió de este poema para su propio trabajo. Poco más se puede decir acerca de una obra *Sobre las iniciativas* atribuida a Orfeo, aunque debemos destacar que es importante que Tzetzes, quien parece caracterizarse por la gran estima que la obra astrológica de Orfeo le inspira, no adjudique estos versos a Orfeo sino a Amón, con lo que, probablemente debamos convenir en que, si existió una obra órfica sobre iniciativas, ésta no habría sido conocida por Tzetzes, quizás porque ya no circulaba en su época.

## 2.8. ASTRONOMÍA<sup>104</sup>.

Sólo tenemos conocimiento de un poema así titulado por el testimonio que nos ofrece la Suda al respecto. Según Ziegler<sup>105</sup>, sería la recopilación de poemas de

<sup>104</sup> OF 782.

<sup>105</sup> Ziegler (1942) col. 1400.

contenido astrológico que él titula *Ἀστρολογικά* pero nada se puede afirmar de manera inequívoca en este sentido.

### 3. Obras de medicina<sup>106</sup>.

Tzetzēs, en la descripción que nos ofrece de Orfeo, califica a éste de “médico” (*ιατρός*)<sup>107</sup> y diversos autores antiguos atribuyen al mítico cantor la autoría de libros sobre medicina. Observamos de nuevo que, aunque la capacidad médica no parece ser propia del relato mítico de Orfeo<sup>108</sup>, ya desde el s. V a.C. podemos reconocer la existencia de escritos atribuidos a Orfeo con poder terapéutico<sup>109</sup>. Es muy probable que, dada la progresión del personaje mítico de Orfeo como garante de efectividad de conjuros y salmodias, así como escritor de poemas de la más diversa temática, las obras órficas sobre medicina creciesen a partir de los primeros ensalmos de época clásica y llegasen a ser auténticos libros sobre medicina ya en época helenística. Veamos los diversos testimonios que la literatura griega nos ha legado al respecto.

#### 3. 1. HERBARIOS.

No se nos ha conservado un solo verso que nos ilustre acerca del contenido de los herbarios que fueron atribuidos a Orfeo, aunque no es difícil suponer que tales poemas (opción que consideramos más probable en comparación con otras obras como el *Lapidario*) consistirían en un catálogo de hierbas medicinales en el que, con toda probabilidad, se instruiría acerca de las cualidades médicas de cada una de las plantas relacionadas así como su uso para el tratamiento de diversas

---

<sup>106</sup> *OF* 784-799.

<sup>107</sup> *Tz. H.* 5, 130 (*OF* 795).

<sup>108</sup> A no ser que queramos ver en la narración de su descenso al Más Allá en busca de Eurídice restos de una antigua asociación de Orfeo con los chamanes euro-asiáticos y su particular modo de curación. Sobre estos problemas vid. Dodds (1980), Burkert (1962), Kingsley (1994), Fiore (1995), Ogden (2001) 116-184, Bremmer (2002) 27-40.

<sup>109</sup> Cf. *E. Alc.* 965ss. Es posible conjeturar una relación de las *ephesia grammata* con el orfismo y su utilización para la sanación de endemoniados en *Plu. Quaest. Conv.* 706d. Sobre estos pasajes y su bibliografía vid. cap. VIII § 3. Sobre la posible relación de los sacerdotes órficos y la crítica hipocrática sobre la epilepsia vid. cap. XI.

afecciones. Un ejemplo plausible podría proporcionarnos el *Lapidario órfico*, en el que junto a la descripción de las piedras se ofrece sus posibles usos mágico-terapéuticos. De formato similar serían, supuestamente, los herbarios atribuidos al cantor tracio.

En el catálogo de obras atribuidas a Orfeo que nos ofrece Constantino Láscaris se hace referencia a libros de Orfeo sobre hierbas y medicina entre otras disciplinas (περὶ ζώων φυτῶν βοτανῶν χωρογραφίας ἰατρικῆς νόμων<sup>110</sup>).

La más antigua referencia a un escrito sobre medicina atribuido a Orfeo se la debemos a Plinio el Viejo, quien hace referencia en varios pasajes de su *Historia Natural* a un poema órfico sobre hierbas<sup>111</sup> que, probablemente, es el mismo poema al que se refiere Alejandro Tralliano aún en el s. VI d.C.<sup>112</sup> Plinio destaca, como veíamos que ocurría en relación con las obras astrológicas, la gran antigüedad de estos escritos, declarando que Orfeo fue el primero que transmitió conocimientos sobre las hierbas curativas<sup>113</sup>.

*Primus autem omnium, quos memoria novit, Orpheus de herbis curiosius aliqua prodidit, post eum Musaeus et Hesiodus...*

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

Así pues, vemos que ya en el s. I d.C. se considera a Orfeo el primero en transmitir un tipo de saber científico, como veíamos que ocurría en relación con la astrología en el pasaje de Ps. Luciano<sup>114</sup>. Tal afirmación suele hacer referencia entre los Antiguos al prestigio de esas obras, pues para nuestros antepasados cuanto más antiguo era un escrito, más prestigioso y más digno de fiabilidad y renombre. Aunque, si bien Plinio nos ofrece este importante testimonio, poco más nos dice en su extensa obra sobre historia natural de las reflexiones botánicas de Orfeo<sup>115</sup>. Sólo una referencia destacable. En *Historia Natural* 20, 32 dice:

<sup>110</sup> Const. Lasc. *Prol. Sab. Orf.* 77. 36 Martínez Manzano (OF 784).

<sup>111</sup> Plin. *HN* 25, 12 y 20, 32 (OF 785-787).

<sup>112</sup> Alex. Trall. *περὶ πυρετ.* 1, 15 (I 565 Puschmann) (OF 788).

<sup>113</sup> Plin. *HN* 25, 12 (OF 785 + 786).

<sup>114</sup> Vid. *supra*.

<sup>115</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.

*Orpheus amatorium inesse staphylino dixit, fortassis quoniam venerem stimulari hoc cibo certum est.*

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

Con este simple comentario podemos destacar que la obra atribuida a Orfeo que Plinio conoció debía ser una obra botánica al estilo de las que circulaban por su época, en la que se ofrecerían indicaciones como las que él mismo ofrece en su *Historia Natural*, es decir, informaciones sobre un tipo de planta o fruto y sus posibles usos médicos, incluyendo, además, las más variopintas utilizaciones, algunas de ellas cercanas a lo que hoy consideraríamos magia<sup>116</sup>.

En este sentido es interesante también un testimonio de Apuleyo quien, en su *Apología*<sup>117</sup>, afirma que Orfeo en sus obras ofreció gran cantidad de remedios amorosos y, posiblemente, también venenos, a base de plantas. Debemos pensar, entonces, que en época de Apuleyo eran muy conocidos estos escritos órficos, ya que son puestos en relación con los de Teócrito, Homero, los grandes trágicos y cómicos y los historiadores<sup>118</sup>. Tales escritos podrían ser, además de libros sobre conjuros que debemos clasificar entre los escritos mágicos, herbarios que informasen acerca de las propiedades de ciertas plantas que serían utilizadas para la composición de bebedizos amorosos. Posiblemente la información que ofrece Plinio sobre la zanahoria se incluiría entre estas enseñanzas transmitidas por Orfeo en sus libros y Plinio, en el pasaje transmitido, haría un intento de explicación, digamos científica, para no recurrir a la existencia de un filtro amoroso, lo que se relacionaría, sin lugar a dudas, con la magia.

Veamos ahora otras noticias que pueden informarnos acerca de la producción literaria de Orfeo sobre botánica. En dos pasajes de las *Argonáuticas órficas* se expone un minucioso catálogo de plantas. Entre los versos 914 al 923 observamos una descripción muy detallada de la flora que adorna el paraje en donde se custodiaba el vellocino de oro. Posteriormente, en los versos que van del 960 al 962, se

---

<sup>116</sup> Vid. *infra* Ἰδιοφύη.

<sup>117</sup> Apul. *Apol.* 30, 11.

<sup>118</sup> Sobre los remedios de Orfeo vid. cap. VI § 2.



mencionan las plantas utilizadas por Orfeo en un ritual destinado a conjurar a las divinidades que le serán de ayuda para entrar en el recinto sacro. Se ha pensado que la relación de plantas seguiría un catálogo perteneciente a un herbario órfico, pero Sánchez Ortiz de Landaluce cree posible que el autor manejase un herbario cualquiera y no ve razones suficientes para pensar que fuese uno atribuido a Orfeo<sup>119</sup>. En nuestra opinión ésta es la propuesta más probable, pues no existe nada que nos induzca a pensar, como bien apunta Sánchez Ortiz de Landaluce, que esos apuntes botánicos no provengan de autores como Teofrasto o Dioscórides.

Por último, Aecio<sup>120</sup> cita en su libro sobre medicina dos pasajes que atribuye a Orfeo, pero que, en realidad, pertenecen a la obra de Tésalo de Tralles (s. I d. C.). Este error nos lleva a pensar, como ya ocurría en relación con algunos pasajes de la obra astrológica órfica, que es posible que en época del médico Aecio (s. VI d. C.) el tratado de Tésalo se divulgara bajo el nombre de Orfeo dada, quizás, la categoría del nombre del cantor tracio en este tipo de disciplina científica<sup>121</sup>.

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

Plinio menciona un tratado titulado *Naturaleza particular* (Ἰδιοφυῆ) que atribuye a Orfeo y a Arquelaos<sup>122</sup>. Ambos nombres siempre aparecen asociados en la obra de Plinio cuando se hace referencia a este tipo de literatura médica y en ningún caso se hace de Orfeo el autor único<sup>123</sup>. Dichos pasajes dan cuenta del contenido de la obra, en la que se expondrían los remedios para diversos trastornos elaborados a partir de materia animal e, incluso, humana.

---

<sup>119</sup> Vian (1987) 17 cree que las referencias fueron tomadas de un tratado de botánica órfico; Sánchez Ortiz de Landaluce lo pone en duda en (1996) 273 y (2005) 59s.

<sup>120</sup> Aët. 1, 175 (OF 790 B) y Aët. 1, 139 (OF 791).

<sup>121</sup> 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 únicamente 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.

<sup>122</sup> OF 792-794.

<sup>123</sup> A no ser que consideremos que la referencia al poder afrodisíaco de la zanahoria estuviese contenido en esta obra.

*Sanguine ipsius hominis ex quacumque parte emisso efficacissime anginam inlini tradunt Orpheus et Archeleus, item ora comitali morbo conlapsorum, exurgere enim protinus.*

Orfeo y Arquelao 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 que se caen por un ataque epiléptico, los cuales se vuelven a incorporar al instante<sup>124</sup>.

En estos pasajes vemos que en la obra se entremezclaba la medicina pseudocientífica con la magia. Plinio nos ofrece este testimonio de la obra de Orfeo y Arquelao<sup>125</sup>:

*Sic et sagittas corpori eductas, si terram non attigerint, subiectas cubantibus amatorium esse Orpheus et Archelaus scribunt, quin et comitalem morbum sanari cibo e carne ferae occisae eodem ferro, quo homo infectus sit.*

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.

Vemos, pues, que en un mismo contexto y con elementos semejantes se ofrecía tanto una cura para la epilepsia como la fabricación de un talismán amoroso, lo cual nos lleva a reflexionar sobre la difusa línea divisoria que separaba la medicina y la ciencia en general de la magia.

### 3.3. VARIA.

Nos limitamos a mencionar en este apartado otras breves noticias acerca de remedios que, presuntamente, Orfeo había enseñado en sus obras y de los que dado su estado fragmentario nos es imposible, siquiera, conocer el título. Galeno<sup>126</sup> nos habla de un libro de Orfeo sobre venenos y Proclo<sup>127</sup> alude a las doctrinas pitagóri-

---

<sup>124</sup> Plin. *HN* 28, 43 (OF 793).

<sup>125</sup> Plin. *HN* 28, 34 (OF 794).

<sup>126</sup> Gal. *De antid.* 14, 144 Kühn (OF 796).

<sup>127</sup> Procl. *in R.* 2 33, 14 Kroll (OF 797).

cas y a las de Orfeo sobre los partos sietemesinos, mientras que otros pasajes<sup>128</sup> nos hacen pensar en libros sobre anatomía, o en los que se haría referencia al nombre de ciertas partes del cuerpo y a la localización de puntos afectivos que deberían ser examinados en el tratamiento de diversas enfermedades. Vemos pues que pocos saberes podían escapar del abrazo de Orfeo quien parece que, entre los antiguos y los no tanto, era el sabio por antonomasia, al que se adjudicó la autoría de los poemas más dispares que, además, debieron ser dignos de toda la autoridad que el nombre de su autor les confería.

#### 4. *Física o sobre la naturaleza*<sup>129</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 que resulta de mayor interés, es que una obra de igual título aparece en el listado de obras órficas atribuidas a Epígenes, autor datado en el s. IV a.C.<sup>130</sup>. Acerca del argumento de la obra, poco o nada podemos decir salvo por algunas menciones que nos indican que en este escrito se hablaba de los dioses Tritopátores, quienes debían tener un cierto papel en la obra *Física* de Orfeo o “en los (versos) órficos”<sup>131</sup>. Estas divinidades ancestrales, ya conocidas en el mundo griego a finales del s. VI a.C.<sup>132</sup>, tenían un interesante campo de acción que, con cierta posibilidad según algunos

<sup>128</sup> Poll. 2, 39 (OF 798) y Fulgent. Mytholog. 3, 7 (71, 19 Helm) y Mythogr. Vat. III 11, 24, OF 799.

<sup>129</sup> OF 800-803.

<sup>130</sup> Vid. Clem. Al. *Strom.* 1, 21, 131 (OF 406), Clem. Al. *Strom.* 5, 8, 49 (OF 407), Suda s.v. Ὀρφεύς (OF 800). Vid. West (1983) 9.

<sup>131</sup> Philochorus FGH 328 F 182, Hesych. s.v. Τριτοπάτορες, Harp. s.v. Τριτοπάτορες (253 Keaney = Phanodem. FGH 325 F 6), Suda s.v. Τριτοπάτορες, Sch. Il. 10, 2, Phot. s.v. Τριτοπάτωρ, Poll. 3, 7 = Arist. fr. 415 Rose. Son divinidades fundadoras de ciudades o héroes en LSCG 18 Δ 41-46 (ca. 375-350), LSCG 20 B 30-33 and 51-54 (ca. 375-350), LSSupp. 115 A 21-25, *Lex sacra* de Selinunte A. Los pasajes de Φυσικά en OF 802 y 421 en donde ἐν τοῖς Ὀρφικοῖς es una corrección de Gaisford, apareciendo ἐν τοῖς Φυσικοῖς en todos los manuscritos.

<sup>132</sup> Las inscripciones que hablan de los dioses Tritopátores se encuadran entre el 500 y el 300 a.C., vid. Gagné (en prensa).

estudios, podría guardar relación con algunas de las teorías órficas<sup>133</sup>, en concreto, con las teorías sobre el alma. Veamos cuáles son estas coincidencias.

Los Tritopátres eran unas divinidades ancestrales cuyo nombre genérico (los bisabuelos o los tres veces padres) hace clara referencia a una conexión de parentesco, sea ésta con otros dioses, sea con los hombres o, únicamente, con ciertas fraternidades o familias particulares<sup>134</sup>. Resulta curioso que, si bien el culto a estas divinidades está bastante bien representado en las inscripciones de diversas ciudades griegas, su aparición literaria es bastante escasa, con lo que el conocimiento de sus mitos o sus funciones como divinidades es apenas conocido. Según una ley sagrada de Selinunte<sup>135</sup> los Tritopátres podían ser entidades puras o impuras. Este estado de pureza se derivaría, probablemente, de algún tipo de “pecado” cometido que podía ser limpiado por medio del ritual descrito en la inscripción selinuntina. Es posible encontrar puntos de relación entre estos Tritopátres y las Erinis, divinidades éstas que también podían ser puras o impuras y a las que, incluso, se les asigna otro nombre cuando su disposición de ánimo es buena; Euménides<sup>136</sup>.

Más interesante para nuestros propósitos resulta la función como divinidades de los Tritopátres en Atenas. Estos dioses, según las fuentes literarias<sup>137</sup>, estaban relacionados con los vientos y eran considerados ya los padres de los vientos, ya sus porteros o, incluso, un tipo de vientos. Bajo su patronazgo se ponía a los niños recién nacidos y también se invocaba su buena disposición en las bodas para garan-

---

<sup>133</sup> Vid. Johnston (1999a) 50-58, esp. pg. 53.

<sup>134</sup> Sobre estas divinidades vid. Wüst (1939), Cook (1940) 112-140, el comentario al *FGH* 325F 6 de Jacoby, Jameson *et alii* (1993), 107-114, Dubois (1995), Taillardat (1995), Clinton (1996), Johnston (1999a) 50-58, Gagné (en prensa).

<sup>135</sup> *IG* I<sup>3</sup> 1066. Vid. Jameson *et alii* (1993).

<sup>136</sup> Es interesante a este respecto el texto de Paus. 8, 34, 2 en donde explica la purificación de Orestes de un modo diverso al más conocido de la tragedia de Esquilo. En esta narración la purificación se lleva a cabo por medio de la automutilación de un dedo. Las Manías (personificación del estado de locura que provocan las Erinis) se muestran a Orestes con un color negro, relatando así su estado de impureza. Tras el sacrificio éstas aparecen como unas diosas blancas, lo que es indicativo de su nuevo estado de pureza. Nótese que ambos grupos divinos forman una tríada y que tienen un dominio religioso ctónico relacionado con el mundo de los muertos. Además ambas divinidades tienen una forma de culto más cercana a las formas de culto heroico que al de los dioses, cf. Scullion (2000).

<sup>137</sup> Recogidas en *OF* 802.

tizar así la descendencia de la pareja. Debemos pensar, entonces, en 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 pone en discusión las diversas noticias en torno a los Tritopátores y la obra *Física* de Orfeo<sup>138</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 Φυσικά 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>139</sup>. Esta Φυσικά órfica hablaría acerca del origen de la vida y, en relación con los Tritopátores, 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>140</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 tierra. 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 κλείς, llave, lo que sería

---

<sup>138</sup> Gagné (en prensa).

<sup>139</sup> El título Φυσικά 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. Como ejemplo podemos traer a colación el pasaje de Arist. *Cael.* 298b (OF 103) donde el filósofo incluye a Hesíodo entre los primeros en φυσιολογήσαντες, pasaje que comenta Simp. *in Cae.* 7, 560, 21 incluyendo en la relación a Orfeo y Museo. Como ejemplo de la posible confusión entre obras de teológicas y físicas podemos traer a colación un verso órfico transmitido por Proclo, Procl. *in Ti.* 1, 94, 13 Diehl (OF 242) perteneciente a una obra teogónica: καὶ φύσεως κλυτὰ ἔργα μένει καὶ ἀπειρίτος αἰών, verso que bien podría considerarse como perteneciente a una obra sobre filosofía natural. Sobre Φυσικά como título de obras de diversa temática vid. Schmalzriedt (1970) y Gagné (en prensa).

<sup>140</sup> Sobre la relación de las almas de los hombres con los vientos y las creencias órficas vid. Casadio (1991) 126 y Molina (2006) 28. Vid. OF 436-438.

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>141</sup>.

Una obra así, con argumento teogónico pero que pudiese haberse clasificado por el título *Φυσικά*, debería datarse en torno al s. 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 de Aristóteles. En *de Anima* dice (OF 421)<sup>142</sup>:

Τοῦτο δὲ πέπονθε καὶ ὁ ἐν τοῖς Ὀρφικοῖς ἔπεισι καλουμένοις λόγος· φησὶ γὰρ τὴν ψυχὴν ἐκ τοῦ ὅλου εἰσιέναι ἐναπνεόντων (ζώων add. Boyancé) φερομένην ὑπὸ τῶν ἀνέμων.

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 tener conocimiento de 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 *Φυσικά*.

Por otra parte, es posible ilustrar la posibilidad de que una obra de contenido teológico o cosmológico pueda entenderse como unas *Φυσικά* o un *Περὶ φύσεως* atendiendo al comentario exegético de la teogonía del *Papiro de Derveni*<sup>143</sup>. La inter-

---

<sup>141</sup> Harp. s.v. Τριτοπάτορες : ...ἐν δὲ τῷ Ὀρφέως Φυσικῶι (ἐν δὲ τοῖς Ὀρφέως Φυσικοῖς Etym. M) ὀνομάζεσθαι τοὺς Τριτοπάτορας (τοὺς τρίτους πατέρας Etym. M.) Ἀμαλκείδην (Ἀμαλκείδην Harp. Sud., Etym M., Ἀμαλκείδην Sch. Od. et Lycophr., Ἀμαλκείδην ap. Lobeck I 773, Ἀνακλείδην Crusius, Ἀλαλκείδην Radermacher) καὶ Πρωτοκλέα (Πρωτοκλείαν Etym. M., Πρωτοκλή Sch. Od. et Lycophr.) καὶ Πρωτοκρέοντα (Πρωτοκρέοντα Etym. M., etc., Πρωτοκλέοντα Sud.), θυρωροὺς καὶ φύλακας ὄντας τῶν ἀνέμων· Si suponemos que los nombres deben estar formados con el sustantivo κλείς, sus nombres deberían ser Ἀμαλκείδην, Πρωτοκλείαν y Πρωτοκλείοντα.

<sup>142</sup> Arist. *de An.* 410b.

<sup>143</sup> Sobre la teogonía del *PDer.* vid. los estudios más recientes en Burkert (1987) 22, Casadio (1987), Scalera McClintock (1988), Bernabé (1989), (2002f) y (en prensa b), Brisson

pretación alegórica de los versos teogónicos órficos de este texto papiroáceo 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>144</sup>. El modo de exposición de las explicaciones a la teogonía órfica contenido en el papiro sigue la técnica de comentario exegético llamada *ὑπόμνημα*<sup>145</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 en *παράγραφοι* en una época anterior a la de 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 por lo que resulta imprescindible un comentario palabra por palabra de sus escritos para alcanzar el conocimiento de aquello que el cantor tracio quería enseñar en sus hexámetros. En palabras de Ricciardelli<sup>146</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 *Φυσικά* por los estudiosos posteriores.

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

Βάσκανος· κέχρηται δὲ καὶ Ὀρφεύς ἐν τῷ Περὶ φύσεως α'<sup>147</sup>.

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

(1993) y (1995), Obbink (1994) y (1997), Casadesús (1995), (1996) y (2006) cap. 22, Parker (1995), Laks–Most (1997), Most (1997), Tsantsanoglou (1997), Betegh (2004).

<sup>144</sup> Acerca de la relación del comentario de la teogonía del *PDerv.* con la filosofía presocrática y los intentos por dar nombre al comentarista de Derveni vid. 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 (2006) cap. 22.

<sup>145</sup> Vid. 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 *PDerv.*, Lamedica (1991) y (1992) y Casadesús (2006) cap. 22.

<sup>146</sup> Ricciardelli (1980) 128.

<sup>147</sup> Herodian. ap. Cod. Vindob. hist. gr. 10 f. 25v prim. ed. Humner, Jb. d. Österr. Byz. Gesellsch. 16, 1967, 13 (cf. 29) OF 803.

Dicha noticia resulta bastante difícil de interpretar. Βάσκανος suele hacer 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>148</sup>. Dichos significados nos proporcionan nula información acerca del contenido de la obra *Física* de Orfeo.

### 5. *Alquimia*<sup>149</sup>.

El único texto que relaciona a Orfeo con el arte alquímico son unas palabras conservadas en el comentario e interpretación al oráculo de Orfeo de Agatodemon. Estos versos aparecen separados mediante puntuaciones en el manuscrito y parecen ser trímetros yámbicos corruptos. Sobre esos versos aparecen unas palabras, escritas en el mismo tiempo de redacción, en tinta roja, que han sido explicadas como una interpretación o paráfrasis de los versos<sup>150</sup>. Según Kern tales trímetros no pertenecen a una obra oracular de Orfeo, sino a una obra de contenido mágico y West<sup>151</sup>, por su parte, opina que podrían pertenecer a un poema tardío, quizás del siglo V o VI de nuestra era. Difícilmente podamos llegar a saber algún día a ciencia cierta a qué tipo de obra pertenecían estos versos.

### 6. *Obras sobre adivinación.*

Las noticias que nos han llegado acerca de la producción órfica sobre adivinación<sup>152</sup> son muy escuetas aunque, a diferencia de lo que advertíamos en relación con las obras sobre astrología o botánica, sí parece existir una cierta relación del mito de Orfeo con la adivinación, faceta, además, que podemos considerar uno de los mitemas antiguos de su relato mítico<sup>153</sup>. La capacidad oracular se atribuye ya al pro-

---

<sup>148</sup> Sobre la βασκανία y el βάσκανος vid. Chantraine s.v. βάσκανος y el estudio del término en Bernand (1991) 97-102.

<sup>149</sup> OF 783.

<sup>150</sup> Berthelot-Ruelle, Alch. Gr. II (1888) 269.

<sup>151</sup> Kern (1922) 331-333, fr. 333; West (1983) 37.

<sup>152</sup> Vid. Bernabé (2006) cap. 19.

<sup>153</sup> Nos hablan de Orfeo como adivino o dador de oráculos Pl. *Prt.* 316d, Sch. E. *Alc.* 968 (II 239, 3 Schwartz), D.Chr. 1, 57, Str. 16, 2, 39, Str. 7 fr. 10a Radt, Clem. Al. *Strom.* 1, 21,



pio Orfeo, ya a su cabeza que, tras ser separada cruelmente del cuerpo por las mujeres tracias, llegó a Lesbos en donde se fundó un oráculo<sup>154</sup>. De este santuario oracular lesbio nos habla Filóstrato, lo que puede proporcionarnos cierta información acerca del tiempo que este oráculo se mantuvo activo<sup>155</sup>. Conocemos la existencia de oráculos escritos atribuidos a Orfeo, si bien esta actividad suele asociarse más con Museo, desde el s. V a.C.<sup>156</sup>. No discutiremos en este apartado los motivos de la atribución a Orfeo de la capacidad oracular y de la relación que esta habilidad tiene con la magia en el mito de Orfeo. Tampoco acerca del oráculo de Orfeo en Lesbos ya que es objeto de estudio en otro apartado de la tesis<sup>157</sup>. Referiremos en estas líneas únicamente las noticias que, sobre las obras literarias de adivinación atribuidas a Orfeo, nos han llegado.

Para empezar es importante el catálogo de obras atribuidas a Orfeo transmitido en los primeros versos de las *Argonáuticas órficas*<sup>158</sup>.

Ἀμφὶ δὲ μαντεῖης ἐδάης πολυπείρονας οἴμους  
 θεῶν οἰωνῶν τε καὶ ἡ σπλάγχνων θέσις ἐστίν·  
 ἢ δ' ὅσα θεσπίζουσιν ὄνειροπόλοισιν ἀταρποῖς  
 ψυχὰ ἐφημερίων, ὕπνω βεβολημέναι ἦτορ·  
 σημείων τεράτων τε λύσεις, ἄστρον τε πορείας·

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, afecta-

134, 4, (posiblemente también Clem. Al. *Strom.* 3, 3, 17), Sch. A. R. 2, 684-87a, Ou. *Met.* 11, 8, Stat. *Silv.* 5, 1, 23-26.

<sup>154</sup> La cabeza profética de Orfeo dictando oráculos parece ser objeto de ciertas representaciones artísticas que podemos fechar en torno a la segunda mitad del s. V a.C. Sobre estas representaciones vid. Guthrie (2003) 89-92, Santamaría (2006) cap. 7 y Olmos (2006) cap. 8. Sobre la capacidad oracular y adivinatoria de Orfeo en la literatura vid. Philoch. *FGH* 328 F 77 (*OF* 810 y 813), Str. 7 fr. 10a Radt (*OF* 816), Serv. *Aen.* 3, 98.

<sup>155</sup> Philostr. *VA* 4, 14 (*OF* 1057)

<sup>156</sup> Vid. West (1983) 33 (*OF* 804-811). Podemos ver que la habilidad oracular se asocia mayoritariamente en los testimonios literarios a Museo en Hdt. 7, 6, S. fr. 1116 Radt, Ar. *Ra.* 1032-3, Pl. *Prt.* 316d [*Mus. fr.* 62- 64, 68].

<sup>157</sup> Vid. cap. V § 9.

<sup>158</sup> Vid. Sánchez Ortiz de Landaluce (1996) 299ss. y (2005) y Martín Hernández (2003) 69.

das 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 estos versos podemos deducir que, para el autor de las *Argonáuticas órficas*, Orfeo transmitió sus conocimientos sobre adivinación en muy variadas obras, ya que enumera entre sus habilidades la interpretación del vuelo de aves y el movimiento de los animales<sup>159</sup> (ornitomacia), la lectura de las vísceras de víctimas sacrificiales (aruspicina o hepatoscopia), la interpretación de *prodigia* (teratoscopia o simbolomanteia), la interpretación de sueños (oniromancia) y, por supuesto, el estudio de los movimientos de astros y constelaciones, única producción de esta parte del catálogo de las *Argonáuticas órficas* de la que conservamos algunos versos como ya hemos estudiado<sup>160</sup>.

Aparte de esta información poco más nos han transmitido los autores antiguos acerca de la producción sobre adivinación atribuida a Orfeo. Sólo conservamos una noticia, perteneciente al catálogo de obras de Orfeo de la Suda, que nos informa sobre la existencia de un par de obras en verso épico acerca de dos formas concretas de adivinación: una de título Ἀμοσκοπικά<sup>161</sup> (adivinación por medio de la arena) y otra Ὠιοθυτικά o Ὠιοσκοπικά (adivinación por medio de huevos). Poco más nos dice la Suda salvo que eran poemas hexamétricos.

Nosotros, por nuestra parte, poco podemos decir acerca de estos dos tipos de adivinación y su relación con lo órfico, aunque existe la posibilidad de que existiese algún tipo de conexión entre los órficos y la adivinación por medio de huevos, dado

<sup>159</sup> Ya Plinio parece conocer la atribución de conocimientos, probablemente libros, acerca de la adivinación por el movimiento de los animales a Orfeo en Plin. *HN* 7, 203 cuando dice: *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”.

<sup>160</sup> Sobre las diversas mancias de la Antigüedad vid. Daremberg-Saglio, *s.v. divinatio*.

<sup>161</sup> Cf. Lobeck (1829) 361s. Ziegler (1942) 1406. En la Suda aparece el término Ἀμοκοπία. La lectura Ἀμοσκοπικά fue una corrección dada por Ziegler. Diels prefiere Ἀμοσκοπίαν (coll. ἀλφιτομάντεις Poll. 8, 188, Hesych. *s.v. ἀλφιτοσκοπιοί*), aunque tal cambio no influye al posible contenido de la obra. Se han propuesto otras lecturas alternativas como Ἀμοσκοπία, adivinación con corderos (cf. Paus. 6, 2, 5). Lobeck propuso Ἀστροσκοπίαν (coll. Herm. in Pl. *Phdr.* 95, 10 Couvr.), adivinación a partir de los astros, lo que conectaría con el amplio grupo de obras astrológicas de las que ya hemos hablado y Fabricius lee Ἀνεμοσκοπίαν, adivinación por los vientos. Vid. *OF* 805.

el valor que los seguidores de las enseñanzas de Orfeo daban al huevo en las cosmogonías<sup>162</sup>. Este modo de adivinación consistía, según se deduce del testimonio de Persio, en poner un huevo entre las brasas y observar su modo de exudación, o su capacidad de resistencia<sup>163</sup>. Sobre este arte parece que escribió una obra el estoico Hermágoras de Amfípolis si atendemos al testimonio de la Suda<sup>164</sup>. Un fresco de la villa Pamfili nos ha conservado un interesante testimonio iconográfico acerca de este modo de consulta, en donde aparecen representados un grupo de hombres con un escabel en el que han depositado tres huevos y uno de estos hombres sostiene en su mano un plato humeante, presumiblemente con brasas o agua hirviendo para la deposición de los huevos y la posterior consulta de sus reacciones<sup>165</sup>.

Conservamos una información algo más amplia, aunque igualmente escasa, acerca de la existencia de oráculos atribuidos a Orfeo<sup>166</sup>. Los testimonios se remontan a época clásica. De estos testimonios se deduce que dichos oráculos, relacionados con Orfeo y sus seguidores, eran antiguos y bien conocidos en el s. IV a.C. Platón en su diálogo *Protágoras*<sup>167</sup> indica que los Antiguos ya conocían el arte de la sofística pero que, dada la mala fama que tal término albergaba, camuflaron este saber bajo las más variadas formas. Orfeo, Museo y sus seguidores (τοὺς ἀμφὶ τε Ὀρφεία καὶ Μουσαῖον) habían encubierto, según el filósofo ateniense, este arte por medio de la composición de oráculos.

Se relaciona, como ya hemos dicho, con mayor asiduidad a Museo con la composición de oráculos que a Orfeo. Heródoto<sup>168</sup> nos transmite la expulsión de la

<sup>162</sup> Sobre las teogonías del huevo primigenio vid. West (1994), Albrile (2000), Martínez Nieto (2000) 111ss., Bernabé (1995a), (2001b) y (2006) cap. 14., Cassio (1978).

<sup>163</sup> Pers. 5, 185. Vid. también el escolio a este pasaje. También se utilizaban huevos para adivinar el sexo del bebé de una mujer encinta. Según el testimonio de Suet. *Tib.* 14, Livia cogió un huevo que empollaba una gallina y lo calentó en sus manos hasta que nació el polluelo con hermosa cresta. Obviamente el significado de tal presagio era que concebiría un hijo varón. Sobre este modo de adivinación vid. Daremberg-Saglio *s.v. divinatione* pg. 300.

<sup>164</sup> Suda *s.v.* Ἑρμαγόρας: ἔστι (sc. obra de Hermógenes) δὲ ὠροσκοπία

<sup>165</sup> Vid. Daremberg-Saglio *s.v. divinatio* pg. 300.

<sup>166</sup> Sobre esta tradición vid. Lobeck (1829) 410, Ziegler (1942) 1416, Jacoby en su comentario a Philoch. *FGH* 328 F 77, Brisson (1990) 2915 y Bernabé (2006) cap. 19.

<sup>167</sup> Pl. *Prt.* 316d (*OF* 806)

<sup>168</sup> Hdt. 7, 6, 2 (*OF* 807).

ciudad de Atenas de Onomácrito, compilador de oráculos, por la supuesta inserción de un oráculo propio entre los atribuidos a Museo. Dicha noticia nos informa de que en época de Onomácrito, época pisistrátida, los oráculos de Museo se ordenaban, con lo que se debe convenir en que éstos eran más antiguos que el s. IV a.C. y que debían ser variados y múltiples dada la necesidad de reordenación. Por otra parte también resulta interesante el hecho de que entre estos oráculos se pudiesen insertar otros, en este caso uno falso de Onomácrito, lo que nos informa acerca del carácter poco canónico y fijo de los documentos<sup>169</sup>.

La Suda atribuye a Orfeo unos oráculos que “algunos atribuían a Onomácrito”<sup>170</sup> haciéndose eco, seguramente, de las opiniones de Heródoto, Plutarco, Pausanias o Sexto Empírico.

Únicamente conservamos dos versos atribuidos a un oráculo de Orfeo que se han conservado en un escolio a la *Alcestis* de Eurípides<sup>171</sup> aunque, realmente, tales versos no parecen ser un oráculo en sí sino más bien debían formar parte del comienzo de una obra de oráculos atribuidos a Orfeo puesto que no ofrece ningún tipo de información oracular sino la capacidad clarividente del que dicta o escribe estos hexámetros:

οὔτοι ἀρίστερός εἰμι θεοπροπίας ἀποπειεῖν,  
ἀλλά μοι ἐν στήθεσσιν ἀληθεύουσι μενοιναί.

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

---

<sup>169</sup> Según el comentarista de Aristóteles Phlp. *in de An.* 186, 24-26, Onomácrito puso en verso las ideas transmitidas por Orfeo, lo que nos informa acerca de la difícil cuestión de la autoría de las obras órficas. También Pausanias nos informa de la atribución de obras órficas a Onomácrito en Paus. 1, 22, 7, Paus. 8, 31, 3, Paus 9, 27, 2 ó Paus. 9, 35, 5 y S.E. *P.* 3, 30 (I 141 Mutschmann). Plutarco habla de los Onomácritos que dieron a los oráculos una ampulosidad innecesaria en Plu. *De Pyth. orac.* 407B (OF 808). Sobre Onomácrito y τὰ Ὀρφικά vid. Allen (1928), D’Agotino (2001) y Martínez Nieto (2006) cap. 25. Los fragmentos órficos de Onomácrito se recogen en OF 1109-1119.

<sup>170</sup> Suda. *s.v.* Ὀρφεύς (III 565, 1 Alder) (OF 809): χρησμούς (sc. ἐγραψε), οἱ ἀναφέρονται εἰς Ὀνομάκριτον.

<sup>171</sup> Sch. E. *Alc.* 968 (II 239, 3 Schwartz) . Se cita como fuente a Philoch. *FGR* 328 F 77 (OF 810). Cf. Lobeck (1829) 237, Linforth (1941) 151s, Brisson (1990) 2915.

## 7. El lapidario órfico o Λιθικά.

### 7.1. CUESTIONES GENERALES<sup>172</sup>.

Dedicamos el último apartado de este capítulo a la obra científica atribuida a Orfeo de mayor extensión. El escrito conocido como *Lapidario órfico* o *Lithicá* es un poema didáctico atribuido a Orfeo en donde se ofrecen ciertas explicaciones acerca del poder mágico existente en algunas piedras así como la forma de conseguir que dicho poder sea útil al hombre para agradar a los dioses o como antídoto contra las serpientes. Su extensión es de 774 versos hexamétricos<sup>173</sup> no divididos en capítulos por los antiguos filólogos. En las ediciones modernas se acompaña de un breve resumen en prosa realizado por Demetrio Mosco en el siglo XIV. En cuanto a su extensión no parece, en principio, un poema demasiado largo, aunque sí lo resulta comparándolo con la extensión de otros textos que atribuidos a Orfeo<sup>174</sup>.

Es posible estructurar el poema en tres partes principales bien definidas, aunque resulta evidente la intención de su autor de realizar una composición en anillo. El texto se divide en un prefacio que abarca del verso 1 al 90, un pequeño episodio de tono bucólico que se extiende del verso 91 al 164 y una última parte, la que compone el lapidario en sí, en donde se describen las virtudes mágicas y médicas de diversas piedras. Esta sección se extiende del verso 165 al 761. Por último, desde el verso 761 hasta el final, el autor vuelve a enlazar con el principio del poema en un intento poco definido, como ya advertíamos, de *Ringkomposition*.

En cuanto a la lengua utilizada en la composición del poema el autor ha empleado los habituales recursos literarios utilizados por los poetas de época alejandrina: gusto por la creación de léxico, utilización de epítetos nuevos o antiguos aplicados a otros sustantivos y la acumulación de éstos, los juegos expresivos y numerosos simbolismos mitológicos. La gramática y sintaxis de los hexámetros recuerdan también el uso que de la lengua hacen los poetas alejandrinos, observándose una

---

<sup>172</sup> Seguiremos la edición de Halleux y Schamp (1985) y, para la cita de pasajes de la obra, la traducción de Calvo Delcán (1990).

<sup>173</sup> Para información sobre cuestiones de la métrica del *LO* vid. Schamp (1981a) y Giannake (1982) 48-64.

<sup>174</sup> Sobre las obras científicas atribuidas a Orfeo vid. cap. VII.

gran abundancia de sintagmas preposicionales, uso frecuente de ciertas preposiciones alejadas de su valor propio en época clásica, utilización descuidada del subjuntivo y el optativo y acumulación de verbos con sufijo -σκ<sup>175</sup>. Todos estos rasgos y otros más han sido utilizados a la hora de ofrecer una datación concreta de esta obra pero aún no hay acuerdo pleno entre los estudiosos<sup>176</sup>.

El *Lapidario órfico* no ha sido un texto que haya gozado del beneplácito de la crítica literaria<sup>177</sup> sino que, más bien, ha sido un poema desdeñado y poco valorado en cuanto a su calidad artística. Algunos estudiosos no comparten esta opinión. West<sup>178</sup> califica el texto de “vivo y fluido poema” y, ciertamente, algunos pasajes lo son, en especial el relato bucólico, lleno de frescura y viveza<sup>179</sup>. Lo que resulta evidente, y no podemos subestimar, es el esfuerzo del poeta por crear una bella composición para un texto de catálogo con una temática que, difícilmente, puede resultar ligera y atractiva desde un punto de vista poético.

## 7.2. LOS LAPIDARIOS. CONTENIDO Y TRADICIÓN.

Para el estudio de esta obra creemos que es interesante referirnos, si bien brevemente, a la función y uso que en la Antigüedad se hacía de los textos lapidarios. La creencia en que ciertas piedras, por sus características especiales, tienen poderes mágicos, es de una gran antigüedad. Tal pensamiento se basa en la idea de que las piedras absorben cierta parte del poder mágico y creador que, se supone, emana de la madre tierra y, por el principio general de la magia contagiosa, llega en

---

<sup>175</sup> Abundantes ejemplos de estas peculiaridades de estilo en el texto se encuentran en la introducción de la edición de Halleux y Schamp (1985) 45-47 y un buen estudio del vocabulario utilizado en la obra en Giannake (1982).

<sup>176</sup> Sobre la datación del *LO* y nuestra aportación al problema vid. *infra* § 7.3 y Martín Hernández (2006) cap. 21.

<sup>177</sup> Como ejemplo vid. Falconnet (1838) y Croiset (1928) sin mencionar 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”.

<sup>178</sup> West (1983), 36.

<sup>179</sup> Compartimos en este punto la opinión de Calvo Delcán (1990) 348.

parte a las piedras. El saber cómo este poder puede ser utilizado por las personas en su propio beneficio es la doctrina que pretenden transmitir los textos lapidarios.

Encontramos esta creencia muy arraigada en Egipto y el origen de los textos de contenido lapidario, al igual que los de otras materias como la astrología o la astronomía, debemos buscarlo en Oriente. Tenemos conocimiento de obras lapidarias griegas de contenido estrictamente mineralógico desde el siglo IV a. C. como la atribuida a Teofrasto<sup>180</sup> y en el III a. C. una perdida de Estratón de Lámpsaco<sup>181</sup>. Otros lapidarios son de contenido “médico” y describen el modo en que ciertas piedras deben aplicarse para la curación de diversas afecciones. Sabemos, por estos textos y otros literarios, que los médicos utilizaban diversas gemas y piedras semi-preciosas en sus sanaciones valiéndose de técnicas de imposición, diluyéndolas en los más diversos líquidos para su ingesta o quemadas a fin de que el enfermo inhalara los vapores que de ellas se desprendían. En esta línea terapéutica se sitúan las descripciones que, sobre las piedras, nos ofrecen Dioscórides o Galeno.

Pero lo habitual en este tipo de textos científicos es que las descripciones de los poderes de ciertas piedras ofrezcan una variada mezcla de medicina, magia y astrología<sup>182</sup>. Plinio menciona, entre otros, un lapidario de Jenócrates de Éfeso (o de Afrodísias), hijo de Zenón, que explicaría las diversas propiedades de las piedras con sus diferentes usos, ya fuesen médicos, ya mágicos, en conexión con los signos

---

<sup>180</sup> Dicho lapidario rechaza lo referente a propiedades maravillosas de las piedras aunque admite la división entre piedras masculinas y femeninas.

<sup>181</sup> Este lapidario seguiría las investigaciones en la línea de Teofrasto.

<sup>182</sup> Los lapidarios astrológicos han sido puestos en relación con las teorías de las cadenas de los neoplatónicos, pero creemos que hay que buscar un referente oriental más antiguo. Las piedras se relacionan con los astros, o con los doce signos del zodiaco ya sea por el color ya por la textura mediante procesos de magia simpática (las piedras de color rojo se asociarían al planeta Marte y las piedras doradas al Sol). Éstas se suelen grabar para que actúen como amuletos. Aparecen en un tratado de astrología atribuido a Salomón del siglo I d. C. aproximadamente. Un catálogo de piedras asociadas a los planetas y piedras relacionadas con los signos del zodiaco se nos describe en un tratado astrológico que se atribuye al faraón Nequepsón y al sumo sacerdote Petosiris aunque parece que no es anterior al 150 a.C. En el *Libro Sagrado de Hermes a Asclepio* se relaciona a los decanos, dioses siderales egipcios, con las partes del cuerpo, las plantas, las piedras y los alimentos. El texto de Damigeron-Évax contiene dos lapidarios astrológicos que guardan una gran relación con el tipo de literatura lapidaria del Egipto greco-romano.

del zodiaco<sup>183</sup>. Plinio conoció, además, una traducción de una obra lapidaria titulada *Περὶ λίθων τιμίων*, compuesta por Zoroastro y traducida por Ptolomeo II Filadelfo<sup>184</sup>. Algunos estudiosos han pensado que esta obra guardaría cierta relación con el *Lapidario órfico*<sup>185</sup>.

Es muy interesante para el estudio del *Lapidario órfico* el lapidario de Damigeron-Évax, compilación y traducción latina, quizás de época imperial, de uno o varios lapidarios griegos más antiguos. Esta obra está compuesta de dos cartas<sup>186</sup>, dos lapidarios astrológicos que guardan una fuerte relación con la literatura ocultista egipcia y un catálogo de 80 piedras, que es el texto atribuido a Damigeron, y que se considera la traducción de otro texto griego que pudo ser conocido por Plinio y que podría remontarse a época helenística. Se ha señalado que quizás el antecedente del lapidario de Damigeron fuese el mismo texto que el del *Lapidario órfico*<sup>187</sup>.

### 7.3. EL LAPIDARIO ÓRFICO. PROBLEMAS DE DATACIÓN Y NUEVAS APORTACIONES<sup>188</sup>.

Como hemos advertido, los lapidarios son textos que, por su carácter especial de libro de aprendizaje o estudio, pueden ser modificados, ampliados y resumidos constantemente, por lo que resulta difícil fecharlos y seguir su trayectoria hasta poder remontarnos al texto original. Los lapidarios que conservamos suelen ser siempre resúmenes o ampliaciones de otros más antiguos que, lamentablemente, no se nos han conservado.

---

<sup>183</sup> Se ha observado que este texto es quizás la fuente del catálogo alfabético de piedras que nos ofrece Plin. *HN* 37, 139-185.

<sup>184</sup> El Zoroastro autor de este lapidario no sería el fundador del mazdeísmo. También se habla de esto en Suda *s.v.* Zoroástrēs. Estos lapidarios, según Calvo Delcán (vid. [www.ucm.es/info/folchia/Gr\\_577.gif](http://www.ucm.es/info/folchia/Gr_577.gif)"), no pertenecerían a este tal Zoroastro, sino que serían productos del sincretismo mágico-astrológico de los *maguseos* (los magos occidentales venidos de Babilonia).

<sup>185</sup> 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.

<sup>186</sup> Una es la dedicatoria del rey de Arabia Évax a Tiberio. Probablemente sean epístolas ficticias.

<sup>187</sup> Vid. Halleux y Schamp (1985), Giannake (1982), 44-48 y la introducción de Calvo Delcán 1990. Sobre la atribución de una obra de 80 piedras a Orfeo por la Suda vid. § 7.4.

<sup>188</sup> Vid. Schamp (1981b), donde se expone ampliamente este problema de datación.



El *Lapidario órfico* no es una excepción a este problema. Se ha discutido mucho sobre su origen y son muy variadas las conclusiones. Una datación aproximada de esta obra resulta complicada e incluso hoy en día no hay un acuerdo entre los estudiosos sobre este punto. Se manejan diferentes fechas dependiendo de la mayor o menor relevancia que se conceda a ciertas características intrínsecas al texto existiendo, además, una gran amplitud cronológica entre las fechas barajadas: del s. II a.C. al IV d.C. Veamos cuáles son los argumentos defendidos por los estudiosos a favor y en contra de una u otra datación.

Por una parte, según Demetrio Mosco en su *ὑποθήσις* al *Lapidario órfico*, este poema pudo dar información a Nicandro de Colofón para la composición de su obra *Theriaca* con lo que, si creemos que tal información es correcta, no podríamos fechar nuestro texto después del siglo II a. C. Obviamente ahora conocemos que seguramente Demetrio Mosco se dejó influir por la creencia, sostenida por autores como Tzetzes, de que el autor del *Lapidario* no era otro que el Orfeo de la leyenda, con lo que, obviamente, su obra debía ser muy antigua y, evidentemente, anterior a Nicandro. Si atendemos a la relación que mantiene el poema órfico con los modelos bucólicos de Cos, en especial con las *Talisias* de Teócrito<sup>189</sup>, y al uso de la métrica por parte del poeta<sup>190</sup>, deberíamos situar el poema, asimismo, en época alejandrina. El problema de sostener una datación de la obra en el siglo II a.C. basada, únicamente, en argumentos de parecidos e influencias con otras obras, es la práctica imposibilidad de saber en qué dirección se dan dichas influencias. Así pues, se podría igualmente sostener que fue el autor del *Lapidario órfico* quien recibió su inspiración para la descripción de los poderes que ciertas piedras tenían para la curación de picaduras de serpiente de la obra de Nicandro y no a la inversa. Asimismo, basar la datación del *Lapidario* por su parecido con las *Talisias* de Teócrito nos resulta arriesgado dada la consabida afición de los griegos por mantener los modelos literarios. El *La-*

---

<sup>189</sup> *LO* 159-163 recuerdan el inicio de las *Talisias* de Teócrito. Vid. Schamp (1980) donde se comentan las semejanzas entre la narración bucólica de *LO* y el poema pseudovirgiliano *Culex* además de las semejanzas de ambos con algunos poemas epigramáticos griegos de la *Antología Palatina*.

<sup>190</sup> Vid. Schamp (1981a) y (1981b).

*pidario*, aunque por su forma de narración tenga una relación formal con los modelos bucólicos, no autoriza a situar esta obra exactamente en el ambiente alejandrino del s. II a.C. ya que bien podía ser una imitación posterior. Lo que sí nos atreveríamos a sostener es que es más probable que las convergencias entre dichas obras sean producto de un acercamiento en el tiempo de tales composiciones más que de una imitación distanciada por muchos siglos.

Algunos estudiosos sitúan la probable fecha de composición del *Lapidario órfico* en torno al s. II d.C. En un artículo de 1981 J. Schamp ofrece un intento de datación de la obra en torno al s. II d.C. sustentado en el parecido de 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>191</sup>. Así, por ejemplo, expone las analogías existentes entre los versos del 57 al 86 del *Lapidario* con el *Asclepio* hermético<sup>192</sup>, lo que matizó posteriormente en la edición del *Lapidario órfico* de 1985. Expone también ciertas similitudes en cuanto al ritmo ternario de estos versos y algunas de las profecías de San Juan de Patmos a los cristianos y, sobre todo, destaca la existencia de similitudes con los *Oráculos Caldeos*, si bien afirma que las diferencias entre ambas obras podrían deberse a que el autor de los *Oráculos Caldeos* no conoció el *Lapidario órfico*. También toma en consideración para llegar a establecer una datación de la obra en el s. II d.C. cuatro versos del *Lapidario órfico*, los versos 71-74. Tales versos como veremos, también fueron utilizados para defender una datación en el s. IV d.C. Según J. Schamp estos versos responderían a un lugar co-

---

<sup>191</sup> Schamp (1981b).

<sup>192</sup> LO 57-86 τὰς ἐμὲ κηρύσσειν λαοσσόος Ἀργειφόντης / ἀνθρώποισιν ὄρινε, μελιγλώσσοιο κελεύσας / φθόγγον ἀπὸ στήθεσφιν ἀοιδῆς γηρύσασθαι. / Ἄλλ' οὐ πάγχυ βροτοῖσι σαοφροσύνης ἀλεγίζειν / ἴμερος, αἴψα δέ, πρέσβα, σ' ἀλιτροσύναις ἀτίουσι... ἄλλ' ἐμέθεν στεῦμαι κειμήλια πειθομένοισιν / ἀφνειοῦ χρυσοῖο πολὺ προφερέστερα δεῖξειν. "A traer esta nueva a los hombres me ha incitado el Argifonte, salvador de pueblos, invitándome a modular un canto de dulce miel desde el fondo de mi corazón. Pero los hombres no tienen en absoluto ningún deseo de ocuparse de la sabiduría, sino que a ti, ciencia venerable, te menosprecian... Por mi parte, me comprometo a mostrar a los que me escuchen bienes mucho más preciosos que el opulento oro". Cf. Festugière (1946) I pp. 326-332, quien nos ofrece un amplio repertorio de fragmentos epistolares dirigidos a reyes en los que se observa este afán propagandístico de las nuevas religiones, similar al que se advierte en estos versos del LO Vid. también Schamp (1981b) 728.

mún dentro de la literatura apocalíptica y profética y ofrece ejemplos de los *Oráculos sibilinos* y del *Apocalipsis de S. Juan*<sup>193</sup>. Así pues, si creemos que estas relaciones vienen dadas por la época de composición de la obra, deberíamos fechar nuestro lapidario en torno al s. II d. C.

Por último algunos estudiosos apoyan la teoría de que el texto podría ser una composición del siglo IV d. C.<sup>194</sup>. Quienes se inclinan por esta fecha tan tardía lo hacen apoyándose en los versos del *Lapidario órfico* 71 y siguientes que exponemos seguidamente:

ὁ δ' ἀργαλέος καὶ ἀπεχθῆς αὐτίκα πᾶσιν,  
 ᾧ κεν ἐπωνυμίην λαοὶ τεύξωσι μάγοιο.  
 καὶ ῥ' ὁ μὲν ἐν κονίησιν ὑπ' ἄορι κρατὸς ἀμερθεῖς  
 λευγαλέω θανάτῳ διὸς φῶς ἐκτετάνυσται·

Todos consideran inmediatamente molesto y odioso al hombre, para el cual los pueblos crearon el nombre de mago, y yace extendido en el polvo, tronchada su cabeza, por la espada ¡miserable muerte! el hombre divino.

En estos versos parece aludirse a condenas de magos por decapitación, lo que recuerda el contenido de la ley del 25 de Enero de 357, promulgada durante el mandato de Constancio<sup>195</sup>, en que se decretaba la pena capital contra los magos así como las persecuciones contra los filósofos neoplatónicos. Algunos estudiosos han llegado a afirmar<sup>196</sup> que la decapitación a la que se hace alusión en el *Lapidario órfico* corresponde a la ejecución del filósofo neoplatónico Máximo de Éfeso en 364<sup>197</sup> o a la

<sup>193</sup> Schamp (1981b) 730. e.g. *Apoc.* 18, 24: καὶ ἐν αὐτῇ αἷμα προφητῶν καὶ ἁγίων εὐρέθη καὶ πάντων τῶν ἐσφαγμένων ἐπὶ τῆς γῆς. “Y en ella se ha encontrado la sangre de los profetas, de los santos y de todos los que han sido degollados en la tierra”.

<sup>194</sup> Tyrwhitt (1781) en Hermann (1805), Wiel (1868) 3s. y West (1983), 36.

<sup>195</sup> Tyrwhitt (1781) afirmaba que el autor del *LO* debió de vivir en una época en la que la magia era perseguida y condenada y que ésta debió de ser la de Constancio, cuando se promulgó el edicto sobre la decapitación de los magos. Schamp (1981b) le corrige adjudicando este edicto a Constancio II en 357. La ley está recogida en Mommsen, *Cod. Theod.* I, 9, 16, 4. *Chaldaei ac magi et ceteri, quos maleficos ob facinorum magnitudinem vulgus appellat, nec ad hanc partem aliquid moliantur. Sileat omnibus perpetuo divinandi curiositas. Etenim supplicium capitis feret gladio ultore postratus, quicumque iussis obsequium denegaverit.*

<sup>196</sup> Tyrwhitt (1781) y Hopfner (1926), col. 766.

<sup>197</sup> Como argumento en contra de que se refiera a filósofos neoplatónicos se alude a la ausencia total de teorías místicas neoplatónicas y taumatúrgicas en la obra (aunque el

de Hilano, condenado en 357<sup>198</sup>. Aparte de la relación de estos versos con la ley de Constancio II, nada más esgrimen como argumento los defensores de esta fecha de composición para el *Lapidario*.

Así pues estas son, por el momento, las principales teorías propuestas por los estudiosos en su intento por obtener la posible fecha de composición del *Lapidario órfico*. Pero creemos que es interesante estudiar otros datos que, en nuestra opinión, pueden arrojar algo de luz al problema de datación de esta obra órfica o, al menos, pueden apoyar la propuesta de una fecha temprana de la composición, en torno al s. II d.C.

Como acabamos de explicar uno de los argumentos esgrimidos para apoyar la datación del *Lapidario órfico* en el s. IV d.C. es la relación de unos versos con la ley de Constancio II contra magos y caldeos. Pero existen otros testimonios, más antiguos que éste, que reflejan un clima de persecución contra filósofos por orden imperial. Son bien conocidas las condenas a magos en épocas anteriores. J. Schamp ofrece varios ejemplos, tales como la de Nigidio Fígulo, condenado al exilio en el 45 a.C. según una noticia de San Jerónimo<sup>199</sup> en probable aplicación de la ley *de sicariis et veneficis*, o la condena a Anaxílaos de Larisa, llevada a cabo entre el año 28 y 25 a.C. en época del emperador Augusto. Que la magia, en el sentido laxo en que era entendida por los Antiguos, se consideraba un arte reprobable en el s. I d.C. queda bien expuesto por Plinio el Viejo en el libro XXX de su *Historia Natural* y, según Dión Casio, 67, 13, 1-3, en época de Domiciano los filósofos habrían sido expulsados de Italia o condenados a muerte seguramente al amparo de estas leyes contra los envenenadores, que eran aplicadas a todo tipo de persona que, por su forma de vida o sus ideas, se consideraban una amenaza al voluble orden imperial<sup>200</sup>.

papel del culto al sol pueda parecer un indicio). Cf. Schamp (1981b) y Hopfner (1926), col. 766. Ruhnken (1823) advierte que también en época de Domiciano, s. I d. C., (cf. D.C. 67, 13, 1-3) los filósofos eran condenados al exilio o eran ejecutados con lo que no es un dato exclusivo esta pena máxima para afirmar la datación de la obra en el siglo IV.

<sup>198</sup> Wirbelauer (1937), 7 n.1 citado por Schamp (1981b), 722.

<sup>199</sup> S. Jerom. *Chron. Ol.* 183, 4 = Helm, 156.

<sup>200</sup> D.C. 67, 13, 3: ἄλλοι τε ἐκ τῆς αὐτῆς ταύτης τῆς κατὰ τὴν φιλοσοφίαν αἰτίας συχνοὶ διώλοντο... “Otros también perecieron bajo esta misma acusación de filosofía”.

De forma más particular se consideró que los versos del *Lapidario órfico* que estamos estudiando debían hacer referencia a la ley de Constancio II porque en ellos se habla de una decapitación, la misma forma de ejecución que aparece en esta ley de 357 d.C. y que, se piensa, no existía en las condenas de años precedentes. Algunos estudiosos, entre ellos J. Schamp quien nos ofrece, además, la posición de Ruhnken<sup>201</sup>, observaron que tal afirmación no es del todo concluyente. Existen condenas a muerte por decapitación a magos e “innovadores religiosos” anteriores del s. IV d.C. Entre otras, un jurisconsulto de Caracalla, Julio Paulo, dispuso la deportación o pena de muerte por decapitación a aquellos que introdujesen nuevas prácticas religiosas desconocidas. Tal ley además disponía la condena de aquellos que poseyeran libros de magia, siendo la deportación la condena para los hombres notables y la pena capital para los *humiliores*. Pero es posible retrotraerse incluso más en el tiempo, quizás hasta el s. I d.C., donde encontramos diversos textos muy sugerentes sobre las condenas a muerte de personajes asociados a la religión y acusados de magia en las que no se debería descartar el ajusticiamiento por decapitación. Un ejemplo nos 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, temiendo el juicio del emperador, termina quitándose la vida con sus propias manos anticipando, según las propias palabras de Tácito, voluntariamente su muerte, pues el emperador habría pedido que se le dejase vivir, aunque fuese culpable. Tal declaración, puesta en boca del emperador, denota que la condena a este hombre habría sido la pena capital. Tácito nos ofrece otros casos de condena por causas similares a ésta que acabos de relatar<sup>202</sup>:

---

<sup>201</sup> Schamp (1981b) 724-732. Vid. nota 35 y 37 pg. 727 en donde se expone la datación de Ruhnken (1823) quien creyó poder situar la composición del *LO* en de época de Domiciano.

<sup>202</sup> Tac. *Ann.* 2, 32, 11ss.

*Facta et de mathematicis magisque Italia pellendis senatus consulta; quorum e numero L. Pituanus saxo deiectus est, in P. Marcium consules extra portam Esquilinam, cum classicum canere iussissent, more prisco advertere.*

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>203</sup>, y los cónsules ajusticiaron a Publio Marcio según una antigua costumbre<sup>204</sup>, en las afueras de la puerta Esquilina, después de dar orden de tocar la trompeta<sup>205</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 s. IV d.C. Además, según algunos estudios, el *more prisco* del que habla Tácito podría ser tanto la crucifixión del reo como su decapitación, lo que salvaría el escollo de la creencia en que la decapitación sólo se ejecutaba como cumplimiento de la ley de Constancio.

Queremos ahora llamar la atención sobre ciertos textos que no han sido puestos en relación con el *Lapidario órfico* para contribuir a los argumentos tomados en cuenta para la datación de esta obra y que, pensamos, pueden llegar a conclusiones interesantes. Creemos que existe una tremenda coincidencia entre los versos que estamos comentando y diversos testimonios del s. I y II d.C. que podrían responder a un mismo esquema de pensamiento y reacción erudita contra las condenas imperiales a ciertos personajes relacionados con el estudio de la ciencia, la filosofía y la religión, disciplinas a menudo unidas en la Antigüedad.

Creemos que es importante resaltar el hecho de que en los versos 71ss. del *Lapidario órfico* se haga mención explícita a que es “el vulgo” el que llama μάγος a ciertas personas a las que el autor del *Lapidario órfico* considera “hombres divinos”.

---

<sup>203</sup> La roca Tarpeya.

<sup>204</sup> Es posible pensar que tal costumbre antigua fuese la decapitación por hacha. Vid. Suet. *Claud.* 25, 2: *Peregrinae condicionis homines uetuit usurpare Romana nomina dum taxat gentilitia. Ciuitatem R. usurpantes in campo Esquilino securi percussit.* “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”.

<sup>205</sup> Traducción de Crescente López de Juan, ed. Alianza.

El doble sentido del término griego μάγος no es, en absoluto, tan tardío como el s. IV d. C. y, dejando de lado los testimonios anteriores a nuestra era, objeto de discusión en otro apartado de la investigación<sup>206</sup>, consideramos muy significativo el parecido de estos versos del *Lapidario* con la defensa llevada a cabo por Apuleyo tras ser acusado de realizar acciones propias de los magos e, incluso antes, la acusación contra Apolonio de Tiana. Veamos cuáles son estos testimonios y cuál su grado de conexión con el *Lapidario órfico*.

Apuleyo, en cierto momento de su *Apología*, se defiende<sup>207</sup>:

*Sin vero more vulgari eum isti proprie magum existimant, qui communione loquendi cum deis immortalibus ad omnia quae velit incredibilia quadam vi cantaminum polleat, oppido miror, cur accusare non timuerint quem posse tantum fatentur...enimvero qui magum qualem isti dicunt in discrimen capitis deducit,...partim autem, qui providentiam mundi curiosius vestigant et impensius deos celebrant, eos vero vulgo magos nominent, quasi facere etiam sciant quae sciant fieri, ut olim fuere Epimenides et Orpheus et Pythagoras et Ostanes...*

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 Ostanes.

A este tipo de juicio popular contra personajes a caballo entre la filosofía y la religión parece referirse, años antes, el taumaturgo Apolonio de Tiana en una de sus cartas. Su epístola número 16 dice así<sup>208</sup>:

---

<sup>206</sup> Vid. cap. IV § 2.

<sup>207</sup> Apul. *Apol.* 26, 6.

<sup>208</sup> Ap. Ty. *Ep.* 16. Sobre este texto vid. cap. IV § 2.

Μάγους οἶει δεῖν ὀνομάζειν τοὺς ἀπὸ Πυθαγόρου φιλοσόφους, ὧδέ που καὶ τοὺς ἀπὸ Ὀρφέως. ἐγὼ δὲ καὶ τοὺς ἀπὸ Διὸς οἶμαι δεῖν ὀνομάζεσθαι μάγους, εἰ μέλλουσιν εἶναι θεῖοί τε καὶ δίκαιοι.

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.

Ambos fragmentos parecen tener bien presente una distinción entre dos usos del término “mago”, el uso corriente, es decir, el propio del vulgo, y un uso propio, olvidado por las masas y conocido por estos filósofos.

Resulta muy interesante el hecho de que en el texto de Apuleyo no nos encontramos con una simple evocación de las características del hombre al que “el vulgo” llama de forma incorrecta “mago”, sino que tal diferencia de significados es esgrimida como defensa de una acusación efectuada contra él mismo. En este sentido creemos que el texto de la *Apología* es fácilmente comparable a la denuncia de los versos 71-74 del *Lapidario órfico*, en los que el autor no usa el término μάγος para referirse a los hombres que son condenados, sino que es el pueblo quien les aplica tal nombre cuando, en realidad, son hombres divinos. De forma similar se expresa Apolonio de Tiana en otra de sus epístolas<sup>209</sup> en que nos dice:

Μάγους ὀνομάζουσι τοὺς θεῖους οἱ Πέρσαι. μάγος οὖν ὁ θεραπευτῆς τῶν θεῶν ἢ ὁ τὴν φύσιν θεῖος, σὺ δ' οὐ μάγος, ἀλλ' ἄθεος.

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.

Observamos, pues, una gran coincidencia en la obsesión con que tales autores mantienen el no relacionar el término mago, en el sentido en que es usado por el vulgo, y que era el que hacía incurrir en pena de muerte, con las personas que, según ellos, son hombres divinos. Ser mago, en el sentido en el que el pueblo aplica dicho término a las personas, y no estas personas a sí mismas, es un delito. El retrato de uno de estos hombres divinos, de estos magos en sentido “no vulgar”, nos lo

---

<sup>209</sup> Ap. Ty. Ep. 17.



ofrece Filóstrato en su *Vida de Apolonio de Tiana*, pero conocemos muchos más nombres de filósofos acusados y condenados en estos siglos al amparo de leyes imperiales como la ya aludida *lex Cornelia*.

De Apolonio de Tiana conocemos, como decimos, la biografía de Filóstrato quien, en un intento de ensalzar la personalidad de este taumaturgo, trató de desvincularlo de todo tipo de acción que pudiera considerarse mágica, en ese sentido vulgar del término, y si, en alguna ocasión, era inevitable, el filósofo se molestó en matizar que tal cosa extraordinaria no era producto de la asociación del de Tiana con la magia, sino de su especial modo de vida. Según su biografía la acusación que se propuso contra Apolonio fue la de “considerarse igual a los dioses” (Philostr. VA 7, 21) y queremos destacar unas líneas de Filóstrato en que, creemos, es posible establecer una cierta conexión los versos del *Lapidario órfico*. En este texto un tribuno se dirige a Apolonio proponiéndole una forma de librarse de su condena:

“διὰ ταῦτ' οὖν” ἔφη “καὶ ἀπολογίαὺν ὑπὲρ σοῦ παρεσκεύακα, ἢ σε ἀπαλλάξει τῆς αἰτίας· ἴωμεν γὰρ ἔξω τείχους καὶ ἦν μὲν ἀποκόψω σου τὸν αὐχένα τῷ ξίφει, διαβέβληται ἡ αἰτία καὶ ἀφεῖσαι, ἦν δὲ ἐκπλήξης με καὶ μεθῶ τὸ ξίφος, θεῖόν τε ἀνάγκη νομίζεσθαί σε καὶ ὡς ἐπ' ἀληθέσι κρίνεσθαι.”

Por eso precisamente –prosiguió– tengo preparada una defensa para ti que te libraré 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.

Tal fanfarronada parece traslucir una cierta relación entre una condena por magia<sup>210</sup> y muerte por espada y que las personas que eran juzgadas eran consideradas por otros, o se creían ellos mismos, personas divinas.

---

<sup>210</sup> Creemos posible identificar la acusación “considerarse igual a los dioses” por una condena por magia ya que uno de los rasgos característicos de los magos en sentido peyorativo y de los más importantes a la hora de distinguir entre magos y taumaturgos o religiosos es que los primeros son capaces de ponerse por encima de los dioses haciendo que cualquier divinidad obedezca a sus antojos. Los PGM están llenos de sortilegios en los que el mago se hace pasar por una divinidad o se considera un dios. e.g. PGM XXXVI 97, 319, PGM LXIX, PGM LXX 7ss.

A raíz del estudio de estos textos creemos que es posible intuir que existió un movimiento formado por filósofos y seguramente también por personalidades religiosas, que fueron acusados por sus enemigos con cualquier tipo de acusación por alteración del orden social establecido. Tales personas pudieron estar relacionadas con la religión, siendo éste el caso de las personas acusadas de introducir nuevos dioses o cultos, o de realizar acciones mágicas, acciones que a menudo eran confundidas en la Antigüedad. Estos personajes pudieron basar su defensa, como vemos que fue el caso concreto de Apuleyo y deja translucir el comentario de Apolonio en su epístola, recurriendo a la falsedad de una acusación basada en la mala comprensión de un término antiguo, μάγος, que no albergaba, en absoluto, el sentido que el “vulgo ignorante” comprendía, sino que era el término venerable con el que se designaba a quien se acercaba a los dioses por medio de sus estudios o que se dedicaba al culto a la divinidad.

Sabemos que no resulta posible, con los datos de los que disponemos hoy en día, ofrecer una fecha indiscutible que date el *Lapidario órfico*, pero queremos resaltar que es posible 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 del desarrollo literario de esta época, y los paralelos en relación con juicios a los que acabamos de hacer referencia.

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

La Suda atribuye a Orfeo una obra de temática lapidaria titulada *Ochenta piedras*. Según ésta noticia debemos entender que dicha obra, además de ilustrar sobre el poder de ciertas piedras, describiría la forma de grabarlas para dotarlas de poder<sup>211</sup>. Sin embargo, en el *Lapidario órfico* que nosotros conservamos, no existe ninguna descripción de piedras grabadas así como apunte alguno que indique cómo grabar una piedra para convertirla en un amuleto o dotarla de cierto poder o mayor

---

<sup>211</sup> Περί λίθων γλυγῆς.

efectividad a la hora de su utilización<sup>212</sup>. Además, el número de piedras que se describen en la obra órfica es bastante menor (28 exactamente) que las ochenta que compondrían el volumen del lapidario atribuido a Orfeo por la Suda. Se advierte claramente que poco o nada tiene que ver la obra a la que se refiere la Suda con el lapidario atribuido a Orfeo que ha llegado hasta nosotros. Sin embargo, parece que la descripción que nos ofrece la obra enciclopédica se asemeja bastante más al lapidario de Damigeron-Évax, pues éste, además de tener un volumen de 80 piedras, describe los grabados que deben realizarse en algunas de ellas para convertirlas en piedras con poder mágico. Es posible pensar que la Suda nos ha ofrecido una autoría equivocada pero, teniendo en cuenta que la gran mayoría de las obras atribuidas a Orfeo están bien señaladas en este texto, cabe la posibilidad de que la Suda haga referencia a una obra, diversa y posiblemente anterior al *Lapidario órfico* que nosotros no conservamos, que también habría sido puesta bajo la autoría de nuestro cantor. Y si pensamos, como parte de los estudiosos del *Lapidario órfico*<sup>213</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 Ὀρφεῶς Λιθικὰ Κεράγματα resume el contenido del *Lapidario órfico* pero nos transmite ciertos grabados que, además, coinciden con los transmitidos por la obra de Damigeron. Es difícil llegar a conclusiones irrefutables sobre este problema, pero cabe la posibilidad de que existieran más textos de esta misma temática (lapidarios y otros tantos), que se atribuyesen a la mano de Orfeo, de los que no tengamos si quiera noticias debido al ocultismo que envuelve todo este tipo de literatura. Por tanto, que existiese una obra atribuida a Orfeo, de mayor volumen que el *Lapi-*

---

<sup>212</sup> El llamado Ὀρφεῶς Λιθικὰ Κεράγματα conserva alguna noticia sobre el grabado de dioses en las piedras para dotarlas de poder. Esta obra en prosa es, según Halleux-Schamp (1985) pp. 127-144, un resumen cristiano de época bizantina del texto que estamos estudiando. 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 vid. Halleux-Schamp (1985). Sobre la relación de las Κεράγματα con la obra de Damigeron vid. *infra*.

<sup>213</sup> Vid. Halleux y Schamp (1985) 54-55, con bibliografía.

*ulario órfico*, en que se ilustrase además sobre el modo de grabar piedras, del que derivasen tanto el *Lapidario* que conservamos como el texto de Damigeron, y que fuese conocida por la Suda, es una propuesta factible aunque difícilmente demostrable.

#### 7.5. EL LAPIDARIO ÓRFICO Y EL ORFISMO.

Fue Tzetzes<sup>214</sup> el primero que calificó de “órfico” el *Lapidario órfico*, aunque es muy poca, por no decir ninguna, la relación que existe entre este texto y lo órfico, o la religión órfica primitiva<sup>215</sup>. Se intentaron hallar puntos comunes entre el narrador del *Lapidario* y el Orfeo que conocemos por el mito para corroborar su autoría. El miedo que el narrador del *Lapidario* siente por las serpientes se compara con el miedo que, presumiblemente, sentiría Orfeo tras la muerte de su esposa por la picadura de uno de estos animales. La ascensión a un monte, que es la escena en que se enmarca la narración del *Lapidario órfico*, se compara a la ascensión de Orfeo al monte Pangeo donde adoraba al Sol. Por otra parte, en la descripción de las virtudes de la liparita, se advierte la observancia de uno de los preceptos asociados a las enseñanzas de Orfeo: no manchar con sangre los altares de los dioses<sup>216</sup> aunque, seguidamente, se obliga al sacrificio de una serpiente en el trípode<sup>217</sup>. Por último, el sacrificio a Helios que se narra en el *Lapidario* se ha relacionado con el sentimiento religioso de Orfeo hacia este dios al que dirigía sus plegarias cuando, según Esquilo<sup>218</sup>, fue sorprendido y asesinado por las Basárides.

<sup>214</sup> Tz. *ad Lyc.* 219 Scheer y Tz. *Ex. II* 147-148 Hermann.

<sup>215</sup> Así lo advierte también West (1983a) 36.

<sup>216</sup> LO 700 “- οὐ γὰρ ἄγειν θέμις ἐστὶ θηλῆν ἐμψύχοιο – “: pues la ley divina prohíbe los sacrificios de animales. De modo similar Philostr. *VA* 3, 26: σιτήσεται δὲ ἔμψυχον μὲν οὐδέν, οὐ γὰρ θέμις ἐνταῦθα.

<sup>217</sup> Semejante contradicción se advierte también en AO 950ss. en donde se narra un rito llevado a cabo por el mismo Orfeo en el que se sacrifican tres cachorros de perro. Estudiamos su relación con los sacrificios de los magos de los PGM en cap. V § 6. Tal falta de congruencia entre las acciones de Orfeo y los preceptos de sus enseñanzas nos deben llevar a pensar que estas obras no tienen ninguna relación con el orfismo como movimiento religioso ni parecen aplicar al personaje mítico de Orfeo los preceptos de las doctrinas de sus seguidores, son producto de una época tardía en que el orfismo puede desligarse del propio Orfeo y la que, probablemente, ya no se entendía esta religión como podría entenderse en el s. IV a.C.

<sup>218</sup> Eratosth. 24, p. 28-30 Olivieri.

Por nuestra parte pensamos que este texto pertenece al amplio grupo de escritos de la Antigüedad que, al carecer de autor conocido, se atribuyen en época tardía a un autor de prestigio dependiendo de su temática<sup>219</sup>. El nombre de Orfeo se fue ligando, con el transcurso del tiempo, tanto a la magia como al género científico en que se acumulan los textos lapidarios o los herbarios. Al convertirse Orfeo en garante de efectividad de conjuros y salmodias, y creyendo que este cantor fue en realidad un personaje histórico y no mítico, se le considera autor de libros que circulaban como anónimos para asegurar el prestigio de las enseñanzas transmitidas en estos escritos que sólo alcanzaron fama por ser obras del gran bardo tracio.

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

Hemos dividido en 7.1. el contenido del *Lapidario órfico* en tres partes bien diferenciadas: un preámbulo, un episodio bucólico y el catálogo de piedras que ilustra acerca de sus virtudes mágico-médicas. Ahora es el momento de hacer un breve resumen de cada una de estas partes y estudiar más detenidamente el contenido de este peculiar poema órfico.

El preámbulo consiste en una exhortación de carácter marcadamente iniciático dado el exclusivismo que muestra. Se advierte que la lectura es sólo para “los sensatos que poseen un corazón limpio y obediente a los inmortales”. Esta advertencia es común en los textos de tipo iniciático y profético y encontramos paralelos muy importantes dentro de las fórmulas del mismo tipo, algunas de ellas utilizadas en los ambientes órficos, como “cerrad las puertas profanos”, “que se mantengan fuera los no iniciados” o “cantaré a los entendidos”<sup>220</sup>. Alude el autor de la obra a que las personas como él, dedicadas a la magia, son elegidas por los dioses y que son los mismos dioses quienes les confieren su poder y les revelan esa sabiduría que permanece oculta para los mortales corrientes, lo que nos sumerge en el ambiguo mundo de la relación de los magos con la ciencia e, incluso, con la religión, ya que se

---

<sup>219</sup> Vid. West (1983) 262, aunque consideramos que la atribución a Orfeo de obras mágicas no es tan tardía como él admite en su estudio.

<sup>220</sup> Sobre estos versos como principio de poemas órficos vid. Bernabé (1996) y (2003) 29-30, *OF* 1.

toma dicho conocimiento como algo transmitido por la divinidad sin que haya habido ningún tipo de coacción por parte del mago. Asimismo, para conseguir este poder anunciado, es importante la iniciación del mago, equiparable a la iniciación religiosa, tal como la iniciación en la religión órfica o en los misterios eleusinos<sup>221</sup>. Quien pretende conseguir entrar dentro del grupo de “los elegidos”, ya sea dentro del grupo de los magos, ya del de los iniciados, debe superar unas pruebas importantes. En el *Lapidario* se nos dice que quien desea conseguir la sabiduría debe entrar “en la cueva de Hermes”, lo que es posible relacionar con el símbolo inherente a la cueva: la matriz de donde se nace a una vida nueva<sup>222</sup>. La cueva es el símbolo del nacimiento a una nueva vida, de muerte y resurrección, del paso de un tipo de vida a otro, de vivo a muerto, de profano a iniciado, de ignorante a conocedor y sabio.

El autor hace una breve relación de los poderes que los dioses otorgan a estos hombres tras su iniciación. Todos ellos son poderes habituales en las descripciones de magos que podemos constatar con la literatura y las recetas para conseguir tales capacidades que nos ofrecen los papiros mágicos griegos. El mago consigue, según el texto del *Lapidario órfico*, poderes curativos, poder para derrotar a sus ene-

---

<sup>221</sup> Sobre la coincidencia de vocabulario iniciático en los PGM y otros textos mágicos vid. Betz (1991) y cap. IV § 3, 4 y 5.

<sup>222</sup> La cueva es uno de los símbolos iniciáticos por excelencia. Representa el ciclo vida-muerte-vida presente en toda manifestación de carácter misterioso. Representa el útero de la Madre Tierra y también la fosa, la vida y la muerte, el *regressus ad uterum*. La caverna vuelve a dar a luz al hombre que, tras su estancia en ella, se ha convertido en un ser renovado. La cueva es también el símbolo del mundo. Así en Platón, que representa con la imagen de la caverna el mundo en el que vivimos y la ascensión, a partir de ésta, del filósofo hacia la consecución del Bien. Plot. 4, 8, 1 nos dice: καὶ τὸ σπήλαιον αὐτῶ, ὡςπερ Ἐμπεδοκλεῖ τὸ ἄντρον, τόδε τὸ πᾶν - δοκῶ μοι - λέγειν, ὅπου γε λύσιν τῶν δεσμῶν καὶ ἄνοδον ἐκ τοῦ σπηλαίου τῇ ψυχῇ φησιν εἶναι τὴν <πρὸς τὸ νοητὸν> πορείαν. “la caverna, para Platón, como el antro para Empédocles, significa, me parece, nuestro mundo, donde la marcha hacia la inteligencia es para el alma la liberación de sus lazos y la ascensión fuera de la caverna”. También se asocia con la protección; así aparece relacionada con los enanos, los guardianes de tesoros y seres amorfos a menudo relacionados con la metalurgia como los Dáctilos del Ida. En la cueva estos seres, en contacto continuo con las fuerzas telúricas, adquieren poderes mágicos y sobrenaturales e incluso oraculares. En el *LO* la cueva de Hermes puede simbolizar algún aspecto de una religión misteriosa asociada a actividades mágicas o podría ser un sustituto del Hades en un sentido iniciático, vid. Halleux y Schamp (1985) 53.

migos, para la seducción, para que le obedezcan los dioses, autoridad sobre los poderes atmosféricos, clarividencia y conocimiento del lenguaje de la naturaleza<sup>223</sup>.

El autor del *Lapidario órfico*, tomando el papel del heraldo portador de una buena noticia, aboga por las cualidades divinas de los magos y su actuación, que no es reprobable en ningún caso. Aboga también por la vuelta a las antiguas relaciones entre dioses y hombres, las que existían en aquel tiempo primordial, idílico, en que los hombres tenían trato con la divinidad, la mítica Edad de Oro. Observamos un fuerte intento por parte del autor de limpiar el nombre de “mago”, que ha caído en desgracia y es causa de condena y muerte, así como de las personas así llamadas<sup>224</sup>.

Sigue el texto advirtiéndonos de que los hombres, sin la ayuda de los magos, caminan en la ignorancia y son presa fácil de la maldad y de las enfermedades, y que nunca podrán llegar sin ellos a conseguir la virtud que tanto anhelan. Así el autor se compromete a enseñar a quienes quieran escucharle los bienes que él conoce y que, en este caso, son los poderes mágicos de las piedras.

Tras este intento de propiciación del lector llegamos a la segunda parte de la narración, al capítulo breve de tono bucólico<sup>225</sup>. El joven protagonista del texto cuenta un episodio que le sucedió en su infancia. En este episodio es en donde los estudiosos han intentado encontrar puntos comunes entre el protagonista del relato y el Orfeo conocido por el mito.

El joven se dirige a ofrecer un sacrificio en honor del Sol a la cima de un monte<sup>226</sup>. Encuentra en su camino a Tiodamante, un hombre al que califica el autor

<sup>223</sup> Algunas de estas características son atribuidas a Orfeo en su mito. Vid. cap. V.

<sup>224</sup> Algunos estudiosos basan sus argumentos para la datación de la obra, como ya hemos visto, en estos versos y aluden al carácter marcadamente peyorativo que tiene la palabra mago. Para un conocimiento más amplio sobre este tema y su crítica vid. Schamp (1981b) y nuestro estudio sobre la datación de la obra *supra*.

<sup>225</sup> LO 105-164.

<sup>226</sup> La ascensión a un monte suele ser símbolo del esfuerzo que se realiza para llegar al conocimiento, y éste suele ser divino. El tema de la ascensión como elemento simbólico se asocia a árboles, a flechas o a montañas. Asociado a la montaña simboliza la trascendencia, el encuentro entre los dioses y los hombres, las hierofanías, la fusión del cielo y la tierra, la proximidad con los seres sobrenaturales. La ascensión a las montañas constituye un símbolo de iniciación. Los ascetas del desierto simbolizaron con las montañas sus centros iniciáticos. Sobre el simbolismo de la ascensión vid. Eliade (1981), Cap. 3 “Mitos de ascensión”.

de “piadoso”, que será quien inicie al joven en los saberes de los poderes mágicos de las piedras. El joven exhorta a Tiodamante a que lo acompañe a hacer el sacrificio y le narra un suceso que le ocurrió en la infancia en ese mismo monte. El episodio infantil narrado simboliza, según se ha señalado<sup>227</sup>, la pureza del espíritu, la lucha contra el mal y la salvación divina, o la ignorancia del profano, la tentación del mal y la salvación por medio de la iniciación divina.

Tras esta narración toma la palabra Tiodamante pues, tras escuchar el relato, quiere ayudar al joven y enseñarle cómo hacer que sus ruegos a los dioses sean siempre atendidos. Así comienza el lapidario en sentido estricto, es decir, la narración en catálogo de las virtudes mágicas y medicinales de ciertas piedras.

Este catálogo está dividido en dos partes bien diferenciadas. La primera de ellas nos enseña el poder mágico que algunas piedras tienen sobre la voluntad divina. La segunda parte enseña el poder profiláctico o curativo que poseen otras sobre las picaduras de serpientes y escorpiones. Se ha señalado<sup>228</sup> que estas dos partes tan diferentes podrían ser producto de una procedencia diversa, es decir, que las explicaciones dadas en uno u otro sentido serían fruto de la copia o resumen de las indicaciones de dos o tres lapidarios distintos, uno(s) de contenido místico-religioso (para las piedras con poderes para alterar la voluntad divina) y otro médico-mágico (para las piedras contra las picaduras de serpientes y escorpiones).

Las piedras catalogadas en la primera parte del *Lapidario órfico* tienen el poder de subyugar la voluntad de los dioses. El valor fundamental de estas piedras es el de hacer que las súplicas y peticiones que haga un oferente que porte la piedra sean siempre aceptadas. Veamos unos pequeños ejemplos:

τόν κ' εἶπερ μετὰ χειρός ἔχων παρὰ νηὸν ἵκηαι,  
οὐτίς τοι μακάρων ἀρνήσεται εὐχολῆσι.

Cristal: Y si, con la piedra en tus manos, te acercases al templo, ninguno de los felices dioses rechazará tu plegaria<sup>229</sup>.

---

<sup>227</sup> Calvo Delcán (1990) 370 n. 24.

<sup>228</sup> Wirbelauer (1937) 4 - 7 y Keydell (1940), ambos citados en Halleux y Schamp (1985) 29 y Giannake (1982) 45-46.

<sup>229</sup> LO 175s.





τόν ῥα παλαιγενέες μὲν ἀνακτίτην ἀδάμαντα  
κλειῖον, ὅτι γνάμπτει μακάρων νόον, ὄφρα θυηλὰς  
ἀζόμενοι ἐθέλωσιν ἐπιχθονίους ἐλεαίρειν·

Galactita: Los antiguos la llamaban anactita indomable, porque doblaba la mente de los bienaventurados, para que, honrados por los sacrificios, quieran compadecerse de los mortales<sup>230</sup>.



Εἰ καὶ δενδροφύτιο φέροις τρύφος ἐν χειρὶ πέτρης  
μᾶλλον κεν θάλποιτο θεῶν νόος αἰὲν ἐόντων.

Ágata arbórea: Y si llevases en tu mano un trozo de piedra con dibujo de árboles, más podrías ablandar la mente de los dioses inmortales<sup>231</sup>.

Este poder es el principal y el que sirve de conexión entre las diversas piedras que componen el catálogo, pero no es el único. Se ofrecen también otros usos mágicos de estas mismas piedras. La mayoría de estos usos, los diversos al de doblar la voluntad de los dioses, están basados en simples mecanismos de magia simpática derivados de la forma de la piedra, del color o de su propio nombre:

ὄρνυε πινέμεναι νύμφην, ἵνα νήπιον υἷα  
μαστοῖσιν μεθύοντα παρ' ἀενάοισι κομίζη.

Galactita ... Y a tu mujer incítala a beberla en una mezcla de dulce hidromiel, para que ofrezca a tu hijito el embriagante licor de sus inagotables senos<sup>232</sup>.



αἰεὶ τοι θήσει λασίην ἐπὶ κράατι λάχνην,  
εἰ καὶ ψεδνοκάσηνος ἔοις· εἰ γὰρ μιν ἐλαίῳ  
τριβόμενον τρίβειν κροτάφους πάντ' ἤματα σεῖο,  
αἰ δὲ νέαι περὶ βρέγμα τεὸν τρίχες ἀνθήσουσι.

<sup>230</sup> LO 194ss.

<sup>231</sup> LO 232s.

<sup>232</sup> LO 222s. Esta piedra, disuelta en agua la tiñe de un color lechoso. El mismo autor la describe como “piedra llena de divina leche”. Esta creencia mágica en sus propiedades como productora de leche 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. Del mismo modo se explica con los rebaños aunque la ingesta del líquido se suple por una aspersión. Esta tradición aún se conserva en pueblos de Grecia y Creta.

*Cuerno de ciervo* ... Siempre hará crecer espeso cabello sobre tu cabeza aunque fueras calvo. Pues, si la trituras con aceite y frotas tus sienas todos los días con este ungüento, en seguida sobre la parte delantera de tu cabeza florecerán nuevos cabellos<sup>233</sup>.



καὶ δοιῶ μάγνησαν ἀδελφειῶ φορεόντων  
θυμὸν ἀπειρεσίης φυγέειν ἔριδος ποθέοντε·

*Imán* .. Y que dos hermanos lleven la piedra imán, si desean que su ánimo escape de la infinita disputa<sup>234</sup>.



καί ἐ καὶ ὀφθαλμοῖσιν ἀοσητῆρα τετύχθαι.

*Ópalo* ... y ha sido creado como protector de los ojos<sup>235</sup>.

Llegados a la mitad de la narración del poema<sup>236</sup>, Tiodamante, el narrador de esta parte, advierte de que también han llegado a la mitad de su ascenso y comienza la descripción de las virtudes de ciertas piedras contra las picaduras de serpiente y escorpión. Los usos que se detallan de estas piedras penetran más en el terreno de la medicina que aquellos que se relataban en la primera parte del catálogo. Encontramos aquí una idea muy importante en el que se basan muchas de las creencias mágicas de la Antigüedad: la simpatía entre todas las partes de la naturaleza y el equilibrio entre los contrarios.

Αὐτὴ γαῖα μέλαινα πολυκλαύτοισι βροτοῖσι  
τίκτει καὶ κακότητα καὶ ἄλγεος ἄλκαρ ἐκάστου·  
γαῖα μὲν ἔρπετὰ τίκτε, τέκεν δ' ἐπὶ τοῖσιν ἀρωγὴν·

La negra tierra, a los muy infortunados mortales, no sólo engendra el mal, sino también el remedio de cada dolencia.

---

<sup>233</sup> 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.

<sup>234</sup> 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.

<sup>235</sup> LO 284. Proceso de magia imitativa basado en la etimología popular: ὄψ = "vista".

<sup>236</sup> LO 338.

La tierra engendra serpientes, pero también engendra remedio contra ellas<sup>237</sup>.

Sigue una explicación de por qué las piedras son más efectivas que las plantas en cuanto a las tareas mágicas<sup>238</sup>. Nos encontramos ante una defensa clara del contenido del libro pues, según las creencias más extendidas, las piedras son inferiores a las plantas en estos menesteres, ya que el papel que se les asigna en la magia suele ser el de meros amuletos<sup>239</sup>. El neoplatonismo, además del hermetismo, empezó a dar mayor importancia a las piedras como remedios medicinales, aunque según Proclo<sup>240</sup>, existe una gradación jerárquica entre las cosas, establecida por su participación en la simpatía cósmica, y las piedras son los elementos que menos participan de la fuerza (*δύναμις*) del universo. Así pues, estos versos del *Lapidario órfico* contradicen las ideas de Proclo, no sabemos si las de todos los filósofos neoplatónicos, pero es probable que su razón de ser sea, únicamente, una defensa del contenido del libro y no una reacción filosófica a las cuestiones sobre las cadenas de simpatía universal de los neoplatónicos.

En el catálogo de las piedras que influyen beneficiosamente sobre las picaduras se incluye un cambio de narrador<sup>241</sup>. Tiodamente deja de ser quien habla en los versos para dejar paso a otro narrador, Héleno, introducido en la descripción de las virtudes de la piedra siderita. Tiodamante transmite lo que Héleno dijo a Filoctetes en primera persona y el *Lapidario* continúa con esta forma narrativa hasta el final.

Entre las virtudes para quitar el dolor por la picadura de las serpientes o escorpiones o evitar que estos animales piquen se incluyen, como en el catálogo anterior, otros usos que son remedios médicos para evitar diversas dolencias. Veamos uno par de ejemplos:

Φεύγει καὶ κνίσσησι γαγάτην ὀρνυμένησι  
 τείροντα θνητούς ἐχεπευκέϊ πάντα ἀϋτμῆ.  
 ...οὐδέ τι φῶτες

---

<sup>237</sup> LO 405-407.

<sup>238</sup> LO 410ss.

<sup>239</sup> Vid. Gil (2004) 194-200.

<sup>240</sup> Procl. *Inst.* 145, p. 129 Dodds.

<sup>241</sup> Sobre este cambio vid. Halleux y Schamp (1985) 24-30.

λήσονθ', ὧν κ' ἐθέλοις ἰερὴν ἀπὸ νοῦσον ἐλέγξαι.

γνάμπτει γὰρ σφεας αἴψα χαμαὶ προπρηνάς ἔλκων·

*Azabache* Asimismo huye la serpiente de los vapores que exhala la piedra azabache que atormenta a todos los mortales con su acre olor... Y no pasarán inadvertidos los hombres de los cuales quieras probar el padecimiento de la enfermedad sagrada. Pues en seguida los arquea, y los derriba en tierra con violencia<sup>242</sup>.



...μιχθεῖς

δοιμέϊ σὺν σκορόδοιο καρήατι, τοξευτήρα

πευκεδανῶν ὤκιστα βελέμωνων σκορπίον εἴργει.

...

μέτρῳ δ' ὅς κεν ἴσῳ μίξῃ ῥοδόεντος ἐλαίου

κόψας ἐκ πυρὸς ὀπτόν, ἐν ἀύχενίαις ὀδύνησιν

ἄλκαρ ἄγει...

*Corsita o piedra de la cabeza* ... mezclada con una cabeza de ajo picante, habría privado bien pronto de su poder al escorpión, arquero de paralizantes venablos. ...Y si se disuelve en proporcionada medida de aceite de rosa un fragmento de la piedra cocida al fuego, ofrece remedio a los dolores de cuello<sup>243</sup>.

Termina el catálogo, y también el poema, volviendo al escenario de la ascensión del monte, camino que ha sido amenizado por el relato de las virtudes mágicas de las piedras<sup>244</sup>.

Ἦς ἄρ' ἔφη Πριάμοιο διοτρεφέος φίλος υἱός

ἀτρέστου θεράποντι φέρων χάριν Ἡρακλῆος·

νώϊ δὲ ποιήεσαν ἐς ἀκρώρειαν ἰοῦσι

τροχηῖαν μάλα μῦθοι ἀταρπιτὸν ἐπρήϊναν.

Así habló el hijo de Príamo, vástago de Zeus, para complacer al servidor del intrépido Heracles. Y durante nuestra marcha a la herbosa cumbre las pláticas aliviaron la aspereza del sendero.

<sup>242</sup> 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.

<sup>243</sup> LO 498ss.

<sup>244</sup> Se advierte la vuelta al principio de la narración con el cuadro bucólico y la ascensión al monte con su significado simbólico.

### 7.7. CONCLUSIONES.

Como hemos visto, el *Lapidario órfico* es una obra muy compleja y llena de incógnitas, sobre la que mucho se ha discutido pero se ha llegado a pocas conclusiones definitivas. El problema de la datación no está del todo zanjado y no se tiene clara la procedencia del texto, entre otros problemas que hemos intentado exponer en este capítulo. Si bien este poema es el más extenso que de la obra científica órfica nos ha llegado, las incógnitas sobre su datación, composición y autoría son idénticas a las de aquellas obras de las que únicamente conservamos un par de versos.

### 8. Conclusiones sobre la producción pseudocientífica atribuida a Orfeo.

La literatura pseudocientífica atribuida a Orfeo, como hemos visto, era mucha y de carácter muy dispar. Se atribuyeron al mítico cantor tanto libros de astrología como de medicina o ciencias naturales, disciplinas ajenas a la imagen mítica del bardo tracio, aunque quizás no tan ajenas a los intereses de los órficos. La conexión de este tipo de obras con la literatura pitagórica antigua, muy ligada, por otra parte, al mundo de los misterios, es palpable, y el interés científico se vislumbra desde muy pronto entre los órficos, como tenemos constancia a través del comentario del *Papiro de Derveni* o de la obra *Φυσικά* si consideramos que tal poema debe remontarse al s. IV a.C.

Es muy probable que todos estos poemas jamás constituyeran un único corpus homogéneo, pero, dado que parecen guardar ciertas características comunes entre sí, debió de ser relativamente fácil agruparlos en época tardía, como vemos que hizo, probablemente, Tzetzes. Esto debió contribuir en gran medida a la conservación, tanto de las obras, como del prestigio de quien se creía que las había compuesto, Orfeo.

Sabemos que fueron atribuidas al mítico cantor cierto número de obras de contenido mágico ya desde época temprana y que sus escritos científicos, posiblemente, también deban remontarse a los siglos anteriores a nuestra era aunque nin-

guna de las obras que conservamos parece pertenecer a los ejemplares de mayor antigüedad.

¿Podremos saber en alguna ocasión el momento exacto de la atribución de versos científicos a Orfeo y el número de obras que bajo su autoría circularon en la Antigüedad? ¿Podremos, en algún momento, datar con seguridad siquiera el *Lapidario órfico*? Parece que por el momento deberemos conformarnos con exponer las pesquisas y el resultado de las investigaciones sobre estos textos, de la manera en que se viene haciendo, y contentarnos con que la historia nos haya transmitido versos tan dispares atribuidos a un mismo personaje mitológico para recordarnos que los saberes en la Antigüedad no eran propiedad de unos pocos especialistas, sino que un único autor podía abarcar un gran abanico de disciplinas llegando a despuntar, incluso, en todas ellas.



## VIII. ORFEO, EL ORFISMO Y LA MAGIA EN LAS FUENTES DIRECTAS. PAPIROS MÁGICOS GRIEGOS E INSCRIPCIONES.

Como el teólogo Orfeo transmitió a través de su propia anotación. *oispaē Iao ouca Semesilam, aeoi hijo, choloue...*  
PGM XIII 935ss.

### 1. Introducción.

Orfeo es un héroe en constante relación con la magia; el poder fabuloso de su lira y el uso intencionado de su canto hacían del bardo un personaje mítico peculiar, un héroe que ya los antiguos identificaron con los magos de forma que, incluso, sufrió los mismos avatares que el propio término μάγος experimentara<sup>1</sup>. Los autores antiguos nos han transmitido no pocos pasajes literarios que relacionan a Orfeo y el orfismo con la magia: conjuros atribuidos de forma explícita al héroe tracio, alusiones al aprendizaje de la *arcana disciplina*, la transmisión de ese peculiar conocimiento a los griegos y la ejecución, por parte de los seguidores de Orfeo, de ritos relacionados en las propias fuentes con la magia, son varios de los puntos que son objeto de debate en otras partes de nuestra investigación.

Sin embargo el estudio de la magia en el orfismo se enriquece gracias a los interesantes testimonios conservados en los papiros mágicos griegos, así como en unos singulares textos inscritos en láminas de plomo y otros documentos de carácter mágico que han sobrevivido al paso de los siglos. Estudiaremos en este capítulo dichos testimonios directos que, en nuestra opinión, muestran de forma objetiva la relación entre Orfeo, el orfismo y la magia. No nos encontramos ahora ante la opi-

---

<sup>1</sup> Vid. cap. IV § 2.1 y 2.2.



nión de un autor literario más o menos simpatizante de las doctrinas órficas, sino ante los propios documentos mágicos antiguos que exponen el conjuro sin más ambages y sin interesarse en ofrecer una valoración.

## 2. *Conjuros de Orfeo en los Papiros Griegos Mágicos y precedentes.*

La atribución de un conjuro a Orfeo, la transmisión de un abracadabra considerado “un dicho órfico” y una mención a los “escritos órficos” en el corpus de papiros mágico griegos componen un grupo de importantísimos testimonios para el estudio de la relación de Orfeo y el orfismo con la magia. Estos documentos son un dato de primera mano con el que estudiar la relación de Orfeo y las doctrinas órficas con la magia. Sabemos por el texto del patriarca de Alejandría S. Atanasio<sup>2</sup> que posiblemente los conjuros de Orfeo eran bien conocidos en algunas ciudades egipcias, sobre todo en Alejandría, en el s. IV d.C. y que existía un comercio de ellos. No debe extrañarnos por tanto la aparición del héroe tracio o de su obra en los manuales egipcios de magia. Estudiaremos en este apartado los diversos nombres mágicos que se relacionan en el PGM XIII, un “dicho órfico” que aparece en el PGM VII y su relación con las famosas *ephesia grammata*, el papiro 96 del *Suppl.Mag.II*, y un par de conjuros del PGM LXX. Nos ocuparemos de todos estos testimonios por separado pero sin olvidar sus posibles interconexiones, de forma que podamos ofrecer un cuadro más o menos claro del desarrollo de la relación de Orfeo con la magia a partir de las fuentes directas.

### 2.1. EL PGM XIII.

El papiro numerado como PGM XIII en la edición de Preisendanz-Henrich, que se conserva en el Rijksmuseum van Oudheden de Leiden<sup>3</sup>, transmite tres versiones del llamado *Octavo libro de Moisés* o *La Mónada* así como la llamada *Kosmopoiía*

---

<sup>2</sup> S. Athan. *P.G.* (Migne) XXVI, p. 1320. Vid. cap. VI § 4.

<sup>3</sup> *P.Lugd.Bat.* J 395 (W).

estudiada por Dieterich en su libro *Abraxas*<sup>4</sup>, un relato cosmogónico que narra cómo una divinidad suprema conformó el mundo y los dioses a través de su risa. Estos textos han sido estudiados en su conjunto como una suerte de libro empleado para la iniciación de los magos. Según palabras de Betz estos textos conforman un *initiation ritual and magical handbook*<sup>5</sup>. Junto a los textos de iniciación ritual atribuidos de forma explícita a Moisés, el papiro recoge toda una serie de conjuros mágicos, útiles para los más diversos fines, y atribuidos a varias personalidades<sup>6</sup>.

El PGM XIII es excepcional por varias particularidades relacionadas, en parte, con el orfismo. Por un lado, entre las instrucciones que deben seguirse para la consagración del mago, vemos que quien realiza la ceremonia debe inscribir en una laminilla de oro ciertas vocales y nombres mágicos. En segundo lugar es el único de los PGM que conserva una invocación a Dioniso<sup>7</sup>, divinidad que en muy contadas ocasiones es requerida para cuestiones mágicas. Tras la invocación de Dioniso aparece el término μάκαρ “feliz”<sup>8</sup> y la advocación εὐιε “Evio”<sup>9</sup>. En tercer y último lugar no sólo atribuye un texto mágico al teólogo Orfeo, sino que informa sobre la existencia de otro abracadabra en “los escritos órficos”. En este apartado estudiaremos el conjuro atribuido a Orfeo, así como el asignado a “Erótilo en los escritos órficos”.

<sup>4</sup> Dieterich (1891). Este estudioso editó en su obra *Abraxas* el papiro de Leiden e intentó buscar paralelos con el orfismo así como evidencias sobre un origen órfico del texto completo. Sus teorías fueron rebatidas posteriormente por Merkelbach-Totti en 1990-2000 en una obra compuesta por cinco volúmenes titulada, en contraste, *Abrasax*. Vid. la edición del papiro XIII con fotografías en Robert (1991).

<sup>5</sup> Betz (1992) XV.

<sup>6</sup> El PGM XIII es dividido por Betz (1992) XV en cuatro partes diferenciadas: 1) 1-343; 2) 343-646; 3) 647-734 y 4) 734-1077. Los conjuros redactados en el papiro son útiles para los más diversos propósitos: realizar exorcismos, hipnotizar serpientes, dominar la cólera o, incluso, para hacerse invisible.

<sup>7</sup> El nombre Διονύσος aparece únicamente en este PGM. En el PGM VII 461 aparece Βάκχος.

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

<sup>9</sup> Vocativo aplicado a Dioniso en E. Ba. 413, vid. en otros casos E. Ba. 566, E. Ba. 579, E. Ba. 1167, S. OT 211, Plu. Marc. 22, 8, Plu. *Quaest. conv.* 671E, HO 50, 3 y HO 50, 8 entre otros muchos ejemplos.

Ambos se integran en una miscelánea de conjuros que componen la parte final del papiro. Estudiaremos detenidamente cada parte en concreto para intentar extraer, posteriormente, algunas conclusiones del conjunto.

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

El PGM XIII 933ss. nos revela el contenido de una fórmula mágica atribuida al propio Orfeo así como el modo en que debe ser pronunciada:

ὡς ὁ θεολόγος Ὀρφεὺς παρέδωκεν διὰ τῆς παραστιχίδος τῆς ἰδίας: “οἰσπαη Ἰάω οθεα Σεμεσιλάμ, αηοι υἱός, χολουε ἀρααραχααρα ἠφθισίκηρε ἠεθαιη ωιαιεαη εαη ωεα βορκα· βορκα φριξ ριξ ωρζα ζιχ μαρθαι ουθιν λιλιλιλαμ λιλιλιλων αααααα αωωωωω μουαμεχ, ὑγροπεριβόλε, αηω ωηα ηωα”. Πνεῦσον ἔσω, εσω. διαπλήρωσον· “εναι· οαι·” ἔσω προσβαλόμενος μύκησαι. (ὀλολυγμός) “δεῦρό μοι, θεῶν θεέ, αηωηι ηι Ἰαω αε οιωτκ”. ἔλκυσαι ἔσω, πληροῦ καμμῶν, μύκησαι, ὅσον δύνασαι, ἔπειτα στενάξας συριγμῶ ἀνταπόδος.

Como el teólogo Orfeo transmitió a través de su propia anotación: *oispaē Iao ouea Semesilam, aei hijo, choloue araaracharara ephthisikere oethaie 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, tómalo, llénate por completo (de aire y di): “enai oai”. Toma aliento y lanza un bramido: “ven a mí, dios de dioses, *aeoi ei Iao ae oiotk*”, Toma aliento, cierra los ojos, llénate de aire, brama cuanto puedas y luego gime y devuelve el aire con un silbido.

En primer lugar nos detendremos en el significado del término *παραστιχίς*. Etimológicamente este sustantivo hace referencia a aquello 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” que ofrece el diccionario Liddle-Scott proporciona como único testimonio de dicha acepción este papiro mágico. Debido a la ausencia de otros textos que corroboren dicho significado así como la ambigüedad del testimonio del PGM optamos en esta investigación por considerar el término *παραστιχίς* en sus acepciones más cercanas a su sentido etimológico.

En la literatura griega *παραστιχίς* aparece únicamente dos veces, ambas en Diógenes Laercio<sup>10</sup>. En las dos ocasiones el término tiene relación con la propiedad de un escrito. Estos testimonios aluden a la posibilidad de reconocer una obra como propia de un autor a través de un acróstico escrito a propósito para ello o por medio de un comentario<sup>11</sup>.

Es posible pensar que el término *παραστιχίς*, atribuido en el PGM al teólogo Orfeo, hiciera referencia a un acróstico significativo conservado en algún poema o himno órfico. Sin embargo, hasta donde hemos podido constatar, las primeras letras de la frase mágica atribuida en el papiro a Orfeo no componen ni el nombre del cantor ni ningún otro término relacionado con él o su doctrina. Tampoco forman el acróstico de alguno de los poemas órficos que conservamos, si bien no sabemos la cantidad de himnos atribuidos al héroe tracio que hemos perdido. En relación con los acrósticos y su posible relación con la *παραστιχίς* de Orfeo cabe destacar la opinión de Dieterich<sup>12</sup> al respecto. Según este estudioso resulta muy curioso el empleo del sustantivo en el encabezado del conjuro y relaciona el término *παραστιχίς* aquí empleado con los poemas 524 (himno a Dioniso) y 525 (himno a Apolo) del libro IX de la *Antología Griega*. Ambos himnos fueron compuestos a partir de una acumulación de epítetos divinos. La primera letra de cada verso compone, de forma acróstica, un alfabeto completo y los epítetos se agrupan en cada verso de cuatro en cuatro

---

<sup>10</sup> D.L. 5, 93 y D.L. 8, 78.

<sup>11</sup> D.L. 5, 93: ἔτι καὶ Διονύσιος ὁ Μεταθέμενος (ἢ Σπίνθαρος, ὡς ἔνιοι) γράψας τὸν Παρθενοπαῖον ἐπέγραψε Σοφοκλέους. ὁ δὲ πιστεύσας εἰς τι τῶν ἰδίων συγγραμμάτων ἐχρήτο μαρτυρίαις ὡς Σοφοκλέους. αἰσθόμενος δ' ὁ Διονύσιος ἐμήνυσεν αὐτῷ τὸ γεγονός· τοῦ δ' ἀρνούμενου καὶ ἀπιστοῦντος ἐπέστειλεν ἰδεῖν τὴν παραστιχίδα· καὶ εἶχε Πάγκαλος. οὗτος δ' ἦν ἐρώμενος Διονυσίου. “Finalmente, habiendo escrito Dionisio, el llamado Desertor (o según algunos, Espíntaro), su *Partenoqueo*, lo hizo pasar como de Sófocles. Creyéndoselo éste (Heraclides) en alguno de sus propios comentarios se sirvió de los testimonios como si fuese de Sófocles. Advirtiéndolo Dionisio, reveló lo sucedido a aquél, pero como lo negaba y no quería creerlo, le hizo ver el acróstico, y ponía Πανκάλως. Este Páncalo era el amado de Dionisio”. Y D.L. 8, 78: οὗτος ὑπομνήματα καταλέλοιπεν ἐν οἷς φυσιολογεῖ, γνωμολογεῖ, ἰατρολογεῖ καὶ παραστιχίδα γε ἐν τοῖς πλείστοις τῶν ὑπομνημάτων πεποίηκεν, οἷς διασαφεῖ ὅτι ἑαυτοῦ ἐστὶ τὰ συγγράμματα. “Éste dejó comentarios en los que disertaba sobre la naturaleza, sobre sentencias y sobre medicina. Y en la mayoría de estos comentarios puso una anotación (*παραστιχίς*), y manifiesta que estos escritos son suyos”.

<sup>12</sup> Dieterich (1891) 165 nota 2.

coincidiendo, también, en su primera letra<sup>13</sup>. Dicha característica, en nuestra opinión, se podría aplicar con mayor verosimilitud a la lista de términos mágicos atribuida a Erótilo en el *Suppl.Mag.II* 96 que tendremos ocasión de estudiar más adelante. Creemos, contra la opinión de Dieterich, que es difícil relacionar estos himnos acrósticos con el abracadabra que se presenta como obra de Orfeo en el PGM XIII.

Por otra parte, podríamos pensar que παραστιχίς hace referencia a una “anotación marginal” que hubiese sido extraída de algún escrito órfico. A través de esta anotación se corroboraría la autoría del escrito, en este caso, que era obra del gran teólogo Orfeo. Sin embargo, resulta muy complicado descifrar cuál podría ser el texto del escolio. Podemos pensar en varias opciones:

1. La παραστιχίς era el nombre de Orfeo escrito en uno de los márgenes del libro en donde aparecía la fórmula mágica, lo que revelaba por tanto la autoría del texto mágico.
2. La anotación era el abracadabra al completo, junto con las pautas de pronunciación, que habría sido escrito al margen de un texto ritual atribuido a Orfeo que, probablemente, tenía un uso mágico o religioso.
3. La anotación marginal se componía de la aplicación de un nombre divino o, al menos, con sentido, a las tres primeras palabras incomprensibles que aparecen en el texto: οισπαη = Iao, οθεα = Semesilam, αηοι = hijo. Tal anotación, en manos de alguien avezado en desentrañar el sentido de los términos mágicos, podría ser interpretada como Iao = Yaco; Semesilam = Sémele. Ambos términos junto con “hijo” se habrían interpretado como “Yaco, hijo de Sémele” lo que sería entendido como algo órfico y, por tanto, atribuible al teólogo Orfeo<sup>14</sup>.

---

<sup>13</sup> e.g. AG. IX 524, 2ss.: ἀβροκόμην, ἀγροῖκον, ἀοίδιμον, ἀγλαόμορφον, / Βοιωτόν, βρόμιον, βακχεύτορα, βοτρυοχαίτην, / γηθόσυνον, γονόεντα, γιγαντολέτην, γελώωντα, / Διογενῆ, δίγονον, διθυραμβογενῆ, Διόνυσον, / Εὖιον, εὐχαίτην, εὐάμπελον, ἐγρεσίκωμον...

<sup>14</sup> La hipótesis ha sido propuesta con dudas por Morand (2001) 87 quien considera que algunas palabras podrían tener sentido y, por tanto, que podría entenderse en el texto: Iao el hijo de Sémele. Entendemos que esta hipótesis resulta poco probable ya que IAO es un nombre divino muy utilizado en los PGM así como Semesilam, término que parece provenir de la lengua hebrea y se relaciona con una divinidad portadora de la luz.

Dada la dificultad y brevedad de la frase transmitida en el papiro sólo podemos apuntar estas pocas hipótesis para intentar comprender qué quiso decir quien puso bajo ese misterioso epígrafe toda la serie de letras sin sentido, nombres de dioses y pautas de respiración, en el conjuro del papiro de Leiden.

Pero sigamos observando el contenido de este pasaje. Resulta interesante señalar que el hecho de que se llame a Orfeo “el gran teólogo”, fama que ya tenía desde Platón, no es incompatible con que se le considere autor de fórmulas mágicas. Religión y magia se entremezclan constantemente en la historia de Grecia y Roma y esa asociación se hace aún más patente con la lectura de los PGM, como hemos tenido ocasión de estudiar en los capítulos anteriores<sup>15</sup>. Las doctrinas redactadas en algunos de los papiros mágicos griegos, y en concreto en este papiro XIII, suelen hacerse pasar por textos provenientes de alguna religión misteriosa. De hecho, como ya hemos comentado, la primera parte de este papiro conserva tres variantes de un ritual iniciático de consagración del mago atribuidos a Moisés.

### 2.1.2. Erótilo y Híero en los escritos órficos.

En las líneas 947ss. del PGM XIII, tras el texto atribuido a Orfeo, aparece un nuevo epígrafe que reza<sup>16</sup>:

Ἐρώτυλος ἐν τοῖς Ὀρφικοῖς: “υσηεωαι ωαι υσηεαι υσηεω ερεπε, ευα ναρβαρνεζαγεγωη ηχηραημ καφναμιας ψιφρι ψαιαρορκιφκα βρακιω βολβαλοχ· σιαιλασι· μαρομαλα μαρμισαι βιραιθαθι· ωο.”

Ἴερὸς δὲ οὕτως: “μαρχωθ σαερμαχωθ· ζαθαγαζα θα· βαβαθ βαθααθαβ α ιι ααα ωοο ωω ηηη ωνθηρ” εἶτα: “βάθος αυμωλαχ”.

Erótilo en los escritos órficos<sup>17</sup>: “uoeeoai oai uoeeai uoeeo erepe, eua narbarnedsagegoe echaeraem kaphnamias psiphri psaiarorkiphka (órfica?) brakio bolbaloch. siailasi. maromala marmisai biraitathi. oo.”

<sup>15</sup> Vid. cap. III.

<sup>16</sup> PGM LXX 947ss.

<sup>17</sup> Consideramos que se hace referencia a los poemas órficos con omisión de un sustantivo del tipo ἔπεσι. Esta forma de aludir a los escritos órficos aparece en muchos autores. Vid. e.g. Arist. *de An.* 410b, Arist. *Mun.* 401a en donde aparece el himno órfico a Zeus y S.E.

Hiero (sagrado) así: “*marchoth saermachoth. dsalthagadsa tha. babath bathaathab a iii aaa ooo ooo eee onther*” después “profundidad (abismo) *aumolach*”.

Estas dos fórmulas mágicas se disponen en el papiro justo a continuación de la atribuida al teólogo Orfeo que ya hemos comentado en el apartado precedente. En este caso, al igual que en el primero, aparece el texto de una fórmula mágica o el nombre secreto de una divinidad, sin especificar el fin que quiere conseguirse tras la pronunciación de dicho abracadabra<sup>18</sup>.

Varios son los interrogantes que se nos plantean a la hora de analizar estos dos conjuros o invocaciones.

- 1) ¿quién o qué es Erótilo?
- 2) ¿quién o qué es Hiero?
- 3) ¿pertenece el conjuro atribuido a Hiero también a los escritos órficos?
- 4) ¿a qué escritos órficos se está haciendo referencia?
- 5) ¿qué tipo de relación tienen estos conjuros con el atribuido a Orfeo?

En primer lugar intentaremos contestar a la primera pregunta. ¿Quién o qué es Erótilo? Erótilo aparece en tres ocasiones en los textos griegos mágicos: en el PGM XIII, como estamos estudiando, en el PGM VII, 479<sup>19</sup> y en el *Suppl.Mag.II* 96, 24<sup>20</sup>.

Creemos que en el texto del PGM XIII, por analogía con el resto del texto papiroceño, Ἐρωτύλος debe entenderse como un nombre propio. Ya hemos estudiado que el conjuro que antecede a éste de Erótilo empieza: “...Orfeo en su propia anota-

M. 3, 30, 12 quien ofrece una construcción totalmente comparable a la del PGM XIII: Ὀνομάκριτος δὲ ἐν τοῖς Ὀρφικοῖς.

<sup>18</sup> Es posible que el texto atribuido a Orfeo estuviese destinado a la invocación de alguna divinidad, (se dice “ven a mí dios de dioses”) aunque no se nos dice la finalidad. Quizás el texto de Erótilo y de Hiero sirviesen para este mismo fin.

<sup>19</sup> OF 832.

<sup>20</sup> Vid. Daniel & Maltomini (1992) 96, clasificado por Betz (1992) como PGM CXXIII a-f. OF 833. Un estudio completo en Maltomini (1979). Erótilo aparece también una vez en un texto alquímico, en la obra de Zósimo (Zos. Alch. 5 (21 Mertens) OF 834). Este sustantivo no tiene uso únicamente en textos de carácter arcano, sino que lo encontramos también en diversos escritos literarios. Aparece en constante relación con el amor y está atestiguado en textos bucólicos como hipocóristico de enamorado, lo que podríamos traducir como “enamoradito”, o en relación con narraciones relacionadas con el amor, quizás encantamientos amorosos. Vid. Kern (1924).

ción (o acróstico)”, sigue el texto de “Erótilo en los escritos órficos” y el de “Hiero así”. La siguiente invocación o nombre sacro tras el atribuido a Hiero 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 tras el encabezado: “según Zoroastro, el persa, en...(falta el título de la obra)”. Tras el conjuro de Zoroastro se ofrece otro nombre sacro “según los escritos de Pirro” y se continúa de la misma forma con otros autores y obras. Vemos, por tanto, que todos los nombres sagrados incomprendibles que se relacionan en esta parte del PGM XIII portan un encabezado que da información acerca del escritor y del libro en que aparecen las palabras de poder. Por tanto, debemos suponer, por analogía con el resto de la información transmitida en el papiro, que Erótilo es el nombre de un autor<sup>21</sup> y la obra en la que aparece su texto mágico son unos “escritos órficos”.

Enlazando con esta explicación podemos, entonces, intentar resolver la segunda cuestión y la tercera. En nuestra opinión existen dos opciones para resolver estas incógnitas:

- 1) Hiero es el nombre de otro autor, como Orfeo, Erótilo o Zoroastro, y la obra, que no aparece expresada, podrían ser unos “escritos órficos” como los asociados a Erótilo, si no los mismos, que han sido sobreentendidos por el escritor del papiro.
- 2) Hiero significa “sagrado” de modo que el abracadabra que se sigue a continuación es una forma sacra del expuesto por Erótilo en los escritos órficos.

No tenemos argumentos suficientes para saber exactamente si alguna de las dos hipótesis es correcta, si bien, en mi opinión, resulta más probable que Hiero sea el nombre de un autor (un nombre parlante y, por así decirlo, místico como Erótilo)

---

<sup>21</sup> Erótilo es un nombre propio poco común. Aparece en *AP* 9, 614 como el nombre de una estrella y en Theophylact. *Simoc. Ep.* 18 como nombre propio. El contenido de esta epístola versa sobre el amor entre hombres y mujeres y el título es Ἐρωτύλος Ὑψιπύλη. Erótilo debe ser un nombre propio puesto que el resto de cartas tienen el mismo encabezado: nombre del remitente en nominativo y nombre del destinatario en dativo. En Sch. *Theoc.* III 7 Wendel pg. 119 este nombre sigue a otros de terminación similar como Esquilo, Drimilo y Similo si bien advierte al principio que ἐρωτύλον es una forma hipocorística de “enamorado” (ἐρωτικόν).



al que también se atribuyó su propia forma del nombre mágico. No creemos que Híero sea un adjetivo que signifique sagrado porque el encabezado que introduce el nombre sacro contiene, al igual que el resto de encabezados siguientes, un δὲ introductorio que enlaza con lo anterior<sup>22</sup>. Además, en las ocasiones en que ἱερός aparecen en los PGM, siempre va acompañado del nombre al que califica y no aparece nunca sustantivado<sup>23</sup>.

Por otra parte, dado que en todos los encabezados que se listan en el texto papiráceo aparece el título de la obra a continuación de la mención al autor salvo en éste, creemos que es probable pensar que se haya sobreentendido el título del escrito mencionado con anterioridad, es decir, unos “escritos órficos” indeterminados.

Debemos intentar responder, por último, a las otras dos incógnitas que nos restan: cuáles son los escritos órficos a los que se refiere el texto papiráceo y si están o no relacionados con el texto atribuido al teólogo Orfeo. No es posible, con los datos de que disponemos, responder a esta pregunta con uno o varios títulos de obras atribuidas a Orfeo. Sin embargo creemos que es posible dibujar un panorama general que permita, al menos, presentar las diversas posibilidades.

Sabemos que en el s. IV d.C., época en que se data el PGM XIII, existían libros de magia así como diversos encantamientos, herbarios, lapidarios, textos sobre astrología y adivinación atribuidos a Orfeo<sup>24</sup>. Conocemos también la existencia en esta época de poemas cosmogónicos y teogónicos considerados, también, obra del cantor tracio. Es posible entender, por tanto, que los escritos órficos de Erótilo, y los de Híero si nuestra hipótesis es correcta, eran escritos sobre magia que se hicieron

<sup>22</sup> ὡς δ' ἐν τῇ πρὸς Ὀχρον βασιλέα προσφωνούμενον ἅγιον ὄνομα ὑπὸ Θφῆ ἱερογραμματέως, ὡς δὲ ἐν τοῖς Πύρρου, ὡς δὲ Μωϋσῆς ἐν τῇ Ἀρχαγγελικῇ, ὡς δ' ἐν τῷ Νόμῳ διαλύεται ἀβραϊστί y ὡς δὲ ἐν τῇ ε' τῶν Πτολεμαϊκῶν. “Como el sagrado nombre es pronunciado por el escriba sagrado Pfe en el escrito al rey Ococ..., como en (los escritos) de Pirro..., como Moisés en el *Arcangélico*..., como en la *Ley* se pronuncia la liberación en hebreo... y como en el libro quinto de los *Ptolemaicos*...”.

<sup>23</sup> E.g. βίβλος ἱερά in este mismo PGM XIII 3 y PGM XIII 321. Otros ejemplos en PGM I, 62, PGM III 100, PGM IV 216, PGM IV 2245, PGM V 242, etc. cf. s.v. ἱερός en Muñoz Delgado (2001).

<sup>24</sup> Vid. cap. VI y VII.

pasar por órficos<sup>25</sup>. Pero también es posible 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>26</sup>. Ya hemos señalado que la primera parte de este papiro griego mágico conserva varias versiones de una cosmogonía atribuida a Moisés, un texto en principio religioso conservado en una obra para uso mágico<sup>27</sup>. Vemos además que los nombres que aparecen relacionados a partir de la línea 933 pertenecen a los grandes teólogos de la Antigüedad (Orfeo, Zoroastro, Moisés, Pirro). Por tanto creo que es muy probable que el compilador de los textos relacionados en este papiro (o quien los compuso si este papiro es una copia de otro) utilizó diversos textos religiosos con un nuevo fin, un fin mágico: la consagración del mago y la relación y aprendizaje de ciertos nombres de poder atribuidos a los más grandes teólogos.

En cuanto a la alusión a “Erótilo en los escritos órficos”, a falta de más argumentos que nos permitan una precisión mayor, creemos que debe ser estudiado en relación con el resto de frases crípticas atribuidas a otros teólogos y considerar que todas las menciones tienen una misma intención y son, por así decirlo, sinónimas. Las frases o nombres de poder, totalmente sin sentido, habrían sido extraídos o manipulados a partir de ciertos libros de temática religiosa o, al menos, atribuidos a antiguos teólogos. Erótilo sería uno más de los teólogos de la Antigüedad relacionados, compositor de obras religiosas o himnos considerados órficos, ya sea por su forma, ya por su contenido.

---

<sup>25</sup> Sabemos que se podía decir “Onomácrita en los órficos” para hablar de las obras órficas que escribió este falsario, vid. S.E. M. 9, 361.

<sup>26</sup> Las obras que trataban sobre religión y escritos concernientes al mundo divino eran, en ocasiones, reutilizados para escribir textos mágicos en sus márgenes o en la parte trasera del rollo, dada la creencia de que se podía dotar de poder una fórmula mágica por el mero hecho de estar impresa en un libro sacro.

<sup>27</sup> La cosmogonía aquí desarrollada conserva gran cantidad de rasgos gnósticos parece tener su raíz en las ceremonias de coronación real egipcia. Vid. Herrero (2005) pg. 114. No es el único texto litúrgico que aparece en los PGM. La llamada *Liturgia de Mitra* es otro texto interesante que muestra cómo los ritos y ceremonias religiosas pueden tener cabida en los textos mágicos. Sobre la *Liturgia de Mitra* vid. Dieterich (1923), Mastrocinque (1998), Betz (1998) 105-120 y (2003) y Alvar (2001) 276-282.

Pasemos ahora a estudiar la mención de Erótilo en el PGM VII<sup>28</sup>.

Ἐρωσ, Ἐρωτύλλε πασσαλεον ητ', ἀπόστειλόν μοι τὸν ἴδιον <ἄγγελον> τῇ νυκτὶ ταύτῃ δηλοῦντά μοι περὶ τοῦ τινοσ πρᾶγματος.

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

El nombre Erótilo aparece en el conjuro en caso vocativo junto a una *vox magica*. El encantamiento pretende conjurar a Eros para que envíe un demon familiar a quien realiza el encantamiento y le revele en sueños lo que se desea saber sobre el futuro. Merkelbach-Totti (1990, 218) consideran que el texto aquí referido formaba parte de un escrito perteneciente a un poeta órfico, quien habría compuesto una obra en la que hablaba un “amorcillo”. Lectores posteriores habrían interpretado que ese amorcillo, de nombre Erótilo, era el autor del libro<sup>29</sup>. La alusión a Erótilo en este texto es muy ambigua, y creemos que puede interpretarse como una *vox magica* similar a la que aparece a continuación o, quizá, como un uso del término parecido al que hace Teócrito en su *Idilio III*. Es posible pensar, incluso, que Erótilo es una epiclesis de Eros<sup>30</sup>.

Existen, sin embargo, ciertas coincidencias entre los textos conservados en los PGM VII y XIII que nos inclinan a suponer que existe una conexión entre ambos papiros en relación con el orfismo o el uso de literatura órfica para fines mágicos. En los textos de ambos papiros aparecen sendas invocaciones a Dioniso, divinidad de poco predicamento en cometidos mágicos según los testimonios de que dispone-

---

<sup>28</sup> PGM VII 479. Este papiro griego mágico está compuesto de gran cantidad de breves conjuros mágicos para los más diversos fines.

<sup>29</sup> De esta forma se enlazaría con el texto del PGM XIII que hemos comentado.

<sup>30</sup> En el escolio a este *Idilio* (Sch. Theoc. III, 7 Wendell pg. 119) Erótilo se explica como una forma hipocorística de “enamorado”. En otras obras Erótilo es el nombre de una piedra utilizada en prácticas adivinatorias (Plin. *HN* 37, 58) o es, quizás, un canto enseñado por Eros, probablemente de temática erótica o un canto mágico de atracción (Bion *fr.* 10), vid. también Elio Herodiano, *De prosodia catolica*, 3, 1, 164, donde ἐρωτύλος se pone en relación con ἰαμβύλος. Sin embargo la forma en vocativo del texto del papiro invita a pensar en un nombre propio o un epíteto divino.

mos<sup>31</sup>. Las invocaciones a esta divinidad podrían ser congruentes con el uso por parte de los autores de los papiros de fuentes comunes en las que esta divinidad fuese importante, quizás, textos órficos. Por otra parte, en el PGM VII, líneas antes de la mención de Erótilo, exactamente en la línea 451, aparece un conjuro en el que se debe decir “el dicho órfico *aski kataski*” (τὸν λόγον τὸν Ὀρφαικόν) y en el XIII, como ya hemos visto, se habla de una anotación o un escolio de Orfeo así como de los escritos órficos. Dichas coincidencias no nos permiten afirmar, de forma concluyente, que los conjuros de ambos papiros están relacionados entre sí, si bien creemos que es significativa la aparición en estos dos papiros de nombres tan poco comunes en este corpus como Orfeo y los escritos órficos, Erótilo y Dioniso. En mi opinión dichas coincidencias no son, seguramente, producto de la casualidad. Aunque difícilmente podamos saber a ciencia cierta qué grado de conexión existe entre ambos papiros, es probable que exista, y que sea debida a un uso de literatura órfica para fines mágicos por razones de prestigio del autor, ya que en estos mismos papiros se observa una importante agrupación de conjuros atribuidos a gran cantidad de renombrados escritores y teólogos de la Antigüedad. Autores como Zoroastro, Demócrito, Pitágoras o Moisés aparecen junto a Orfeo como autores de conjuros y recetas mágicas de todo tipo. Es muy probable que dicha relación se deba a la intención del autor de esta recopilación de conjuros de dotar de autoridad a su escrito atribuyendo estas recetas a los más prestigiosos filósofos y teólogos<sup>32</sup>.

Para terminar con las menciones de Erótilo en documentos mágicos griegos debemos comentar el texto 96 del *Supplementum Magicum II*<sup>33</sup>. Este papiro contiene varias recetas mágicas, muy abreviadas y bastante difíciles de entender, separadas

---

<sup>31</sup> PGM VII 461: ἐξορκίζω σε κατὰ τοῦ ἐνδόξου ὀνόματος Βακχίου “Te conjuro por el sagrado nombre de Baco” y en el PGM XIII 917: ἀλα Διόνυσε, μάκαρ, εὖιε “ala, Dioniso, feliz, Evio”.

<sup>32</sup> 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, Híero, Zoroastro, Pirro y Eveno entre otros teólogos estimados de la Antigüedad.

<sup>33</sup> OF 833.

todas ellas por una línea transversal escrita con tinta sobre el propio papiro<sup>34</sup>. El texto en que aparece el término Erótilo<sup>35</sup>, destacado en un lateral, parece un listado de adjetivos, todos ellos significativos:

ηρτυλος

ήμωφυή

ήμωχυή

ρίζωπυέ

άνδρωγενή

άνδρωρ

ήμωγενή

κορκωβανή<sup>36</sup>

χρυσωβελλή

χρυσώκωμε

Erótilo:

Nacida de sangre,

Vertedora de sangre,

Que pudre raíces

Andrógina

---

<sup>34</sup> Vid. el estudio completo de los conjuros griegos en Maltomini (1979). Hemos entendido, por tanto, que el texto relacionado con Erótilo abarcaría sólo hasta la línea transversal del texto, es decir, que la relación de *voces magicæ* escritas a continuación de los epítetos divinos no formarían parte del conjuro o texto mágico atribuido a Erótilo o, si lo fuera, no servía para los mismos fines.

<sup>35</sup> En el papiro aparece ηρτυλος. Los errores lingüísticos en la lista de términos han sido analizados en *Supp.Mag.II* pp. 242-246. Seguiremos estas correcciones en nuestro comentario. En el caso de seguir otras lo notaremos.

<sup>36</sup> Seguimos para este epíteto la lectura de Betz (1992) 319 nota 16 que propone κροκοβαφή. El azafrán se asocia a Hécate en *HO* 1, 2, *HO* 71, 1 y otras divinidades como Perséfone o Deméter (vid. *RE s.v. Safran*). Según Morand (2001) 182 en los *HO* se asocia el azafrán con Hécate por su identificación el color de Melinoe, μήλινος, del color de los pomelos, que sería el color de los muertos y se asociaría a la diosa de la muerte (vid. *RE. s.v. Melinoe*). Maltomini sugiere la corrección κροκοβαφή en *Supp.Mag.II* pg. 235. Si bien este término no está atestiguado, en *Ath.* 5, 198C, hablando de ciertos adornos de una estatua de Dioniso, aparece la frase: χιτώνα πορφυροῦν ἔχον διάπεζον καὶ ἐπ' αὐτοῦ κροκωτὸν διαφανή. “con una túnica púrpura hasta los pies y sobre ella un vestido azafranado transparente”. Podría ser que κροκοβαφή fuera un término formado por la aglutinación de κροκωτὸν y διαφανή constuyendo una especie de término mágico. Agradecemos la sugerencia a A. I. Jiménez San Cristóbal.

De Hombre  
 Engendrada en sangre  
 Teñida de azafrán  
 Con flechas de oro  
 Con cabello de oro

Según lo que podemos comprender del texto nos encontramos ante una lista de epítetos de una divinidad, posiblemente Hécate, si bien una Hécate que aunaría en sí aspectos de Ártemis, Perséfone y Selene acorde con el sincretismo egipcio de época tardía<sup>37</sup>. Los adjetivos de esta lista formarían parte, probablemente, de una relación de epítetos destinados a la invocación de una divinidad ctónica que podían ser utilizados en una *invocatio* para cualquier uso<sup>38</sup>. Sabemos que los himnos son moneda corriente en los textos mágicos y no sería extraño que se considerase útil escribir una relación de epítetos divinos, considerados poderosos, para ser utilizados en la composición de un himno para diversos fines mágicos. Cabe destacar que estos epítetos aparecen listados de forma que podemos agrupar 3 pares que empiezan con un mismo compuesto (ήμωφυσῆ / ήμωχυῆ, ἀνδρωγηνηῆ / ἀνδρωρ and χρυσωβελλῆ / χρυσώκωμε). Dicha particularidad podría tener relación con un poema o himno acróstico como el que, según Dieterich, subyacía tras la παραστιχίς de Orfeo del PGM XIII pero, en este caso, los epítetos habrían sido desgranados de un himno a Hécate atribuido a Erótilo. Sin embargo, dada la brevedad del texto y la falta de más datos, nos resulta imposible afirmar nada con seguridad. Únicamente podemos formular hipótesis, más o menos plausibles, que nos permitan avanzar en la difícil interpretación de estos controvertidos textos y su posible relación con la literatura religiosa y mágica atribuida a Orfeo.

### 3. El PGM VII 450ss. y las ephesia grammata.

Como ya hemos dicho con anterioridad a colación de la alusión a Erótilo del PGM VII, este papiro conservaba una fórmula mágica a la que se denomina “escrito

<sup>37</sup> Opinión de Daniel & Maltomi (1992) (*Supp.Mag.II* pag. 244).

<sup>38</sup> La relación de epítetos de una divinidad es una de las partes más importantes de los himnos y con frecuencia pretenden ser bastante exhaustivos.

órfico”<sup>39</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*:

Ἐὰν δὲ κατορυκτικὸν ποιῆς, ἢ <εἰς> ποταμὸν ἢ γῆν ἢ θάλασσαν ἢ ῥοῦν ἢ θήκην ἢ εἰς φρέαρ, γράφε τὸν λόγον τὸν Ὀρφαϊκόν· “ασκει καὶ τασκει” λέγων, καὶ λαβὼν μίτον μέλανα βάλε ἄμματα τζε’ καὶ ἔξωθεν περιῶσον, λέγων πάλιν τὸν αὐτὸν λόγον καὶ ὅτι· “διατήρησον τὸν κάτοχον” ἢ κατάδεσμον, ἢ δ’ ἂν ποιῆς, καὶ οὕτως κατατίθεται.

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.

Estudiaremos en primer lugar qué son las *ephesia grammata* y cuál ha sido su evolución a lo largo de los siglos. Desarrollaremos después la probable relación que dicha fórmula tuvo con Orfeo y el orfismo y los rasgos que de esa relación subyacerían en el PGM VII<sup>40</sup>.

Los textos literarios conservados que nos hablan de las *ephesia grammata* son muy variados y los encontramos de forma esporádica desde el s. IV a.C. al X d.C. Las atribuciones mágicas que se confieren a este abracadabra son muy dispares, ya que igual se consideraban útiles para vencer en un combate de boxeo como para exorcizar endemoniados, para alejar el mal de los recién casados o, incluso, para salvarse de la muerte<sup>41</sup>. Sin embargo en todas las ocasiones parece tenerse en cuenta que la fórmula mágica es muy famosa y completamente eficaz<sup>42</sup>. Las *ephesia grammata*

<sup>39</sup> PGM VII 451 (OF 830 I).

<sup>40</sup> Para un estudio actualizado de las *ephesia grammata* véase Bernabé (2003b).

<sup>41</sup> Vid. Anaxil. fr. 18 = Ath. 12, 70, Diogen. 4, 78 y Ael. Dion. E 79, Apostol. 11. 29, Phot. Lex. II 226 Theodoridis, Suda s.v. ἐφεσια γραμματα. En Eust. Comm. ad. Hom. Od. 2, 201-202 = Paus. Apud Eust. comm. Ad. Od. 1864, 18 se dice que “letras *ephesias*” se dice de algo poco claro o difícil de entender, que eran encantamientos y que en la pira funeraria los pronunció Cresos y se salvó. También dice que esta fórmula contenía en sí misma el sentido natural para la protección contra el mal, y que estaban escritas en la estatua de Ártemis de Éfeso. Otras referencias en Et. M. 402, 22, Plu. Quaest. conv. 706d, Men. fr. 313 Körte, Clem. Al. Strom. 1, 15, 72, 1.

<sup>42</sup> Ya desde el s. IV a.C. Anaxilas el cómico, en su comedia Λυροποιός “el hacedor de liras” (Anaxil. fr. 18 = Ath. 12, 548c), habla de las ἐφεσηῖα γραμματα καλα como veremos a continuación. Otros testimonios, al igual que el de la comedia de Anaxilas, apuntan a que la

ta, según los dos textos que transmiten la fórmula al completo<sup>43</sup>, consistían en una sucesión de seis palabras: ἄσκι (-ον), κατάσκι (-ον), λίξ (αἴξ), τετράξ, Δαμναμενεύς y αἴσιον. Esta retahíla de términos mágicos tenía poder tanto por escrito como recitada en forma de ἐπωδή. Según las explicaciones de los antiguos lexicógrafos se llamaba a esta fórmula “letras efesias” porque estaban grabadas en la estatua de Ártemis de Éfeso. Sin embargo es posible que la denominación ἐφέσια no se deba a una relación del conjuro con la ciudad de Éfeso ni con su divinidad tutelar, sino que, probablemente, sea un apelativo que signifique “liberadora” tal como parece reconocer el *Etimologicum Magnum* 402, 28<sup>44</sup> y como se desprende de los usos de este conjuro como veremos enseguida:

ἢ ἀπὸ ἐφεσίων τινῶν οὐσῶν ἐπαοιδῶν δυσπαρακολουθήτων, ὡς προεῖρηται ὅθεν καὶ ἐφέσια λέγονται.

O porque son unos encantamientos liberadores difíciles de comprender, como se ha dicho. Por eso se llaman “liberadores”.

Sin embargo las informaciones que transmiten los lexicógrafos no parecen concordar con los datos más antiguos que sobre esta fórmula mágica conservamos, ni en las palabras que la componen ni en el por qué de su denominación. Las más antiguas referencias al poder y forma de las *ephesia grammata* pertenecen al s. V – IV a.C. y son de dos tipos: literarias y epigráficas.

Debemos los testimonios literarios más antiguos de las *ephesia grammata* a dos comediógrafos: Anaxilas y Menandro:

Ξανθοῖς τε μύροισι χρωῶτα λιπαίνων,  
χλανίδας θ' ἔλκων, βλαύτας σύρων,

---

fórmula se escribe y se lleva cosida. La anécdota más repetida es la de un boxeador que las llevaba cosidas y gracias a su poder ganaba todos los combates (se refieren a esta anécdota Suda, Focio y Eustacio, vid. referencias en nota 41). Menandr. *fr.* 313 Körte, en el s. IV a.C. igual que Anaxilas, habla de las letras efesias como fórmula mágica poderosa. Estos textos constatan que ya en el s. IV a.C. las *ephesia grammata* eran utilizadas para muy diversos fines. Vid. *infra*.

<sup>43</sup> Clem. Al. *Strom.* 5, 8, 45, 2 y Hsch. s. v. Ἐφέσια γράμματα. Hsch. s.v. σκιερὸν dice: σκιερὸν: κατάσκιον.

<sup>44</sup> Otras explicaciones en Wunsch (1900) 84ss quien hace derivar ἐφέσια de ἐφήμι “aflojar” y Ogden (1999) 47 que lo hace derivar del babilonio epêšû “fascinar”. Cf. Bernabé (2003) 8s.



βολβούς τρώγων, τυρούς κάπτων,  
 ὡὰ κολάπτων, κήρυκας ἔχων,  
 Χῖον πίνων, καὶ πρὸς τούτοις  
 ἐν σκυταρίοις ῥαπτοῖσι φορῶν  
 Ἐφεσήια γράμματα καλά<sup>45</sup>.

Untando la piel con dorados unguentos,  
 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.



Ἐφέσια τοῖς γαμοῦσιν (ζτοῖς δαῖμοσιν?) οὔτος περιπατεῖ  
 λέγων ἀλεξιφάρμακα<sup>46</sup>.

Éste camina alrededor de los que se van a casar (¿los endemoniados?)  
 pronunciando conjuros efesios.

Los dos textos se refieren a las *ephesia grammata* pero, sin embargo, la forma de uso del conjuro así como, quizás, los efectos que desean conseguirse, parecen distintos. El texto de Anaxilas hace referencia a la escritura del conjuro en unas tiras de cuero, no sabemos exactamente para qué, que se llevarían cosidas como un amuleto. El segundo texto, el de Menandro, parece aludir a una ἐπωδή que se recita para expulsar el mal que pudiera allegarse a los recién casados (o a los endemoniados si se acepta la lectura propuesta por van Herwerden en 1903<sup>47</sup>). Vemos, pues, que en el

<sup>45</sup> Anaxil. fr. 18

<sup>46</sup> Men. fr. 371.

<sup>47</sup> van Herwerden, *Collectanea critica, epicritica, exegetica siue addenda ad Theodori Kochii opus: Com. Att. Frag.* (Leiden, 1903) 371 apunta la propuesta de enmienda de γαμοῦσιν por δαίμοσιν basándose en el testimonio de Plu. *Prof. virt.* 85B en donde se dice que los que tienen miedo recitan los nombres de los Dáctilos del Ida como ἀλεξιφάρμακον. Uno de los nombres de estas divinidades es Δαμναμενέυς, precisamente una de las palabras que componen las *ephesia grammata*. El problema de la enmienda propuesta por van Herwerden reside en la métrica. Δαίμοσιν podría encajar en el verso pero es una corrupción que sólo aparece en S. Atanasio, S. Athan. *Commentarius de templo Athenarum* (cod. Bodleianus Roe 5) [Sp.] Folio 152v, line 6. En Plu. *Quaest. conv.* 706D se dice que los magos hacen recitar las *ephesia*

s. IV a.C. la utilización de esta fórmula mágica resulta ambigua e incluso fluctúa entre si debe ser recitada o escrita. Sin embargo, lo que parece común a ambos textos, es que el conjuro era bien conocido, pues el contexto en que se alude a la fórmula, una obra de teatro, obliga a hablar de cosas conocidas por el público asistente a la representación de forma que el chiste sea inteligible. Por último, parece desgranarse del texto de Anaxilas que la fórmula es poderosa, puesto que es calificada de *καλά*<sup>48</sup>, y del texto de Menandro (probablemente también del de Anaxilas) que las letras *ephesias* pertenecen a un tipo de magia protectora, no agresiva, de repulsión del mal.

Pero, como decíamos, no sólo conservamos testimonios literarios antiguos de las *ephesia grammata*. Recientemente han ido saliendo a la luz estudios sobre varios textos fechados en torno al s. IV a.C., la mayoría de ellos escritos en plomo<sup>49</sup>, que contienen *ἐπωδαί*, todas ellas con características comunes entre sí<sup>50</sup> y que recogen en su texto todas o gran parte de las palabras que componen los seis términos ambiguos que, según los lexicógrafos, componían las *ephesia grammata*<sup>51</sup>. Uno de estos textos, la tablilla cretense de Falasarna, ya era conocido en 1899 gracias a la edición

*grammata* a los endemoniados para curarse, texto que también apoyaría la creencia de que las *ephesia grammata* actuaban como fórmula repelente del mal y, en concreto, de la cercanía de *δαίμονες*.

<sup>48</sup> En nuestra opinión *καλά* es comparable al *ἀγαθή* del conjuro de los sátiros E. *Cyc.* 646. Parece que es común en las fuentes griegas que ciertos sortilegios vayan acompañados de adjetivos, tales como *ἀγαθός*, *καλός* o *τελέα*, que aludan a su supuesto poder. Vid. cap. VI § 2.2.

<sup>49</sup> Lámina de plomo conservada en Colonia, s. 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, s. IV a.C., primera edición Ziebarth (1899); lámina de plomo quizás de Selinunte, conservada en el J. Paul Getty Museum, s. IV a.C. aún sin editar; lámina de plomo encontrada en el lugar de Locros Epizefirios, Centocamere, s. IV a.C., primera edición Costabile (1999) y posteriormente Jordan (2000a); lámina de plomo de Hímera, s. V a.C., primera edición Jordan (2000b) y, finalmente, una laminilla de plata, en latín, fechada en torno al s. I d.C., aún sin editar. Vid. una alusión a su contenido en Jordan (2001) 190. Se relacionan también con estos textos tres líneas del PGM LXX 12ss. Sobre este papiro mágico vid. Pfister (1924), Furley (1993), Jordan (1992), (2000a), (2000b).

<sup>50</sup> En Jordan (2000b) 105 se ofrece un cuadro ilustrativo sobre los términos semejantes en las diversas laminillas plúmbeas. Vid. también Bernabé (2003b).

<sup>51</sup> Sobre estos textos trabajan en la actualidad los estudiosos D. Jordan y R. Kotanski quienes, además, ofrecerán una edición completa de la laminilla de plomo conservada en el Paul Getty Museum de Malibú y la laminilla de Roma.

de Ziebarth y el estudio de 1923 de McCown<sup>52</sup>, pero el número de laminillas similares se ha visto felizmente ampliado. Transcribiré el texto de estas laminillas plúmbeas según los diversos estudios al respecto de Jordan<sup>53</sup>, por orden cronológico de antigüedad, y ofreceré su traducción según el artículo de 2003 de Bernabé<sup>54</sup>. Estudiaremos también el texto del PGM LXX que conserva las primeras palabras de las *ephesia grammata* para luego enlazar con el PGM VII en donde esta fórmula es atribuida a Orfeo:

1) Laminilla hallada en Hímera, s. V a.C.<sup>55</sup>:

recto.

ασκι κ[ατ]ασ{ι}κι vac. max. 5

υσ[κ]ι ασα ε<ν<δαε [ε<sup>2</sup>]Ο ἀμολ[γῶι vac.?

ΟΣΔ[1-2]ΠΑ ἐ<κ> κἀ[π]ο<υ> ἐλαύ[νετε.]

τοὶ δ' ὄνο<μ<α Τετρα[γος.]

verso.

δὲ σκε<δ>αθε<ι> κα[τ'] ΑΜΟΔΑ

]ρρννει[circ. 2]φο

]κεφασ[1-2]...

*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?)<sup>56</sup>...

*rrnnei*

*kefas...*

2) Laminilla hallada en Falasarna, Creta, s. IV a.C.<sup>57</sup>:

<sup>52</sup> McCown (1923).

<sup>53</sup> Jordan (1988), (2000a) y (2000b).

<sup>54</sup> Vid. Bernabé (2003b)

<sup>55</sup> Vid. Manni Piraino (1976) 697s., Jordan (2000b) y Bernabé (2003b).

<sup>56</sup> Probablemente el verso esté relacionado con el verso M del plomo de Falasarna ...δὲ σ[κ]εδαθῆι κατ' ἀμαξιτὸν "ιώ" y corresponde a un verso de bienaventuranza.

<sup>57</sup> *ed. prin.* Ziebarth (1899), vid. Wünsch (1990), McCown (1923), Maas (1944), Jordan (1992), Furley (1993), Kingsley (1995) 269ss., Jordan (2000a) y Bernabé (2003b). "Numeración" de Jordan (1992). Dado que hablaremos del contenido completo de esta laminilla a la

Ασκι κατασκι κατασκι αασιαν ενδασιαν εν ἀμολγῶι {[αῖ]ξ?}	J
αῖγα βίαι ἐκ κήπο<υ> ἐλαύνετε. τ[ῶι δ' ὄ]νομα Τέτρα[γος].	K
σοὶ δ' ὄνομα Τρέξ. <-~> ἀνεμόλιος ἀκτῆ.	L
Ὀλβιο[ς] ᾧ κ<α>τὰ δὲ σ[κ]εδαθῆι κατ' ἀμαξιτὸν "ἰώ"	M
κ[αῖ] φρασὶν αὐτὸ[ς] ἔχηι μακάρων {μακάρων} κατ' ἀμαξιτὸν α[ὐ]δάν <sup>58</sup>	N
"Τραξ Τετραξ Τετραγος."	O
Δαμναμενεῦ. [vac.] δάμασον δὲ κακῶς [ἀ]έκοντας ἀνάγκα[ις]	P
<i>Aski kataski kataski aasian endasian a la hora del ordeño [¿la cabra?]</i>	
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 "ἰό"	
y en la vía de los bienaventurados tenga en su ánimo la voz	
"Trax, Tetrax, Tetragos"	
Damnamenteo. (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, s. IV a.C., aún sin editar<sup>59</sup>:

ασκι κατασκι αασσι αασσια ενδασι[αν προς?] δὲ ἀμολγὸν {[αῖ]ξ}

---

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: "ὄ με καταχρίστ[ωι δ]ηλήσετοι, οὔτε ἐπηνίκετ[ωι] / οὔτε πατῶι [οὔ]τ' ἐπατωγήι, σ[ῖν]τορ ἀπάντων".

<sup>58</sup> Seguimos en este verso la lectura de Jordan (2000a) nota 15 quien ofrece καὶ φρασὶν en lugar del καὶ φρέσιν que ofrecía de D'Alessio (1993).

<sup>59</sup> Preparan la edición de este plomo Jordan y Kotanski. Vid. las variantes relacionadas con las *ephesia grammata* en Jordan (2000b) 105. Seguimos el texto ofrecido por Bernabé (2003b).

αἶγα βίαι ἐκ κήπου ἐλαύνετε.] τῶι δ' ὄνομα Τετραγος·

(...)

†όσσα† κατὰ σκιαρῶν ὀρέων μελαναυγῆι χώρῳι

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

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 Epizefirios, s. IV a.C. líneas 2-3 y 7-

8<sup>60</sup>:

Ἀσκι κ]ατασ[κι ]υσσκι ασιαν ενδασιαν ἐ[ν ἀμολγῶι.] A

~~~~]ν ἐ<κ> κἀπο<υ> <ἐ>λα[ύνετε. τῶι δ' ὄνου[μα Τ]ετρακο<ς><sup>61</sup> B

σοὶ δ' ὄνου[μα Τρεχ ~~~~ (quizás más) ἀνεμόλιος] ἀκτῆ. C

Ὀλβιο[ς δι κατὰ δὲ σκεδαθει] κ[ατ' ἀμαξι]δομ "Αἶ"<sup>62</sup> D

Καὶ φρασὶν [αὐτος ἔχει μακάρων κατ' ἀμαξιτὸν αὐδ]ά<ν>, E

"Τραχ Τετρα[αχ Τετραγος". F

Δαμναμεν]ε[υ,] δάμασον δὲ κακῶς ἀέ[κοντας ἀνάγκαι. G

*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, doméñalos de mala manera, a la fuerza, mal de su grado.

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

<sup>60</sup> *ed. prin.* Costabile (1999) 29ss. Editada posteriormente por Jordan (2000a) 100. Vid. Bernabé (2003b). Seguimos la edición de Jordan (2000a). La inscripción de Locros Epizefirios 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)".

<sup>61</sup> Tomamos la lectura propuesta por Bernabé (2003b).

<sup>62</sup> La laminilla de Selinunte, según Jordan (2000a), muestra este verso con la variante ἰώ en lugar de ἀἶ del mismo modo que el plomo de Falasarna.

*hasce cata scleron oriva meam melumele corde*

*hasce cata scleron oriva a mi dulcísimo corazón.*

6) Laminilla plúmbea conservada en Colonia, procedente de Oxirrinco, s. III-IV d.C., líneas 64ss<sup>63</sup>.

ασκι κατὰ σκι[ερῶν] ὀρέων μελαναυγέα χῶρον

<Περσεφόνης> ἐκ κήπου [ἄγει πρὸς ἀ]μο{υ}λγὸν ἀναγκη

τὴν τετραβάμονα π[αῖς ἀγίην Δή]μετρος{ς} ὀπ[η]δόν,

αἰγ' ἀκαμαντορόα{ς} [νασμοῦ θα]λεροῖο γ[ά]λακτος

θησόμενον

aski (¿cuando?<sup>64</sup>) por los umbríos montes (por) la región de negros resplandores desde el jardín de Perséfone a la hora del 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>65</sup>:

ἄσκει κατὰ σκειερῶν ὀρέων (...)

τετέ[λ]εσμαι

καὶ εἰς μάγαρον κατέ[βη]ν < > {δακτύλον} καὶ τὰ ἄλλα εἶδον

κάτω, παρθένος, κύων<sup>66</sup>.

aski (¿cuando?) por los sombríos montes

he sido iniciado

y descendí al recinto < > y he visto {al dátilo} y el resto de cosas

de abajo, virgen, perra.

Podemos observar con claridad cómo los términos que componen las conocidas *ephesia grammata* que transmiten, entre otros, Clemente y Hesiquio, aparecen en estos textos. Estos vocablos se hallan inscritos en los plomos formando parte de

<sup>63</sup> El texto con las *ephesia grammata* forma parte de un encantamiento amoroso en el que se requiere la ayuda de un muerto (νεκυδαίμων). Vid. 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). Puede verse una traducción del texto en López Jimeno (2001) 245-249.

<sup>64</sup> Jordan ἔσκει, vid. Bernabé (2003b) 12.

<sup>65</sup> Betz (1992) 297, Jordan (1988) 257s. y (2001) 187, Calvo-Sánchez Romero (1987) 385. Será objeto de un análisis más detallado en § 4.

<sup>66</sup> Lectura de Jordan (2001).

una narración con un sentido más o menos claro. La complicada lectura de estos textos a causa del soporte y la antigüedad 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>67</sup>. A lo largo de las siguientes líneas intentaremos referir ciertas conexiones que creemos que existen entre estos ensalmos y el orfismo. De esta forma podremos establecer los vínculos que llevaron a calificar de “dicho órfico” en el s. IV d. C. a las *ephesia grammata*.

### 3.1. EPISODIO NARRATIVO EN EL QUE SE INSERTAN LAS *EPHESIA GRAMMATA*.

Los textos de las laminillas de plomo parecen seguir un congruente, aunque poco claro, episodio narrativo. Es posible, por lo que veremos, que un episodio de esta naturaleza formase parte de unos λεγόμενα rituales, si bien nos resulta imposible, por el momento, saberlo con certeza<sup>68</sup>. En las siguientes líneas intentaremos ofrecer los rasgos más significativos de estos textos para intentar entender, en la medida de lo posible, su sentido así como su posible conexión con el orfismo.

---

<sup>67</sup> El contenido completo del texto de la tablilla de Falasarna así como, posiblemente, la de Locros Epizefirios y Selinunte, parece indicar un uso del epodo como ἀλεξιφάρμακα, es decir, un conjuro para alejar el mal. Sin embargo no nos es posible saber si el resto de tablillas perseguían este mismo fin. Por otra parte el conjuro de la tablilla de Oxirrinco, un conjuro amoroso, muestra un uso contradictorio de los versos, ya que los ἀλεξιφάρμακα pertenecen al tipo de magia apotropaica destinada a la expulsión del mal 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 ἀλεξιφάρμακον, 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: κὰν ἐπί θάνατον ἀπάγη, λέγε ταῦτα σκορπίζων σήσαμον, καὶ σώσει σέ. Nótese la aliteración de silbantes al final de la invocación tan del gusto de los textos mágicos.

<sup>68</sup> Sabemos que los λεγόμενα que los *mistas* escuchaban en las τελεταί eran episodios míticos no accesibles a los profanos cuyos protagonistas solían ser las divinidades más importantes de los misterios en que eran leídos dichos λεγόμενα. Resulta interesante advertir a este respecto que el texto del PGM LXX habla de alguien que ha sido iniciado y ha descendido a la cueva de los Dáctilos donde ha visto “el resto de cosas de abajo” τετέλεσμαι καὶ εἰς μέγαρον κατέ[βη]ν Δακτύλων καὶ [τ]α ἄλλα εἶδον κάτω. Dicha declaración podría estar revelando el encuadre que nos sirva para ubicar el recitado de las *ephesia grammata*. Sobre la relación de este encantamiento papiráceo con las iniciaciones vid. Betz (1980) 291.

El paraje evocado en los epodos es un paisaje siniestro, calificado de “sobrios montes” o “costas ventosas”. La divinidad mencionada es Deméter y, posiblemente, deba entenderse también la presencia de Perséfone<sup>69</sup>. Ambas ideas nos inducen a pensar que la escena se ubica en el mundo subterráneo o en un lugar a él equiparado<sup>70</sup>. El tiempo en que se desarrolla la acción parece estar también relacionado con el mundo de los ritos ctónicos, ya que se habla de “la hora del ordeño”, es decir, por la tarde-noche<sup>71</sup>. La acción que se narra es violenta, pues se insta a traer a una cabra, en ese momento temporal preciso, a la fuerza e incluso en contra de su voluntad. Esa cabra, de nombre Τραξ, Τετραξ o Τετράγος según las versiones, es llamada “compañera de Deméter”. Probablemente el nombre dado a la cabra, concebido como un juego de palabras con una fuerte aliteración, actúa en los textos numerados como 2 y 4 a modo de grito ritual o símbolo iniciático.

Tras la acción de atraer la cabra desde el jardín, vuelven a aparecer unos versos de marcado carácter imperativo. Estos versos hacen uso del verbo δαμάζω “domeñar” (laminillas 2 y 4), en clara relación con el nombre Δαμναμενέυς, uno de los sustantivos que componen las *ephesia grammata* transmitidas por los lexicógrafos y que es, a su vez, el nombre propio de uno de los Dáctilos<sup>72</sup>.

<sup>69</sup> 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”. Vid. Betz (1992) 297 e *infra*.

<sup>70</sup> El Περωσεφόνη κήπου reconstruido en la laminilla de Colonia recuerda el ἄλσεα Φερωσεφονείας de la laminilla del Timpone Grande de Turios OF 487.

<sup>71</sup> En los poemas homéricos ἀμόλγος suele formar parte de una construcción destinada a cláusula final de hexámetro y hace referencia al momento de la noche en que todo descansa en paz y no se escucha sonido alguno, el conticinio. En ocasiones este momento de la noche resulta peligroso para los animales que pueden sufrir el ataque de algún predador, pero también se habla de este período como un momento de paz en que todos los astros brillan o en el que se aparecen divinidades que ofrecen vaticinios: νύκτος ἀμόλγωι. e.g. *Il.* 11, 173, *Il.* 15, 324, *Il.* 22, 28 y *Il.* 22, 317, *Od.* 4, 841, *hMerc.* 7. En *Aesch. fr.* 69, 7 aparece la expresión ἐν νύκτος ἀμόλγω seguida de una oración de tipo henoteísta a Zeus, similar al conocido himno órfico a Zeus ya comentado en el *PDerv.* Sobre el himno órfico a Zeus vid. Bernabé (en prensa c). En el *HO* 37, 12 aparece δι' ἀμολγοῦ.

<sup>72</sup> *Hes. fr.* 282 N. W, *Phoron. fr.* 2, 3 Bernabé. En el Himno a los Dáctilos del Ida = IG XII, 9, 259 aparece su nombre y además está ligado al uso de φάρμακα ἀλεξητήρια, es decir, remedios de protección, amuletos. Vid. otras menciones más tardías en *Str.* 10, 3, 22, *Clem. Al. Strom.* 5, 8, 45, 3, *Eus. PE* 10, 6, 5, *Sch. A.R.* 102, 5 y *Nonn. D.* 33, 326.



La única laminilla que no recoge el episodio de traer la cabra a la fuerza es la que contiene el texto más tardío, la hallada en Oxirrinco (texto 5). En la laminilla aparece el mismo momento temporal (la hora del ordeño) y el mismo panorama geográfico (la región de negros resplandores), pero ahora se lleva a un niño hacia la cabra para que mame de “la fuente inagotable de floreciente leche”. Aun en contraste con este nuevo episodio, el resto de versos coincide de forma sorprendente a pesar de la diferencia cronológica que separa los textos (*circa* mil años).

Cabe destacar, tras el episodio narrativo, la presencia de un par de versos muy particulares contenidos en varias de la laminillas de plomo. Encontramos estos versos en los textos 2 y 4 y es muy probable la reconstrucción de uno de ellos en el plomo de Hímera (texto 1), el más antiguo de todos. Estos versos consisten en una invocación a los felices (ὄλβιος) por quienes se haya cantado con el grito “iό” o “aό”, y tengan en su ánimo voz en la vía de los bienaventurados. Esta voz podría ser la frase que se refiere a continuación considerada, posiblemente, un σύμβολον: “Trax, Tetrax, Tetragos”. El grito ritual *iό*, la invocación ὄλβιος, la vía de los bienaventurados<sup>73</sup> y los σύμβολα denotan, muy probablemente, un contexto iniciático, posiblemente dionisiaco<sup>74</sup>.

Hasta aquí la probable reconstrucción de las frases en los textos, pero el problema es, ¿qué significan en su conjunto? ¿en qué contexto deberíamos ubicar estos escritos? ¿son textos religiosos, mágicos, literarios? ¿cuál es la razón de una distribución geográfica tan dispar? ¿cuál es la razón de una cronológica tan dilatada?

<sup>73</sup> Nótese que esta vía sacra se describe como una ἀμάξιτον, es decir, una vía accesible en carro y, por tanto, amplia y transitada. Sobre las vías sagradas en religión y escatología Vid. Caerols (1995). Sobre la via sacra en el orfismo vid. Bernabé-Jiménez (2001) 78-80.

<sup>74</sup> La invocación *iό* 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: *iό μάκαρ, αὐτὸς ὁ Βάκχος*. En literatura vid. e.g. E. *Ba.* 557. Pero este grito ritual es empleado también para invocar a otras divinidades como “la inevitable Necesidad” en IG II/III<sup>2</sup> 3, 2. Muy importante para nuestro estudio resulta la aparición de esta invocación en una inscripción del santuario del Ida en Creta fechada en torno al III a.C. en la que *iό* invoca al *κοῦρος μέγιστος* Cronida, es decir, a Zeus, en un verso que se repite a lo largo de la inscripción: *iό μέγιστε Κοῦρε, χαῖρέ μοι, Κῶ[όνειε]* IC III<sup>2</sup>, 2. Esta invocación sirve también para expresar el dolor, muy a menudo el dolor de la muerte. Es posible que la invocación tenga en este sentido un doble valor y remita a las exequias funerarias debidas a un cadáver antes de emprender camino al Más Allá.

Muchas son las preguntas y difíciles las respuestas dada la brevedad y oscuridad de los textos conservados y el desconocimiento de su función en relación con el contexto arqueológico en que se hallaron. Es posible que la clave para resolver las incógnitas planteadas 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 de sentido. Creemos que esta clave se halla, en mayor medida, en los textos y ritos órficos.

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

Para estudiar la relación que estos escritos en plomo mantienen, en nuestra opinión, con los textos e ideas órficas, debemos estudiar los textos agrupados y desde dos perspectivas: 1) coincidencias ajenas a los textos escritos y 2) relaciones del texto grabado con el orfismo.

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

En relación con las características externas a los textos resulta muy significativa la coincidencia geográfica que existe entre los hallazgos plúmbeos y las laminillas áureas órficas. Los epodos provienen, precisamente, de las zonas geográficas en donde se ha dado mayor concentración de laminillas de oro, si bien las ciudades en las que aparecieron los plomos no coinciden, por el momento, con ninguna de las que nos han proporcionado textos áureos. Resulta también destacable la contemporaneidad de ambos grupos de hallazgos, pues la gran mayoría de textos se fecha en torno a los siglos V y IV a.C., si bien existe una pervivencia en época tardía con fines diversos a los que pretendían los textos antiguos, muy probablemente relacionados con la magia<sup>75</sup>.

---

<sup>75</sup> Roma, ciudad en la que se ha hallado la curiosa laminilla de plata con la versión latina de las *ephesia grammata* coincide, también, con el lugar de hallazgo de una laminilla de oro órfica, la de Cecilia Secundina, que ha sido estudiada como una recreación moderna de antiguos textos religiosos con un valor, quizá, mágico. El epodo de plomo hallado en Oxirrinco, del s. II-IV d.C., inserta los versos de los epodos anteriores en el contexto de un encantamiento de tipo amoroso de mayor extensión que los escritos de los plomos anteriores.

Sin embargo existe un rasgo externo que diferencia de forma evidente ambos tipos de documentos: la *materia scriptoria*. En la Antigüedad, los textos escritos en plomo suelen pertenecer, en su mayoría, a dos grandes grupos: cartas o documentos de uso privado y textos mágicos, en su mayoría de tipo agresivo aunque son numerosos también los destinados a la invocación de divinidades ctónicas en busca de ayuda o justicia<sup>76</sup>. Las laminillas órficas, por su parte, son todas de oro, salvo una minoría que opta por la plata como soporte de la escritura o que carece incluso de ella<sup>77</sup>. Sin embargo, por lo que nos consta de la lectura de los textos en plomo, estos documentos no son cartas personales y, si bien parecen ser textos mágicos, no existe rasgo alguno coincidente con los textos de execración más conocidos, sino que, según se desprende del texto de Falasarna, el más completo de los epodos antiguos, parecen ser conjuros destinados a la expulsión del mal. En relación con este texto existen documentos inscritos en plomo que están vinculados con la religión y que podrían estar relacionados con los textos que estamos estudiando. *Leges sacrae* como la de Selinunte (localidad en la que, además, se ha encontrado uno de estos epodos) se escriben en planchas de plomo que se fijarían a una piedra para su exposición pública<sup>78</sup>. En concreto esta ley selinuntina, que parece establecer una regularización de los ritos destinados a aplacar a los demonios vengativos (Erinies), o apartarlos de la ciudad o del *genos* que porte un miasma, podría ser la regularización pública de ciertas prácticas privadas de las que, laminillas como la de Selinunte o Falasarna, serían un curioso ejemplo. Debemos pensar, por tanto, que el plomo es un material apto para la inscripción de textos religiosos o de rituales relacionados con prácticas mágicas de carácter no agresivo y perfectamente adecuado para la comunicación

---

Es posible que nos encontremos frente a una reutilización de textos antiguos, descontextualizados, para el uso en prácticas mágicas de forma que se haya perdido, en parte, el valor antiguo como parece ser que ocurrió con la laminilla de Petelia. Del mismo modo la laminilla de Cecilia Secundina resulta coincidente con las estructuras propias de las laminillas de oro antiguas si bien con ciertas variantes y, probablemente un uso diverso más cercano a la magia y al uso de amuletos protectores. Vid. cap. IX.

<sup>76</sup> Vid. Faraone (1991), Versnel (1991) y Kotansky (1991).

<sup>77</sup> Sobre el oro como *materia scriptoria* de textos religiosos y el uso del oro en las laminillas órficas vid. Martín Hernández (en prensa a) y el cap. IX § 2 con bibliografía.

<sup>78</sup> Sobre esta ley sagrada vid. Jameson-Jordan-Kotansky (1993).

con las divinidades del mundo subterráneo por sus características materiales (frío y gris)<sup>79</sup>.

En resumen, la escritura de textos en plomo en la Antigüedad no está restringida a la redacción de conjuros mágicos de tipo agresivo y privado, sino que este tipo de soporte es también utilizado como base de escritura de textos religiosos de carácter apotropaico, destinados a la expulsión del mal y la protección de la ciudad, lo que, en algunas ciudades formaba parte de las prácticas religiosas de la comunidad.

Otra característica que relaciona los textos de plomo con las laminillas órficas de oro es el plegado de los documentos. Las laminillas de plomo aparecen enrolladas sobre sí mismas formando un pequeño rectángulo o tubo. El plomo de Falasarana ofrece un buen ejemplo según el dibujo ofrecido por Jordan (1992) 192. También es ilustrativo el plomo encontrado en Locros Epizefirios, cuyos fragmentos se corresponden a la ruptura del documento doblado de esta forma. Tal tipo de enrollado es similar al que conservan los amuletos griegos<sup>80</sup> y al de algunas *defixiones* pero, al mismo tiempo, es similar a la forma de plegado que presentan ciertas laminillas órficas de oro, tales como la de Petelia o la laminilla grande de Hiponio.

Debemos señalar, por último, un rasgo que, si bien no es especialmente representativo para sustentar la existencia de una relación entre los textos plúmbeos y las laminillas de oro, podría añadirse a los rasgos anteriormente estudiados de forma acumulativa, de manera que todas las características comunes, unidas, nos sirvan para afirmar que pudo existir una conexión entre ambos tipos de documentos. Y es que los dos grupos de escritos mantienen una estructura métrica, concretamente son poemas hexamétricos. El verso se intenta mantener con corrección, aunque es evidente la existencia de una gran cantidad de fallos debidos a su posible transmisión oral. También cabe destacar la inserción en los versos de términos y nombres

---

<sup>79</sup> Nótese que, en ocasiones, las *defixiones* escritas en plomo y halladas, muchas de ellas, en Selinunte, son cartas y peticiones a las divinidades subterráneas en las que no aparecen términos como *καταδέω* propios de las *defixiones* más comunes. Vid. cap. IX.

<sup>80</sup> Vid. e.g. Kotansky (1994) 1, 12, 13, 16, 18, 37 o 42.

de dioses *extra metrum* dado, quizá, el valor místico o poderoso de los mismos<sup>81</sup>. A partir del estudio de las laminillas órficas, se ha mantenido que los versos podrían proceder de textos sacros, quizás *καταβάσεις* por su contenido escatológico, que se leerían en las ceremonias de iniciación de los *mistas*. Si creemos que los textos de plomo tienen alguna relación con las corrientes místicas o con rituales religiosos del tipo que sean, es posible que los versos de estos documentos respondiesen, en un principio, a la copia de los versos de escritos místicos recitados en un momento ritual determinado que desconocemos<sup>82</sup>.

### 3.2.2. Relaciones internas entre los textos plúmbeos y los textos órficos.

Existe una importante coincidencia de símbolos entre los ensalmos en plomos y el corpus de mitos relacionados con el orfismo, así como coincidencias significativas con los textos transmitidos en las laminillas áureas. Veamos cuáles son estas similitudes.

Los textos inscritos en los plomos aluden a la presencia de una cabra que debe ser sacada de un jardín, quizás del de Perséfone, en un momento determinado: la hora del ordeño. Uno de estos textos, el más tardío, indica además la necesidad de llevar a un niño para que mame de la leche que ofrecen las ubres de esta cabra. Dicho episodio, en nuestra opinión<sup>83</sup>, podría estar en relación con las crípticas frases grabadas en algunas de las laminillas áureas. En estas sentencias el iniciado se asi-

---

<sup>81</sup> e.g. Trax, Tetrax, Tetragos de las laminillas de plomo y *Andrikepaidothyron* de la laminilla de oro de Feras (OF 493).

<sup>82</sup> La enorme similitud de la mayoría de los versos en los distintos epodos plúmbeos, así como lo extenso de su situación geográfica, nos inclina a pensar en una fuerte tradición común para todos ellos, quizás basada en la copia de versos contenidos en un texto común más amplio y, con gran probabilidad, de uso religioso. Resulta especialmente ilustrativa la relación que parece existir entre Selinunte y Locrios Epizefirios, ciudades en las que se han encontrado laminillas de plomo con epodos similares y en donde, además, las excavaciones del templo de Deméter Malóforos han mostrado numerosas figurillas femeninas de terracota, presumiblemente de carácter votivo, de factura locria, vid. Zuntz (1971) 173-177 y Jordan (2000a) nota 12.

<sup>83</sup> Vid. Bernabé (2003a) 17-18.

mila a un cabrito, u otro animal, que cae o se precipita en la leche<sup>84</sup>. Posiblemente se deba entender una cierta comunidad simbólica entre este episodio y la importancia que se concede a la leche y el amamantamiento en rituales dionisiacos como posible símbolo del renacimiento a una nueva vida tras la iniciación. Dicho nacimiento simbólico es, por otra parte, prelude del renacimiento que espera al *mista* en la otra vida, convertido en héroe<sup>85</sup>. En especial la frase del plomo de Oxirrinco, que habla de la necesidad de llevar un niño hacia la cabra para mamar, podría relacionarse con una explicación de las frases crípticas del animal caído en leche de las laminillas órficas que afirma que el cabrito (o el animal que se mencione) se identifica con el iniciado y éste, a su vez, con Dioniso, en ocasiones llamado él mismo Ἐριφος<sup>86</sup>.

Sin embargo creemos que es interesante señalar que la mención al amamantamiento de un niño por una cabra o a base de leche de cabra que se halla en estos

<sup>84</sup> Laminillas de Turios OF 487-488, ambas del s. IV a.C. con fórmulas como ἔριφος ἐς γάλα ἔπετες ο ἔριφος ἐς γάλ' ἔπετον y en las dos laminillas de forma lanceolada de Pelina OF 485-486, también del s. IV a.C., que ofrecen fórmulas como: αἰψα εἰς γ<α>λα ἔθορες, ταῦρος ἐ<ς> γάλα ἔθορ<ε>ς ο κριὸς ἐς γάλα ἔπεσε<ς>.

<sup>85</sup> Vid. Bernabé - Jiménez (2002) 107-117. Resulta interesante destacar que en las laminillas de Pelina, antes de las fórmulas que hablan del animal caído en leche, se dice: θεὸς ἐγένου ἐξ ἀνθρώπου. "Dios has nacido de hombre que eras". Dicha fórmula debe estar relacionada, obviamente, con el renacimiento del iniciado a una nueva vida, la de después de la muerte en el caso de las laminillas. En la laminilla de Turios observamos también frases similares, pues el portador de la laminilla declara: δεσ[σ]ποινας δ' [ε] ὑπὸ κόλπον ἔδυν χθονίας βασιλείας. "Y me sumí en el regazo de la reina subterránea", lo que alude a la posición del niño lactante en el regazo de su madre. Tras esta declaración se añade, además, una fórmula de bienaventuranza que alude a un renacimiento: ὄλβιε καὶ μακαριστέ, θεὸς δ' ἔσῃ ἀντὶ βροτοῖο "Venturoso y afortunado dios serás de mortal que eras", seguido de la frase "cabrito, en la leche caí". Los verbos utilizados en las frases de las laminillas áureas suelen estar relacionados, además, con el paso a una nueva vida. Πίπτω significa "caer" y en *Il.* 19, 110 es utilizado como sinónimo de nacer. Θρώσκω, por su parte, que suele significar "saltar", alude también en el lenguaje homérico al nacimiento, vid. *hAp.* 119 y *hMerc.* 20. Vid. Bernabé-Jiménez (2001) 114. La leche en los rituales dionisiacos tenía una gran importancia y también era un ingrediente indispensable en las libaciones funerarias. Según Eurípides las bacantes amamantaban animales salvajes *E. Ba.* 699-702 y hacían surgir manantiales de leche con un golpe de su tirso *E. Ba.* 705ss. Un fresco de la Villa de los Misterios de Pompeya se representa a una mujer amamantando un cervatillo. Sobre la leche en el dionisismo y su simbolismo vid. Bernabé-Jiménez (2001) 110 y Durand (1981) 245. Sobre las libaciones de leche en los rituales funerarios y su uso en el *PDer.* vid. cap. X § 5.

<sup>86</sup> Vid. Bernabé-Jiménez (2001) 115 que ofrecen como argumentos los textos de los lexicógrafos Hsch. *s.v.* Ἐρίφιος y St.Byz. *s.v.* Dioniso. Se llama asimismo cabritos (ἔριφοι) a los participantes de los ritos de Adonis (Hsch. *s.v.* Ἀδωνιστής).

textos podría guardar un significado cultural importante si pensamos en una relación de los pasajes con el mito y los rituales de los misterios cretenses y, 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>87</sup>. Zeus, según los pasajes míticos que nos hablan de su nacimiento y crianza, fue alimentado en la gruta del Ida con leche de la cabra Amaltea mezclada con miel. En compañía de los Curetes, que danzaban haciendo chocar sus armas para que los lamentos del niño no llegaran a oídos de Crono, Zeus fue ocultado para evitar que le devorase su padre del mismo modo que había hecho con el resto de sus hermanos<sup>88</sup>. Queremos traer a colación algunas noticias antiguas que hablan de los cultos místéricos celebrados en Creta para estudiar la posibilidad de una relación entre los textos en plomo y los misterios cretenses y, a su vez, de éstos con el orfismo. El historiador Diodoro Sículo habla del nacimiento y crianza de Zeus en su libro quinto<sup>89</sup>. En este pasaje habla del territorio en donde se encuentra la cueva del Ida con unos términos paisajísticos que recuerdan el paraje evocado en los textos de plomo:

Ἴδην, ἐν ἣ συνέβη τραφῆναι τὸν θεόν, τό τε ἄντρον ἐν ᾧ τὴν διαίταν εἶχε καθιέρωται καὶ οἱ περὶ αὐτὸ λειμῶνες ὁμοίως ἀνεῖνται περὶ τὴν ἀκρώρειαν ὄντες. τὸ δὲ πάντων παραδοξότατον καὶ μυθολογούμενον περὶ τῶν μελιττῶν οὐκ ἄξιον παραλιπεῖν·  
τὸν γὰρ θεόν φασιν ἀθάνατον μνήμην τῆς πρὸς αὐτὰς οἰκειότητος διαφυλάξαι βουλόμενον ἀλλάξει μὲν τὴν χροάν αὐτῶν καὶ ποιῆσαι χαλκῶ χρυσοειδεῖ

---

<sup>87</sup> e.g. Clem. Al. *Prot.* 2, 17, 2, Procl. *Theol. Plat.* 5, 35 (V 127, 21 Saffrey-Westerink). 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). Dicho episodio podría tener relación, de nuevo, con un episodio mítico de amamantamiento de divinidad por parte de un animal (comúnmente la cabra).

<sup>88</sup> Sobre la narración mítica de la infancia de Zeus y su crianza vid. Apollod. 1, 1, 6s., D.S. 3, 68, 2-3 y D.S. 5, 70, 2ss, Call. *Himn.* 1, 41-48 y Sch. Ou. *Fast.* 3, 443ss. y Sch. Ou. *Fast.* 5, 115ss., Eratosth. *Cat.* 13, Hyg. *Fab.* 139 y Hyg. *Astr.* 2, 13, Nonn. *D.* 27, 291 y Nonn. *D.* 46, 17, Museo *fr.* 83 Bernabé y Suda *s.v.* Αἰξ οὐρανία. Nótese, además, que la alimentación ofrecida al lactante, leche y miel, conforma las libaciones que se ofrecen a las divinidades ctónicas.

<sup>89</sup> D.S. 5, 70, 2 ss.

παραπλησίαν, τοῦ τόπου δ' ὄντος ὑψηλοῦ καθ' ὑπερβολήν, καὶ πνευμάτων τε μεγάλων ἐν αὐτῷ γινομένων καὶ χιόνος πολλῆς πιπτούσης, ἀνεπαισθήτους αὐτάς καὶ ἀπαθεῖς ποιῆσαι, δυσχειμερωτάτους τόπους νεμομένας. τῇ θρεψάσῃ δ' αἰγὶ τιμάς τέ τινας ἄλλας...

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 alude a unos prados cercanos a un monte en el que está la cueva en donde Zeus pasó su infancia. A estos montes elevados podrían recordar las frases que aluden a los “umbríos montes” como la que aparece en la laminilla de Selinunte y la de Oxirrinco y el texto del PGM LXX. Se habla también de una zona en la que soplan fuertes vientos, lo que nos recuerda la frase “costa ventosa” que aparece en el plomo de Falasarna y de Locrios Epizefirios. Sin embargo este mismo historiador, en el libro tercero<sup>90</sup>, habla del nacimiento de uno de los diversos Dionisos, hijo éste de Amón y Amaltea, que fue también objeto de ocultación en una cueva para evitar el enojo de Rea, esposa de Amón. La descripción de este paraje es, igualmente, muy similar a la que se refieren de forma escueta los plomos:

τὸν δ' οὖν Ἄμμωνα φοβούμενον τὴν τῆς Ῥέας ζηλοτυπίαν κρύψαι τὸ γεγονός, καὶ τὸν παῖδα λάθρα μετενεγκεῖν εἰς τινὰ πόλιν Νῦσαν, μακρὰν ἀπ' ἐκείνων τῶν τόπων ἀπηρητημένην. κεῖσθαι δὲ ταύτην ἐν τινὶ νήσῳ περιεχομένη μὲν ὑπὸ τοῦ Τρίτωνος ποταμοῦ, περικρήμνῳ δὲ καὶ καθ' ἓνα τόπον ἐχούσῃ στενὰς εἰσβολὰς, ἄς ἄνομάσθαι πύλας Νυσίας... εἶναι δὲ τῆς νήσου τὴν μὲν πρώτην εἰσβολὴν αὐλωνοειδῆ, σύσκιον ὑψηλοῖς καὶ πυκνοῖς δένδροισιν, ὥστε τὸν ἥλιον μὴ παντάπασι διαλάμπειν διὰ τὴν συνάγκειαν, αὐγὴν δὲ μόνην ὀραῖσθαι φωτός...

---

<sup>90</sup> D.S. 3, 68, 2ss.



ἐξῆς δ' ὑπάρχειν ἄντρον τῷ μὲν χήματι κυκλοτερές, τῷ δὲ μεγέθει καὶ τῷ κάλλει θαυμαστόν. ὑπερκεῖσθαι γὰρ αὐτοῦ πανταχῆ κρημνὸν πρὸς ὕψος ἐξαίσιον, πέτρας ἔχοντα τοῖς χρώμασι διαφόρους

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 relaciona esta narración con el mito cretense. La historia expuesta por Diodoro está dotada de un fuerte carácter evemerista, pero creemos interesante destacar la similitud que ambos pasajes muestran en relación con el paisaje y, de éstos, con los textos de los plomos.

|               | Paraje positivo                           | Sombríos montes                                             | Costas ventosas                        | Negros resplandores                       |
|---------------|-------------------------------------------|-------------------------------------------------------------|----------------------------------------|-------------------------------------------|
| Falasarna     | ἐκ κήπου                                  |                                                             | ἀνεμόλιος ἀκτὴ                         |                                           |
| Selinunte     | ἐκ κήπου                                  | σκιαρῶν ὀρέων                                               |                                        | μελαναυγεῖ χώραι                          |
| Locros Epiz.  | ἐκ κάπου                                  |                                                             | ἀνεμόλιος ἀκτὴ                         |                                           |
| Oxirrinco     | ἐκ κήπου                                  | σκιερῶν ὀρέων                                               |                                        | μελαναυγέα χώρον                          |
| PGM LXX       |                                           | σκιερῶν ὀρέων                                               |                                        |                                           |
| D.S. 5, 70, 2 | λειμώνες                                  | τὴν ἀκρώρειαν<br>(no se especifica el grado de luminosidad) | τόπου ὑψηλοῦ /<br>πνευμάτων<br>μεγάλων |                                           |
| D.S. 3, 68, 2 | πόλιν ἐκείνων<br>τῶν τόπων<br>ἀπηρτημένην | σύσκιον ὑψηλοῖς                                             | κρημνὸν πρὸς<br>ὑψος ἐξαίσιον          | σύσκιον ὑψηλοῖς καὶ<br>πυκνοῖς δένδροισιν |

Según Antonino Liberal<sup>91</sup>, un mitógrafo del s. II d.C., existía en Creta una gruta sagrada habitada por abejas<sup>92</sup> en donde se dice que Rea dio a luz a Zeus. En esta cueva, según el fragmento, cada año se ve salir 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, efectivamente, una celebración anual en la que el motivo sacro era el nacimiento de Zeus y, quizás, su crianza, lo que nos llevaría a una asociación del rito con los textos conservados en donde se insta a traer una cabra a la hora del ordeño y al amamantamiento de un niño.

Otro texto, éste del historiador romano Estrabón<sup>93</sup>, comenta las celebraciones en la gruta del Ida puntualizando, además, que los cultos de Zeus cretense se celebraban con manifestaciones orgiásticas, y que los celebrantes eran muy similares a los sátiros de los ritos dionisiacos, si bien a éstos se les llamaba Curetes porque iban armados. El historiador, tras mencionar que en estas fiestas se celebraba el nacimiento de Zeus, narra el episodio mítico sucedido antes y después del parto de Rea. Para Estrabón estos ritos eran muy comparables a los celebrados en honor de Dioniso pues ya líneas antes el historiador había hablado acerca de la confusión que existía en torno a los ritos celebrados en honor de diversas divinidades en los que también los Curetes eran adorados. Estrabón, en el libro décimo (10, 3, 7), dice que las historias narradas por quienes tratan acerca de los Curetes son muy similares a los relatos sobre los Sátiros, los Silenos o las Bacantes, puesto que los Curetes son también genios o ministros de los dioses según quienes han transmitido los misterios de Creta. Estos cultos, dice el historiador, 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 apa-

---

<sup>91</sup> Ant. Lib. 19.

<sup>92</sup> Recuérdese que la leche de cabra y la miel de las abejas es el alimento de Zeus lactante en el Ida y que 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 ciertos pasajes importantes de la vida mítica de Zeus ya que, según algunos autores, Zeus embriagó a su padre con hidromiel, vid. Porph. *Antr.* 16, p. 58, 15 Simonini (*OF* 222), Procl. *in Cra.* 92, 14 Pasquali (*OF* 221).

<sup>93</sup> Str. 10, 3, 11.

recen representados siempre en relación constante con el delirio báquico como sacerdotes en las celebraciones orgiásticas llenas de ruido, sea de armas, sea de instrumentos musicales. Termina con una frase que resume de forma espléndida el problema, que ya en el s. I a.C. / I d.C., existía en relación con este tipo de cultos místicos:

...[ὡς]τε καὶ τὰ ἱερὰ τρόπον τινὰ κοινοποιεῖσθαι ταῦτά τε καὶ τῶν Σαμοθράκων καὶ τὰ ἐν Λήμνῳ καὶ ἄλλα πλείω διὰ τὸ τοὺς προπόλους λέγεσθαι τοὺς αὐτοὺς.

...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.

Este texto denota que ya en el siglo I a.C. las diferencias entre los diversos cultos místicos, principalmente aquellos que ofrecían culto, además de a un dios importante, a un grupo de divinidades menores como los Coribantes, los Curetes o los Dáctilos, debían ser mínimas<sup>94</sup>. Todas estas celebraciones parecían tener una relación directa con el dios Dioniso. Dicha relación no parece ser tan tardía como se podía entender a partir del texto de Estrabón, sino que los cultos de Creta parecen estar relacionados con el orfismo, cuya divinidad principal es Dioniso, ya en el s. V a.C. Gracias a un pasaje de la desaparecida tragedia de Eurípides *Cretenses* podemos estudiar las similitudes<sup>95</sup>.

En este fragmento coral de *Cretenses* los coreutas declaran ser iniciados en los cultos de Zeus del Ida y haber celebrado los truenos del noctívago Zagreo, los banquetes de carne cruda, haber sostenido las antorchas en honor de la madre montaraz junto a los Curetes y haber recibido el nombre de Baco una vez habían sido santificados. Los argumentos a favor de la relación de este pasaje con el orfismo han sido señalados por Casadío y más recientemente por A. Bernabé<sup>96</sup>. En este sentido vol-

---

<sup>94</sup> Otro texto, éste de Pausanias, constata el mismo problema. Paus. 5, 7, 6: Διὸς δὲ τεχθέντος ἐπιτρέψαι Πέαν τοῦ παιδὸς τὴν φρουρὰν τοῖς Ἰδαίοις Δακτύλοις, καλουμένοις δὲ τοῖς αὐτοῖς τούτοις καὶ Κούρησιν· ἀφικέσθαι δὲ αὐτοὺς ἐξ Ἰδης τῆς Κρητικῆς “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”

<sup>95</sup> Vid. E. *Cret. fr.* 472 Kannicht (*OF* 567) Vid. Bernabé (2004).

<sup>96</sup> Casadio (1990a) y Bernabé (2004).

vemos a encontrar una relación entre los cultos de Creta y los cultos en honor de Dioniso. Por otra parte, la comunidad simbólica de los textos en plomo con algunas de las frases de las laminillas órficas de oro, así como la coincidencia en sus lugares de hallazgo y las diversas relaciones que hemos expuesto con anterioridad, hacen muy plausible la hipótesis de una relación simbólica entre estos textos y, quizás, un mismo tipo de cultos iniciáticos.

Existe un texto muy importante para el estudio del orfismo que puede aportar 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 se alude a una cabra<sup>97</sup>. Aparece también, más adelante, una mención de los Curetes armados, personajes relacionados, como ya hemos visto, con el mito cretense. Pero los Curetes también son personajes relevantes en los mitos órficos ya que, según algunos fragmentos que podrían derivar de alguna teogonía órfica, ellos eran los guardianes de Dioniso niño<sup>98</sup>.

En resumen, todas estas coincidencias añadidas a la casualidad de que sea en Falasarna en donde se ha hallado una de estas laminillas, puede llevarnos a considerar la posibilidad de que los textos en plomo guarden cierta relación con los misterios celebrados en Creta (en concreto en la cueva del Ida pero, quizás, en otros lugares asimilados a esta gruta) y, a su vez, de éstos con el orfismo, dadas las claras relaciones existentes ya en el s. V a.C. entre estos cultos místicos. Sin embargo, por el momento, sólo nos es posible apuntar las coincidencias que podemos vislumbrar a través de la comparación de los testimonios literarios sin que nos sea posible asegurar una verdadera relación entre cultos y textos. Creemos, sin embargo, que no resulta descabellado pensar que los textos plúmbeos hagan referencia, de una forma más o menos ambigua, a un episodio mítico relacionado con el nacimiento y cría de una divinidad la cual, posiblemente, era asimilada a todos los hombres en un contexto místico. Tal episodio mitológico o cultural podía servir de *historiola* para la

---

<sup>97</sup> *PGur.* 13

<sup>98</sup> Ya hemos mencionado el texto de D.S. 3, 74, 1 y también Porph. *Antr.* 16, p. 58, 15 Simonini (*OF* 222), Procl. in *Cra.* 92, 14 Pasquali (*OF* 221).

redacción de epodos mágicos para diversas utilidades y, en concreto, para la fabricación de amuletos de protección como parece ser la finalidad de los textos que estamos estudiando.

Siguiendo con las conexiones entre los plomos y el orfismo debemos destacar la relación existente entre los Dáctilos, Orfeo y los misterios órficos. Los Dáctilos pasan por ser los creadores de las *ephesia grammata*<sup>99</sup> y el nombre de uno de ellos, Damnameneo, que aparece, además, en los epodos de plomo, se conserva en la fórmula de seis palabras transmitida por Clemente y Hesiquio. Ya hemos mencionado el problema existente en torno a la identificación de los Dáctilos y su relación con los Curetes y otros grupos de divinidades menores. Debido a esta razón, resulta extremadamente difícil, en ocasiones, distinguir a qué grupo de divinidades se hace referencia en cada pasaje literario en que se menciona a estos genios y, del mismo modo, resulta bastante arduo saber a qué tipo de cultos se está aludiendo si no se mencionan explícitamente. Los Dáctilos (sean los de Creta, sean los de Samotracia) guardan una constante relación con Orfeo y el orfismo ya que, según varios pasajes literarios, Orfeo aprendió de los Dáctilos los cultos que luego, tras su modificación, difundió por Grecia<sup>100</sup>.

Cabe destacar la gran cantidad de pasajes literarios que narran la relación que existían entre los Dáctilos y el conocimiento o la enseñanza de la magia, en concreto de la enseñanza de ἐπωδαί, lo que precisamente parecen ser los textos que

---

<sup>99</sup> Clem. Al. *Strom.* 5, 8, 73, 1.

<sup>100</sup> Vid. D.S. 4, 43, 1 (Dionys. Scyt. fr. 18 Rusten), D.S. 4, 48, 6 (Dionys. Scyt. fr. 18 Rusten) y D.S. 5, 64, 4 (Ephor. *FGH* 70 F 104); vid. Bernabé 2000b, 47ss., *AO* 25. Para un estudio de la relación mítica entre los Dáctilos y al culto de la diosa Madre, cf. Str. 10, 3, 22. y el himno a los Dáctilos recogido en *IG* XII 9, 259. Cf. asimismo *OF* 519-523. Los Dáctilos eran las divinidades adoradas en los misterios de Samotracia. Orfeo, según los textos antes mencionados, fue iniciado en estos misterios e hizo, según el relato argonáutico, que se iniciaran los tripulantes de la mítica nave. Sabemos, por otra parte, que se creía que los iniciados en Samotracia eran capaces de alejar los males invocando a estas divinidades, especialmente en relación con las tormentas en el mar, aunque también se creía que podían alejar otros tipos de males. Vid. Ar. *Pax.* 277 o Plu. *Prof. virt.* 85B quien nos informa de que quienes tienen miedo pronuncian como remedio para la expulsión del mal los nombres de los Dáctilos del Ida.

estamos estudiando<sup>101</sup>. Si atendemos, además, al himno a los Dáctilos<sup>102</sup>, comprobamos que se creía que sus ensalmos tenían la virtud de expulsar los males, lo que nos acerca, de nuevo, al sentido de los textos que estamos comentado según la lectura completa del plomo de Falasarna. Por tanto tenemos de nuevo un juego de relaciones entre los epodos en plomo, Creta y el orfismo, a través ahora de los Dáctilos, divinidades ambiguas que aparecen en varios cultos místéricos que ya en época de Estrabón eran difíciles de distinguir.

Otro de los rasgos destacables que nos permiten ahondar en el estudio de los textos en laminillas de plomo y el orfismo es la relación que existe entre los ensalmos (ἐπωδαί), los magos y los exorcismos. En la columna VI del *Papiro de Deroeni* se nos comenta que los magos recitan un ensalmo para expulsar a los demonios que se convierten en un obstáculo en un momento determinado del ritual<sup>103</sup>. Es necesario, por tanto, entender que los sacerdotes de los ritos órficos, llamados μάγοι en este papiro, son conocedores de epodos de tipo ἀλεξίκακον, es decir, capaces de expulsar un peligro que se cierne ante ellos en un momento determinado. De este tipo son también los epodos relacionados con los Dáctilos del Ida en el himno del s. IV a.C. al que ya hemos hecho referencia y el epodo de Falasarna. Por otra parte Plutarco dice que un buen ἀλεξιφάρμακον contra el miedo es recitar poco a poco el nombre de los Dáctilos del Ida tras haberlos aprendido de memoria<sup>104</sup>. Uno de estos nombres, como sabemos, es Damnameneo. Debemos también destacar que en el PGM LXX, en el que aparece el principio de las *ephesia grammata*, se dice “he descendido a la mansión de los Dáctilos”. Este hechizo parece ser de utilidad contra el miedo<sup>105</sup>. En otro

---

<sup>101</sup> Los Dáctilos son, además, etiquetados de γόητες, es decir, de hechiceros, e.g. Plu. *Num.* 15, 4, D.S. 3, 74, 4, D.S. 5, 64, 4. Sobre el valor de este término vid. cap. IV § 2.4 - 2.8

<sup>102</sup> IG XII, 9, 259. En este himno, del s. IV a.C., se habla de la madre montaraz (μάτηρ ὄρεϊα), misma fórmula utilizada por Eurípides en el fragmento de *Cretenses* y aparece el nombre de Damnameneo, nombre de uno de ellos que aparece en los textos en plomo.

<sup>103</sup> Vid. Johnston (1999) 273-279 y el cap. X § 8.1.

<sup>104</sup> Plu. *Prof. virt.* 85B.

<sup>105</sup> Sobre este texto papiráceo vid. *infra*.

texto Plutarco dice que los magos ordenan a los posesos recitar y enunciar para sí las *ephesia grammata* y ofrece, tras esta afirmación, un texto muy interesante<sup>106</sup>:

οὕτως ἡμεῖς ἐν τοῖς τοιούτοις τερετίσμασι καὶ σκιρτήμασι  
 'μανίαις τ' ἀλαλαῖς τ' ὀρινόμενοι ῥιψαύχενι σὺν κλόνῳ'  
 τῶν ἱερῶν καὶ σεμνῶν ἐκείνων γραμμάτων ἀναμιμνησκόμενοι καὶ  
 παραβάλλοντες ᾠδὰς καὶ ποιήματα καὶ λόγους ἱκανοὺς οὐκ ἐκπλαγησόμεθα  
 παντάπασιν ὑπὸ τούτων οὐδὲ πλαγίους παραδώσομεν ἑαυτοὺς ὥσπερ ὑπὸ  
 ῥεύματος λείου φέρεσθαι.'

así nosotros entre estos acordes y bailes:

*por locuras y alaridos excitados con el cuello erguido*<sup>107</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 Plutarco la recitación de esta fórmula para expulsar a los demonios está en relación directa con los modos rituales dionisiacos, pues acude a un verso perteneciente a un ditirambo y habla de saltos, bailes y gritos, así como del movimiento de cabeza de las bacantes. A la vista de este texto, también Plutarco relaciona las letras efesias de algún modo con Dioniso y parece entender que las *ephesia grammata* tienen cierta relación con relatos sagrados y poemas, lo que parecen reflejar los textos de las laminillas plúmbeas.

En resumen, gracias a los testimonios recogidos en las líneas precedentes, creemos que es posible entender la existencia de una relación más o menos sutil de las *ephesia grammata* con el orfismo desde dos puntos de vista, uno externo y otro interno a los textos recogidos en las laminillas de plomo. Los datos externos nos permiten comparar los pasajes inscritos en plomo con los hallados en las laminillas órficas por la similitud geográfica de los hallazgos y por el tipo de soporte y plegado. Cabe destacar, igualmente, la coincidencia en cuanto a la versificación de los pasajes. Las similitudes observadas en el contenido de los textos resultan más significativas. Estas coincidencias parecen reflejar una relación de los textos con rituales

<sup>106</sup> Plu. *Quaest. conv.* 706D.

<sup>107</sup> Ditirambos *fr.* 2 Puech = 2, 13 Snell.

de tipo iniciático en los que el componente vida/muerte/vida o renacimiento sería fundamental. La exhortación en los textos plúmbeos a los felices, la invocación ἰώ, los posibles σύμβολα y la mención al camino por la vía de los bienaventurados en unos textos tan breves, resultan ser unas coincidencias tan significativas con los testimonios órficos que nos obligan a considerar la posibilidad de la existencia de una estrecha relación entre ambos grupos de documentos o, quizás, de un origen común. A estas similitudes debemos añadir la relación de las *ephesia grammata* con los Dáctilos, divinidades menores relacionadas tanto con el culto cretense como con Orfeo y el orfismo en numerosos textos literarios, la relación de estos dioses con las ἐπωδαί y la pronunciación de encantamientos por parte de los magos para repeler el mal, lo que podría conectarse con la actuación de los μάγοι del *Papiro de Derveni*. Sería posible, por tanto, establecer una relación entre las “letras liberadoras” y el orfismo a través de diversos caminos: Creta, los Dáctilos, los magos, los epodos y las frases místicas y liberadoras tomadas, quizás estas últimas, de ambientes iniciáticos. Todo ello, unido a la fabulosa personalidad de Orfeo y su relación con los Dáctilos del Ida, hechiceros sabedores de ritos místéricos y encantamientos, debió dar como resultado la atribución a Orfeo de esta fórmula mágica, del mismo modo que sucedió con otras muchas composiciones, mágicas, literarias y religiosas, que fueron atribuidas a través de los siglos al mítico cantor por el prestigio de su nombre.

#### **4. Χρυσσοάνδαλον. Conexión entre la laminilla de plomo de Oxirrinco, los PGM y el orfismo.**

Queremos comentar en este apartado dos de los conjuros que aparecen en el PGM LXX, papiro al que ya hemos aludido en otro párrafo de este capítulo. Los conjuros revelados en sus líneas muestran importantes conexiones con ritos y símbolos de las religiones místicas y, de forma especial, con los del orfismo. Algunos de los símbolos que aparecen coinciden con los transmitidos en otros papiros griegos mágicos formando parte de himnos dedicados a diosas lunares relacionadas, como es habitual en esta época, con las divinidades del mundo subterráneo. Uno de estos símbolos, “la sandalia de oro”, aparece, además de en los PGM, en la laminilla



de plomo de Oxirrinco, que conserva, al igual que el PGM LXX, el comiendo de las *ephesia grammata*. Estudiaremos el valor de este símbolo, relacionado con una divinidad ctónica, y su posible conexión con el orfismo.

Veamos, en primer lugar, las dos recetas mágicas que nos interesan del PGM LXX. Seguiremos la lectura propuesta por Jordan (2001) aunque conservaremos la lectura más antigua en ciertos puntos que serán debidamente señalados<sup>108</sup>:

Ἐκάτη Ἐρεσχιγᾶλ πρὸς φόβον<sup>109</sup>. κολάσει ὅς ἐάν ἐξέρχηται. λέγε τῶ· ἐγὼ εἰμι Ἐρεσχιγᾶλ κρατοῦσα τοὺς ἀντ[ί]χειρας, καὶ οὐδὲ ἔν δύναται κακὸν αὐτῇ γενέσθαι“. ἐάν δ’ ἐγγὺς ἐπέλθῃ σοι, ἐπιλαβόμενος τῆς δεξιᾶς πτέρωνης λ(έγγε)<sup>110</sup> “ἐγὼ <εἰμι> Ἐρεσχιγαλ < >παρθένε, κύων, δράκαινα, στέμμα, κλείς, κηρύκειον, [τ]ῆς Ταρταρούχου χρύσειον τὸ σάνδαλον”<sup>111</sup>, καὶ παραιτήση.

-----<sup>112</sup>

---

<sup>108</sup> *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.umdl.umich.edu/cgi/i/image/image-idx?rgn1=apis\\_g;q1=magic;size=50;c=apis;subview=detail;resnum=17;view=entry;lastview=relist;cc=apis;entryid=x-3066;viewid=7V.BMP;back=back1137243109](http://images.umdl.umich.edu/cgi/i/image/image-idx?rgn1=apis_g;q1=magic;size=50;c=apis;subview=detail;resnum=17;view=entry;lastview=relist;cc=apis;entryid=x-3066;viewid=7V.BMP;back=back1137243109).

<sup>109</sup> La lectura propuesta por Bonner y Preisendanz ofrece πρὸς φόβον κολάσιος (por un genitivo κολάσεως) traducido como “Encantamiento de Hécate Eresquigal contra el miedo al castigo”. La propuesta de Jordan, además de no alterar demasiado el significado o la utilización de esta receta mágica, solventa el problema del sujeto del verbo ἐξέρχεται que aparece después. Cf. Jordan (2001) 188.

<sup>110</sup> La lectura recogida por Preisendanz proponía λέγων. Dicha propuesta requería sobrentender un verbo (e.g. δίωκε). Creemos que la corrección de Jordan es más verosímil dado que no haría falta incluir un verbo inexistente en el papiro y porque puede entenderse el error como una falta de comprensión del escriba de una abreviatura  $\xi$ . Por otra parte, esta corrección permite entender el texto de una forma más homogénea: Quien realiza el conjuro se dirige a quien se pueda aparecer haciéndose pasar él mismo por la diosa Eresquigal, primero con una acción ritual y una exclamación de poder y segundo con otra acción ritual diferente y pronunciando los símbolos de la diosa. Una estructura paralela que puede observarse en otras recetas mágicas. Vid. Jordan (2001)189.

<sup>111</sup> Jordan (2001) ofrece una inclusión en esta parte del papiro completando la frase de las siguiente forma: [τ]ῆς Ταρταρούχου <χάλκεον τὸ σάνδαλον, τῆς Δ<sup>υ</sup>ρου> χρύσειον τὸ σάνδαλον“, καὶ παραιτήση. Jordan aboga por una composición métrica, hímnica, que subyacería al texto conservado basándose en el texto de la laminilla de plomo de Oxirrinco (*Supp.Mag.I* 49). En este capítulo preferimos entender el texto tal como aparece escrito en el papiro, intentando comprender su sentido sin introducir una gran cantidad de texto ausente en el papiro. Vid. las razones de Jordan (2001) para la inclusión y sus conclusiones al respecto.

<sup>112</sup> Una línea trazada en el papiro separa los dos conjuros.

“Ἄσκει κατα σκιερῶν ὄρεων ἰωρ μέγα σεμνηρ βαυῖ γ’, φο<ι>βαντ<ρ>ία, σεμνή. < >τετέ[λ]εσμαι καὶ εἰς μάγαρον κατέ[βη]ν < > {δακτύλον} καὶ [τ]ὰ ἄλλα εἶδον κάτω < > παρθένος, κύων” καὶ τὰ λοιπὰ πά[ν]τα<sup>113</sup>. λέγε ἐπὶ τριόδου καὶ στραφεῖς φεῦγε φαν[τ]άζεται γὰρ ἐν τούτοις. λ(έγε) {ν δὲ} λειαν νυκ[τα]” (ι) περὶ οὗ θέλεις, καὶ καθ’ ὕπνους μηνύσει. κᾶν ἐπὶ θάνατον ἀπάγη λέγε ταῦτα σκορπίζων σήσαμον, καὶ σώσει σέ.

Hécate Eresquigal contra el miedo. Contendrá a quien se aparezca. Dile (¿a un démon?): “Yo soy Eresquigal, la que se sujeta los pulgares<sup>114</sup>, y no hay mal que pueda sobrevenirle a ella”. Y si se acerca a ti, cógete el talón derecho<sup>115</sup> y di: “Yo soy Eresquigal, doncella, perra, serpiente, cinta, llave, caduceo, sandalia de oro de la señora del Tártaro” y te librarás.

*Aski* por los sombríos montes *iôr* grande *memnyêr* bauî tres veces<sup>116</sup>, a la que hay que temer, venerable. Yo estoy iniciado y descendí al recinto < > y he visto {al dáctilo?} y el resto de cosas de abajo, virgen, perra”, y todo lo demás<sup>117</sup>. Dilo en un cruce de tres caminos, y huye, dándote la vuelta; pues en esos parajes suele aparecerse (Hécate). Di “yo (ι) a través de la noche (ι)”<sup>118</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 contiene varios conjuros para diversos usos. La relación que parece existir entre ellos, cinco en total, es que la divinidad presente en todos, objeto de invocación, es una diosa femenina ctónica denominada de forma alterna Hécate, Eresquigal o Brimó. Especialmente interesantes para nuestro estudio son el conjuro dos y tres antes referidos. A pesar de su brevedad, ambos ofrecen una gran cantidad

<sup>113</sup> Volvemos a separarnos en este punto del texto revisado por Jordan, quien ofrece la lectura: “εἶδον κάτω < > παρθένος, κύων” haciendo una oración independiente. Entendemos que esta oración puede ser una sola dado que el verbo κατήβην, cuyo preverbio denota un descenso, concuerda en significado con el adverbio κάτω.

<sup>114</sup> Sobre este gesto ritual vid. PGM IV 2329. Vid. Deubner (1943).

<sup>115</sup> Sobre este gesto ritual vid. PGM IV 1054.

<sup>116</sup> Seguramente significa “ladra tres veces” utilizando la onomatopeya del ladrido del perro dada la relación de estos animales con la diosa Hécate. Vid. Jordan (2001) 190.

<sup>117</sup> Se refiere a los símbolos místicos anteriormente referidos. Entendemos, por esta alusión, que las dos recetas están fuertemente relacionadas.

<sup>118</sup> Este texto resulta muy confuso. Preisendanz ofrece la lectura λέγων δὲ λίαν νυκ[τος, περὶ οὗ θέλεις “diciéndolo tarde en la noche, sobre lo que deseas...”

de motivos que podemos relacionar con el mundo de la iniciación. Por otra parte cabe señalar que encontramos atestiguado en este papiro un valor de las *ephesia grammata* que documentaban varios textos literarios pero que no habíamos encontrado en los epodos en plomo: su uso en una situación de muerte.

#### 4.1. EL CONJURO CONTRA EL MIEDO.

La primera receta mágica parece estar destinada, de forma general, a ofrecer un remedio contra el miedo. Este terror aparece posteriormente concretado en el papiro, ya que se alude a la irrupción de una aparición, muy probablemente un demon o una divinidad ctónica aunque quizás, también, un fantasma<sup>119</sup>. La primera edición del papiro realizada por Bonner, así como la edición de Preisendanz, proponían *κολάσις* como una forma de genitivo, analógica a la forma del genitivo egipcio, y ofrecían una lectura “Hécate Eresquigal contra el miedo al castigo”. Consideraron, a través del contexto general de esta receta y la siguiente, que este castigo tendría lugar en el mundo subterráneo. Sin embargo no existe alusión alguna a un castigo en todo el papiro LXX, por lo que hemos preferido la lectura de Jordan en la que la fórmula serviría para el miedo, de forma general y, de forma particular, para contener o detener (*κολάζω*) a una aparición<sup>120</sup>. Entendemos que el conjuro no trata de castigar a ese espectro, sino de evitarlo en la medida de lo posible. De hecho, el segundo conjuro de la receta, que se considera más poderoso que el de contención, es sólo útil en caso de que aquél no funcionase y la aparición se acercara. El verbo final de este primer conjuro, *παραιτέομαι*, que hemos traducido como “librarse”, nos da

---

<sup>119</sup> Es posible que la fórmula se haya compuesto a partir de algún texto ritual de carácter iniciático en el que se aludiese a la imáginería subterránea que pudiera aparecerse a alguien en su viaje al Más Allá. Es probable que tal relato haya sido utilizado para unos propósitos más generales que no tienen por qué ser exclusivos del mundo de los muertos. El miedo contra el que podría dirigirse el encantamiento podría ser provocado por la aparición de un fantasma en el mundo terrenal, fantasma que expulsaría el hechizo referido. Otra posible explicación es que la aparición sea una divinidad invocada por un conjuro (Hécate) y que se haya vuelto agresiva. Los conjuros de protección contra la propia magia y las divinidades invocadas en los papiros son muy corrientes en el corpus de PGM, e.g. PGM IV 86ss., PGM IV 2695ss. o PGM V 41ss.

<sup>120</sup> Este significado de *κολάζω* puede observarse en Pl. *Grg.* 491e, Arist. *EN* 1119b, Plu. *Quaest. conv.* 663E o Hp. *Acut.* 59. Jordan traduce castigará a quien se aparezca.

a entender que el sentido general de la receta mágica es el de contener o rechazar cualquier aparición fantasmal o demoníaca que surja, no su castigo.

La segunda fórmula mágica, como decimos, debe pronunciarse si la aparición sigue acercándose. Este segundo conjuro resulta muy importante para el estudio del texto completo y su relación con las religiones mistericas. La segunda invocación se compone de un gesto ritual y la pronunciación de ciertos sustantivos sin aparente relación entre sí. Gracias a las recetas de otros papiros griegos mágicos<sup>121</sup> sabemos que dichos términos son σύμβολα (símbolos o contraseñas) de una divinidad. De especial importancia resulta la coincidencia de dos de los σύμβολα presentados en el PGM LXX con el PGM IV 2293s. y PGM IV 2334, en donde se exponen varios de los términos místicos propios de la diosa Brimó.

τοῦτο γάρ σου σύμβολον, τὸ σάνδαλόν σου ἔκρυψα καὶ κλεῖδα κρατῶ. ἤνοιξα ταρταροῦχου κλειῖθρα Κερβέρου καὶ νύκτα τὴν ἄωρον παρέδωκα σκότει. ῥόμβον στρέφω σοι, κυμβάλων οὐχ ἄπτομαι, ἄθρησον εἷς με<sup>122</sup>.

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 *rhombos* para ti, no toco címbalos, mira hacia mí.

...εἶτα καὶ γὼ σοι σημείον ἐρῶ· χάλκεον τὸ σάνδαλον τῆς ταρταρούχου, στέμμα, κλείς, κηρύκιον, ῥόμβος σιδηροῦς καὶ κύων κυάνεος, κλειῖθρον τρίχωρον, ἐσχάρα πυρουμένη, σκότος, βυθός, φλόξ<sup>123</sup>.

Después yo también diré tu contraseña: sandalia de bronce de la señora del Tártaro, cinta, llave, caduceo, *rhombós* de hierro y perro tenebroso, cerradura de tres agujeros, altar encendido, sombra, abismo, llama.

De la misma forma que ocurre en el PGM LXX el conocimiento de los σύμβολα y su recitación o, como ocurre en PGM IV 2293ss., su posesión, permite a

<sup>121</sup> Vid. PGM IV 2293-2294, PGM IV 2334 o PGM VII, 786.

<sup>122</sup> PGM IV 2293ss. Aceptamos la corrección de Jackoby εἷς με. 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, vid. 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 vid. Bernabé (2002b).

<sup>123</sup> PGM IV 2334ss.

quien conoce tales contraseñas el control de una divinidad o un ente supra-natural. En el PGM IV los σύμβολα están relacionados de forma explícita con el mundo subterráneo<sup>124</sup>, lo que nos lleva a pensar que estas mismas contraseñas en el PGM LXX deben entenderse en un contexto muy similar. Asimismo el uso del sustantivo σχάρα nos induce a pensar en un ambiente ctónico, pues este tipo de altares, no elevados del suelo e, incluso, realizados en una cavidad de la tierra, son los convenientes para la ejecución de los ritos de los dioses del mundo subterráneo<sup>125</sup>. También se hace referencia en el PGM IV a unos instrumentos rituales que encontramos asociados a los cultos místicos de la gran diosa madre y al dionisismo: el *rhombós* y los címbalos<sup>126</sup>. Estos objetos son, además, considerados símbolos de Dioniso en las celebraciones místicas órficas<sup>127</sup>. El uso del *rhombós* se asocia, además, a la invocación de seres ctónicos, en concreto de Hécate, en actividades mágicas<sup>128</sup>.

Las contraseñas y su conocimiento están relacionados con el mundo de las iniciaciones místicas y su valor principal parece ser el reconocimiento de los *mistas*, ya entre ellos, ya ante los dioses<sup>129</sup>. Este tipo de conocimiento privilegiado per-

---

<sup>124</sup> Se habla de las cerraduras de Cérbero señor del Tártaro, de las tinieblas y la sombra, del abismo y de la noche. Se alude a un símbolo interesante: la sandalia de bronce. El bronce tiene un importante valor apotropaico en el mundo antiguo dada la creencia en que los caminos del Hades eran de esta aleación.

<sup>125</sup> Vid. A. *Eu.* 107ss. y Harp. *s.v.* ἐσχάρα. Vid. cap. X § 5.

<sup>126</sup> Str. 10, 3, 13, Ath. 14, 38 (en un fragmento de Diógenes el trágico), Sch. A. R. p. 103.

<sup>127</sup> Clem. Al. *Prot.* 2, 17-18 y en *PGur.* 29 y *Epiph. Contr. Haer.* 3, 510. Cabe señalar, además, que en los tres textos órficos existe una relación con los Curetes armados, relacionados, como hemos visto, con los misterios del Ida.

<sup>128</sup> Vid. Luc. *D.Meretr.* 4, 5, Theoc. 2, 30. Vid. Gow (1934)

<sup>129</sup> Los σύμβολα pueden ser objetos que los *mistas* atesoran y guardan como recuerdo de su iniciación e.g. Apul. *Apol.* 56 habla de sus símbolos de iniciación conservados en lino: *etiamne cuiquam mirum uideri potest, cui sit ulla memoria religionis, hominem tot mysteriis deum consium quaedam sacrorum crepundia domi adseruare atque ea lineo texto inuoluere, quod purissimum est rebus diuinis uelamentum?* ¿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. 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: *καὶ τῆσδε ὑμῖν τελετῆς τὰ ἀχρεῖα σύμβολα οὐκ ἀχρεῖον εἰς κατάγνωσιν παραθέσθαι: ἀστράγαλος, σφαῖρα, στρόβιλος, μῆλα, ῥόμβος, ἔσοπτρον,*

mite a los iniciados una relación más personal con las divinidades e, incluso, conseguir ciertos beneficios<sup>130</sup>. Un ejemplo interesante es la alusión a las contraseñas que deben ser pronunciadas por el iniciado en el Más Allá según la laminilla órfica de oro de Feras<sup>131</sup>:

σύμβολα· Ἀν<δ>ρικεπαιδόθυρσον. Ἀδρικεπαιδόθυρσον. Βριμώ. Βριμώ. εἴσιθ<ι>  
 ἱερὸν λειμῶνα. ἄποινος γὰρ ὁ μύστης.

Contraseñas: *Andrikepaidothyron, Andrikepaidothyron, Brimó, Brimó*. Entra en la sagrada pradera, pues el *mista* está libre de pena.

Como podemos intuir gracias al breve texto de esta laminilla, el conocimiento de estos símbolos, relacionados con la diosa Brimó y, seguramente con Dioniso, permiten el acceso a un destino feliz en el Más Allá al iniciado que es declarado, además, como una persona libre del castigo ultramundano.

La aparición de entidades demónicas que castigan a quien se aventura en el Más Allá es un lugar común en las *καταβάσεις*, así como en los rituales místicos que, de una forma u otra, simulan la entrada del iniciado en el reino de los muertos<sup>132</sup>. Esta divinidad aterradora es, en principio, hostil y debe ser aplacada o en su defecto esquivada. Es muy posible que el texto que estamos estudiando tenga como referente este tipo de relatos, así como el uso de fórmulas rituales para evitar los posibles percances del alma en su viaje ultraterreno añadido al conocimiento de ciertos símbolos poderosos de la divinidad que se daban a conocer en ambientes iniciáticos.

#### 4.2. LAS *EPHESIA GRAMMATA* EN EL PGM LXX.

El segundo conjuro, de los dos que estamos estudiando, comienza con las primeras palabras de las *ephesia grammata* sin explicar cuál es su utilización. Como

πόκος. “Y no es inútil ofrecer a vuestra condena los símbolos inútiles de esta iniciación: tabas, pelota, peonza, manzana, zumbador, espejo, copo de lana”.

<sup>130</sup> Sobre los símbolos sagrados en las iniciaciones órficas vid. Tortorelli (2006) cap. 30.

<sup>131</sup> OF 493. Existe una laminilla similar, hallada en Entela, en la que los σύμβολα no se nos han conservado. Sobre las contraseñas en las laminillas de oro vid. Bernabé-Jiménez (2001) 201ss.

<sup>132</sup> Vid. Martín Hernández (2005b).

ya hemos estudiado en el apartado precedente, el uso de esta fórmula es conocido ya en el s. V a.C. con lo que su aparición en este PGM, datado en torno al s. IV d.C., demuestra la larguísima pervivencia que pueden alcanzar las fórmulas rituales hexamétricas. Las *ephesia grammata*, según lo expuesto en el PGM, pueden ser pronunciadas para dos propósitos diversos. El primero de ellos coincide con lo que hemos estudiado anteriormente. La pronunciación de la fórmula sagrada sirve para alejar un mal, en este caso la aparición de Hécate en una encrucijada. No sabemos si esta encrucijada debe ser ubicada en el mundo subterráneo, poniendo en relación este conjuro con el precedente, o en el mundo de los vivos ya que, como sabemos, los ritos en las encrucijadas eran moneda común en la Antigüedad debido al miedo a las apariciones<sup>133</sup>. Si creemos que este texto está relacionado 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 malo<sup>134</sup>. Para entender el conjuro aquí expuesto como una copia o reutilización de algún rito religioso para fines mágicos es especialmente interesante la frase que sigue a las *ephesia grammata*:

τετέ[λ]εσμαι καὶ εἰς μάγαρον κατέ[βη]ν < > {δακτύλον} καὶ [τ]ὰ ἄλλα εἶδον  
κάτω < > παρθένοσ, κύων" καὶ τὰ λοιπὰ πά[ν]τα.

"he sido iniciado y descendía a la cueva (vac.) he visto al dátilo y el resto de cosas de abajo (vac.) virgen, perra" y todo lo demás.

La declaración de iniciado puesta en boca de quien realiza el conjuro resulta, en nuestra opinión, uno de los argumentos más importantes para la consideración de este conjuro como una reutilización de fraseología y ritual religioso para fines mágicos. Se añade al verbo τετέλεσμαι la alusión a un descenso al interior de un μάγαρον, lo que se relaciona, en este tipo de contextos, con una cueva subterránea

---

<sup>133</sup> De forma más habitual la diosa Hécate. e.g. Thphr. *Char.* 16, 5, Plu. *Aet. Rom. Graec.* 290D, Harp. *s.v.* Ὀξυθύμια, Sch. Ael. Arist. 162, Sch. Ar. *Plu.* 594. Sobre esta divinidad véase el completo estudio de Johnston (1989).

<sup>134</sup> Recuérdese Pl. *Phd.* 108a en donde se alude a que antes había un único camino al Más Allá pero que ahora es muy complicado acceder a este mundo ya que, según dicen, está lleno de encrucijadas y bifurcaciones.

en la que se celebran cultos iniciáticos<sup>135</sup>. La frase es completamente congruente con los ritos místéricos en los que se simula la entrada del *mista* en el mundo subterráneo. Dicha representación mantiene un significado de muerte ritual con respecto de su anterior vida mundana. El *mista* renace en la τελετή y se convierte en una persona nueva, nacida en el culto del dios en el que se inicia<sup>136</sup>. La visión en este rito de ciertos objetos, seguramente de carácter sacro, es también congruente con la presentación de δεικνύμενα en los rituales místéricos. Dichas visiones pueden ser, también, los σύμβολα del dios que, en este caso, son pronunciados como en el conjuro precedente<sup>137</sup>. Se advierte, además, que ha visto el resto de cosas de abajo ([τ]ὰ ἄλλα εἶδον κάτω) lo que nos da a entender que, de nuevo, se está haciendo referencia a algo que ocurre en el mundo subterráneo o en un lugar a él equiparado y, además, que existen cosas que se han visto que quedan en secreto, algo muy congruente, también, con la pertenencia del rito a un contexto místico<sup>138</sup>.

Este segundo conjuro, como ya advertíamos, conserva una utilización de las *ephesia grammata* que, si bien nos era conocida por las fuentes literarias, no se nos había conservado en un testimonio directo: la fórmula tiene el poder de salvar a quien la pronuncia de la muerte.

κἄν ἐπὶ θάνατον ἀπάγη λέγε ταῦτα σκορπίζων σήσαμον, καὶ σώσει σέ.

e incluso si vas camino de la muerte, recita esto mientras esparces sésamo, y te salvará.

---

<sup>135</sup> Heródoto utiliza el término únicamente en este sentido, vid. Hdt. 1, 47, Hdt. 1, 65, Hdt. 2, 143, Hdt. 6, 134. Se llama también μάγαρον a los agujeros practicados en el suelo en las Tesmoforias, vid. Paus. 9, 8, 1, Porph. *Antr.* 6, Sch. Luc. *D.Mer.* 1.

<sup>136</sup> Sobre ello vid. Martín Hernández (2005b).

<sup>137</sup> Vid. Betz (1980) 291.

<sup>138</sup> e.g. en el *PDer.* col. V 6ss. se habla de unas visiones oníricas relacionadas con el miedo al Más Allá y de “τῶν ἄλλωμ πραγμάτων”, 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: ὡς τοὺς μὲν τῶν τελουμένων καταπλήττεσθαι δειμάτων θείων πλήρεις γιγνομένους, τοὺς δὲ συνδιατίθεσθαι τοῖς ἱεροῖς συμβόλοις καὶ ἑαυτῶν ἐκστάντας ὅλους ἐνιδρῦσθαι τοῖς θεοῖς καὶ ἐνθεάζειν. “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”.



Conocíamos por el testimonio de Eustacio que las *ephesia grammata* fueron pronunciadas por Creso en la pira funeraria y se salvó<sup>139</sup>. En este PGM conservamos un testimonio directo del uso de esta fórmula mágica para tales propósitos. Cabe señalar, además, que la expresión de liberación recuerda, asimismo, las invocaciones rituales en que se pide a la diosa Perséfone la liberación en el Más Allá, lo que de nuevo nos reafirma en la idea de que el texto que conservamos ha sido compuesto a partir de ciertas fórmulas y ritos ejecutados en alguna ceremonia de carácter iniciático. En el ámbito del orfismo, además, esta alusión a la capacidad de Perséfone de salvar al iniciado es aún más significativa que en cualquier otra religión misteriosa ya que, según las frases de las laminillas órficas de oro, ella es la única divinidad capaz de salvar al iniciado del ciclo de reencarnaciones al que está abocado<sup>140</sup>.

#### 4.3. LA SANDALIA DE ORO DE LA SEÑORA DEL TÁRTARO.

Mención aparte merece uno de los símbolos que aparecen en el PGM LXX: la sandalia de oro de la señora del Tártaro. Como ya hemos tenido ocasión de referir, éste no es el único texto del corpus de papiros mágicos griegos en el que hallamos, entre los símbolos divinos, la sandalia de una divinidad del inframundo. En el PGM IV encontrábamos una alusión a la sandalia, *σήματα* 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 bronce. Según los testimonios literarios<sup>141</sup> el término *χρυσσοάνδαλον* corresponde a la diosa Hécate, asimilada a

<sup>139</sup> Eust. *Comm. ad. Hom. Od.* 2, 201-202 (Paus. *Apud Eust. comm. Ad. Od.* 1864, 18).

<sup>140</sup> Vid. *PGur.* 22, laminilla de plomo de Oxirrincos que contienen las *ephesia grammata*: *σῶσόν] με, σωσίκοσμε, Δήμητρος κόρη, "sálvame, salvadora del mundo, hija de Deméter", HO 34, 27, HO 75, 5, HO 85, 10.*

<sup>141</sup> Eus. *PE.* 3, 11, 32 = Porph. *Περὶ ἀγάλματων* 8, 62 (Porph. *fr.* 359 Smith). *Διὸ τρίμορφος ἡ δύναμις, τῆς μὲν νουμηνίας φέρουσα τὴν λευχείμονα καὶ χρυσσοάνδαλον καὶ τὰς λαμπάδας ἡμίμενας· ὁ δὲ κάλαθος, ὃν ἐπὶ τοῖς μετεώροις φέρει, τῆς τῶν καρπῶν κατεργασίας, οὗς ἀνατρέφει κατὰ τὴν τοῦ φωτὸς παραύξησιν· τῆς δ' αὖ πανσελήνου ἢ χαλκοσάνδαλος σύμβολον.* "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".

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>142</sup>.

En la laminilla de plomo de Oxirrinco (*Supp.Mag.I* 49) que contienen un extenso conjuro para atraer a la persona amada, en este caso una tal Matrona, aparece también una mención a la dorada sandalia de la reina del Tártaro en una sección del conjuro versificada en trímetros yámbicos<sup>143</sup>:

...κελεύω σ[ε, “στέμ]μα, κλ[ίς, κη]ρύκ[ιο]ν, τῆς Ταρταρούχου χάλκ<κ>εον τὸ σάνδαλον, τῆς Δε[κ. 6]πρου χρύσεον τὸ σάνδαλον· ἰδὼν δὲ ἐγὼ ἔφυγον τ[ῆν σιδη]ροσάνδαλον, ἔβην δὲ ἐπ’ ἴχνοις χρυ<σ>οσανδάλου Κόρη[ς· σῶσόν] με, σωσίκοσμε, Δήμητρος κόρη”<sup>144</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 de atracción 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>145</sup>. Como punto final de la invocación se observa una exclamación salvífica, como ya veíamos en el PGM LXX, y

<sup>142</sup> Sobre el simbolismo de las sandalias en relación con las fases de la luna vid. Wortmann (1968) quien sigue a Porph. *Sobre las estatuas*, 8. Este mismo autor también sostiene que los dos materiales, oro y bronce/hierro, representan las dos caras de Hécate, la positiva, asociada a Core y Deméter y la negativa relacionada con el mundo subterráneo y la magia.

<sup>143</sup> Vid. la versificación en Jordan (1988) 255.

<sup>144</sup> Seguimos la edición de Jordan (1988).

<sup>145</sup> Es interesante señalar que el uso de la primera persona de singular del aoristo podría esconder cierto 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: κύκλο<υ> δ’ ἐξέπταν βαρυπενθέος ἀργαλέοιο, / ἴμερτο<υ> δ’ ἐπέβαν στεφάνο<υ> ποσὶ καρπαλίμοισι, / κεσ[σ]ποίνας δ’{ε} ὑπὸ κόλπον ἔδυν χθονίας βασιλείας. “Salí volando del 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: Ἐκ τυμπάνου ἔφαγον· ἐκ κυμβάλου ἔπιον· ἐκινοφόρησα· ὑπὸ τὸν παστὸν ὑπέδυν. “he comido del tímpano, he bebido del címbalo, llevando el vaso sagrado, bajé al lecho nupcial” y Clem. Al. Prot. 2, 21, 2: ἔπιον τὸν κυκεῶνα, ἔλαβον ἐκ κίστης, ἐργασάμενος ἀπεθέμην εἰς κάλαθον καὶ ἐκ καλάθου εἰς κίστην. “he bebido el ciceón, he cogido el cesto, y tras actuar, lo eché a la canasta y de la canasta al cesto”. Vid. Hollmann (2003) 76.

que hemos relacionado con los ritos y las creencias de las religiones místicas, en concreto, con el orfismo.

Marcelo Empírico nos ha transmitido unos versos muy coincidentes con esta invocación que estamos estudiando<sup>146</sup>:

εἶδόν σε τριμερῆ, χρύσειον τὸ σάνδαλον  
καὶ Ταρταρούχου χάλκεον τὸ σάνδαλον·  
σῶσόν με, σεμνή, νερτέρων ὑπερτάτη,  
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.

Estos versos corresponden, según el autor, a un conjuro contra el frío. Es posible comprender, igual que sucedía en el PGM LXX, que fórmulas relacionadas con algún tipo de culto místico han sido reutilizadas con fines mágicos, en este caso una protección contra las bajas temperaturas. La fórmula σῶσόν με es especialmente clara a este respecto<sup>147</sup>.

Podemos observar otro ejemplo interesante en una *defixio* (DT 242) fechada en torno al s. III d.C. y procedente de la zona de Cartago. Esta maldición conserva un larguísimo conjuro dirigido contra los caballos del equipo contrario, los rojos<sup>148</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:

...ὄνόματα Ἑκάτης τριμόρφου  
μαστειγοφόρου δεδούλου λαμπαδούχου  
χρυσσοσανδαλιαμοποτιχθονίαν τὴν ἵππειτρο  
...en el nombre de Hécate Trimorfa, portadora del látigo, la que hace temblar, la que porta una antorcha, la que calza sandalia de oro bebedora de sangre subterránea, la que cabalga...

A través de estos textos identificamos la sandalia, sea del metal que sea, como un símbolo de la divinidad del mundo subterráneo, sincretizada en época tardía

<sup>146</sup> Marc. Emp. *De medic.* 15, 89.

<sup>147</sup> Vid. *PGur.* 22, *HO* 2, 14, *HO* 9, 12, *HO* 34, 27, *HO* 75, 5, *Supp.Mag.I* 49, PGM LXX.

<sup>148</sup> Vid. Gager (1992) n° 10 y Tremel (2004) n° 61.

con la diosa lunar y la divinidad tutelar de la magia. Sin embargo cabe destacar la posibilidad de que la sandalia no sea únicamente un σύμβολον que puede ser pronunciado en un momento determinado para un fin concreto, sino que es posible que fuese, también, una σύμβολον físico de los que cuenta Apuleyo que guardaban los iniciados como memoria de su participación en la τελετή. El hallazgo arqueológico de una pequeña sandalia de oro entre los objetos enterrados en la tumba de Pela en donde, además, apareció una laminilla de oro sin inscripción, podría avalar dicha hipótesis<sup>149</sup>. Una sandalia de oro en miniatura podría considerarse un símbolo místico de la diosa Core, con un valor misterioso que desconocemos<sup>150</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 frente a una pieza de ajuar funerario sino ante una miniatura. El enterramiento de un hombre o una mujer con símbolos misteriosos no es ajeno al mundo griego. Conocemos diversos casos y, en relación con el orfismo, cabe destacar el espejo con la inscripción del grito báquico *euai* hallado en una tumba de Olbia. Asimismo los símbolos místicos de Dioniso, corazones, peonzas y muñecos, encontrados en tumbas de nobles tracios estudiados por Theodosiev<sup>151</sup>.

En época más tardía es posible ver textos que hablan de sandalias de oro, si bien no parecen tener el mismo sentido. Luciano, en *de Domo* 7, dice que las prostitutas ocultan sus pies “en sandalias de oro” en una arenga en pro de la sencillez que debe ser propia en la mujer<sup>152</sup>. Más interesante resulta una de las descripciones de cuadros de Filóstrato<sup>153</sup>. Se habla de unos regalos que entregan las Ninfas a Afrodita entre los que se cuenta un espejo de plata y “aquella pequeña sandalia dorada”.

---

<sup>149</sup> Χρυσοστόμου (1992).

<sup>150</sup> Según la opinión de Θέμελης, Π. & Τουράτσογλου, Ι.Π. (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. Este símbolo también sería apropiado para Core como “Muchacha”, es decir, doncella virgen. Vid. Οικονομου (2002) 9.

<sup>151</sup> Theodosiev (1996).

<sup>152</sup> Vid. también Clem. Al. *Paed.* 2, 116.

<sup>153</sup> Philostr. *Imag.* 1, 6, 7.

Resulta muy interesante que se hable de la sandalia en singular y que se diga, explícitamente, que son regalos de las Ninfas a Afrodita por haberlas hecho madres de los Amores. Sería posible entender que la pequeña sandalia de oro es un objeto simbólico de virginidad que se ha ofrendado a la diosa del amor tras quedar encinta. Por último, Luciano nos ofrece un ejemplo más<sup>154</sup>. En él se nos cuenta que una difunta se le 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. Si pensamos, como algunos estudiosos griegos, que las sandalias de oro eran símbolo de virginidad, nos encontramos con un problema evidente ya que esta mujer es una mujer casada. Resulta complicado interpretar la petición de esta difunta y es posible que se trate únicamente del deseo de esta mujer de llevar al Más Allá su más valiosa pertenencia, unas sandalias de oro. Creemos, sin embargo, que no podemos descartar una interpretación del pasaje de tipo religioso si bien, por el momento, resulte difícil de concretar.

### 5. Otros textos epigráficos relacionados con el orfismo y la magia.

Queremos reunir bajo este epígrafe varios textos mágicos, de carácter ecléctico, que tienen una relación más o menos directa con Orfeo y el orfismo. Hablaremos en primer lugar de tres *defixiones*, una de ellas bastante tardía y pertenecientes a zonas geográficas bastante dispares. La primera de ellas es una extraña *defixio* ateniense en la que se invoca a Baco y los héroes, la segunda fue hallada en Lilibeo, Sicilia, y conserva una invocación a divinidades ultramundanas muy particulares. La tercera y última es una curiosa *defixio* hallada en el circo de Antioquía fechada entre los siglos V y VI d.C. Finalizaremos con el estudio de una pieza más conocida que las precedentes: el sello de Berlín.

#### 5.1. TRES DEFIXIONES PARTICULARES.

---

<sup>154</sup> Luc. *Philops.* 27.

En otra parte de la investigación discutimos acerca de la relación existente, tanto formal como de contenido, entre las laminillas órficas de oro y algunas *defixiones* antiguas<sup>155</sup>. En este apartado queremos detenernos únicamente en el estudio de tres textos de execración muy peculiares que, posiblemente, deban explicarse a partir del conocimiento que el *defigens* tiene de la escatología órfica.

La primera de ellas es la número 76 del corpus de Audollent (DT 76)<sup>156</sup>. Dicha laminilla de plomo, conservada en el Museo Arqueológico de Atenas, está compuesta por cuatro pequeños trozos en los que puede leerse:

Καταγράφω Ειάχχ

ωι τε ἦ[ρ]ωσί τε

λάβω κανοῦ

παγε μεναι

ο[ι]κονομίαν

κη. ατιαυ

ρινα κατατιμω-

ρησα(σ)αν<αν> αυ-

τάς

Inscribo para Yaco y los héroes y (vac.), coja yo del cesto (vac.) clavadas (congeladas)? la economía de (ι) (vac.) nariz? castigándolas.

El deterioro del documento nos impide un comentario exhaustivo de la inscripción pero, por fortuna, la parte de la execración que más nos interesa se conserva perfectamente. La invocación a Yaco en una laminilla de maldición es completamente insólita. Dioniso, nombrado por cualquiera de sus epíclesis, no suele formar parte de las divinidades propias de las maldiciones, de forma que su invocación en una *defixio* del tipo de “inscribo”<sup>157</sup> es ajena a la normalidad<sup>158</sup>. Asimismo la mención

<sup>155</sup> Vid. cap. IX.

<sup>156</sup> Ziebarth (1899) nº 25.

<sup>157</sup> Las laminillas de execración del tipo “inscribo” (compuestos de -γράφω como καταγράφω con un sentido legal) son habituales de Sicilia, e.g. SGD 91 (Gager 17 con comentario) de Selinunte ca. 450 a.C., SGD 99 y 100, SEG 39, 1020; 43, 631 todas ellas de Selinunte y fechadas en torno al s. V a.C, SGD 88 y 89 procedentes de Camarina del V y II a.C. respectivamente.

a los héroes resulta muy extraña, ya que no se especifica a qué héroes se hace referencia y son tomados como un grupo general<sup>159</sup>. En lugar de la invocación a los héroes suele aparecer una a los demonios subterráneos.

Vemos, pues, que la laminilla resulta ajena a los tipos habituales de *defixiones* por su invocación no dirigida, como es lo habitual, a las fuerzas ctónicas o psicopompas más conocidas como Hermes, Perséfone o Plutón, así como la exhortación a los héroes de forma general. Sin embargo existe una posibilidad de que la laminilla sí se adecue al carácter habitual de las invocaciones en las laminillas de maldición si atendemos a la relación que tanto Dioniso como “los héroes” tienen con el Más Allá en el orfismo<sup>160</sup>. Dioniso es uno de los dioses importantes del mundo subterráneo para los seguidores de las doctrinas de Orfeo. Gracias a su perdón los iniciados podrán gozar de una vida eterna en compañía de los dioses en los bosques y praderas de Perséfone<sup>161</sup>. Los héroes, en general, parecen estar presentes en las laminillas de oro y otros textos órficos<sup>162</sup>. En la laminilla de Entella se llama al difunto enterrado con el texto en oro “héroe que recuerda”. En la de Petelia se alude a un estatus privilegiado del difunto con la frase “reinarás con los demás héroes”, sentencia de la que

<sup>158</sup> Existen otras laminillas atenienses, que responden a este tipo de modelo, pero que conservan invocaciones más habituales: e.g. DTA 105, 106 con llamadas a los demonios subterráneos, Hermes subterráneo y Hécate subterránea, Plutón, Core o Perséfone.

<sup>159</sup> Existen *defixiones* y otros documentos que nos han transmitido tanto invocaciones como peticiones a los héroes, si bien, regularmente, se refieren a un solo héroe determinado. Los sacrificios a los héroes suelen realizarse con unos rituales prescritos muy determinados (sacrificio cruento, libación de leche y agua y pastelillos), e.g. DT 72 (Gager 74). Vid. Ogden (2001) 7-8. Sobre los ritos y los diversos modos de invocación de muertos en prácticas mágicas vid. Ogden (2001) 163-190 y 221-230.

<sup>160</sup> Según Audollent en el comentario a esta *defixio*: *Ad Bacchi religionem referri hunc titulum ex v. 1-2 veri simillimum est.*

<sup>161</sup> Sobre el rol de Dioniso en la escatología órfica vid. las laminillas de Pelina en las que aparece la frase: εἰπεῖν Φερσεφόνοι σ' ὅτι Βάκχος αὐτὸς ἔλυσε. “Di a Perséfone que Baco mismo te liberó”. Vid. Bernabé-Jiménez (2001) 87-130 esp. 94-107. Vid. otros pasajes en Procl. *in Ti.* 3, 297, 3 Diehl, Simp. *in Cael.* 377, 12 Heiberg (*OF* 345). Vid. Segal (1990) 413ss. y Bernabé (2006) cap. 29, vid. la iconografía de la cerámica apulia en Ap. II n° 6 en la que aparece una suerte de pacto subterráneo entre Hades y Dioniso en presencia de Perséfone (LIMC VII I *Orpheus* p. 315), vid. Johnston-McNiven (1996), Simon (1999) 287-289, fig. 4 y Bernabé-Jiménez (2001) 304, comentario iconográfico de Ricardo Olmos.

<sup>162</sup> Vid. Pl. *Men.* 81a-b. = Pi. *fr.* 133 Snell. Laminilla de Entella lin. 2 *OF* 475 y en una laminilla de Petelia, *OF* 476 lin.11.

se desprende que el iniciado también conseguirá dicha categoría. En el pasaje de Platón, similar al de Petelia, los héroes parecen ser un grupo cerrado al que el iniciado se incorporará tras la muerte.

Creemos por tanto que el texto de execración DT 76 es únicamente comprensible en el 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 de un suplicante que los necesita.

La segunda *defixio* que queremos estudiar en este apartado fue encontrada en Lilibeo, Sicilia, en el interior de un sepulcro<sup>163</sup>. Se ha podido componer a través de la unión de seis fragmentos y se fecha en torno al s. III a.C. La lengua es una mezcla aleatoria de formas dóricas y koiné y el texto está escrito de derecha a izquierda. El contenido de la execración responde a los modelos de *defixiones* judiciales, dirigidas con el propósito de evitar un veredicto desfavorable para el *defigens*. Aparecen, en el lado derecho del texto y en su parte trasera, una lista de nueve nombres en latín, uno de ellos femenino. Estos nombres podrían formar parte de la *defixio* que comentaremos o de otra, no relacionada con ésta y escrita anteriormente. Ofrecemos a continuación la lectura propuesta por Jordan (1997):

- A καταδέω Ζωπυρίωνα τᾶς Μυμβυρ παρὰ Φερσε-  
 φόναι καὶ παρὰ Τιτάνεσσι καταχθονίοις καὶ παρ' ἄ-  
 π[ε]υχομένοισι νεκροῖς vac. <Καταδέω δὲ νιν> {ἐς τοὺς ἀτελέστους} καὶ παρ-  
 ἄ [ί]αρίαις Δάματρος <καὶ> παρ' ἀπευχομέ[ν]α[ισ]ιν. vac.  
 Καταδέω δέ νιν ἐμ βολίμωι, ἀ[ὕ]τὸν καὶ νοῦ]ν  
 αὐτοῦ καὶ ψυχὴν αὐτοῦ ὡς μὴ δύν[αται ἀντία]  
 λαλῖν. vac. Καταδέω δέ νιν ἐμ βολίμωι Σ[-max. ca 5-]  
 [[ΥΝ, [α]ὕτὰν καὶ νοῦν καὶ ψυ[χ]ήν αὐτᾶς]
- B [καταδέω] δὲ ὅπως  
 [μὴ δύνανται] ἀντία  
 [λέγειν] μ<ή>τε πο[ιεῖν]

---

<sup>163</sup> NGCT 79. Vid. Bechtold & Brugnone (1997), Jordan (1997) y Curbera (1997), (1999) 47.



A: Encadeno a Zopirion, hijo de Mimbir<sup>164</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[---]jn, 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).

Para nuestro estudio es especialmente interesante la relación de divinidades expuesta en la cara A del texto de execración. Perséfone es una divinidad muy recurrente en las *defixiones*, a la que se invoca muy a menudo en los textos mágicos de las ciudades sicilianas<sup>165</sup>. Los Titanes, según la narración mitológica de Hesíodo, yacían aherrojados en el Tártaro tras haberse revelado contra Zeus<sup>166</sup>. Son, por tanto, divinidades sitas en el inframundo a las que, por lógica, podría acudir como entes supranaturales apropiados para acometer los ruegos de un *defigens* pero, sin embargo, ésta es la única *defixio* conocida en la que aparecen invocados. Por otra parte cabe señalar la presencia de los difuntos y difuntas renegados. Jordan apunta la posibilidad de que estos muertos puedan identificarse con los ἀτέλειστοι nombrados en la tercera línea, si bien él suprime la construcción ἐς τοὺς ἀτελέστους ya que no se atiene a los parámetros de las invocaciones escritas en la laminilla<sup>167</sup>. Por último debemos destacar la mención de las sacerdotisas de Deméter. Según el estudio de Jaime Curbera las divinidades que aparecen en esta laminilla que estamos estudiando son nominadas con sus más elevadas advocaciones y sugiere, en consecuencia, que

---

<sup>164</sup> Nombres extranjeros, posiblemente púnicos. Se utiliza el matronímico en la *defixio*.

<sup>165</sup> Gran cantidad de textos mágicos de execración sicilianos han sido hallados en las cercanías de los templos de las dos diosas. Vid. Curbera (1999).

<sup>166</sup> Hes. *Th.* 618ss.

<sup>167</sup> Jordan (1997) 394 advierte la dificultad para entender la frase ἐς τοὺς ἀτελέστους dado que, además de contener la preposición ἐς en lugar de παρὰ, tiene el artículo que no aparece en el resto de invocaciones. Jordan elimina la frase como un añadido y apunta diversas posibilidades de interpretación: que sea una corrupción de la fórmula que se utiliza, que sean rastros de una glosa o quizás que el escritor del texto haya grabado por error las instrucciones para depositar la *defixio*. Asume, por tanto, que es una intrusión en el texto execratorio y no ofrece comentario.

“sacerdotisas de Deméter” sea una forma de invocar a las Erinis como ministras de la venganza localizadas en el mundo de los muertos<sup>168</sup>. Atendiendo a esta identificación Jordan entiende, por tanto, que la *defixio* se articula en dos pares simétricos: se invoca a los Titanes y los muertos masculinos por una parte y a las Erinis y las difuntas renegadas por otro.

Como ha demostrado Jordan (1997) el texto de la *defixio* de Lilibeo es ajeno a la normalidad en muchos aspectos. Por nuestra parte creemos que puede plantearse la posibilidad de comprender tales diferencias a través de una relación de la *defixio* con la tradición órfica. En primer lugar cabe destacar el estilo épico del texto y su estructura dactílica<sup>169</sup> así como la semejanza con ciertas formas halladas en los textos literarios. Dicha particularidad sería indicativa de que el escriba ha seguido un modelo tradicional o ciertos patrones literarios. Resulta especialmente interesante que se haya optado por una forma poética como  $\Phi\epsilon\rho\sigma\epsilon\phi\acute{o}\nu\alpha\iota$ , atestiguada en Píndaro, Baquilides, y habitual en los *Himnos órficos*<sup>170</sup>, pero poco corriente en los textos en prosa sicilianos<sup>171</sup>, con lo que es posible advertir una fuerte conexión del texto con modelos poéticos. En segundo lugar es interesante señalar que las divinidades que aparecen en la laminilla son seres ultramundanos poco corrientes que no aparecen relacionados en otras tablillas de execración. Sin embargo, puede comprenderse su invocación si estudiamos el texto desde el punto de vista de la escatología órfica. Según sus doctrinas la reina del mundo subterráneo es Perséfone, que aparece 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

---

<sup>168</sup> Curbera (1997) 404-405. Las Erinis recibían culto en Selinunte en el s. V a.C. y la población selinuntina se traslada a Lilibeo en el año 250 a.C. según D.S. 24, 1, 1. Es posible entender, como dice Curbera, que el culto a estas divinidades se mantuviera en la nueva ciudad. 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  $\epsilon\nu\acute{\epsilon}\rho\omega\nu\ \acute{\iota}\epsilon\rho\epsilon\alpha\iota$  “sacerdotisas de los muertos”.

<sup>169</sup> Vid. Jordan (1997) 393-394.

<sup>170</sup> Pi. O. 14, 21, Pi. P. 12, 2, Pi. N. 1, 14, Pi. I. 8, 55, B. 5, 59, HO 24, 11, HO 29, 1, HO 29, 16, HO 46, 6, HO 56, 9, HO 57, 10.

<sup>171</sup> Vid. Curbera (1997) 402.

niño a quien, previamente, habían asesinado. La culpa de los Titanes es portada por su linaje, los hombres, desde su nacimiento y debe ser expiada para acceder a un Más Allá dichoso en los bosques de la reina subterránea. Quien de entre los hombres muera sin haberse liberado de la culpa titánica, pasa a ser un muerto condenado a la reencarnación, si bien debe pasar en el Hades un tiempo sufriendo castigos tales como acarrear agua en un cedazo a una tinaja agujereada o yacer en el fango. Dichos condenados, además, según ciertas pinturas vasculares<sup>172</sup> y el testimonio del Papiro de Bolonia<sup>173</sup>, sufren 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<sup>174</sup>. Por tanto, según estos relatos, todas las advocaciones de habitantes del inframundo de la *defixio* de Lilibeo pueden explicarse fácilmente a través de las teorías escatológicas órficas, los Titanes como grandes condenados, Perséfone como la reina del mundo subterráneo, las Erinis como las entidades supranaturales encargadas del castigo de los difuntos no iniciados<sup>175</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>176</sup>.

---

<sup>172</sup> Vid. Ruvo 1094, Aellen (1994) I e ilustración en II, 28-29. Véase también la cratera de volutas Munich 3297 en la que aparece una Erinis azotando a Sísifo (Aellen (1994) II 64-65 o la conservada en San Petersburgo B 1717 en que una Erinis sujeta la rueda de Ixión Aellen (1994) II 78.

<sup>173</sup> *P. Bonon.* 4 vv. 24ss. (OF 717). En estos versos, que guardan un asombroso parecido con los que describen el Más Allá en el libro VI de la *Eneida*, se dice que las Erinis azotan las almas de los difuntos. A esta función de las Erinis también se refiere el autor platónico del *Axíoco* Pl. *Ax.* 371e. Vid. Lloyd-Jones – Parsons (1978), y Bernabé (2006) cap. 19. Puede encontrarse una traducción castellana del papiro en Bernabé 2003a, 282ss.

<sup>174</sup> Sobre el rol de las Erinis en el orfismo vid. cap. X § 8.2., 8.3. y 9.

<sup>175</sup> Recuérdese que, si bien Jordan no admite que ἐς τοὺς ἀτελέστους forme parte de la *defixio*, sí entiende que pudo formar parte del texto del que se copiase la fórmula de execración. Los no iniciados, obviamente, tendrían sentido en la interpretación del texto de maledificio desde un punto de vista órfico.

<sup>176</sup> Es posible entender el participio de ἀπεύχομαι que aparece en la laminilla con un significado similar al del A. *Eu.* 608: ἀπεύχη μητρὸς αἷμα φίλτατον; ¿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 ancestros.

No queremos afirmar con esta exposición que el *defigens* fuese órfico y que para su invocación acudió a los más poderosos seres del mundo subterráneo, sino que el imaginario expuesto es explicable, en conjunto, sólo a través de un conocimiento del imaginario escatológico de los órficos. A esto se añade que la composición del plomo de Lilibeo conserva rasgos de estructura hexamétrica, lo que podría entenderse como evidencia del uso de literatura hexamétrica, escatológica y posiblemente relacionada con el orfismo, para uso mágico.

En tercer y último lugar queremos examinar otro texto mágico, más tardío, hallado en las excavaciones del circo de Antioquía. Este texto de maldición, de tipo agónico y dirigido contra los caballos de la facción azul, contiene una interesante cantidad de términos relacionados con el orfismo. Creemos que dicha característica debe ser destacada si bien, dado lo tardío del hallazgo, s. V-VI d.C., resulta difícil entroncar lo escrito con la doctrina órfica antigua<sup>177</sup>.

La *defixio* se compone, como es habitual, de unas primeras líneas invocando la ayuda de un nutrido grupo de divinidades. Entre ellas cabe destacar la presencia de Damnameneo, divinidad a la que ya hemos aludido en relación con las *ephesia grammata*, de Kadmilo, uno de los grandes dioses de Samotracia, de Dioniso, dios de muy escasa aparición en los textos mágicos como ya hemos tenido ocasión de señalar, de los Coribantes, de Brimó y 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 en los textos de los PGM de forma aislada<sup>178</sup>. Es de destacar, por tanto, que todos estos nombres coincidan en una laminilla, lo que la hace, por este motivo, muy singular. Cabe destacar, además, que el nombre de Brimó, habitual en los PGM como epiclesis de la diosa del mundo subterráneo, aparece en el texto de la laminilla de una forma muy interesante ya que

---

<sup>177</sup> Sobre este texto vid. el comentario de Hollmann (2003).

<sup>178</sup> Damnameneo en PGM II 163, PGM II 166, PGM III 80, PGM III 100, PGM III 443, PGM III 511, PGM VI 2772, PGM VII 217, PGM XII 299; Dioniso en PGM XIII 917, PGM XVIIIb 2; Baubó en PGM II 33, PGM IV 1257, PGM IV 2202, PGM IV 2715, PGM V 454, PGM VII 680; Brimó en PGM IV 2270, PGM IV 2291, PGM IV 2611 y PGM VII 692.

su nombre, en las dos ocasiones en que se invoca a la diosa, se escribe por duplicado, del mismo modo que la contraseña órfica de la laminilla de oro de Feras<sup>179</sup>.

Por otra parte debemos señalar la existencia de un epíteto, *λυσιπέδιλε*, en la invocación a Hécate. Su estructura hexamétrica podría estar relacionada con los textos estudiados en el apartado anterior en tanto que epíteto constitutivo de un himno y utilizado para fines mágicos. El *hapax* puede ser traducido como “la que afloja la sandalia”.

Por último, resulta curioso que los nombres de algunos de los caballos contra los que se dirige el texto mágico tengan relación 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. 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. No es posible, por el momento, conocer la causa por la cual se ha llamado así a algunos de los caballos, si es porque su dueño era seguidor de las doctrinas de Orfeo o es por cualquier otra razón relacionada con la pervivencia de esta religión mística.

Aún no pudiendo, por el momento, afirmar una relación directa del texto con el orfismo, creemos que resulta interesante destacar la singularidad de esta laminilla mágica que, sin duda, muestra cómo existe en el s. V d.C. una popularización de los 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 fin.

## 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 estaba representada 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 in-

---

<sup>179</sup> OF 493. Vid. Bernabé-Jiménez (2001) 201-209.

interesante inscripción colocada a ambos lados del crucificado: ΟΡΦΕΟΣ ΒΑΚΚΙΚΟΣ, Orfeo báquico<sup>180</sup>. Parece que la pieza provenía de Roma y podía datarse alrededor del s. III o IV d.C. a tenor de la forma de las letras y su tipología. En principio se sospechó que el sello era producto de un falsario pero, tras el estudio de Mastrocinque que analiza las descripciones de otras gemas con esta misma inscripción<sup>181</sup>, creo que ha quedado probada la antigüedad de la pieza desaparecida.

Nos interesa destacar el carácter ecléctico de esta gema ya que conserva una representación de la más exclusiva iconografía de Cristo junto con una inscripción claramente pagana y una simbología, quizás, de tipo astrológico. Es muy probable que tras esta pieza subyaga un uso mágico. No es el único caso de sincretismo entre figuras paganas y el profeta cristiano ni, desde luego, el único caso de sincretismo entre paganismo y cristianismo que conservamos. Asimismo, el uso de la iconografía y los nombres judíos y cristianos para propósitos mágicos no es una novedad y está ampliamente atestiguado. Un ejemplo interesante de la facilidad con que los antiguos sincretizaban figuras y nombres de diversas religiones para fines mágicos nos lo proporciona una gema que podríamos proponer como antagonista, en parte, del sello de Berlín. Esta gema mágica conserva sus dos caras grabadas<sup>182</sup>. En una de ellas se representa la imagen de un moscóforo coronado con una pequeña aura de santo (figuración del buen pastor) cuyos pies se hallan apoyados sobre dos cocodrilos, figuración perteneciente a la iconografía del dios Horus. Dicha imagen se enriquece con la inscripción ΙΗΣΟΥΣ, Jesús. La segunda cara conserva la imagen de una figura humana sentada sobre una flor, representación habitual del dios egipcio Horus sobre la flor de loto. Esta segunda cara conserva otra inscripción griega: ΧΡΙΣΤΟΣ, Cristo. Vemos, pues, que también existe el caso inverso, es decir, una inscripción claramente cristiana en una iconografía pagana de estilo egipcio.

---

<sup>180</sup> OF 679. Sobre esta pieza vid. Guthrie (2001) 331-332, Mastrocinque (1993) y Herro (2005) tesis.

<sup>181</sup> Mastrocinque (1993) 18-20 analiza las descripciones autógrafas de F. Buonarrotti y F. Ficoroni, coleccionistas del XVIII.

<sup>182</sup> Puede verse una representación de la gema en Sfameni (2002) 241.

La decoración de tipo astral del sello de Berlín está ampliamente atestiguada en las gemas mágicas<sup>183</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 angípedo, 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 las otras dos piezas más pequeñas que sólo contienen la inscripción, poco podemos decir. La corrección del nombre de Orfeo con omicron en lugar de ípsilon en todos los casos, que debe responder a una asimilación del nominativo griego al nominativo latino en -us, así como el término ΒΑΚΚΙΚΟΣ en lugar de ΒΑΚΧΙΚΟΣ en el sello de Berlín y en la gema de la colección de Ficoroni, nos indica que el conocimiento del griego de estas personas debía ser poco profundo. La asimilación de Orfeo con Cristo que ofrece esta pieza no encuentra claros referentes y debemos pensar que la muerte violenta de ambos personajes debió ser el punto de inflexión del que partiese esta equiparación iconográfica, pues no existe el conocimiento de narración alguna que dijese que Orfeo murió en la cruz<sup>184</sup>. Pensamos con Mastrocinque que la gema no debe 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 simbolizasen a la mayor personalidad de este grupo religioso con la iconografía más representativa de Cristo y, además, con una grafía incorrecta. Mastrocinque aboga por una procedencia cristiana del sello, dado el uso de un epíteto Orfeo para Cristo en otros pasajes de la literatura. En mi opinión la identificación de ambos personajes religiosos es más propia de la iconografía y, en mayor número de ocasiones, esta identificación es en sentido contrario al sello, es decir, representación de Orfeo como Cristo, no del crucificado con el nombre de Orfeo. Creemos que re-

---

<sup>183</sup> 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.

<sup>184</sup> Vid. 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.

sulta muy arriesgado atribuir esta gema a un grupo de creyentes y 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. La adición de elementos dispares a una única representación es más propia de los amuletos mágicos para uso de cualquier persona, profese la religión que profese, que de una pieza adscrita a un grupo religioso en particular.

### 6. ¿Actividades mágicas de un “orfeotelesta” en Olbia?

Queremos referirnos brevemente en este apartado a un problema que ha surgido entre los estudiosos a raíz de unos testimonios encontrados en Olbia<sup>185</sup>. Haremos primero referencia a un par de textos inscritos en *óstraka* que fueron publicados por primera vez por Rusjaeva en 1979.

El primer texto, inscrito en el pie de una copa esmaltada en negro, fue leído por Rusjaeva como sigue:

Φαρνάβαζ(σ)ος φιλόκαλος, πρόοιδα τέθνηκας, ἠρέμῃω, θεοπρόπος Ἑρμοῦ.

Farnabazo amante de la belleza, yo, el adivino de Hermes, profetizo que estás muerto, estoy en calma.

Este texto está dispuesto en forma circular enmarcando un busto de perfil cuya cabeza aparece adornada con cintas. Alrededor del retrato se halla una serie de rayas que Lebedev interpreta como *binding devices*. Dispersas en las esquinas del *óstrakon* se han inscrito unas letras capitales leídas por este mismo estudioso como el monograma de Δ y Α, una Ε y una ΔΕ. Lebedev interpreta, como ya formuló Rusjaeva, que el texto es una *defixio* dirigida contra un tal Farnabazo<sup>186</sup>. Sin embargo él ofrece una lectura diversa a la propuesta anteriormente:

Φαρνάβα[σ]ζος φιλόλαλος, πρόοιδα τέθνηκας· ἠρέμε<ι>, ὦ θεοπρόπος Ἑρμοῦ.

<sup>185</sup> Vid. Lebedev (1996a y b) y Vinogradov-Rusjaeva (1998) (OF 565 B)

<sup>186</sup> Según Lebedev (1996a) el nombre de Farnabazo es lo bastante raro como para pensar que puede estar relacionado con la familia de los Farnabazos, los sátrapas de Dascylium.



Farnabazo el charlatán, sé que estás muerto; ¡no te muevas, tú, adivino de Hermes!

Rusjaeva en un artículo escrito junto a Vinogradov en 1998 critica duramente la interpretación de Lebedev aunque mantienen, igualmente, que nos encontramos ante una *defixio*. Este estudio presenta una buena fotografía del *óstrakon* de Farnabazo en la que se observa claramente que la lectura φιλοκαλός es la correcta, por tanto, toda la interpretación subsiguiente del artículo de Lebedev sobre que Farnabazo era un ἀγύρτης charlatán, sustentada en gran medida sobre este término, queda descartada. Apuntan, además, que el término φιλοκαλός posee también un sentido sarcástico, algo que podríamos traducir como “presumido” o “altanero”, con lo que el sentido de la *defixio* queda igualmente claro con la lectura ya aportada en la primera edición de la pieza.

El segundo texto sobre el que debate Lebedev en su estudio de 1996 es, según su propia opinión, otro texto mágico. Éste sería el contrahechizo fabricado por Farnabazo contra Aristóteles quien, presumiblemente, sería el autor de la primera *defixio* comentada anteriormente. Las características de esta pieza son muy similares a las de la anterior. La inscripción aparece grabada en un *óstrakon* circular tomado del pie de una copa negra cuya datación debe localizarse en torno al s. V a.C. Éste, como particularidad, está grabado en las dos caras de la pieza cerámica. La cara A muestra un retrato de perfil, similar al del primer documento, circundado por una cadeneta compuesta por pequeños cuadrados cuyo lado exterior es circular pero el interior inscribe un hexágono. La cara B muestra un texto cuyas primeras cuatro líneas están subrayadas. El texto de esta cara B fue interpretado por Rusjaeva como sigue<sup>187</sup>:

Ἀριστοτέλης ἱερ(έως) Ἑρμῆω ἕως καὶ Ἀθ(η)ναίης ξὺν ὧν (P?) Ἡρογένης  
Ἡροφάνης.

Aristóteles, el sacerdote de Hermes, y anteriormente de Atenea, junto con él (R?),  
Herógenes y Herófanos.

---

<sup>187</sup> Rusjaeva (1979) 119.

Según la primera interpretación nos encontramos ante un texto religioso, posiblemente una ofrenda votiva. La réplica a esta lectura por parte de Lebedev se centra en que el texto resulta imposible de entender, dado que no se comprende quiénes son Herógenes y Herófanos ni los propósitos de una inscripción de tal tipo. Para solventar la problemática Lebedev apunta a que el texto, como ya hemos dicho, es el contrahechizo del primero. Defiende dicha posibilidad ofreciendo una diversa lectura del texto de la cara B:

Ἀριστοτέλης, ἱερ(ὸς) Ἑρμῆω ἔο<ι>ς καὶ [[α]] <τε>θναίης ξυνῶν ἴηρογενῆς  
ηροφάνης†

Aristóteles, debes quedar consagrado a Hermes y morir, yaciendo en compañía de (¿los muertos?).

Según esta interpretación Aristóteles sería la víctima de un mago anónimo al que se consagraría al dios subterráneo Hermes siguiendo los modelos de ciertas *defixiones* halladas en numerosas localidades de habla griega en las que el maldito es ofrecido como regalo o víctima sacrificial a los dioses del mundo subterráneo<sup>188</sup>. La solución que ofrece a los nombres propios que aparecen al final se basa en la creencia de que la primera parte del compuesto debe relacionarse con ἦρως, no con Hera<sup>189</sup>. Por otra parte rechaza la interpretación de que el retrato de la cara A sea una mujer y piensa que es el retrato del maldito, es decir, de Aristóteles<sup>190</sup>. Además afirma que la forma hexagonal del interior de la cadeneta que enmarca el retrato debe ser un rombo mágico o la representación de una *iynx*.

<sup>188</sup> e. g. DTA 99, 102, DT 74, 86 y SGD 109,

<sup>189</sup> Entiende cuatro posibles interpretaciones: 1) que son dos nombres propios de divinidades con una resonancia mágica por aliteración, lo que además se compara con la invocación Eucles Eubuleo de las laminillas órficas de Turios (OF 488-491), 2) que son dos epiclesis de la diosa Perséfone en genitivo, 3) que son adjetivos que significan “convértete en héroe (muerto)” y “aparece como un héroe (muerto)” y 4), que son dativos y debe traducirse por “queda en compañía con los fantasmas de los héroes”, es decir, los héroes que se aparecen.

<sup>190</sup> Lebedev (1996a) 273 analiza el retrato llegando, en mi opinión, a una muy hipotética interpretación. Afirma que Aristóteles, según el dibujo, es más joven que Farnabazo (el del retrato de la primera pieza), que su nariz es de estilo griego, que el adorno reticulado de su pelo es símbolo de femineidad, que el pendiente que porta es otra marca de femineidad o de origen asiático lo que le lleva a pensar, con cierta duda, que es un μητροαγύρτης de Cibele o un sacerdote de Afrodita.

Tras las lecturas de ambos textos y el estudio de los retratos de estos *óstraka* Lebedev ofrece una pintoresca interpretación, a saber, que nos encontramos ante el duelo de dos sacerdotes itinerantes rivales. Según este estudioso Farnabazo y Aristóteles debieron ser unos ἀγύρται καὶ μάντιες del tipo de los criticados por Platón en su *República* que trabajaron en la zona del ágora de Olbia. Por causas de competencia profesional Farnabazo maldijo a Aristóteles (texto 2). Aristóteles encuentra el *óstrakon* y realiza una “contra-defixio”<sup>191</sup>. Culmina su explicación lanzando la posibilidad de que Farnabazo sea el mismo que el portador de las laminillas de hueso de Olbia, que Lebedev considera tablillas clerománticas. A esto añade que el hecho de que tales laminillas de hueso hayan aparecido cerca del templo de Zeus no prueba nada, ya que Farnabazo pudo haberlas perdido mientras andaba por el ágora en busca de posibles clientes. Esta afirmación de Lebedev resulta especialmente interesante para nuestro estudio pues, además de afirmar que Farnabazo podría ser el portador de las laminillas de hueso piensa que pudo ser un orfeotelesta. Establece esta conclusión, en primer lugar, porque el retrato que aparece junto al texto mágico se adorna con una diadema. El autor considera que este tocado era el adorno religioso propio de los magos persas, la μίτρα. Por otra parte relaciona esta diadema con un atributo de los seguidores de Dioniso y con el himno órfico a Dioniso Trietérico en el que se invoca al dios con el epíteto “portador de la mitra” (μιτρηφόρε). En nuestra opinión, dicha aseveración resulta poco consistente para de afirmar que Farnabazo fue un orfeotelesta. Las cintas en el pelo pueden ser representativas tanto de atletas como de sacerdotes iraníes, como él mismo afirma, y carecemos además de testimonios que afirmen que los orfeotelestas se adornaban de este modo. Vinogradov y Rusjaeva critican de forma muy ácida estas interpretaciones de Lebedev cuyo artículo es tildado de novela fantástica prediseñada muy alejada de la realidad epigráfica que comportan los textos. Según estos estudiosos la figura del segundo

---

<sup>191</sup> Añade a esta interpretación que es posible entrever por los textos un conflicto generacional entre dos métodos de hacer magia y que el estilo de escritura de Farnabazo es arcaico y oriental mientras que el de Aristóteles tiene un toque más moderno y que posiblemente los retratos no sólo tienen un poder mágico sino que podrían resultar ser caricaturas ofensivas (Lebedev 1996a 274).

*óstrakon* es una representación femenina, seguramente la diosa Atenea de la que Aristóteles ha sido sacerdote y el texto una ofrenda votiva en la que aparecen el nombre del oferente, los cargos y el nombre de dos compañeros de culto. La representación de un delfín en la cara A, junto a la cabeza femenina, induce a los dos estudiosos a considerar que existe un cierto carácter soteriológico en la pieza y que, difícilmente, podría ser una execración. Por tanto ambos textos no tendrían ninguna relación el uno con el otro<sup>192</sup>.

Por último existen otros dos textos que queremos comentar brevemente dado que no guardan relación aparente con la magia y el orfismo en Olbia. El primero de estos textos aparece inscrito en el pie de una copa de figuras negras, fechable en torno al siglo V a.C., y que fue encontrado en las cercanías del supuesto santuario de Hermes y Afrodita, al oeste del témenos de Olbia. En esta inscripción fue interpretada en su *editio princeps* como la inscripción votiva de un tal Jantipo a la tríada eleusinia<sup>193</sup>:

Ξάνθιππως (sic.) Δήμητρι Περσεφόνη Ἰάκχῳ, ἐς Δημήτριον.

Jantipo a Deméter, Perséfone, Iaco, al templo de Deméter.

La inscripción discurre de forma circular. Bajo el nombre de Jantipo aparece una serie de letras cuyo texto carece de sentido. Según el estudio de Lebedev nos encontramos frente a una *devotio*, un texto de maleficio en el que el *defigens* ofrece su víctima a modo de ofrenda a los dioses ctonios. Los nombres de divinidades son asociados por él no sólo al culto eleusinio de Deméter y Kore sino también al orfismo. Él ofrece la siguiente lectura:

Ξάνθιππως (sic.) Δήμητρι, Περσεφόνη, Ἰάκχῳ Δι<ονύσωι>, Δημητρίο<ις> (sc. θεοῖς πάσι ἀνάκειται vel ἱερὸς ἔστω)

Jantipo a Deméter, Perséfone, Yaco, Dioniso, Demetrios (sc. entrego a todos los dioses o quede consagrado).

---

<sup>192</sup> Añaden a este hecho la distancia cronológica que separa ambos documentos, casi un siglo, con lo que la interpretación de un duelo entre dos magos que ejercen su profesión en una misma época no podría justificarse.

<sup>193</sup> *edit. princ.* Rusjaeva, "Kul't Kori-Persefoni v Ol'vii", *Arkheologia* (1971) Kiev, nº 4, 28-40. Inscripción consultada por Levedeb (1996b) 279ss. y Vinogradov-Rusjaeva (1998) 161ss.

Según su interpretación Jantipo sería el execrado. El mago anónimo le entregaría a las divinidades subterráneas como ofrenda, divinidades entre las que se encuentra Yaco y Dioniso, poco habituales, y los Demetrios, es decir, los que están junto a Deméter, los muertos<sup>194</sup>. Esta interpretación ha sido rebatida por Rusjaeva y Vinogradov por varios motivos. En primer lugar critican las lecturas de Lebedev quien por una parte ofrece lecturas erróneas y, por otra, completa palabras enteras a partir de una sola letra. Por ejemplo lee Δι en lugar de ἐς y, por tanto, tras interpretar Δι como la abreviatura de Dioniso, ofrece una explicación de la *devotio* en relación con el culto al dios en Olbia que, obviamente, no tiene fundamento. Por otra parte lee Δημητρίο<ις> en lugar de Δημήτριον, acusativo que se lee en el graffito de forma muy clara<sup>195</sup>.

Otra de las críticas a las teorías de Lebedev viene dada por la datación cronológica de la pieza, pues Lebedev entiende que existe una relación entre la inscripción y la importación del culto eleusinio a Olbia tras la liga ática, lo que es negado por Vinogradov y Rusjaeva dado que la pieza es anterior a esta fecha<sup>196</sup>.

En la segunda inscripción<sup>197</sup>, realizada también sobre la base de una copa negra, ésta del siglo IV a.C. y hallada en una zona próxima<sup>198</sup>, aparece una lista de divinidades<sup>199</sup>. Veamos en primer lugar la lectura de Vinogradov-Rusjaeva y, después, la ofrecida por Lebedev:

*Rus. Vin.* Δη.Δη(μήτηρ), Περσ(εφόνη), Κόρη, {Ε} Διοι, Κάβιροι, Ἡρη (ι) ΧΤ...Υ.

*Lev.* (ὁ δεινα) Δη<μητρ>, Περ<σεφόνη>, Κόρη, Διο{ι}<νύσοι>, Καβίροι, [Δ]ημητρ[ίους] (scil. θεοῖς πάσι ἀνάκειται vel ἰερός ἔστω).

*Rus. Vin.* Deméter, Perséfone, Kore, Dioses Cabiros, Hera(?)<sup>200</sup> CHT...Y

<sup>194</sup> Conjetura de Lebedev (1996b).

<sup>195</sup> Vid. las fotografías proporcionadas por Vinogradov-Rusjaeva (1998) Tafel XI.

<sup>196</sup> Vid. Vinogradov-Rusjaeva (1998) 164.

<sup>197</sup> OF 566 B

<sup>198</sup> Según Lebedev se encontró este segundo *graffito* muy cerca de la otra inscripción, pero Vinogradov-Rusjaeva (1998) 163 advierten que fue encontrado mucho más al sur y en un lugar que no tiene relación alguna con el complejo cultural.

<sup>199</sup> Sobre la reconstrucción de los nombres vid. Lebedev (1996) 280 ss.

<sup>200</sup> Vinogradov-Rusjaeva (1998) 162 entienden que puede ser el comienzo de un nombre propio derivado de Ἡρώ tal como Ἡρῶναξ.

*Lev.* (Fulano) a Deméter, Perséfone, Kore, Dioniso, Cabiros, Demetrios, (entrego a todos los dioses o quede consagrado).

Rusjaeva y Vinogradov entienden el texto de la copa como una inscripción votiva pero Levedeb, de nuevo, insiste en la relación de los textos dispuestos en forma circular con *devotiones*. Las críticas entorno a la interpretación de este texto se vuelven a centrar en los mismos errores, la mala lectura de ciertos caracteres claramente legibles en las fotografías y la descontextualización de las piezas tanto geográfica como cronológicamente.

Cabe concluir que la relación de estos textos con el orfismo y los orfeotelestas es altamente conjetural y, como han demostrado Vinogradov y Rusjaeva, poco estable tras un análisis más minucioso del texto y la datación cronológica de los diferentes graffitos. La interpretación de Levedeb, en nuestra opinión, es demasiado hipotética y la relación de Farnabazo con las laminillas órficas de hueso y su pertenencia a un grupo de orfeotelestas similar al criticado en la *República* de Platón totalmente indemostrable.

## 7. Conclusiones.

Las fuentes directas desempeñan un papel fundamental para el estudio de la relación de Orfeo y el orfismo con la magia. Estos testimonios de forma más o menos sutil nos muestran la conexión que existió desde la Antigüedad hasta el siglo V d.C. entre la magia y la corriente mística objeto de nuestras investigaciones. Mil años de pervivencia de esta relación dan testimonio del poder que para los antiguos tienen la fijación del rito y la conservación de las tradiciones. Los textos estudiados son, seguramente, sólo una mínima expresión de lo que fue en la Antigüedad la relación de Orfeo y los poemas órficos con las prácticas mágicas si bien es posible, incluso con este impedimento, hacernos una idea de la importancia de dicha afinidad. En estas líneas queremos recordar, brevemente, las más importantes conclusiones a las que hemos llegado a través del estudio de los textos mencionados.

Hemos observado que algunos textos de los PGM dan muestra de la consideración de Orfeo como un importante teólogo al que atribuir conjuros mágicos

para diversos fines dado el prestigio que el nombre del bardo tracio comportaba. Por el testimonio del patriarca alejandrino S. Atanasio conocemos la venta de conjuros de Orfeo en el s. IV d.C. por tanto, su aparición en los textos mágicos papiráceos resulta totalmente comprensible. El texto del PGM XIII ofrece testimonio sobre el uso de literatura órfica para fines mágicos ya que no sólo habla de un comentario de Orfeo sino de τοῖς ὀρφικοῖς, los poemas órficos atribuidos, en las líneas comentadas, a Erótilo e Híero. El prestigio de Orfeo como teólogo y conocedor de los secretos del mundo de lo divino se une en el PGM XIII al de sus obras o a las de escritores órficos. De entre ellos cabría destacar a Erótilo ya que aparece en varios textos mágicos como hemos estudiado.

El PGM VII conserva, en mi opinión, semejanzas importantes en cuanto a la composición con el PGM XIII que, si bien no nos permiten afirmar que los dos papiros tienen un origen común, sí nos llevan a pensar que las coincidencias no son producto de la casualidad. En el PGM VII se encuentra la interesantísima atribución al conjunto de “lo órfico” de las famosas *ephesia grammata* a las que se califica de λόγον τὸν Ὀρφαϊκόν. El estudio de las evidencias literarias y epigráficas de las *ephesia grammata* nos ha llevado a la conclusión de que la fórmula debió tener un origen ritual, asociado al mundo cultural de la religión cretense, en multitud de puntos cercano al orfismo. Asimismo, la similitud de los epodos en plomo con documentos órficos tanto en la distribución geográfica de los hallazgos como en sus semejanzas textuales nos llevan a sospechar la existencia de un cierto grado de conexión entre el ámbito ritual en que se desarrollaron las *ephesia grammata* y el orfismo. Por otra parte, la relación de esta poderosa fórmula mágica con los Dáctilos del Ida, los magos y los epodos apotropaicos y de éstos, a su vez, con Orfeo y el orfismo, nos dan la clave, en mi opinión, para establecer el punto de contacto que derivó en una clasificación de las “letras liberadoras” con lo órfico.

Hemos llamado la atención, también, sobre una posible relación entre un σύμβολον de la diosa del mundo subterráneo, la sandalia de oro, la magia y el ritual. La aparición de esta contraseña en conjuros mágicos en los PGM y, en concreto, su aparición en el conjuro del PGM LXX en el que aparecen, además, las *ephesia*

*grammata*, nos ilustra acerca del uso de formulario e imaginería relacionada con el ritual de iniciación para fines mágicos. Hemos señalado también la posibilidad de una relación entre este σύμβολον de la diosa del inframundo y el orfismo a partir del hallazgo de una pequeña sandalia de oro en una tumba en donde se encontró, además, una laminilla de oro. Las conexiones resultan ambiguas y poco concluyentes debido a la escasez y brevedad de los testimonios con lo que, por el momento, no nos es posible concluir que existiera una relación directa entre el σύμβολον de la sandalia de oro y la iniciación órfica.

Conservamos tres *defixiones* particulares a través de las que hemos podido observar una relación de la imaginería propia del mundo escatológico órfico. Los textos execratorios griegos se caracterizan, en gran medida, por la formularidad en sus invocaciones. Los dos textos de maldición antiguos, el de Atenas y el de Lilibeo, muestran un panteón ultramundano no utilizado en otros textos de la misma naturaleza y ambos son comprensibles a través de un conocimiento del imaginario órfico de ultratumba. La tercera *defixio*, más moderna que las anteriores, se caracteriza por el uso de la invocación Brimó Brimó, que aparece como σύμβολον en una laminilla órfica de oro así como la aparición de nombres de caballos relacionados con Orfeo y el orfismo. La relación de esta laminilla con el orfismo o “lo órfico” podemos decir que es nula, si bien cabe destacar que la popularización de elementos órficos para casi cualquier fin parece un rasgo propio de los siglos IV y V d.C. como puede observarse tras la lectura de los PGM relacionados en este capítulo.

Por último referimos a las teorías que, sobre ciertos textos en *óstraka* y piezas vasculares ha expuesto Levedeb así como la réplica a sus interpretaciones por parte de Vinogradov y Rusjaeva. Según los testimonios arqueológicos estudiados no resulta posible asegurar la existencia de orfeotelestas en Olbia ni, por supuesto, la relación de las tablillas de hueso descubiertas en esta ciudad con la cleromancia y los sacerdotes órficos y, por tanto, no son de utilidad a la hora de estudiar la magia en el orfismo en esta zona geográfica.





## IX. LAS LAMINILLAS ÓRFICAS DE ORO

Vengo de entre puros, pura, reina de los seres subterráneos,  
 Eucles, Eubuleo y demás dioses inmortales.  
 Pues también yo me precio de pertenecer  
 a vuestra estirpe bienaventurada.  
 OF 488. Traducción Bernábe-Jiménez (2001) 136.

### *1. Las laminillas órficas: descripción y particularidades de unas piezas únicas.*

Llamamos laminillas de oro órficas a un conjunto bastante bien definido de documentos escritos en pequeñas láminas de oro que han sido hallados, mayoritariamente, formando parte de ajuares funerarios en enterramientos fechados en un amplio intervalo de tiempo: del s. V a.C. al s. III d.C., aunque el mayor número de ellas se data entre los siglos IV y III a.C. Estos documentos han aparecido en diversos puntos de la geografía griega muy distantes entre sí, y los sepulcros en los que se han encontrado se extienden desde la Magna Grecia, pasando por Creta, hasta Pela, en Macedonia. El estudio de estos textos ha permitido a los estudiosos recomponer, en cierta medida, la visión escatológica de un grupo de creyentes que no respondía a la visión tradicional que del Más Allá pregonaban los textos desde Homero y han hecho correr ríos de tinta entre los estudiosos que debaten, aún hoy, si tales documentos deben corresponder a las doctrinas religiosas de los órficos o no<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Sobre las laminillas órficas vid. los estudios de Murray (1908), Guarducci (1939), (1974) y (1978), Zuntz (1971), Burkert (1975), Cole (1980) y (2003), Pugliese Carratelli (1983), Janko (1984), (1988) y (2001), Lloyd-Jones (1990), Musti (1984), Scalera McClintonk (1991), Velasco (1994), Calame (1995), Giangrande (1995), Tortorelli (1995), Watkins (1995) 277-291, Riedweg (1996b), (1998) y (2002a), Merkelbach (1999), Bernabé - Jiménez (2001) y (2006) cap. 23. Sobre los aspectos arqueológicos de los hallazgos vid. Bottini (1992). Sobre la pertenencia de este conjunto al orfismo vid. Bernabé-Jiménez (en prensa).

Estudiaremos en este capítulo ciertos aspectos formales y, en ocasiones, de contenido, de estas laminillas áureas, lo que nos permitirá, en cierta medida, encuadrar estos textos en el ambiente ritual de comunicación con los dioses propio de la cronología en que se enmarcan tales piezas. Los estudiosos del mundo del orfismo enumeran estas tablillas entre los objetos religiosos propios de la religión órfica. Nosotros estudiaremos las múltiples coincidencias que tales laminillas guardan con otro tipo de documentos contados entre las evidencias de la existencia de la magia en la Antigüedad. Compararemos las laminillas, tanto en su forma como en su contenido, con otros documentos de características similares como las *defixiones*, las *devotiones* a los dioses subterráneos y otros textos calificados en su conjunto de textos mágicos. Posteriormente intentaremos extraer ciertas conclusiones sobre el posible uso que los fieles hicieron de las laminillas de oro. Asimismo reflexionaremos sobre el contexto ritual en que tales textos se elaboran, así como la posible intención de quienes se enterraban con una laminilla de oro que les guiase en su camino ultramundano. Queremos estudiar la posible relación de unos textos calificados por la gran mayoría de los estudiosos como textos que reflejan una profunda religiosidad, con otros textos que son considerados el exponente más alto del desarrollo de la magia en la Antigüedad. Observaremos cuáles son las similitudes y diferencias entre tales testimonios y expondremos nuestra opinión al respecto lo cual, creemos, puede ayudar en el estudio para comprender cuáles eran las características de la comunicación ritual con los dioses en la Antigüedad y para formarnos una idea de las formas de interacción del hombre en la esfera de lo divino, sea esta interacción de índole religiosa, sea de índole mágica.

## **2. *Materia scriptoria y características formales.***

El oro y, en menor medida la plata, es la *materia scriptoria* común de las laminillas órficas. El uso del oro como material en el que escribir cierto tipo de textos ha sido objeto de estudio en varios sentidos. Veamos cuáles pueden ser los motivos de la elección de dicho metal a la hora de establecer contacto con la divinidad.

El oro es un metal voluble y debido a esta cualidad resulta fácil escribir cualquier cosa con un estilo o punzón, así como plegar la pieza fabricada con este material a la manera de una carta dirigida a los dioses infernales o enrollarla para hacerla entrar en una cápsula y llevarla como un amuleto al cuello. Así pues, el oro tiene ciertas características materiales que lo hacen propicio para convertirse en soporte de un texto. Pero el precio del oro no hace de este metal la *materia scriptoria* más común en la Antigüedad y, obviamente, su uso está restringido a lo que, de una forma u otra, es considerado “algo precioso”. Por tanto debemos movernos en la idea de que quien escribe un texto en una laminilla de oro o manda que se lo escriban para portarlo en vida o en su muerte 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, secundariamente, por su color brillante y cálido, metal del agrado de los dioses desde la más remota Antigüedad<sup>2</sup>. Por tales características el oro ha sido utilizado para la fabricación de amuletos que pretendían garantizar la ayuda de los dioses a su portador o proteger de los males a las personas que hacían uso de ellos.

Por todas estas razones creemos que el uso de las laminillas de oro entre quienes se hacían enterrar con ellas debe ser estudiado desde varios puntos de vista:

- 1) Aquél que hace escribir un texto en una laminilla de oro debe ser una persona con un cierto poder adquisitivo<sup>3</sup>.
- 2) Asimismo considera que tal texto es lo suficientemente importante como para merecer que sea escrito en ese metal y no en cera, papiro, cinc o plomo.
- 3) Las connotaciones preciosas del oro y su relación con la divinidad hace del propio conjunto de oro y texto algo que influirá positivamente en los dioses, sea que se necesite tal influencia durante la vida sea que se requiera tras la muerte.

Conservamos en los textos de los PGM gran cantidad de conjuros que deben ser escritos en láminas de oro, así como de estaño, plomo o cinc<sup>4</sup>. No parece que

---

<sup>2</sup> Se imaginaban las moradas de los dioses en el Olimpo de oro vid. Pi. N. 10, 86, Pi. I. 3/4, 74; así también los adornos de los dioses y sus atributos son de oro y de gran valor desde Homero, vid. Il. 2, 447, hDem. 375, hHerm. 326, hAfrod. 206.

<sup>3</sup> Esto parece evidente en el caso del difunto enterrado en el *Timpone Grande*. Vid. Bottini (1992) 27-51.

pueda definirse, a partir de los textos de estos papiros, la función del oro frente a los otros metales, pues se explicita que tal texto puede ser escrito ya en un metal ya en otro<sup>5</sup>. Por lo tanto, era posiblemente una razón de mayor o menor poder adquisitivo lo que se imponía a la hora de emplear uno u otro material y, posiblemente, se debe pensar que aquél que hacía uso del oro pensaría que sería atendido por los dioses con mayor rapidez que aquél que no hace de su objeto mágico una joya<sup>6</sup>. A la vez, aunque probablemente sea de forma secundaria, es posible que se atendiese a mecanismos derivados de lo que conocemos desde Frazer como “magia simpática” para considerar el oro como el material brillante y hermoso apropiado para que los dioses predispongan su ánimo a obedecer a aquél que le hace una petición sirviéndose de este metal.

Como ejemplos de conjuros que aparecen en los PGM y que deben ser grabados en láminas de oro podemos enumerar, entre otros, el conservado en el PGM IV 2227ss. donde se nos informa de que ciertos nombres mágicos, escritos en una lámina de oro y llevados al cuello con pureza tras haber puesto la laminilla bajo un hierro durante tres días, sirven “para favores y filtros mágicos” (ἐπι δὲ χαριτησίων καὶ φίλτρων). Otro texto muy interesante es el que nos proporciona el PGM VII 580 ss. en que se describe cómo efectuar un amuleto para guardar el cuerpo contra los

<sup>4</sup> Vid. Kotansky (1991) pp. 114 y nota 46 pg. 129-130.

<sup>5</sup> 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...*” vid. DTA 107 de ppios. del IV a.C., SGD 24, 25, 26 o SGD 72.

<sup>6</sup> Consideramos que es un sentimiento humano universal, que puede ser rastreado a lo largo de los siglos, el 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 los dioses. El gasto monetario mayor conviene a una petición mayor a la divinidad como los casos de hecatombes en lugar de pequeños sacrificios, la erección de grandes estatuas crisoelefantinas para mayor gloria de la divinidad o, en un contexto más cercano a nuestro tiempo, la elevación de las grandiosas catedrales de los siglos XIV y XV.

démones, las apariciones, las enfermedades y el sufrimiento<sup>7</sup>. Tal conjuro debe ser escrito en una lámina de oro, de plata, de cinc o en un papiro hierático. Es posible que, como decíamos antes, la utilización de un metal más caro se considerase sinónimo de amuleto más efectivo. En el PGM VII 920 ss. conservamos un conjuro para realizar en una laminilla de oro y atar a la sandalia de un corredor o la pezuña de un caballo para que quien la porte, entre otras acciones maravillosas, sea el vencedor en las carreras.

Pero queremos atender especialmente a un conjuro que aparece en el PGM XIII 890 ss. Tales líneas nos informan sobre la fabricación de un complejo amuleto en el que deben ser grabadas ciertas vocales y letras sin sentido en una lamilla de oro la cual debe ser posteriormente consagrada<sup>8</sup>. Tal laminilla, escrita y consagrada, servirá de amuleto. Por su forma y uso no parece que este conjuro sea muy distinto al resto de abracadabras escritos en laminillas de los que hemos hablado hace unos instantes. Lo que nos interesa resaltar de este conjuro es que se localiza en un papiro en el que abundan las resonancias órficas y la relación de Orfeo y los escritos órficos con la magia<sup>9</sup>. Tras la mención a las letras que se deben grabar en la laminilla y una recitación de palabras sin sentido entre las que, en ocasiones, aparece alguna palabra legible<sup>10</sup>, hallamos la mención a una fórmula mágica que supuestamente transmitió el propio Orfeo, al que llaman teólogo y, con posterioridad, se habla de la fórmula de Erótilo transmitida en unos escritos órficos<sup>11</sup>. Estudiamos con más detenimiento esta peculiaridad en el capítulo que dedicamos a la literatura mágica atribuida a Orfeo. En estos momentos sólo queremos destacar la posible asociación del oro a Orfeo y al orfismo en este papiro mágico lo cual podría estar relacionado con

---

<sup>7</sup> Φυλακτήριον σωματοφύλαξ πρὸς δαίμονας, πρὸς φαντάσματα, πρὸς πᾶσαν νόσον καὶ πάθος.

<sup>8</sup> El texto está cargado de términos formados sobre τελετή.

<sup>9</sup> Para un estudio más detallado de este papiro y su probable relación con el orfismo vid. cap. VIII § 3.

<sup>10</sup> Una de ellas, precisamente Dioniso, dios escasamente mencionado en los papiros mágicos griegos. Bajo la advocación Baco en el PGM VII 461.

<sup>11</sup> Sobre Erotilo vid. cap. VIII § 2.1.2.

el posible conocimiento que estos magos tenían del uso de laminillas de oro entre los órficos, si no en su época, sí en tiempos anteriores<sup>12</sup>.

Se han encontrado, como señala Kotansky, laminillas de oro y plata por todas las esquinas del Imperio Romano. Tales láminas aparecen generalmente provistas de encantamientos profilácticos muy similares en su forma a las recetas que nos han llegado gracias a los PGM. Por desgracia, el oro es un material de difícil conservación dada su fragilidad y la reutilización que sufre este tipo de metal valioso que puede ser refundido. Tales características han hecho que no nos hayan llegado tantas laminillas de oro como gemas mágicas, pero las fuentes literarias y algunas iconográficas reflejan el amplio uso de amuletos escritos en oro, que servían para todo tipo de curaciones, que eran utilizados por los hombres desde antiguo y, en mayor medida, en época imperial romana.

Algunos de los retratos de Al-Fayum pueden servirnos de testimonio acerca del uso de estos amuletos de oro. Algunos bustos de mujeres y los niños retratados aparecen con su pequeña cajita tubular al cuello que, presumiblemente, contendría una lamilla escrita, en ocasiones en metal y, de forma especial, en oro<sup>13</sup>. Tal evidencia nos ilustra sobre el uso de amuletos escritos en láminas de metal, seguramente oro, que eran encerrados en estuches, si bien hay que advertir que tal uso debe ser restringido a aquellas personas con un nivel adquisitivo mayor. Los enterramientos con momificación y los retratos de Fayum debían ser caros y es posible que las personas que se hicieran enterrar de esta forma gozasen de una situación social privilegiada.

Según Kotansky las laminillas órficas de oro vienen fácilmente a la mente cuando se piensa en cuáles debieron ser los antecedentes de la elaboración de los amuletos de oro que aparecen en época romana. Veremos en otros apartados las múltiples diferencias y algunas coincidencias existentes entre las laminillas órficas áureas y los amuletos de oro para sostener o no tal teoría. En este apartado única-

---

<sup>12</sup> Del II d.C. es la laminilla de oro de Cecilia Secundina de la que hablaremos inmediatamente. Este papiro de Leiden es fechado entorno al s. IV d.C. por Betz (1992).

<sup>13</sup> Sobre los amuletos que aparecen en los retratos de Al-Fayum vid. la bibliografía ofrecida por Kotansky (1991) 130 n. 47.

mente queremos señalar la coincidencia existente en cuanto al material empleado para su fabricación, sin atender a su uso o a las frases escritas que serán objeto de discusión posterior. Que sea el oro el material más utilizado en la fabricación de estas laminillas y de los amuletos profilácticos puede deberse, como hemos advertido, a las cualidades del oro como metal del agrado de los dioses, en probable aplicación a la esfera divina de la realidad humana. Vemos que el oro, apreciado por el hombre en vida, es utilizado para que los dioses ayuden a quien hace un uso ritual de este metal, sea un uso mágico o un uso religioso. 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 feliz final 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.

### ***3. Amuletos de oro aparecidos en tumbas y otros textos semejantes a las laminillas de oro.***

Como bien dice Kotansky los amuletos de oro no forman un grupo cerrado y sus características formales y de contenido difieren sobremanera entre unos y otros, incluso en textos de una misma época. Tal disparidad de los amuletos áureos impide la comparación de dichos objetos con las laminillas de oro órficas, ya que éstas sí parecen formar un grupo bastante homogéneo entre sí. Pero Kotansky también advierte que, aunque a primera vista las laminillas órficas no parecen amuletos como la mayoría de los que nos han llegado, existen algunas evidencias físicas que pueden hacernos pensar en un posible uso mágico, al estilo de los amuletos tradicionales, ya en época clásica. Zuntz en su estudio sobre las laminillas órficas<sup>14</sup> enfatizó en la distinción existente entre laminillas órficas y amuletos mágicos diciendo que: “incluso cuando ambos tipos acompañaban al muerto a sus tumbas, los unos fueron diseñados para los vivos y las otras para los muertos”. Aparte, la distancia cronoló-

---

<sup>14</sup> Zuntz (1971) 282-284.



gica existente entre tales grupos de objetos es considerada, por este autor, un escollo insalvable para especular sobre una posible relación entre ambos grupos. Pero, incluso en su escepticismo a la hora de advertir cualquier rasgo de magia en las laminillas órficas, deja esta posibilidad abierta en lo que concierne a la tablilla grande de Turios a la que concede una posible función de amuleto<sup>15</sup>.

Todos los estudios acerca de las laminillas órficas consideran estas piezas como un grupo más o menos homogéneo y, ciertamente parecen serlo pero consideramos, al igual que Kotansky, que “las tablillas deberían ser estudiadas todas y cada una de ellas en sí mismas correctamente” además de hacerlo como partes pertenecientes un grupo concreto<sup>16</sup>. En su opinión deben ser bastantes los textos de estas piezas que son sagrados, un cierto tipo de pasaportes iniciáticos, pero es posible que quizás algunas laminillas, como las de Creta que contienen textos más breves, fuesen simplemente textos venerables inscritos en un metal precioso que se portaban a suerte de encantamientos de protección, como un amuleto. Conocemos el caso de ciertas laminillas de oro y de otros metales que eran escritas con versos de Homero para uso mágico, destinadas a ser utilizadas como amuletos<sup>17</sup>. Estos amuletos podrían ser fácilmente comparables a las laminillas órficas si pensamos que los textos contenidos en éstas son partes de poemas atribuidos a Orfeo. El problema estriba en tener la seguridad de que tales versos fueron inscritos con un fin mágico como estamos seguros en cuanto a los versos de Homero, y esta pregunta, por el momento, difícilmente puede ser respondida.

---

<sup>15</sup> Zuntz (1971) 353. Vid. § 5.

<sup>16</sup> Kotansky (1988) 53.

<sup>17</sup> Vid. PGM IV 2145ss., PGM XXIIa en que aparecen toda clase de versos homéricos para uso mágico. Entre otros ejemplos Allex. Trall. 2, 581 recomienda el uso del verso *Il.* 2, 95 inscrito en una laminilla de oro para curar la gota vid. Faraone (1996) 83, 84. Tales versos homéricos para amuletos 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 (vid. cap. VI § 2.1 y 2.2.) 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. Vid. Martín Hernández (2005a) 377. Asimismo conservamos unas láminas de plomo con epodos mágicos cuyo texto parece reflejar un texto ritual del que podrían haber derivado posteriormente las *ephesia grammata* vid. Bernabé (2003b). Tales textos en plomo, en los que se observan restos de estructura métrica, son estudiados en el cap. VIII § 3.

Queremos prestar atención en estos momentos a ciertas piezas que, por sus características, podrían ser comparadas con las laminillas órficas o considerarse, incluso, un precedente antiguo de este tipo de documentos. Han sido encontradas en tumbas fechadas en torno al s. VII y V a.C. en la zona de Cartago y Cerdeña ciertas tablillas con inscripciones profilácticas de posible origen púnico-fenicio que, como en época más tardía encontramos en los amuletos y en algunas de las laminillas órficas, eran portadas alrededor del cuello por su usuario enrolladas en el interior de unas capsulillas<sup>18</sup>. Los estuches contenedores de estas laminillas eran suspendidos del cuello en dirección vertical en lugar de la dirección horizontal que observamos en las capsulillas de época Romana, tanto las que contenían amuletos como la que conservaba la laminilla órfica de Petelia. Los tubitos cartagineses, en ocasiones, son adornados en uno de sus extremos con la representación de una cabeza de animal o con una deidad egipcia, característica de la que carecen los estuches portamuletos de épocas posteriores<sup>19</sup>. Lo que más nos interesa para nuestro estudio son los textos hallados en su interior, que fueron escritos en láminas de oro, plata, papiro y otros materiales de los que, obviamente, sólo se nos han conservado aquellos menos perecederos. La mayoría de estos documentos conservan representaciones de animales y monstruos extraños, todos ellos de estilo egiptizante, colocados a modo de procesión de derecha a izquierda<sup>20</sup>. Es posible entender que la función de tales representaciones monstruosas correspondía al deseo de protección de aquél que las portaba, es decir, eran consideradas figuras profilácticas. 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

---

<sup>18</sup> Vid. Vercoutter (1945), 311-345 y 343-344, Guzzo Amadasi (1967), Quillard (1973), Kotansky (1991) 115 y Marín (1998).

<sup>19</sup> Sobre los estuches cartagineses vid. Quillard (1973). Conservamos varios de estos ejemplares con cabeza de divinidad egipcia en el Museo Arqueológico de Madrid (vid. Quillard figg. 13 y 22) y son muchos los que conserva el Museo Arqueológico de Ibiza. Véase el catálogo de estas piezas de Fernández & Padró (1986).

<sup>20</sup> Vid. Quillard PL IV y V (pp. 36-37).

hijo de Arisatbaal” y “Guarda y protege a Hillestbaal, hijo de Asi”<sup>21</sup>. La función, estilo y carácter de estas laminillas es comparable a los amuletos mágicos de periodo romano imperial en que se implora a la divinidad protección en general o, de forma más explícita, ayuda contra la fiebre, el dolor de cabeza o cualquier otro tipo de afección<sup>22</sup>.

Un testimonio muy importante que permite comparar tales textos con las laminillas áureas órficas nos lo revela Marín Ceballos (1998) quien revela que en alguna de las láminas de oro fenicias “se representaban distintas 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>23</sup>. Dicha afirmación sería un interesante punto de contacto con los textos de las laminillas órficas de oro los cuales, como sabemos, conservan escenas del viaje ultramundano y fueron concebidos como ayuda para el viaje al Más Allá del difunto. Por otra parte, en una de las laminillas halladas en la ciudad Sarda de Tharros aparecería, según esta estudiosa, la frase: “Protege a N.P. hijo de N.P. ante los poseedores de la balanza”<sup>24</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 su

---

<sup>21</sup> Laminilla y estuche datados en torno al s. V a.C. Proveniencia de la necrópolis de Dermech, tumba nº 212 conservada en el museo nacional de Bardo. Vid. fotografía y dibujo en Quillard (1973) pl. IV = pg. 37. Estudio de la laminilla en pg. 17-18 y estudio del estuche contenedor en pp. 10-11. Vid. 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 Hillestbaal. Otra argétea, también de Tharros y encontrada en un estuche, tiene dibujada una barca con dos divinidades sentadas y siete personajes en pie con un cetro y una cruz *ansata* (nº 31 *Sardegna* de Guzzo). La lectura e interpretación de las inscripciones no es segura aunque se han leído ciertas palabras como “proteja” que parecen acercar su sentido al de las otras laminillas comentadas.

<sup>22</sup> Sobre este tipo de amuletos vid. Kotansky (1991) 119-121 y (1994) e.g. 13, 25, 31, 51 ó 61.

<sup>23</sup> Interpretación de Vercoutter (1945) 323.

<sup>24</sup> La lectura del texto es de Garbini, en “Iscrizioni funerarie ed escatologia”, *La religione dei fenici in Occidente*, Roma 1994, pp. 83-119

uso escatológico es más probable que su posible uso en vida. Sin embargo, según lo estudiado, la lectura no parece del todo segura.

Otra de las piezas fenicias que nos acerca a la idea de la posible utilización de éstas como pasaportes funerarios o amuletos para uso en el Más Allá es una laminilla de oro hallada en España. En una tumba de Moraleda de Zafayona, en Granada, se encontró una lámina áurea con una inscripción personalizada en la que el difunto pide auxilio al dios Eshmún frente a la “devoradora” probablemente para obtener la inmortalidad, según las últimas interpretaciones y los recientes estudios acerca de la poco conocida escatología fenicia<sup>25</sup>. Esta divinidad llamada “la devoradora” impediría que el muerto accediese a su destino final tras el viaje por el mundo subterráneo comiéndoselo. Por tanto es posible interpretar que en la laminilla se pida protección al dios sanador para traspasar este temible obstáculo<sup>26</sup>. Es muy difícil, sin embargo, saber con certeza el valor escatológico de tales piezas dada la brevedad de los textos y la dificultad de su traducción. A esto además se añade el número reducidísimo de piezas con inscripción en que pueda entenderse tal valor<sup>27</sup>. Desconocemos, pues, en gran medida, si la función de estos amuletos púnicos y fenicios era garantizar la protección en vida del portador o garantizar, únicamente, su feliz destino ultramundano a la hora de la psicostasia. En este sentido habría que tener en cuenta que tales cápsulas púnico-fenicias, como ya hemos apuntado, han sido encontradas en enterramientos junto al difunto y, al igual que las laminillas de

---

<sup>25</sup> *Proteja y guarde a NP, hijo de NP. Eshmun príncipe disuelva a hw por todo el tiempo /// el paladar de la devoradora*. Vid. Ruiz Cabrero (2002) y López Pardo (2004). Este último estudio 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. Vid. nuestro estudio en Martín Hernández (en prensa a).

<sup>26</sup> 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)”.

<sup>27</sup> Es posible que también pueda entenderse una función escatológica para la laminilla en que aparece representada la barca y las divinidades (vid. nota 21), pues la barca es el vehículo de transporte del muerto en el mundo escatológico egipcio.

oro órficas, su función en la vida del portador nos resulta del todo imposible de afirmar o negar. Por nuestra parte pensamos que las laminillas púnicas sí tenían una función *post-mortem* ya que, si se enterraba con ellas al difunto, era porque se consideraba que debían tener una función en la muerte, y si este objeto había tenido una función en vida, sería esa misma función la que conservaría en el Más Allá. Es decir, si las laminillas púnicas de las que hemos hablado tenían una función como amuleto de protección durante la vida, seguirían conservando ese poder tras la muerte y es por ello por lo que se ha enterrado al difunto con tal objeto. Si el “amuleto” no había tenido ninguna función en vida del muerto, entonces es que la laminilla sólo tendría valor funerario. En cualquiera de los dos casos, creo que es imposible cuestionar que este tipo de documentos se consideraba útil o valioso en el mundo de Ultratumba.

Otros de los objetos que se han comparado con las laminillas áureas órficas han sido unos textos escritos también en oro que datan aproximadamente del s. II a.C. encontrados en su mayoría en tumbas de Palestina. En cada fina tablilla, la mayoría de ellas en forma de *tabula ansata*, se encuentra grabada una expresión formularia griega, encontrada a menudo en estelas locales, que dice: “ten coraje, *fulano*, nadie es inmortal”. Estas laminillas no eran encerradas en cápsulas como las púnico-fenicias de las que hablábamos con anterioridad. Tales textos se han entendido como “pasaporte del muerto” al igual que se piensa de la función de las laminillas órficas, pero creo que la función consoladora de estos textos palestinos no tienen relación alguna con los textos de las laminillas que son considerados “pasaportes funerarios” dado que los documentos palestinos no aportan ninguna ayuda para la entrada del alma en el lugar feliz en que habitará tras su muerte. Del mismo modo resulta también imposible afirmar de forma rotunda que tales textos tuviesen una función profiláctica para su portador en vida, de la misma forma que los amuletos. Más bien nos inclinamos por negarla.

Es interesante señalar que, al igual que ocurre entre las laminillas órficas, existe, según Kotansky, una de estas finas láminas palestinas de oro que difiere del grupo y es posible entenderla como un claro ejemplo de uso mágico. Ésta es la lami-

nilla encontrada en una tumba de à Fiq, en Gaulan<sup>28</sup>. Se ha pensado que esta laminilla tuvo una función de amuleto o talismán porque está provista de unos agujeros para ser fijada y tiene grabadas cuatro inscripciones mágicas compuestas por “caracteres” o letras mágicas sin sentido aparente. Evidentemente esta magia de protección también se consideraría eficaz en el Más Allá por lo que se enterró al difunto con ella.

Volvamos ahora a las laminillas de oro órficas y las reflexiones eruditas sobre su probable relación con los amuletos. West, basado en su reconstrucción de una de las líneas de la laminilla de Petelia (lin. 13 *OF* 476), que será estudiada más adelante, sugirió que la tablilla fue portada como un amuleto. Janko aceptó la restauración de West en 1984<sup>29</sup> para componer su arquetipo  $\Omega$  de las laminillas órficas. Tal reconstrucción, no seguida por Bernabé-Jiménez, indicaría que la laminilla fue escrita en el momento de la muerte de su portador para que le sirviese de protección en el Más Allá, es decir, habría que ubicar el texto en un probable contexto mágico, como un amuleto.

En favor de una posible interpretación mágica de los textos contenidos en las laminillas de oro órficas y su uso como amuleto podemos compararlos con los amuletos de oro en los que aparecen versos de Homero. En éstos no se dan indicaciones de su función profiláctica y en ningún estudio se ha dudado de su función como amuleto. A esto añade Kotansky que admitir que, como no se han encontrado amuletos de época de las laminillas es porque no existieron, no parece ser un argumento razonable<sup>30</sup>.

Así pues, a raíz de los documentos semejantes que hemos visto, parece que existen en el Mediterráneo, en siglos cercanos a los que se proponen para las laminillas órficas de oro, una serie de documentos metálicos, de oro especialmente, que tenían una más que probable función post-mortem. Tal tipo de documentos, creemos, debe ser tenido en cuenta para reconstruir un posible ambiente ritual en que

---

<sup>28</sup> Vid. Mouterde (1930) 55-56 (fotografía en Pl. III) y Kotansky (1991) pg. 116 con bibliografía en nota 58.

<sup>29</sup> Janko (1984) 92-99.

<sup>30</sup> Afirmación de Zuntz (1971) 284.

tales objetos fuese utilizados, ya como amuletos protectores, ya como ayudantes del muerto en su viaje al Más Allá. Con esta afirmación no queremos decir 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.**

Las laminillas órficas han sido encontradas, sin excepción, acompañando a un difunto en su enterramiento, sea éste por inhumación, sea por cremación. Los extintos iniciados debieron enterrarse con ellas para hacer uso de los textos que albergaban en su viaje ultramundano. Tal afirmación parece del todo inequívoca, sobre todo, en relación con aquellos textos que componen un “itinerario del Más Allá” para uso del *mista*. En la misma dirección apuntan algunos de los ajueres funerarios, como aquél en que se encontró una pequeña lucerna para que la difunta pudiese leer la laminilla en las oscuras tinieblas del Hades<sup>31</sup>.

El hecho de que la mayoría de las laminillas órficas hayan sido encontradas en tumbas no prueba, de manera unívoca, que éstas sólo tuviesen un uso en la muerte. Los enterramientos se realizaban con las propiedades del difunto; era lo corriente. Se ha señalado que los textos de algunas de las laminillas reflejan unos rituales por los que el difunto había pasado en vida. La laminilla sería un recuerdo de su experiencia iniciática de muerte-vida que le serviría a la hora de afrontar la verdadera muerte. Es una posibilidad que tales textos hubieran servido en vida al *mista*, aunque sólo fuese como recuerdo de su experiencia iniciática. Son pocas las dudas de los estudiosos en cuanto al uso únicamente funerario de los textos que conocemos por las laminillas órficas por lo que, según ellos, la comparación con los amuletos de oro, que fueron concebidos para el uso de los vivos, es poco sostenible. Pero creemos que su uso funerario no anula la posibilidad de que las laminillas órfi-

---

<sup>31</sup> Tumba de Hiponio. Vid. Bottini (1992) 52-53.

cas pudiesen haber sido comprendidas por su portador como un amuleto para la muerte, pues el sentido de amuleto como elemento protector de aquél que lo porta no está reñido con que su uso *pre-* o *post-mortem*. Que las laminillas de oro fuesen enterradas con el difunto para que se sirviese de ellas en el viaje ultramundano no hace de tales laminillas un amuleto *per se* pero su parecido con otros documentos que sí son amuletos es lo que nos lleva a pensar en un probable sentimiento mágico del portador hacia esa pequeña placa de metal precioso. Que el texto con el que se entierra el difunto sea una minúscula laminilla de oro, rigurosamente plegada en algunas ocasiones o, incluso algunas de ellas, figurando objetos de posible valor religioso (la forma de hoja de hiedra o corazón de las laminillas de Petelia) creemos que hacen que tales textos deban ser entendidos como objetos provistos de cierto poder por sí mismos, con poder mágico, en los que confía el difunto para que le ayude en su viaje al Más Allá. Y esta ayuda debe ser entendida no sólo en cuanto a los textos que portan, los cuales, como sabemos, difieren entre sí enormemente, sino que debemos prestar atención incluso al material y la forma. Es probable pensar que el portador de una laminilla de oro plegada en el Más Allá creería que, por el mero hecho de poseer este documento, sería reconocido como miembro privilegiado del grupo de *mistas* que tendrían el honor de recibir su recompensa ultraterrena. Conocemos la existencia de laminillas de oro y de plata enterradas junto a un cadáver que no conservan una sola letra escrita<sup>32</sup>, otras que sólo conservan el nombre de la persona a la que, además, se le llama *mista* y otras con saludos a los dioses de Ultratumba<sup>33</sup>. Es posible entender que tales laminillas eran concebidas, en cierto sentido, como un amuleto para el muerto, amuleto que le ayudaría a ser reconocido en el Hades por los dioses infernales como uno de aquellos que se merecen alcanzar las “llanuras y bosquesillos de Perséfone”.

---

<sup>32</sup> Sobre las laminillas de oro sin inscripción halladas en Macedonia vid. § 8. También se ha hallado una laminilla de oro no escrita y depositada en la boca del difunto en una tumba suritálica del s. IV de la que pocos datos tenemos, vid. Bottini (1992) 105. Dos de plata sin texto se hallaron en uno de los enterramientos del *Timpone piccolo* vid. Bottini (1992) 39 y 43.

<sup>33</sup> Vid. Bernabé-Jiménez (2001) 211-218. Sobre estas laminillas y su relación con cierto tipo de textos mágicos vid. § 9.



Los amuletos mágicos de oro de los que ya hemos hablado en varias ocasiones han sido encontrados, al igual que las laminillas, acompañando al muerto en su tumba. Como ya se ha dicho la función de tales amuletos es apropiada para su uso en vida, ya que la gran mayoría pertenece al grupo de los amuletos protectores o curativos, es decir, amuletos que se suponía liberaban al portador de su dolor de cabeza, muelas o del desplazamiento del útero<sup>34</sup>. Es fácil pensar que las personas que llevaron estos amuletos en vida fueron enterradas con ellos para que les protegiese también en el Más Allá de esos mismos problemas<sup>35</sup>. Estos amuletos, pues, parecen responder a la creencia de una transposición de los poderes de tales objetos más allá de la vida del portador. Estos amuletos deben ser comprendidos como ajuar funerario, es decir, como cosas que eran útiles para el muerto en vida y que son depuestas en su urna o sarcófago para que haga uso de ellas en su vida ultramundana. En este sentido, no creemos que puedan ser comparados con las laminillas órficas de oro dado que éstas parecen no tener una función protectora en vida del portador.

### 5. La laminilla grande de Turios.

Llamamos laminilla grande de Turios a una tablilla de oro que apareció como envoltorio de otra más pequeña en un sepulcro conocido con el nombre de *Timpone grande* en 1897<sup>36</sup>. Estas tablillas suelen datarse entre los s. IV y III a.C. Quienes se encargaron de su estudio y edición fueron incapaces, al principio, de encontrar un sentido a la amalgama de letras inconexas que aparecía ante sus ojos. Fue el profesor Herman Diels quien trató de encontrar en las letras grabadas en la laminilla de oro un texto con sentido. Así publicó, en 1902, las seis primeras líneas de un texto

---

<sup>34</sup> Sobre estos amuletos vid. Kotansky (1994) 51 y PGM VII 260-271.

<sup>35</sup> Es lógico imaginar el alma del muerto como una sombra del mismo cuerpo que tuvo en vida (vid. pinturas vasculares, etc.). Es posible, al igual, pensar que tendría también los mismos achaques.

<sup>36</sup> Vid. 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 vid. Bottini (1992) 27-38.

que, según él, era un poema órfico de origen siciliano sobre la diosa Deméter<sup>37</sup>. Los errores que existían eran debidos, según este estudioso, a que el poema se habría copiado infinidad de veces y, finalmente, sin que ya se entendiese, había sido grabado con gran cantidad de errores. Los estudiosos posteriores siguieron manejando la posibilidad de que, efectivamente, el texto de la laminilla grande de Turios fuese un poema antiguo plagado de erratas y faltas de ortografía. Comparetti en 1910 se rebeló contra la opinión común de que el texto de Turios era un poema escrito por alguien completamente inepto ya que, en su opinión, los escribas del sur de Italia manejaban con fluidez el griego pues lo hablaban y lo escribían. Además era incompatible con el hecho de que otras laminillas que habían sido encontradas en lugares vecinos e, incluso, la otra laminilla hallada en esa misma tumba, eran perfectamente legibles. Así pues, Comparetti pensó que el texto habría sido encriptado de forma totalmente consciente y que se trataba de una suerte de texto místico, compuesto de nombres divinos camuflados entre letras inconexas, que debió ser recitado como conjuro en favor del alma del iniciado en su ceremonia fúnebre. Tras estas conclusiones se empezó a manejar la teoría de que la laminilla grande del *Timpone Grande* era un texto mágico<sup>38</sup>. Los argumentos barajados en favor de esta teoría son:

1) La laminilla grande de Turios aparece como envoltorio de otra más pequeña, como su custodia. La función de la laminilla grande podría ser profiláctica, un amuleto que protegería no al muerto, sino a la otra laminilla de forma que no pudiese ser leída por ojos profanos. La laminilla grande protegía a la más pequeña la cual, además, había sido doblada nueve veces de derecha a izquierda a la manera de los amuletos<sup>39</sup>.

---

<sup>37</sup> Vid. Diels (1902) y en la edición de los presocráticos DK I b 21. Vid. Bernabé-Jiménez (2001) p. 184.

<sup>38</sup> Vid. Murray (1908) 665, Zuntz (1971) 353, Burkert (1974) 326, Kotansky (1988) 53, (1991) 114ss. y Kingsley (1995) 310.

<sup>39</sup> Vid. Zuntz (1976) y Kotansky (1991) 115 con bibliografía en nota 50 sobre amuletos de características similares y Pugliese Carratelli (1993) 67.

2) Las letras que aparecen en la laminilla siguen, en cierta medida, los modelos conocidos por los PGM en que, entre una gran cantidad de letras sin sentido alguno aparecen advocaciones y nombres de dioses<sup>40</sup>.

Estas afirmaciones fueron matizadas por los mismos estudiosos<sup>41</sup> pues el texto de la laminilla grande de Turios, aunque guarda fuertes similitudes con otros documentos mágicos y la forma de escritura parece similar a los abracadabras de los PGM, no es totalmente idéntico dado que no presenta las pautas fónicas habituales, como son el gusto por la aliteración o la acumulación de vocales<sup>42</sup>. Bernabé-Jiménez<sup>43</sup> destacan el hecho de que, además, no se indica en el texto cuáles son sus poderes o efectos ni cómo deben ser pronunciadas estas secuencias, lo que sí ocurre en los PGM. Debemos señalar que tal distinción no nos parece del todo correcta ya que este tipo de indicaciones aparecen en los papiros porque, precisamente, son textos de aprendizaje. La realización formal de las instrucciones de un papiro carece, obviamente, de aquello que indica cómo se debe realizar.

La propuesta realizada por Bernabé-Jiménez para la comprensión de este extraño texto de Turios resulta muy sugerente<sup>44</sup>. Para estos estudiosos el texto es

<sup>40</sup> Vid. como ejemplo PGM II 33ss. en que aparecen camuflados entre letras inconexas los nombres de las divinidades Baubo y Ereschigal; PGM III 79ss. en que se esconden los nombres Mitra y Damnameneo. Más interesante el PGM XIII 937ss. en que en una retahíla de letras inconexas atribuidas al “teólogo Orfeo” se esconden los nombres de Iao y Semesilam e hijo y en PGM XII 913 ss. Semesilam, Baubó, Sabaoth y el propio Dioniso algo muy poco usual en los textos mágicos. Vid. Kotansky (1991) 121 en que compara el texto del PGM LXX 4-25 con las laminillas órficas ya que son para uso en el Más Allá y para la protección de los terrores ultraterrenos. En este PGM existe una serie de palabras inconexas que podrían ser comparables a las de la laminilla de Turios (entre estas letras inconexas se puede leer el principio de las famosas *ephesia grammata*. Vid. cap. VIII § 3. En este sentido ya no serían palabras tan incomprensibles sino simplemente una corrupción de un texto más antiguo que sí tenía significado).

<sup>41</sup> Murray (1908) 665, Olivieri (1915) 22ss. y Zuntz (1971) 345.

<sup>42</sup> Queremos añadir a este punto que la distancia cronológica que separa las laminillas de oro, en especial ésta de Turios, con los textos de los PGM hace que debamos mantener la cautela a la hora de 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.

<sup>43</sup> Bernabé-Jiménez (2001) 185.

<sup>44</sup> Vid. Bernabé-Jiménez (2001) 186-200 y, ya antes, Bernabé (2002a) 55-71 (actas del congreso de 1998).

una intencionada encriptación de nombres sacros entre una serie de letras inconexas, a la manera de una “sopa de letras”. Entre todas las letras de la laminilla el iniciado encontraría una serie de nombres divinos y frases de resonancia órfica que conformaban entre sí un “esquema ideológico religioso”. En esta idea el portador de la laminilla, que sabe qué es lo que debe buscar en el texto, descartaría aquellas letras sin significado y se centraría sólo en aquellas que sí lo tienen. Por tanto, para estos estudiosos, es absurdo intentar reconstruir un texto completo haciendo uso de todas las letras puesto que el texto no fue diseñado a modo de poema con sentido. El iniciado sería el único capaz de encontrar las palabras significativas de la sopa de letras y capaz de entender su significado, sin embargo, si la laminilla cayera en manos de un profano (como nosotros mismos) no sería capaz de leerlo.

Queremos nosotros ahora destacar varios problemas que surgen de la aceptación de esta última interpretación. ¿Qué aportarían tales palabras inconexas al alma del iniciado en su viaje al Más Allá? 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. Ahora pues, ¿qué significado tiene la acumulación de nombres y epítetos divinos junto a ciertas indicaciones rituales o mitológicas?

Es importante señalar el hecho de que, como dice Zuntz<sup>45</sup>, las laminillas empezaban a ser consideradas no un simple receptáculo de instrucciones o símbolos místicos, sino que eran cuidadas ya en cuanto a su forma. En este sentido se debe atender al hecho físico de que la laminilla contenida en esta grande de Turios haya sido doblada minuciosamente y que sea la grande la que envuelva a la más pequeña siendo, además, la de mayor tamaño probablemente encriptada de forma consciente.

El uso mágico de este texto no se podría afirmar de forma rotunda, pero tampoco negar taxativamente según la opinión de Bernabé (2002a: 71). Aunque

---

<sup>45</sup> Zuntz (1971) 353.

también advierte que lo mismo podría decirse del resto de laminillas ya que se podría pensar que quienes portaban tales documentos a su tumba guardaban la creencia de que tales textos les protegerían mágicamente<sup>46</sup>. Bernabé pone como ejemplo los escapularios y medallas que ciertos cristianos portan y que consideran objetos protectores y señala el curioso ejemplo de los “detente” que salvaban al portador de ser la diana de las balas enemigas. Asimismo, añade que, de por sí, las letras sin sentido no son abracadabras de tipo mágico, sino que son sólo una forma de ocultar un mensaje para que sea sólo cognoscible por aquellos que “saben leer”.

Nosotros, en estos momentos, queremos señalar la posibilidad de comparar este texto con otras formas de encriptación documentadas en textos mágicos como *defixiones* antiguas pues, creemos, es posible encontrar ciertos paralelos interesantes para el estudio de los documentos áureos. En un artículo de Jaime Curbera se estudia un buen número de *defixiones* sicilianas de las que hablaremos seguidamente<sup>47</sup>.

Entre ellas existe una tablilla de Camarina del s. V a.C. escrita en “falso *boustrophedon*” en la cual aparecen los nombres de los malditos con las letras dadas la vuelta. Parece que tal inversión debe ser entendida en un sentido mágico-simpático dado que sólo la mitad de la línea está dada la vuelta, mientras que la otra mitad está correctamente escrita. Es posible que el tipo de escritura se debiese a un intento por dar solemnidad al texto puesto que la escritura *boustrophedica* fue utilizada en textos sagrados y legales mucho después de que la dirección *dextrorsum* fuese la usual. Otro fenómeno notable es el de la “inversión” mágica de la escritura, documentada en Selinunte en el s. V a.C. (ver Curbera 27 y 28) y en Lilibeo en la época tardo-helenística. En estos textos los nombres de las víctimas son desfigurados de diversos modos. Entre ellos se encuentra, por ejemplo, la escritura de las letras que

---

<sup>46</sup> Debemos destacar que la insistencia en distinguir entre magia y religión en dichos documentos es más bien una característica propia de nuestro pensamiento occidental, no del de los antiguos, que probablemente no distinguían entre un uso mágico y otro religioso para tales textos.

<sup>47</sup> Curbera (1999).

componen el nombre del execrado al revés o sus sílabas de atrás hacia adelante<sup>48</sup>. Hasta aquí, obviamente, no podemos señalar una clara semejanza entre tales *defixiones* y el texto de la laminilla de oro, ya que no parece que las letras que quedan sueltas en el documento áureo puedan leerse a partir de los mecanismos de encriptación conocidos<sup>49</sup>.

Pero hay otros muchos textos plúmbeos en que existen letras aparentemente sin sentido y que carecen de significado aun aplicando las fórmulas de lectura de textos cifrados conocidos, textos en plomo que no han podido ser descifrados<sup>50</sup>. Obviamente la laminilla de oro que estudiamos nada tiene 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 aquél que hizo uso de estas piezas de metal parecen ser semejantes. Nos interesa destacar únicamente que la encriptación de textos es una práctica común en documentos calificados como mágicos de los s. V-IV a.C. que han sido hallados en zonas cercanas geográficamente a Turios y que el conocimiento de tales textos pudo haber influido en la elaboración de la laminilla grande que estamos estudiando. Aunque la intención difiera y unas láminas oculten nombres de personas a las que se pretende hacer un mal y la laminilla de oro escon-

---

<sup>48</sup> Véase una laminilla ateniense del s. IV-III a.C. en que los nombres de las víctimas están escritos alterando el orden de sus sílabas. Vid. Jordan (1999) 150-152. Es interesante también la laminilla que estudia Jordan (2004), una *defixio* correctamente escrita salvo los nombres de los malditos que son escritos del revés.

<sup>49</sup> Vid. entre otras *defixiones* que hacen uso de mecanismos de encriptación como el falso boustrophedon o la inversión silábica SGD 104 = Curbera (1999) 27 (1/2 s. 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 (s. V a.C. Selinunte) *defixio* contra ocho personas en la que los nombres están escritos en dirección sinistrorsum excepto, quizás la primera sílaba e.g.  $\nu\theta\pi\iota = \Pi\acute{\iota}\theta\omicron\nu$ .

<sup>50</sup> Vid. 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 (1ª 1/2 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.

da nombres divinos y frases rituales, el sentimiento parece ser muy parecido: ocultar a los ojos profanos ciertos nombres que no deben ver<sup>51</sup>.

### 6. La laminilla reutilizada.

El caso de una laminilla de oro del s. 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 hacia el terreno de la magia, si es que nos mantenemos en la posición de que todas las laminillas áureas órficas son de naturaleza religiosa.

Esta laminilla, encontrada en una tumba en los alrededores de Petelia, en la región italiana de la Calabria, fue la primera laminilla órfica descubierta. Desde su aparición se conserva en el British Museum. Según las noticias de su hallazgo<sup>52</sup> apareció cuidadosamente plegada en un estuche. Este estuche, también de oro, es un pequeño cilindro pentagonal cerrado en uno de sus extremos. Está provisto de dos anillas para suspender en una cadena de forma horizontal y la cadena, también conservada, es de filigrana con eslabones en forma de ochos. La cadena y el estuche se fechan en torno al s. II d.C. Presumiblemente todo el conjunto adornaría el cuello de la persona que se enterró con ella durante su vida y pasó a formar parte de su ajuar funerario.

Se supuso en un primer momento que el texto contenido 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>53</sup>. Tras los posteriores descubrimientos de laminillas en Turios, dichas respuestas se revelaron improbables.

---

<sup>51</sup> En relación con las *defixiones* debemos entender que su eficacia se basa en mecanismos de magia por analogía ritual: al retorcer el nombre también “se retuerce” a la persona a la que se pretenden hacer el mal, pero también es importante señalar el hecho de que en los PGM se recomienda que los textos mágicos no sean leídos por terceros ya que carecerían de valor. En este sentido último es donde, en nuestra opinión, coinciden los sentimientos de manipulación de los tipos de texto que estamos estudiando. e.g. DTA 103 = SEG 37, 220.

<sup>52</sup> Vid. Bottini (1992) 55-58.

<sup>53</sup> Vid. Smith-Comporetti (1882) 113-114.

Junto con Bernabé-Jiménez consideramos que la laminilla de Petelia pertenece al s. IV a.C. y que fue extraída, seguramente de una tumba, y portada a la manera de los amuletos siglos más tarde. De hecho, se ha resaltado que probablemente la última o últimas líneas de la laminilla habrían sido cortadas para hacer que ésta cupiese dentro del cilindro<sup>54</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, que luego estudiaremos, documento que, según este estudioso, es de carácter mágico.

Para nuestro estudio esta laminilla es muy interesante porque ejemplifica de forma muy gráfica, creemos, el problema de confusión ritual en la Antigüedad, lo cual es uno de los grandes caballos de batalla de todo estudioso de la religión. Creemos que el valor dado a esta laminilla por su segundo propietario, que la ha custodiado en el interior de un cilindro porta-amuletos del mismo modo que se hacía con toda clase de amuletos para muy diversos problemas (dolores de cabeza, dolores estomacales, protección para todo mal...), debe estudiarse desde diversos puntos de vista atendiendo al posible sentimiento de su poseedor:

1) Es posible que la persona que llevase esta laminilla encerrada en su cajita tubular no tuviese conocimiento alguno de los rituales órficos de la Antigüedad más tardía y que, al igual que se llevaban versos de Homero en amuletos de oro para todo fin, bien podría creer su poseedor que tal texto tenía el mismo valor. En cuanto a la forma y estructura de las piezas nada las diferenciaría pues la laminilla de Petelia contiene un texto hexamétrico. Como dice Kontansky<sup>55</sup>, en época romana la gente tendería a clasificar toda inscripción en una laminilla de oro como un amuleto de protección ya que el uso de laminillas de oro como amuletos estaba bien establecido por la práctica.

---

<sup>54</sup> Zuntz (1971) 356. Si esto resulta ser cierto el recorte de las líneas de la laminilla no habría influido en su forma de plegado ya que sólo existen unas únicas marcas verticales de plegado, en concreto 3. Es posible pensar que las dobleces hayan sido realizadas en el s. II d.C. y que la laminilla hubiera sido encontrada extendida, pero lo más habitual es que se plieguen en un posible acto ritual para ocultar a ojos de los profanos el itinerario místico.

<sup>55</sup> Kotansky (1991)



2) Es posible que la persona que se hizo enterrar con la laminilla conociese el movimiento ritual en que tales textos se manejan, es decir, fuese un iniciado órfico. En este caso se debería pensar 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<sup>56</sup> ha relacionado la reutilización de la laminilla de Petelia con la pervivencia o el posible renacimiento de la tradición órfica en época romana<sup>57</sup>.

En mi opinión éste es un problema imposible de dilucidar con las informaciones de que disponemos, dado que resulta por completo imposible reconstruir el sentimiento del portador de la laminilla en relación con lo que pretendía que los dioses le proporcionasen. Asimismo, difícilmente podemos afirmar con rotundidad que el portador de la laminilla en el s. II d.C. fuese un iniciado órfico, hecho que parece ser más probable en relación con aquél que se hizo fabricar tal laminilla en el s. IV a.C. Pero, aun así, no debemos negar la posibilidad de que la persona que se enterró con la laminilla en el s. II d.C. fuese un órfico, dada la aparición de la laminilla áurea de Cecilia Secundina, de la que hablaremos a continuación y otras manifestaciones artísticas relacionadas con el orfismo en estos siglos en zona latina<sup>58</sup>.

Por lo tanto, creemos que para el estudio de la magia en el orfismo esta laminilla es de difícil manejo, dado que nos es imposible saber si el portador era o no un iniciado. El hecho de que sea la única que se ha encontrado contenida en un estuche porta-amuletos no nos faculta para interpretar que tal texto era entendido por su portador como uno de los filacteria al uso en su época, aunque sí para afirmar que tal documento se identificaba en su forma con el resto de documentos en metal que se portaban al cuello de dicha forma y que es bastante probable que llegase un momento en que tales documentos fuesen identificados.

---

<sup>56</sup> Bottini (1992) 56-58.

<sup>57</sup> Sobre el orfismo en época romana vid. Herrero (2006) cap. 56.

<sup>58</sup> Poner algún ejemplo. (los pendientes de época helenística o romana con la inscripción ΛΥΣ y ΚΟΡ, la inscripción de Torre Nova, el texto de Macrobio...)

### 7. La laminilla de Cecilia Secundina.

La llamada laminilla de Cecilia Secundina es, por el momento, la laminilla órfica más moderna que las excavaciones arqueológicas han sacado a la luz<sup>59</sup>. Esta laminilla, hallada en la necrópolis de San Paolo fuori le Mura<sup>60</sup>, cerca de Roma, fue adquirida por el Museo Británico en 1899 y fue editada, por vez primera, por Comparetti en 1903<sup>61</sup>.

Esta laminilla fue considerada una anomalía en relación con el resto de laminillas órficas por muchas características especiales<sup>62</sup>. Una de estas particularidades era que la difunta, en este caso una posible iniciada, era mencionada en la laminilla por su propio nombre, particularidad totalmente ajena al resto de laminillas áureas órficas. Con los nuevos descubrimientos sabemos que, aunque en las laminillas órficas más antiguas el difunto mantiene su anonimato, no es una situación generalizada, ya que en las laminillas de Pela y Macedonia el difunto aparece mencionado por su nombre propio seguido, en ocasiones, del apelativo *μύστης*.

Kotansky<sup>63</sup>, siguiendo a Marshall, nos ofrece la afirmación de este estudioso que consideró que la laminilla de Roma “tiene toda la apariencia de haber sido enrollada en un cilindro similar al que contenía la tablilla de Petelia” pues, ciertamente, las dobleces de la laminilla hacen que, enrollada, sea un rectángulo de pequeñas dimensiones, apto para ser llevado en uno de los tubitos porta-amuletos de época romana que bien conocemos. En este sentido es interesante señalar que la laminilla de Roma sería la única que habría sido diseñada para portar en un estuche porta-amuletos ya que la de Petelia, como hemos estudiado, es una laminilla reutilizada

<sup>59</sup> Bernabé-Jiménez (2001) 179 dan como cronología de la tablilla el año 260 d.C.

<sup>60</sup> Comparetti (1903) 42 advirtió que no se conocía mucho sobre el lugar preciso del hallazgo si bien advirtió que fuertes razones le hacían pensar que proviniese de la necrópolis de la via Ostiense, junto a S. Paolo.

<sup>61</sup> Sobre esta laminilla de Roma vid. Murray (1908) pp 586ss y 673, Guthrie (2003) pg. 233 y 240, Zuntz (1971) 333-340, Kotansky (1988) 253-258 y (1991), Bernabé-Jiménez (2001) 179-182.

<sup>62</sup> Vid. Kotansky (1994) 110, Zuntz (1997) 333ss, Pugliese Carratelli (2001) 101, Bernabé-Jiménez (2001) 179ss.

<sup>63</sup> Kotansky (1988) 255.

en época posterior y su uso como posible filacteria no pertenece a la primera intención del autor de la laminilla<sup>64</sup>. Así pues, parecería correcto señalar que a partir del s. II d.C. las laminillas órficas de oro se consideran semejantes a los textos escritos en láminas de oro que son amuletos profilácticos para cualquier tipo de mal que padezca su portador.

El texto de la tablilla de Cecilia Secundina sigue las fórmulas *standard* de las laminillas órficas de presentación ante la diosa Perséfone de los modelos de Turios<sup>65</sup>. Es interesante destacar la cercanía geográfica de las regiones en que se han hallado laminillas órficas con tal modelo de texto para observar el probable mantenimiento de la tradición durante los seis siglos que separan las laminillas del *Timpono Piccolo* de la de Cecilia Secundina.

Hemos querido estudiar detenidamente esta laminilla por una cuestión que señala Kontansky<sup>66</sup>. Este estudioso piensa que la laminilla de Cecilia Secundina es la muestra de que debemos considerar la existencia de un momento histórico en el que las laminillas órficas pasaron a ser consideradas y utilizadas como amuletos profilácticos. El importante desarrollo de la fabricación y uso de amuletos protectivos de oro y plata en la Antigüedad y, de manera especial, en el Imperio Romano, hace que los documentos órficos, que en principio no eran objetos mágicos sino que parecen ser de uso exclusivo de un grupo religioso en concreto, fueran reutilizados (caso de la laminilla de Petelia) o fabricados en época romana con probable intención mágica. Debido a las características del texto inscrito en tales laminillas, es posible que se considerase que la protección que parecía proporcionar para los terrores del Más Allá y la congraciación con la diosa del mundo subterráneo, mediante un pensamiento asociativo por contraste, fuese igualmente válida en vida del portador.

En este orden de cosas es interesante señalar que la laminilla romana, aunque conserva las fórmulas típicas de otros grupos de laminillas, han sido transformadas en parte para responder a las necesidades de un individuo concreto, Cecilia

---

<sup>64</sup> Vid. foto en Zuntz (1971) plate 28 a.

<sup>65</sup> Vid. Bernabé-Jiménez (2001) 135ss.

<sup>66</sup> Kotansky (1988) 54-55 y (1991) 115.

Secundina, mientras que sus modelos precedentes promovían el anonimato del fiel<sup>67</sup>. Esta característica hace de la laminilla una pieza única y, por ese motivo, controvertida, ya que no puede insertarse bien en ninguno de los grupos de laminillas órficas que han establecido los estudiosos. Aunque conserva la forma de las laminillas de Turios con la fórmula de salutación a Perséfone, una manifestación de la pureza del alma y la exaltación de la naturaleza divina del portador de la laminilla conserva, además, la mención al regalo de Memoria como las laminillas del grupo de “itinerario ultramundano” (Hiponio, Petelia y probablemente Entella). Vemos pues que mezcla dos tipos distintos de textos. Por otra parte, aunque es una laminilla en la que aparece el nombre propio del difunto, no se parece formalmente a las laminillas de Pela o Macedonia, en las que no parecen existir fórmulas rituales (además de carecer de esquemas métricos).

La mención del regalo de Mnemosine recuerda el texto de la laminilla de Petelia. Como hemos observado esta tablilla fue reutilizada en una época no mucho anterior a la de Cecilia Secundina con lo que es posible suponer un conocimiento de las fórmulas rituales de las laminillas del tipo “itinerario ultramundano” en el s. III a.C. Además, en la laminilla de Cecilia Secundina se ha introducido un final de verso que recuerda el uso de Homero en *Iliada* 6, 358 lo cual, es posible, sea una enmienda del que graba el texto para mantener el carácter épico versificado de la laminilla, desviándose así de los modelos órficos en los que parece basarse<sup>68</sup>. El problema de esta enmienda parece ser que las cosas dignas de canto, en la tradición griega, suelen ser las penas y las grandes desgracias, cosa que contrasta con la bienaventuranza futura que se augura a Cecilia Secundina.

Según Zuntz<sup>69</sup> existe 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

---

<sup>67</sup> Nos referimos a los modelos en que se inspira este texto pues, como ya hemos dicho, otras laminillas de oro sí comunican el nombre del difunto.

<sup>68</sup> Μνημοσύνης τόδε δῶρον ἀοίδιμον ἀνθρώποισιν. El texto homérico en que parece inspirarse es: ἀνθρώποισι πελώμεθ' ἀοίδιμοι ἔσσομένοισι.

<sup>69</sup> Zuntz (1971) 335.

teoría 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>70</sup>. Creemos que los textos de oro macedonios deben ser contados entre los documentos religiosos<sup>71</sup>, en concreto entre las laminillas funerarias de los fieles órficos, con lo que, en nuestra opinión, es irrelevante la aparición del nombre propio para la clasificación del texto que estamos estudiando como un documento mágico.

Así pues la única relación de tal laminilla con la magia propia de época imperial romana es su posible fabricación para ser llevada suspendida de un collar en un estuche porta-amuletos y el probable eclecticismo entre los dos modelos de laminillas órficas, a los que se añade, *extra metrum*, el nombre de su poseedor. Tal práctica se puede constatar fácilmente gracias a los PGM en cuyas instrucciones para la fabricación de amuletos y *defixiones* introducen un ὄ δεινα para que, en la práctica, se introduzca 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>72</sup>. El texto de esta pieza de oro 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.

Creemos, en este punto, que la laminilla de Cecilia Secundina es, de entre todas, la más controvertida dado que nos parece imposible dilucidar, con los datos de los que disponemos 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 acercan el documento a las filacterias conocidas por nosotros de esta misma época, todas ellas de carácter mágico, así como la mezcla de las fórmulas y su evidente manipulación<sup>73</sup>. Dichas características nos llevan a pensar en una intencionada unión de fórmulas rituales diversas para responder a las nece-

---

<sup>70</sup> Sobre estos textos vid. § 8 y 9.

<sup>71</sup> Vid. razones en el § 8.

<sup>72</sup> Vid. Bonner (1944 a y b), Jordan (1985b), Kotansky (1988) 32.

<sup>73</sup> El uso de la tercera persona del singular en lugar de la primera persona común al resto de laminillas y la inserción de una probable fórmula homérica.

sidades de este amuleto en concreto en el que el nombre de su portadora, además, ha sido insertado entre los hexámetros. El uso de hexámetros para propósitos mágicos es bien conocido y, en concreto, el uso de hexámetros pertenecientes obras literarias importantes ya que son considerados poderosos en cuanto a su forma sin que parezca que sea relevante su contenido<sup>74</sup>. Por el contrario, la identificación de la portadora con una divinidad no nos ha sido transmitida por otros amuletos mágicos y acerca la laminilla a los documentos órficos en que se destaca el carácter divino de los muertos en el seno del orfismo.

#### **8. *¿Laminillas en forma de hoja? Estudio sobre las laminillas no cuadrangulares y otros documentos mágicos de formato similar.***

La mayor parte de las laminillas órficas de oro tienen un formato rectangular o cuadrangular semejante al de las cartas. Las laminillas escritas así eran plegadas y depositadas en el enterramiento del difunto, fuese éste inhumado o cremado, para ayudarle en su viaje al Más Allá. Dado que era el formato general de las laminillas áureas órficas, cabe destacar la existencia de un grupo de laminillas de oro, contadas entre los documentos órficos, que en lugar de ser pequeñas laminillas cuadrangulares, tienen forma de hoja, bien acorazonada, como las hojas de hiedra, bien lanceolada como las hojas del laurel o el mirto. Estudiaremos primero las dos laminillas acorazonadas de Pelina y las compararemos con textos mágicos de formato similar. Después nos detendremos en el estudio de las laminillas de oro lanceoladas, su parecido con ciertas *defixiones* de forma idéntica y la posible identificación de tal forma con un tipo concreto de hoja o la posibilidad de que no simbolicen ningún tipo vegetal sino que sean representaciones de lenguas.

Las laminillas en forma de corazón u hoja de hiedra fueron halladas en una tumba perteneciente a una mujer de la antigua ciudad de Pelina, en Tesalia, y fue-

---

<sup>74</sup> Sería el caso de los versos homéricos o bíblicos encontrados en amuletos cuya finalidad nos es desconocida. Sólo podemos conocer el poder que se creía de tales textos por algunas explicaciones que aparecen en los PGM, e.g. PGM IV 820 ss. y PGM IV 2145 ss.

ron fechadas por sus primeros editores a finales del s. IV a.C.<sup>75</sup>. Tales laminillas difieren del resto especialmente por su forma acorazonada y, respecto al texto, tampoco siguen los modelos habituales más corrientes en cuanto a las fórmulas rituales. No es el momento de abordar aquí los problemas de la laminilla y las crípticas frases del animal caído en la leche<sup>76</sup>. Únicamente nos centraremos en dos cuestiones importantes: la forma acorazonada y la frase “di a Perséfone que el propio Baco te libere”.

La forma de estas dos laminillas, única entre los documentos áureos órficos que estamos estudiando, puede ser interpretada en dos sentidos:

- 1) Corresponde al intento de figuración de una hoja de hiedra.
- 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 hiedra<sup>77</sup>. Mantienen esta afirmación apoyados, en primer término, por la forma idéntica a la figuración vascular de tales hojas en los vasos de la época y anteriores<sup>78</sup> y, en segundo lugar, por la asociación literaria e iconográfica de Dioniso, divinidad mencionada incluso en el texto de estas laminillas, con la hiedra<sup>79</sup>. Además es de señalar la asociación de la hiedra con los cultos místicos 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.

Por otra parte, como ya hemos dicho, es posible pensar que lo que se representó en las laminillas fue un corazón. Esta posibilidad fue apuntada tímidamente

<sup>75</sup> Primeros editores Tsantsanoglou-Parássoglou (1987). Sobre estas laminillas vid. Luppe (1989), Merkelbach (1989), Ricciardelli Apicella (1987), Lloyd Jones (1990) *Addendum* 105-109, Riedweg (1998) y Bernabé-Jiménez (2001) 87-130.

<sup>76</sup> Sobre este asunto vid. Bernabé-Jiménez (2001) 87-130 con bibliografía.

<sup>77</sup> Vid. Bottini (1992) 129-133, Dickie (1995) 84, Bernabé-Jiménez (2001) 339.

<sup>78</sup> Vid. 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.

<sup>79</sup> Vid. *hBacch.* 26, 1 κισσοκόμην Διόνυσσον, Pi. fr. 128 c.3 ἐκ κισσοῦ στεφάνων {ἐκ} Διο[νύσου], E. Ba. 81 κισσῶ τε στεφανωθεῖς, E. Ba. 106 στεφανοῦσθε κισσῶ, E. Cyc. 620 φιλοκισσοφόρον Βρόμιον ο Ar. Th. 988 κισσοφόρε Βακχεῖε entre otros.

por N. Theodossiev<sup>80</sup> y queremos, en estas líneas, dar varios argumentos para sustenten dicha hipótesis. En primer lugar es importante señalar la importancia del corazón entre los órficos. El mito órfico antropogónico narraban los padecimientos del niño Dioniso del que, tras ser engañado y devorado por los titanes, quedó únicamente su corazón. Palas Atenea lo rescató y, a partir de este órgano, Zeus hizo revivir de nuevo al dios. Así pues, si la forma que se deseó figurar en las láminas de metal era un corazón, éstas recordarían un mito central del orfismo relacionado, además, con la muerte y la resurrección y la mancha antecedente que todos los humanos soportan al nacer. Theodossiev estudió la probable vinculación órfica de ciertos objetos hallados en varias tumbas de aristócratas tracios fechadas en torno al s. V - IV a.C. en la actual Bulgaria<sup>81</sup>. Uno de estos objetos, hallado en una tumba en forma de *tholos* cerca de la ciudad de Strelcha es, precisamente, la representación de un corazón. La forma de esta figurilla de arcilla es idéntica a la de las laminillas que estamos estudiando lo cual, podría ser un argumento a favor de que ese tipo de representar un corazón, idéntica a la que dibujamos en la actualidad, era corriente en época clásica.

Queremos señalar a este respecto un testimonio muy interesante de Pausanias (2, 37, 3) donde el periegeta nos habla de los misterios de Lerna, en la Argólide, fundados por el mítico poeta Filamón<sup>82</sup>. El texto que nos interesa comentar es como sigue:

Καταστήσασθαι δὲ τῶν Λερναίων τὴν τελετὴν Φιλάμμωνά φασι ... ἃ δὲ ἤκοθσα ἐπὶ τῇ καρδίᾳ γεγράφθαι τῇ πεποιημένῃ τοῦ ὀρειχάλκου,...

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...

---

<sup>80</sup> Theodossiev (1996) 224.

<sup>81</sup> Vid. 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 que, posiblemente, jugaban un papel importante en el desarrollo de las iniciaciones órficas.

<sup>82</sup> Se ha pensado que la figura imberbe que acompaña a Orfeo en la metopa del tesoro de los sicionios representa a Filamón. Sobre tal relación vid. Olmos (2006) cap. 8. La propuesta de Filamón se retrotrae a C. Robert, *Griechische Heldensage* I p. 416, nota 6 y es recogida por U. v. Wilamowitz, *Hellenistische Dichtung* II, p. 243, n. 3



Vemos pues que se habla de un objeto fabricado en oricalco<sup>83</sup>, de forma aco-razonada, en el que estaba escrito algo (en mezcla de verso y prosa como nos indica el autor más adelante) que, en teoría, tendría relación directa con los misterios. Creemos que es muy interesante relacionar la información que nos 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<sup>84</sup> y que en ellos resultaba importante la presencia de textos. Debemos destacar, además, que Pausanias señala la singularidad de que el texto escrito en la pieza de oricalco mezclaba prosa y verso y que la parte prosaica estaba escrita en dialecto dorio. Tal característica, según el periegeta, chocó a Arrifón<sup>85</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 aparece relacionado con Orfeo del que dijo Diodoro que escribió sus obras en “letras pelagias”. De esta forma el historiador siciliano solventaba el escollo que resultaba mantener la antigua cronología de “la vida” de Orfeo y la composición de obras escritas<sup>86</sup>.

---

<sup>83</sup> El oricalco (bronce de montaña) parece corresponder a una aleación natural de cobre y zinc o plomo, una especie de latón natural, semejante al oro y conocido desde tiempos homéricos (*hVen.* 9). Según Platón era el metal más apreciado en la mítica Atlántida (Pl. *Criti.* 114e). Otros consideraron el oricalco una “pseudoplatá” vid. Str. 13, 1, 56. El nombre oricalco también corresponde a la aleación no natural de cobre, estaño y zinc que se generalizó para uso monetario a partir de la reforma de Augusto. También se utilizó este nombre como sinónimo de zinc, plomo o latón. Vid. Philostr. VA 2, 7, Philostr. VA 2, 20, Philostr. VA 5, 21 Cic. *Off.* 3, 92, Verg. *Aen.* 12, 87 y Hor. *A.Poet.* 202.

<sup>84</sup> Como hemos advertido antes es posible que ambos poetas estuviesen asociados en el s. VI a.C. (570-560 a. C.), fecha en la que se data la metopa del tesoro de los Sicionios.

<sup>85</sup> Según Pausanias este personaje “era originario de Triconio en Etolia...experto en investigar lo que nadie ha visto antes, hizo también estas indagaciones de la siguiente manera. Los versos y todo lo que no tiene metro (de la inscripción del corazón de oricalco), que estaba mezclado con los versos, estaba escrito en dorio; pero antes de que los heraclidas retornaran al Peloponeso, los argivos hablaban el mismo dialecto que los atenienses, y en tiempos de Filamón, ni siquiera el nombre de los dorios, según creo, lo habían oído todos los griegos. Esto fue lo que demostró”.

<sup>86</sup> D.S. 3, 67, 5.

Así pues encontramos que en los misterios de Lerna, relacionados con Deméter y Dioniso según nos transmite Pausanias<sup>87</sup>, tenía importancia un texto escrito en un corazón de metal que mezclaba la prosa con el verso. Todos estos rasgos asimilan dicha noticia a los textos en laminillas de oro que conservamos. Debemos considerar importante también el hecho de que Pausanias hable de este objeto como de un corazón, utilizando el término *καρδία*, lo cual parece no dejar dudas respecto a lo que tal objeto representaba.

Por otra parte, y volviendo a las laminillas de Pelina y su posible interpretación como corazones, no debemos pasar por alto que fueron depositadas en el pecho de la difunta, en el lugar del corazón, lo que podría ser un motivo añadido para pensar que las laminillas semejaban corazones y no hojas de hiedra.

Por último es de señalar la posibilidad de fusión de ambas formas y de su significado (corazón y hoja de hiedra), es decir, que la representación acorazonada simbolizase, al mismo tiempo, tanto la hiedra como el corazón, ambos elementos relacionados con Dioniso siendo el último más vinculable con el orfismo<sup>88</sup>.

Para el estudio de la forma especial de tales laminillas resulta interesante señalar la posible conexión con algunas *defixiones* en forma de hoja aparecidas en Sicilia. En un artículo de Jaime Curbera<sup>89</sup> se habla de ciertas *defixiones* sicilianas en forma de hoja de hiedra que pueden ser comparadas con las laminillas de Pelina. El problema de relacionar tales *defixiones* con los documentos áureos subyace, en gran medida, en la distancia geográfica que separa ambos hallazgos. Además, si nos detenemos en las breves descripciones de estas *defixiones* ofrecidas por los arqueólogos que las descubrieron, vemos que las similitudes no son tan evidentes. De las *defixiones* de dice que semejan hojas con tallo. En palabras de Orsi son “in forma di foglia o paletta ellittica con peduncolo”. Dubois, por su parte, las describe como “en forme

---

<sup>87</sup> Debemos compara los misterios de Lerna con los misterios eleusinos en gran medida. Según Pausanias los de Lerna contaban que por su ciudad entró Plutón tras raptar a Core al reino subterráneo lo que también sostenían los eleusinos respecto a su ciudad.

<sup>88</sup> Agradecemos esta sugerencia a la profesora Fátima Díez Platas de la Universidad de Santiago de Compostela.

<sup>89</sup> Curbera (1999) 161-162.

de feuille” (en referencia a la *defixio* numerada como 3 en el artículo de Curbera que hemos mencionado)<sup>90</sup>. Tal *defixio* conserva únicamente una lista de ocho nombres, de los cuales, cinco no pueden ser interpretados fácilmente, con lo que no parece que sea posible, por el contenido, adivinar la forma de la lámina de metal<sup>91</sup>. Curbera<sup>92</sup> relaciona la forma de estas *defixiones* con un método de ostracismo en el que el voto se escribía sobre hojas. Así pues, las peticiones a los dioses serían formuladas como un reflejo indirecto de los *πέταλα* usados en el método de ostracismo llamado *πεταλισμός* de algunas ciudades de Sicilia<sup>93</sup>. Es bien conocida la semejanza de las maldiciones con el ostracismo<sup>94</sup> dado el matiz de reclamación judicial de algunas de las *defixiones* por lo que, posiblemente, haya que buscar el origen de la forma de hoja de estas *defixiones* en el campo de la justicia y no en el de la religión.

Así pues, con los datos de los que disponemos en la actualidad, es difícil sostener firmemente cualquiera de las dos posibilidades desarrolladas 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 en la forma 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 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 igual de firme o levemente la idea de que se trata de la representación figurada de tales hojas.

---

<sup>90</sup> Vid. Curbera (1999) 161 nota 19. Descripción de la laminilla numerada como 3 en pg. 175 con bibliografía = SGD 86.

<sup>91</sup> Veremos que una *defixio* en que se maldice la lengua de un hombre y sus aliados tiene, precisamente, forma de lengua vid. párrafo siguiente y otra laminilla (Curbera (1999) 4) tiene forma de pie humano.

<sup>92</sup> Curbera (1999) 162.

<sup>93</sup> Vid. D.S. 11, 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.

<sup>94</sup> Estudiado por S. Pulleyn (1997) 70-95. Se conoce una *defixio* escrita sobre un *óstrakon*.

Veamos ahora una duda semejante en ciertas laminillas aparecidas en Pela y otros yacimientos de la zona macedonia que guardan, en cierta medida, un probable parecido a las laminillas de la tumba de Pelina.

Maria Lilimbake-Akamate, en su informe sobre la excavación de 1989 de un cementerio al sudeste de Pela, informó sobre el descubrimiento de dos laminillas de oro encontradas en dos enterramientos en cista, fechados en torno al s. IV a.C., con forma lanceolada (forma de hoja de laurel según la autora). Según todos los indicios los personajes allí enterrados provenían de familias acomodadas o con un nivel social elevado. En una de ellas se leía el nombre de Filóxena (ΦΙΛΟΞΕΝΑ) y la otra, escrita con más cuidado, conservaba un texto más informativo:

ΦΕΡΣΕΦΟΝΗΙ  
ΠΟΣΕΙΔΙΠΠΙΟΣ ΜΥΣΤΗΣ

ΕΥΣΕΒΗΣ

A Perséfone

Posidipo *mista*

piadoso

Tras este descubrimiento Dickie y un año después Rossi<sup>95</sup> se centraron en estudiar qué tipo de “hoja” querían representar tales laminillas y su relación con laminillas de formato semejante halladas en otros puntos de Grecia<sup>96</sup>. Nosotros en este momento sólo nos detendremos en las reflexiones sobre el formato de tales *defixiones* y su posible vinculación con el mundo de la magia<sup>97</sup>.

Paralelos de laminillas con forma lanceolada encontramos en la región de Acaya, en Egas, en la que apareció una laminilla en forma de “hoja de laurel” en un enterramiento en cista de época helenística. En la laminilla estaba grabado el término μύστης<sup>98</sup>. Dos ejemplos más de la misma zona nos indican que la práctica parece ser relativamente amplia entre ciudadanos de esta ciudad en un momento histórico

<sup>95</sup> Vid. Dickie (1995) y Rossi (1996).

<sup>96</sup> Por otra parte también se interesaron en averiguar si el Posidipo mencionado en la laminilla era el mismo que el epigramista Posidipo de Pela.

<sup>97</sup> El dativo Φερσεφονηι y los diferentes problemas que ha desarrollado entre los estudiosos serán desarrollados en el próximo apartado.

<sup>98</sup> *Arch. Delt.* 32 [1977] B1 94, pl 63 β.

determinado. Tales textos nos ilustran claramente sobre la existencia de un grupo de iniciados religiosos (quizás órficos aunque esto no pueda afirmarse con total seguridad). Una de estas laminillas conserva la inscripción ΔΕΙΛΑΟΣ ΜΥΣΤΗΣ y la otra ΦΙΛΩΝ ΜΥΣΤΗΣ<sup>99</sup>. Se ha dicho que la primera tiene forma de hoja y la segunda, forma almendrada lo cual no parece revelar que ambas laminillas fuesen muy distintas la una de la otra en cuanto a su formato<sup>100</sup>.

Se añaden a éstos otros ejemplos más de Pela. Se han descubierto quince enterramientos en cista que se han datado en torno al s. IV a.C. En ellos se han encontrado otras laminillas en las que aparecen escritos nombres propios. Estas laminillas fueron halladas en la boca de los cráneos allí enterrados<sup>101</sup>. De forma similar se encontró una laminilla de oro en Metone, Macedonia. La forma de esta última laminilla no se indica en las publicaciones<sup>102</sup> pero fue encontrada también en la boca del difunto. En esta laminilla está inscrito el nombre ΦΥΛΟΜΑΓΑ.

El papel 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 que las laminillas que muestran nombres propios o el término μύστης sean versiones abreviadas de un texto más largo como el de la laminilla de Posidipo. También ha señalado la posibilidad de que tales enterramientos, pertenecientes a personas de clase alta, estuviesen cercanos geográficamente, lo que resultaría muy interesante a la hora de estudiar la posible distinción en los cemente-

<sup>99</sup> Vid. OF 496.

<sup>100</sup> Arch. Delt. 42 [1987] B1 153.

<sup>101</sup> Vid. 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 épistomia 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 dégagées. 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; Τα Νέα 6/10/1989. M. Lilibaki-Axamati publie une série de sept stèles funéraires découvertes dans les fouilles récentes de Pela, qui datent du IV au II s. av. J.C. Μακεδονικά 26 (1987-1988) p. 51-62".

<sup>102</sup> Arch. Delt. 41, 1986 [1990] B 142s. Vid. SEG 40, 1990, 541 y SEG 45, 1995, 777.

rios entre iniciados y no iniciados. Si tal suposición resultase cierta<sup>103</sup> se podría relacionar estos enterramientos con la inscripción aparecida en el cementerio de Cumas en donde se lee la siguiente inscripción: οὐ θέμις ἐντοῦθα κείσθαι μὲ τὸν βεβαχχεθμῆνον “que no se entierre aquí nadie que no haya hecho el Baco”<sup>104</sup>.

Tales laminillas han sido relacionadas con las laminillas de Petelia por dos motivos importantes. El primero de ellos es la aparición de la diosa Perséfone y la forma en dativo de su nombre. Dickie ha señalado que el dativo del nombre de la diosa en la laminilla de Posidipo es un dativo no de dedicación sino de llamada de atención, un dativo epistolar. Su significado sería algo así como “a la atención de Perséfone”. Así pues las laminillas (tanto las macedonias y similares como las de Pelina) se agruparían dentro de un campo de salutación o presentación a la diosa infernal y de revelación de la condición de *mista* del difunto, lo cual, parece ser sinónimo de bienaventuranza ultraterrena.

Estos “dativos epistolares” no son únicos de tales documentos. Existen varias *defixiones* que guardan una fuerte relación con estos documentos y serán estudiadas en el próximo apartado. En este momento sólo queremos advertir que el dativo del nombre de la divinidad a la que se dirige quien quiere conseguir algo de ella es propio del lenguaje ritual, sea para fines religiosos (como parecen ser las laminillas de oro), sea para fines mágicos (como las *defixiones*).

Por otra parte, como advertíamos anteriormente, se han relacionado estas laminillas de oro con las laminillas de Pelina por su 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>105</sup>.

Pero queremos advertir ciertos “problemas” y conexiones entre las laminillas de Pela, Macedonia y Acadia con las laminillas de Pelina que, creemos, pueden re-

<sup>103</sup> No se ha revelado la posición de las tumbas encontradas en un plano en los informes arqueológicos.

<sup>104</sup> Sobre esta inscripción vid. OF 652. Últimamente se ha defendido la idea de que la inscripción no hace referencia a un cementerio sino al propio sepulcro.

<sup>105</sup> Vid. las explicaciones dadas por Dickie (1995) 85-86.

sultar interesantes tanto para la comprensión de los textos como de la forma de las laminillas que lo contienen.

Ya hemos dicho que las laminillas de Pelina podrían no ser hojas de hiedra sino corazones. Su colocación en el pecho de la difunta podría ser un motivo añadido a la forma para su explicación. Ahora bien, ¿por qué se colocaría una laminilla de forma de hoja de mirto en la boca del difunto? Existen, como ya hemos dicho, algunas laminillas encontradas en la boca de los cráneos enterrados cuya forma no nos ha sido revelada. El texto de las laminillas colocadas de tal forma, por lo que sabemos, no es más que el nombre del fallecido. Así pues, es posible pensar que el nombre del difunto era colocado en la boca del cráneo para que el alma tuviese la posibilidad de pronunciar su propio nombre en el Más Allá ante la reina subterránea<sup>106</sup>. Entonces, creemos, es posible pensar que tales laminillas con forma lanceolada no semejan hojas de mirto, laurel o similar 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>107</sup>. Conocemos la existencia de otros documentos, éstos de carácter mágico, emplazados en tumbas y colocados en la boca del difunto. La lectura de tales textos nos trae a la luz 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

---

<sup>106</sup> Lo cual ha sido apuntado por Dickie (1995) 83 aunque de forma sesgada.

<sup>107</sup> 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 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, vid. Bottini (1992) 130.

“la lengua” de un hombre y sus aliados, lo cual nos lleva a la asociación que en la Antigüedad guardaban forma y fondo en los documentos de uso ritual (sea un uso religioso, sea un uso mágico, creemos que no había distinciones en las formas de pensamiento y actuación en este sentido).

### 9. Las laminillas con “formato carta” y otros documentos similares.

Ya hemos advertido en otros apartados la posible importancia que para el estudio de las laminillas áureas órficas en comparación con otros documentos similares tiene el dativo Perséfone de la laminilla de Pela, así como la frase “di a Perséfone” de las laminillas de Pelina<sup>108</sup>. En el párrafo anterior dijimos que el dativo de Perséfone que aparece en la laminilla de Pela, al ser comparado con la frase ya aludida anteriormente de las de Pelina, podía estudiarse como un dativo “epistolar”, es decir, una forma de decir “a la atención de Perséfone”. Al igual que tal laminilla hacía llegar a la diosa Perséfone el nombre del *mista* piadoso, i.e. Posidipo, las laminillas “abreviadas”, en las que aparecía únicamente el nombre del *mista* o, simplemente este término, *mista*, pueden ser consideradas una forma abreviada de este mismo tipo de comunicación con la reina subterránea.

Ahora bien, conocemos la existencia de otros documentos, *defixiones*, a través de los cuales es probable suponer la existencia de un mismo tipo de comunicación con los dioses del Más Allá: la carta al Inframundo<sup>109</sup>. Sabemos que la comunicación con los seres divinos se realizaba por medio de los sacrificios o de las plegarias así como, en el mundo de la magia agresiva, por medio de la amenaza a los dioses y la petición, de carácter obligatorio, de la ayuda a los demonios de muertos o las divini-

---

<sup>108</sup> Asimismo se ha conservado una laminilla de oro de Milopótamos (Creta), fechada en el II a.C. en que aparece escrito “a Plutón y Perséfone saluda” (OF 495 F de Bernabé), otra en la que se halla escrito “A Plutón y Perséfone” (OF 496 k) hallada en Aegiis (Vergina) y fechada en época helenística que debe ser entendida de la misma forma y otra, ésta del s. I d.C. hallada “*prope Rethymnon, in loco qui Svakaki vocatur, in Romano coemeterio*” en la que aparece la inscripción “Filiste saluda a Perséfone” (OF 496 l). Creemos que es posible considerar que estos textos pueden ser interpretados, también, como una versión abreviada de un tipo de texto más largo. Vid. Oikonómou (2002) 40-41.

<sup>109</sup> Sobre este tipo de *defixiones* y peticiones a los dioses vid. Jordan (1980) 226, 6, López Jiménez (1990) y Faraone (1991) 4 y Depew (1997) 237-247.



dades infernales. Tal comunicación con los dioses, en ocasiones, la encontramos en forma de una epístola enviada por el *defigens* a los dioses del mundo subterráneo a los que se pide la mala fortuna y en ocasiones, incluso, la muerte de una tercera persona<sup>110</sup>.

Jaime Curbera<sup>111</sup> señala la importancia de tal forma de maldición y propone una explicación a la tendencia de realizar las *defixiones* en forma de carta 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>112</sup>. Sin embargo conocemos ejemplos del Ática fechados en el s. V y IV a.C., lo que pone de manifiesto que la utilización de tal forma ritual de dirigirse a los dioses era conocida en el mundo griego en época clásica. Asimismo, debemos incluir dentro de esta nueva visión de la comunicación del hombre con los dioses del inframundo las plegarias en forma de oración a estos mismos dioses para ganar juicios, encontrar objetos perdidos o para que los dioses castiguen a quien robó las pertenencias del *defigens*. Tales modelos de *defixio* no entran dentro de los cánones habituales que rigen la catalogación de un documento como mágico o religioso ya que, en las *defixiones* de formato carta, no suelen aparecer verbos coercitivos y en los plomos en los que se hallan escritas plegarias a los dioses del mundo subterráneo, se implora a la divinidad de la misma forma que en las peticiones a las divinidades celestes y que sin lugar a dudas suelen catalogarse de manifestaciones de tipo religioso<sup>113</sup>.

Conservamos algunos ejemplos de *defixiones* de este tipo. De entre las más antiguas destacamos una del Ática, probablemente de principios del s. IV a.C., que fue plegada a la manera de una carta. En la parte plegada que quedaba al descubier- to aparece el nombre de los dioses a los que se dirige el *defigens* y en el otro se halla

---

<sup>110</sup> Según la opinión de Faraone (1991) 3 en las *defixiones* griegas no se persigue la muerte del injuriado sino sólo su incapacidad de actuación, su “encadenamiento”.

<sup>111</sup> Curbera (1999) 168.

<sup>112</sup> Este autor señala que en Sicilia tales *defixiones* aparecen únicamente en época tar- do-helenística (pg. 168).

<sup>113</sup> Este tipo de *defixio* ha sido muy bien estudiada por Faraone (1991) 3-32.

escrito el texto de la maldición. En este caso los nombres de las divinidades no aparecen en dativo sino en nominativo<sup>114</sup>:

A: [Φ]ερέν[ικο]ς πρὸς τὸν Ἑρμῆν τὸν χθόνιον καὶ [τὴν Ἑ]κάτην χθονίαν καταδεδέσθω. Γαλήνην, ἣτις Φερεν[ί]κωι, καταδές πρὸς Ἑρμῆν χθονικὸν καὶ Ἑκάτην χθονίαν κατα[δ]έω. Καὶ ὡς οὗτος ὁ βόλυβδος ἄτιμος καὶ ψυχρός, οὕτω ἐκε<ί>νος καὶ τὰ ἐκε<ί>νω ἄτιμα [κ]αὶ ψυχρά...

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 sin lugar a dudas acerca del carácter meramente epistolar de este tipo de maldiciones<sup>115</sup>. Dice así:

Ἑρμ[ῆ] καὶ Φερσεφ[ό]ν[η] τήνδε ἐπιστο[λ]ήν ἀποπέμ[πω] ὅπ[ο]τε ταῦτα <ἐ>ς ἀνθρώπους ἀμαρ[τ]ελοῦς φ[έ]ρω, αὐτούς, Δίκη, τυχεῖν τέλους δίκης<sup>116</sup>.

Envío esta carta a Hermes y a Perséfone. Que jamás los hombres la descubran. Que éste, Justicia, cumpla su pena hasta el final...

Como vemos los nombres de las divinidades aparecen, obviamente, en dativo en función de complemento indirecto lo que, posiblemente, tenga relación o sea el precedente de los dativos aislados de nombres propios de divinidades de otros documentos rituales de similares características. Vemos también en esta maldición una alusión a la posible pérdida de eficacia de la maldición si es descubierta por alguien, lo que sugeríamos en nuestro estudio sobre la encriptación de los documen-

<sup>114</sup> DTA 107, finales del s.V a.C. principios del IV a.C. Enrollada en forma de carta. SEG 37, 221, Gager 40, Faraone (1989).

<sup>115</sup> Véase también DTA 102 = SEG 37, 219; que empieza: ἐπιστο[σ]λήν {ἐπιστολήν} πέμπων [δ]αίμο<σιν> καὶ Φερσεφών<η> {ς}... “envío una carta {una carta} a los demonios y a Perséfone... con dibujo en Gager (1992) 202 figura 22.

<sup>116</sup> DTA 103, SEG 37, 220, Gager (1992) 38.

tos de carácter ritual que deben ser conocidos sólo por aquellas personas que hacen uso de ellos<sup>117</sup>.

Por último resulta muy interesante una maldición hallada en una tumba de Marsala (Lilibeo) datada en el s. II-I a.C. Esta *defixio* tiene formato de carta dirigida a Hermes subterráneo, Perséfone y otros dioses en contra de una tal Alia Prima<sup>118</sup>. Es interesante que en la maldición se ofrezca a la muchacha como regalo a Hermes (πέμπω δῶρον) y a Perséfone, lo que resulta una forma muy elegante de desearle la muerte<sup>119</sup>. Asimismo es muy interesante que aparezca en un documento de esta clase el grito ritual de las fiestas dionisiacas, dada la carencia del nombre de Dioniso en las *defixiones* y en la magia en general<sup>120</sup>.

Con estos ejemplos queremos centrar la atención en la utilización del formato carta para establecer una 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 la que, en su metal dirigido a la diosa, se revela la condición privilegiada de *mista* por la que considera que debe ser atendido por la diosa Perséfone que le concederá su ansiada buena vida en el Hades. Pero, aún siendo diferentes los sentimientos de los autores de tales textos en metal, debemos observar que el mecanismo de comunicación con la divinidad puede ser 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.

---

<sup>117</sup> 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.

<sup>118</sup> SGD 109 = Curbera (1999) 48. CARA A: Entierro, agito, evohé. Tumba sea este hechizo para Alia Prima. Esta carta (...) yo escribo.

<sup>119</sup> Este tipo de *defixio* en forma de regalo a los dioses aparece también en el Ática. Vid. DTA 99 = SEG 37, 223 de la que se ha dado una datación en torno al s. III a.C.

<sup>120</sup> El nombre de Dioniso o Baco es casi inexistente en los PGM salvo en una ocasión en que se le invoca en una receta para un hechizo amoroso PGM VII 461. El nombre de este dios parece estar ausente Asimismo de las *defixiones* aunque tenemos noticias de un ejemplar muy interesante del Ática en que se invoca a “Baco y los demás héroes”. Sobre la *defixio* vid. DT 76 y López Jimeno (2001). Vid. cap. VIII § 5.1.

Queremos centrarnos ahora en una laminilla de oro de origen y datación desconocidos conservada en el museo de Manisa. Esta laminilla fue contada, aunque con cautela, entre los documentos órficos por los estudiosos dada la similitud que presentaba en cuanto a la forma y porque algunas de las palabras legibles eran compatibles con los contenidos del resto de laminillas áureas<sup>121</sup>. Veamos el texto editado de la laminilla:

ς πα̃σαν ΠΕΡΙΟ  
 α φύλακες ΚΟ  
 ουσης θανατ  
 ΣΑΚΑΩ Ο ε  
 ΑΡΕΑΒΟ 5  
 ΘΑΡΧΟ ....ΥΕΟ  
 ΝΕΡΕΙΩΩΘ  
 πο τὸν αν  
 Ν τὸν εὐθει  
 ΕΤΑ πόλιν 10  
 δ' ἡ(μέρας) vel ἡ(μέραι)  
 ΙΝΟ ΘWενίου  
 Δ. ΕΠΑΝ

En el texto pueden distinguirse algunas palabras fácilmente comparables con lo que conocemos que podría decirse en un texto órfico de características similares. Aparecen los guardianes, cuyo paralelo con las laminillas de “itinerario del Más Allá” estaría fuera de dudas y aparece el principio de la palabra “muerte”, lo cual parece propio de los textos de carácter funerario. Sin embargo parece que no nos encontramos ante un texto órfico sino ante un amuleto mágico de los muchos que conocemos de época romana<sup>122</sup>. Según una lectura de la laminilla llevada a cabo por D. Jordan ésta no es órfica, sino un amuleto de época tardía, quizás romana, en el

---

<sup>121</sup> Vid. Bernabé (2000) 52-53 quien transcribe las palabras del primer editor: *It is difficult to know the kind of the inscription. However, the word φύλακες may point to the underground world so that the object might be an orphic lamella which were put in some tombs in antiquity.*

<sup>122</sup> Sobre los amuletos de oro vid. Kotansky (1991) y (1994).

que se distinguen, entre otros términos, la advocación de Sabaoth en la línea 4, divinidad mágica por excelencia en los textos de los PGM.

Hemos querido hacer referencia a esta confusión para resaltar 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.

### **11. 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 considerados mágicos. En este sentido hemos querido presentar una serie de parecidos y diferencias con estos documentos para encuadrar las laminillas áureas de oro dentro del posible contexto ritual en que fueron concebidas. Creemos que es de suma importancia para el estudio de cualquier forma de expresión religiosa la comparación de ésta con todas las manifestaciones rituales (religiosas y mágicas) que hayan sido halladas en sus proximidades geográficas y cronológicas para comprender el modo en que el hombre se comunicaba con sus dioses. Tales comparaciones pueden conducirnos a interesantes conclusiones que nos permitan 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.

## X. LOS RITUALES ÓRFICOS Y SU ASOCIACIÓN CON LA MAGIA

Un ensalmo de los magos puede expulsar a los *démenes*  
que se convierten en un obstáculo...

Los magos hacen el sacrificio por este motivo,  
como si pagasen una pena (por un crimen de sangre).

*Papiro de Derveni*, col. VI

### **1. Introducción.**

En este capítulo de nuestra investigación queremos centrarnos en la probable asociación de la magia con ciertos rituales órficos. Los testimonios relacionados con dicha asociación no son muy abundantes y los dividiremos en dos grupos principales: la relación de la magia con el orfismo a la vista de los testimonios literarios que la Antigüedad nos ha legado y la posible identificación que parecía existir entre los oficiantes órficos y los magos. Trabajaremos, en la medida de lo posible, sobre el concepto de magia en tanto que acción ritual de contacto con los dioses diversa a la considerada “normal” por la *polis* y sobre la precisión de ciertos términos lingüísticos que no podemos vincular a la religión porque en la época en que son utilizados no parecen tener relación con ella.

### **2. Los magos del Papiro de Derveni. Sus acciones rituales.**

Nuestra atención se centrará en este capítulo en el *Papiro de Derveni*, un texto de gran importancia para el estudio del orfismo. Antes de empezar a trabajar sobre algunos pasajes concretos de este documento, resumiré brevemente qué es el *Papiro*

de *Derveni*, cuáles son sus características más especiales y por qué es tan importante para el estudio de la religión objeto de nuestras investigaciones<sup>1</sup>.

El *Papiro de Derveni* fue descubierto en el año 1962 entre los restos calcinados de una pira funeraria sita 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 imprecisa, parece no poder ser posterior al año 300 a.C. dados los hallazgos armamentísticos de la misma zona estratigráfica. Los profesores Tsantsanoglou y Parásoglou<sup>2</sup>, encargados de la edición del texto, dataron el papiro por la forma de su escritura en torno a 340-320 a.C.<sup>3</sup> La gran mayoría de los estudios que aparecieron a partir del descubrimiento y, sobre todo, a partir de la publicación parcial del texto de Merkelbach, en 1967<sup>4</sup> y la transcripción provisional completa, anónima y no permitida de 1982<sup>5</sup>, se centró en la idea de que aquello que contenía el papiro era el comentario exegético de una teogonía órfica. Hasta el momento todos los estudios han seguido esta línea de investigación salvo contadas excepciones<sup>6</sup>.

El contenido del *Papiro de Derveni* suele dividirse en dos partes que algunos autores 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 llevados a cabo por unos “magos” y ciertos *mistas*. A partir de la columna VII y hasta el final del papiro se desarrolla un comentario exegético a un poema de Orfeo, en concreto el poema hexamétrico más antiguo del que se nos han conservado fragmentos. El contenido de dicho poema es teogónico y el autor del *Papiro de Derveni* explica las verdaderas enseñanzas que, de forma velada, cree que 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

---

<sup>1</sup> Sobre el *PDer.* vid. los más recientes estudios de Laks y Most (1997), Janko (2002), Bernabé (1999a), (2003a), Jourdan (2003) y Betegh (2004).

<sup>2</sup> Tsantsanoglou-Parásoglou (1988).

<sup>3</sup> Aún no ha aparecido la edición del papiro completo por parte de estos estudiosos. Tsantsanoglou (1997) editó (sin aparato crítico) y comentó las siete primeras columnas únicamente.

<sup>4</sup> Merkelbach (1967a).

<sup>5</sup> *ZPE* 47, pp. 1-12

<sup>6</sup> Vid. Funghi (1997) 26.

filosofía natural jonia y otras corrientes filosóficas antiguas, en especial Heráclito y Anaxágoras<sup>7</sup>. Nos encontramos, pues, ante un documento de la máxima importancia no sólo para el estudio del orfismo (puesto que nos ha conservado parte de la teogonía más antigua de Orfeo así como noticias sobre rituales que, con seguridad, pertenecen al mundo del orfismo), sino también para el estudio de la filosofía antigua.

En este apartado nos centraremos en la parte del papiro pertinente a nuestro tema de investigación, i.e. las primeras columnas (I-VI) y la columna XX, donde se encuentran ciertos testimonios que consideramos de gran importancia para el estudio de la magia en la Antigüedad y su relación tanto con los rituales órficos como con sus propios oficiantes.

### 3. *Los magos del Papiro de Derveni. ¿Quiénes son?*

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 rituales, que son denominados en este texto de forma exclusiva por tres ocasiones “magos” (μάγοι). Ofrecemos el texto completo de la columna según la edición de Janko (2000) y su traducción<sup>8</sup>:

-----εὐ]χαὶ καὶ θυσίαι μ[ειλ]ίσσουσι τὰ[ς ψυχὰς.  
 ἐπ[ωιδῆ] δ]ὲ μάγων δύν[α]ται δαίμονας ἐμ[ποδῶν  
 γι[νομένου]ς μεθιστάναι· δαίμονες ἐμπο[δῶν ὄντες εἰσι  
 ψ[υχὰ]ι τιμω]ροί. τὴν θυσ[ί]ην τούτου ἔνεκε[μ] π[ροιοῦσ]ι[ν]  
 οἱ μά[γοι], ὡσπερὶ ποινὴν ἀποδιδόντες. τοῖζὲ  
 ἱεροῖ[ς] ἐπισπένδουσιν ὕ[δω]ρ καὶ γάλα, ἐξ ὠμπερ καὶ τὰς  
 χοὰς ποιοῦσι. ἀνάριθμα [κα]ὶ πολυόμφαλα τὰ πόπανα  
 θύουσιν, ὅτι καὶ αἱ ψυχὰ[ι ἀν]άριθμοί εἰσι. μύσται  
 Εὐμενῖσι προθύουσι κ[ατὰ τὰ] αὐτὰ μάγοις· Εὐμενίδες γὰρ

---

<sup>7</sup> Se ha sugerido una variada cantidad de autores como posible autor del papiro. e. g. Kahn (1997) atribuye la autoría del papiro probablemente a Eutifrón, Hussey (1999) sugiere que pertenece a alguien próximo al círculo de Anaxágoras, Janko (2001) apunta a Diágoras de Melos y Casadesús (en prensa) aboga por una explicación del comentario a través de la filosofía estoica.

<sup>8</sup> *PDer.* col. VI.



ψυχαί εἰσιν. ὧν ἔνεκ[εν τὸμ μέλλοντ]α θεοῖς θύειν  
 ὀ[ρ]νίθ[ε]ιον πρότερον [χρῆ] λύειν, σὺν] οἷς ποτέ[ον]ται<sup>9</sup>  
 ---], ὡ[σ]τε καὶ τὸ κα[-----]ου --- [-]οι  
 εἰσι δὲ [ψυχ]αί -- [------] - τουτο -[  
 ὅσαι δὲ [------]ων ἀλλ[-  
 φοροῦ [------] --- [----<sup>10</sup>

Oraciones y sacrificios dulcifican las almas. Un ensalmo de los magos puede expulsar a los *démons* que se convierten en un obstáculo. Los *démons* que son un obstáculo son almas vengadoras. Los magos hacen el sacrificio por este motivo, como si pagasen una pena (por un crimen de sangre). En las ofrendas (ellos) liban agua y leche, y a partir de éstas hacen las libaciones. Y sacrifican los pastelillos de innumerables protuberancias, porque las almas también son innumerables. Los *mistas* hacen sacrificios a las Euménides de la misma manera que los magos, pues las Eumenides son almas. Por eso, el que va a sacrificar a los dioses (debe antes liberar) un pajarillo, con los que echan a volar (*sc.* las Erinis).

Ya hemos hablado de la importancia de la aparición del término μάγος en este texto al estudiar el significado de dicho sustantivo, su relación con la religión y su posterior devaluación<sup>11</sup>. Es ahora momento de desarrollar la problemática de la aparición de tales personajes, oficiantes rituales, en relación con el orfismo.

A nuestro juicio, este texto presenta uno de los más antiguos testimonios de la literatura griega en que aparece el término μάγος sin connotaciones peyorativas sin que haga referencia a los magos persas<sup>12</sup>. Veamos cuáles son las razones para esta afirmación.

---

<sup>9</sup> Seguimos la propuesta de Bernabé (2005) para suplir las lagunas en las líneas 10 y 11.

<sup>10</sup> Seguimos la edición del *PDer.* de Janko (2002).

<sup>11</sup> Vid. cap. IV § 2.1 y 2.2.

<sup>12</sup> Apoyamos la idea de que los magos mencionados en el *PDer.* no son sacerdotes iranos sino griegos. Sobre esta cuestión vid. capítulo IV § 2.2. y nuestra explicación en este párrafo. Así piensan también Casadesús (2001) 79, Johnston (1999a) 137 y Betegh (2004) 78-83 quien dice que los magos son un grupo de personajes relacionados con la religión, grupo dentro del que se adscribe el propio comentarista del papiro. Por el contrario, hablan de estos magos como sacerdotes iranos Tsantsanoglou (1997) 99, 110-115, Burkert (2002) 146-157. 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

Que la palabra μάγος debió tener un significado intermedio en la lengua griega de “sacerdote encargado de ciertos cultos privados” parece ser posible a la luz un fragmento de Heráclito<sup>13</sup>. El pasaje dice así:

Τίσι δὴ μαντεύεται Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος; νυκτιπόλοις, μάγοις, βάκχοις, λήναις, μύσταις· τούτοις ἀπειλεῖ τὰ μετὰ θάνατον, τούτοις μαντεύεται τὸ πῦρ· τὰ γὰρ νομιζόμενα κατ’ ἀνθρώπους μυστήρια ἀνιερωστὶ μυεῦνται.

“¿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 pone en relación a los magos con diversos sustantivos que designan a quienes participan en las ceremonias de las religiones místicas, en concreto, quienes toman parte en los rituales dionisiacos<sup>14</sup>. Es interesante señalar que tales sustantivos referidos a los fieles dionisiacos pueden, perfectamente, ser aplicados a los fieles órficos, quienes se denominan a sí mismos tanto βάκχοι como μύσται<sup>15</sup>. En este sentido, y si el pasaje resulta ser de Heráclito y no una invención de Clemente de Alejandría como han sostenido algunos estudiosos<sup>16</sup>, los magos deberían contarse entre los participantes o actantes de ciertos ritos en los cultos misté-

peyorativo del término. Bremmer (1999) 8-9 parece pensar en ciertos magos persas helenizados, cuyos ritos basados en textos avésticos pero ajustados a las formas rituales griegas, pudieron ser mal entendidos contribuyendo así al uso peyorativo del término μάγος que ya se daba en el s. IV a.C.

<sup>13</sup> Heracl. fr. 87 Marcovich (14 DK) = Clem. Al. Prot. 2, 22, 2.

<sup>14</sup> Sobre este pasaje vid. Graf (1994) 33, Bremmer (1999) 2, 3 y Dickie (2002) 29.

<sup>15</sup> Μύσται en las laminillas de Pela, μύσται y βάκχοι en la laminilla de Hiponio OF 474 líneas 15 y 16 y OF 496, además, en el pasaje del coro de *Cretenses* de Eurípides se hace uso de “noctívago” en relación con Zagreo y 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, vid. e.g. Bernabé (1998) 48, 76 y 82, Jiménez San Cristóbal (en prensa). Asimismo μύστης es el término que designa a los fieles en los HO. Vid. cap. IV § 5.4.1.

<sup>16</sup> Sobre las dudas acerca de la autenticidad del pasaje vid. Graf (1994) 33 y nota 8, Bremmer (1999) 3 y nota 20 y Betegh (2004) 81 nota 25. Duda de la autenticidad del pasaje Marcovich en su edición del fragmento. Considera que el sustantivo μάγος no es una interpolación Burkert (2002) 133 nota 19 donde advierte que la oscura combinación de los elementos en la frase garantiza más que niega la originalidad del pasaje.

ricos, y más concretamente, en los misterios relacionados con el dios Dioniso<sup>17</sup>. De esta forma, entonces, sería posible relacionar el pasaje heracliteo con el orfismo, ya que los fieles de este movimiento se denominan a sí mismos con epítetos relativos a Baco y los magos parecen estar relacionados con sus celebraciones rituales teniendo en cuenta el testimonio del *Papiro de Derveni*. Además, cabe destacar que Heráclito es el único filósofo al que se cita en el texto del *Papiro de Derveni*<sup>18</sup>, con lo que probablemente sea posible entender un conocimiento por parte del autor del comentario de los textos heracliteos, de donde podría haber tomado la denominación de los sacerdotes como μάγοι, haciendo uso de un tecnicismo apropiado para unos sacerdotes no ligados al culto cívico.

Por otra parte, como tendremos ocasión de estudiar detenidamente en los apartados siguientes de nuestro estudio, las prácticas rituales desarrolladas por estos oficiantes, llamados aquí de forma exclusiva μάγοι, son perfectamente congruentes con las prácticas efectuadas en otros rituales religiosos griegos, algunos de ellos relacionados incluso 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*<sup>19</sup>. Esto nos lleva a pensar que si tanto las divinidades honradas como las acciones rituales que se describen en la columna VI son en todo similares a otros ritos celebrados por los griegos de la misma época en que se data el *Papiro de Derveni* e, incluso, de fechas anteriores, es del todo congruente que los expertos que realizan dichos ritos sean, asimismo, griegos.

Pensamos, además, que la palabra μάγος en el texto de Derveni se emplea sin sentido peyorativo, lo que no es habitual cuando se usa sin hacer referencia a los sacerdotes medos<sup>20</sup>. El sustantivo μάγος no pudo ser utilizado en este texto papiroáceo de forma peyorativa puesto que si, como parece, el texto de Derveni debe estu-

---

<sup>17</sup> Vid. Gordon (1999) 164 quien defiende la idea de que los μάγοι de este pasaje están más relacionados con el tipo de sacerdote criticado en el tratado hipocrático *De Morbo Sacro* que con los sacerdotes oficiales o los sacerdotes persas.

<sup>18</sup> *PDer.* col. V 5.

<sup>19</sup> Vid. § 4, 5 y 6.

<sup>20</sup> Sobre el término μάγος en Grecia vid. cap. IV § 2.1 y 2.2.

diarse como un documento escrito por alguien perteneciente al movimiento religioso en el que se realizan los rituales descritos y comentados, el nombre aplicado a sus oficiantes no puede ser despectivo. Creemos que es más probable que el término μάγος haya sido tomado en el texto como un préstamo en sentido etimológico. Las actividades religiosas de los Magos 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, θεῶν θεράπειά<sup>21</sup>. Dichos autores hablan en los textos únicamente de los magos persas, pero creemos que no debe descartarse la posibilidad de que este término fuese aplicado a aquellos sacerdotes cuya actividad, como ya hemos mencionado, se desarrollaba fuera del culto civil y para quienes no sería adecuado aplicar el término ἱερεὺς o cualquier otro relacionado con los sacerdotes que llevaban a cabo sus actividades regidos por el calendario festivo de la polis.

#### 4. Sacrificios y ensalmos: las ἐπωδαί de los magos.

Estudiemos ahora los ritos que celebran los profesionales religiosos en el ritual descrito en este texto papiráceo. Según la columna VI del *Papiro de Derveni* los magos llevan a cabo una serie de libaciones (χοαί) para aplacar a los demonios, posiblemente asimilados en el texto con las almas de los muertos. Estas libaciones se acompañan, además, de un encantamiento (ἐπωδή). Según el texto de esta columna los magos llevan a cabo estas acciones para alejar a unos demonios que pueden llegar a convertirse en un impedimento en cierta parte del ritual. Analicemos paso a paso el ritual descrito para estudiar su relación con otras acciones rituales conocidas en el territorio heleno y clasificadas por los estudiosos, ya entre las actividades propias de la religión ya entre las diversas prácticas mágicas.

La primera línea de la columna VI del *Papiro de Derveni* comienza con una abrupta sentencia: Εὐχαὶ καὶ θυσίαι μελίσσουσι τὰς ψυχάς. La última palabra es

---

<sup>21</sup> Vid. Pl. *Alc1.* 122a, Arist. *fr.* 36 Rose en D.L. 1, 6-8, Apul. *Apol.* 25 siguiendo a Platón y Ap. Ty. *Ep.* 16. Más interesante la definición de X. *Cyr.* 8, 3, 11 para quienes los Magos son unos “profesionales de lo divino” (οἱ περὶ τοὺς θεοὺς τεχνίται). Tal definición es muy cercana a la que ofrece el comentarista de Derveni en *PDer.* col. XX de los expertos en iniciaciones: ὅσοι δὲ παρὰ τοῦ τέχνημ ποιουμένου τὰ ἱερά. Vid. § 10.

una conjetura<sup>22</sup>, pero su presencia parece garantizada por las columnas precedentes del papiro así como por las explicaciones posteriores de que las almas son incontables, de que los démones son almas o de que las Euménides son también almas. En nuestra opinión las almas mencionadas en esta primera línea del *Papiro de Derveni* que deben ser apaciguadas (μειλίσσουσι) son las almas hostiles en su conjunto. Ψυχαί es utilizado como término general que hace referencia a todas estas almas, sean las almas vengadoras, sean las propias Erinis, que parecen ser identificadas con ciertas almas en la columna II del papiro<sup>23</sup>, sean las Euménides, que también son llamadas almas en esta columna VI<sup>24</sup>. Para el autor de Derveni los démones que obstaculizan parecen ser considerados “un tipo de” alma, almas vengativas como él mismo nos explica, y que las Euménides son “otro tipo” de almas, ambos subgrupos pertenecientes a la categoría general de “almas hostiles que hay que apaciguar” que se advertía al principio.

La necesidad de dulcificar la disposición de las almas en general o de las Erinis en particular a través de ritos específicos está ampliamente atestiguada en el mundo griego. Un texto del tragediógrafo Esquilo resulta 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>25</sup>. Tales ofrendas líquidas, según el texto de Esquilo, son νηφάλια μειλίγματα, es decir, “sobrias ofrendas apaciguadoras”, lo que nos recuerda ligeramente la afirmación del *Papiro de Derveni*, si bien en este texto de la columna VI se tilda de apaciguadoras las oraciones y los sacrificios y no las libaciones que serán objeto de nuestra atención líneas más ade-

<sup>22</sup> Vid. Tsantsanoglou (1997) 95.

<sup>23</sup> *PDer.* col. II: Ἐρινύω[ν ]τιμῶσι.[

ψυ[χαί ε]ἰσι[ ]χαῖοι σταγόσι.[.]εο.[

<sup>24</sup> Entendemos en nuestro estudio que las Erinis y las Euménides son divinidades idénticas. Las Euménides serían las Erinis tras ser congradadas por medio del ritual o cuando se hallan en buena disposición para recibir las ofrendas. E.g. Philostr. *Ep.* 1, 25, 10 dice que las Erinis son llamada Euménides (ἦδη καὶ τὰς Ἐρινῦς Εὐμενίδας καλοῦμεν). Sobre este particular vid. § 8. Divinidades semejantes parecen ser los Tritopáttores de la *lex sacra* de Selinunte, quienes son llamados en primer lugar impuros y, tras la acción ritual, puros. Nótese que ambos grupos divinos son una tríada.

<sup>25</sup> A. *Eu.* 107.

lante<sup>26</sup>. Este texto, sin embargo, nos acerca a la relación de las ofrendas rituales (sean éstas líquidas o no) que servían para congraciarse con unas divinidades que se consideran, a menudo, hostiles. Tal debe ser, creemos, la visión de las almas que nos ofrece esta primera línea de la columna VI.

Pasemos ahora a la ἐπωδή que se dice que llevan a cabo los magos en la segunda línea de la columna VI. Tal 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. La ἐπωδή de los magos expulsa a unos demonios que, por razones no explicadas, se convierten en un obstáculo para algo que tampoco se nos explicita. Vayamos por partes.

Las ἐπωδαί pueden definirse como encantamientos que realizan ciertos personajes, relacionados comúnmente con la esfera de la acción ritual, para procurar aquello que desean conseguir y, en relación con los seres divinos, para alejarlos o atraerlos a su antojo. El número de ocasiones en que las salmodias denominadas ἐπωδαί están relacionadas con los magos, en el sentido amplio del término y más cercano al valor que nosotros mismos damos a este sustantivo, es mayor que el número de ocasiones en que se vinculan con la ejecución de encantamientos por otro tipo de profesionales<sup>27</sup>. Por otra parte, y en cuanto al tipo de ritual, el hecho de que los magos realicen una acción dirigida a la expulsión de ciertos demonios nos lleva a pensar en un rito de expulsión del mal (ἀλεξικακόν), lo que en ciertas ocasiones, aunque no en todas, es calificado de acción mágica<sup>28</sup>. En el contexto del *Papiro de*

<sup>26</sup> Sobre las libaciones de esta columna y su carácter “sobrio” vid. § 5.

<sup>27</sup> E.g. Pi. P. 3, 47-53 sobre el uso de encantamientos por parte de Asclepio en sus curaciones; A. A. 1018-1021, S. Ai. 581s., Pl. *Chrm.* 156d, Pl. *Euthd.* 289e-290a, en textos mágicos vid. PGM I, 296, PGM I 317, PGM IV 2752 y PGM IV 2927.

<sup>28</sup> Ya hemos advertido que existe cierta 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 la ἐπωδή recitada 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. Que las expulsiones del mal pueden ser llevadas a cabo por los encargados del culto cívico y, por tanto, considerarse una acción religiosa parece probable si tenemos en cuenta los rituales del chivo expiatorio que eran ejecutados en suelo heleno. Sobre ello vid. Bremmer (1983).

*Derveni* el encantamiento parece pertenecer a un sistema religioso y formar parte de un ritual, probablemente relacionado con el mundo de ultratumba, en un ambiente iniciático, aunque no es descartable que fuese calificado de acción de tipo mágico fuera de estos círculos y mirado con sospecha<sup>29</sup>. De hecho, las actividades realizadas por los magos en estas primeras líneas de la columna VI son cercanas a las acciones rituales que suelen asociarse al término “hechicería” (γοητεία)<sup>30</sup>. Las acciones rituales efectuadas por los γόητες son las que se consideran acciones mágicas en la época en que se inserta, probablemente, el texto del *Papiro de Derveni*.

Comentemos ahora un texto muy significativo de la *Historia* de Heródoto que es posible relacionar con el modo de actuación de los magos que refleja el *Papiro de Derveni*. Heródoto<sup>31</sup>, mientras describe un ritual ejecutado por los Magos, indica que ellos cantan una teogonía, lo que, según el historiador, ellos llaman la ἐπωδή. Parece haber una similitud entre estos oficiantes persas y los que aparecen en el *Papiro de Derveni* por varias razones:

- 1) Se utiliza el término “μάγος” para calificar a estos oficiantes.
- 2) Ambos son los encargados de llevar a cabo los sacrificios en un determinado ritual.
- 3) Los Magos recitan una teogonía que, según Heródoto, ellos llaman “el encantamiento” y, precisamente, una teogonía de Orfeo es lo que se comenta en el resto de las columnas del *Papiro de Derveni*.

No creemos que se deba afirmar a partir de este texto, como ya hemos advertido con anterioridad, que los magos del papiro sean sacerdotes iraníes<sup>32</sup>. Nos pare-

<sup>29</sup> Se ha señalado que el término ἐπωδή, desde Homero, está siempre relacionado con la magia. Vid. Bremmer (1999) 8. Sacrificios y encantamientos (θυσίσαις τε καὶ ἐπωδαίς) es lo que Pl. *R.* 364b expone que hacen los ἀγύρται καὶ μάντιες que hacen uso de los libros de Orfeo y Museo. Sobre estos personajes y su relación con el orfismo vid. cap. XI.

<sup>30</sup> Vid. Johnston (1999a) 105-111 y Betegh (2005) 82. Vid. cap. IV § 2.4 - 2.8.

<sup>31</sup> Hdt. 1, 132. θεογονίην, οἶην δὴ ἐκεῖνοι λέγουσι εἶναι τὴν ἐπαιδίην.

<sup>32</sup> No debemos 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, vid. *Ar. Ra.* 323-331, *Sch. Ar. Ra.* 330, *Sch. Pi.* I. 4, 87, pero que puede entenderse como una nueva *interpretatio graeca* por parte de Heródoto ya que los Magos por-

ce más probable que Heródoto explicase, como nos consta que hizo en otras ocasiones a lo largo de su extensa obra<sup>33</sup>, los rituales que veía en suelo extranjero teniendo en mente las actuaciones rituales de algunos sacerdotes griegos. En el caso concreto que nos ocupa es posible que Heródoto explicase el ritual de los Magos acercándolo a la actuación, para él conocida, de ciertos iniciadores en religiones místicas, quizá personajes como estos magos que realizan sacrificios y recitan ἐπεὶ δαί in el *Papiro de Derveni*. Resulta un dato de particular importancia el que el historiador de Halicarnaso advierta que sea una teogonía lo que los Magos llaman “el encantamiento”, pues es una narración sobre el origen del mundo (protagonizada por dioses como Noche, Cielo y Tierra) lo que se comenta a partir de la VI columna del *Papiro de Derveni*. Es posible pensar, aunque siempre con cierta cautela ya que el texto conservado es demasiado lagunoso y críptico, que el poema atribuido a Orfeo en el papiro y que el autor de Derveni comenta con todo detalle fuese parte estructural de la ceremonia descrita en las primeras columnas. Es arriesgado afirmarlo con rotundidad, pero creemos, en contra de la mayor parte de estudios que abogan por la existencia de dos partes bien diferenciadas en el contenido del *Papiro de Derveni*<sup>34</sup>, que tal consideración nos situaría en una línea de estudio más productiva, tomando el texto de

---

taban la tiara, no una corona de mirto. Véase la discusión sobre el mirto y la forma lanceolada de la laminilla órfica de Pela en Dickie (1995) 85-86.

<sup>33</sup> Así, por ejemplo, Heródoto utiliza constantemente los nombres griegos para hablar de los dioses de otras regiones, llegando incluso 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, Hdt. 2, 48, 1 y Hdt. 2, 123, 6) o del dios persa al que llama Orotalt (Hdt. 3, 8, 16). También observamos este comportamiento a la hora de hablar sobre ciertos rituales extranjeros, como las ceremonias realizadas en Egipto en honor a Osiris, de las que no habla porque considera que no es lícito. Según los estudiosos, Heródoto mantiene esta actitud frente a los rituales no místicos de Osiris porque, al parecerse a los misterios griegos celebrados en honor de Dioniso, los cuáles sí eran secretos, el revelar el ritual que llevaban a cabo los egipcios conllevaría estar revelando los griegos (Hdt. 2, 47, 2, Hdt. 2, 61, 1 o Hdt. 2, 132, 2 donde el historiador guarda silencio sobre el nombre de Osiris o ciertos actos relativos al entierro del dios). Vid. sobre este particular Sourdille (1910) 2-26 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*. Vid. Mora (1981) y (1983).

<sup>34</sup> E.g. Obbink (1997) 43, Janko (1997) 68, 81, Casadesús (2006) cap. 22.



Derveni como un conjunto único y con sentido<sup>35</sup>. Es muy sugerente pensar que fuese el canto de Orfeo sobre el origen de los dioses y el mundo una parte 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 conocemos la existencia de ciertos rituales cuya base es la retrotracción de una situación actual o de un objeto particular a un momento primigenio donde todo estaba ordenado y en armonía de modo que por medio de una acción simpática todo vuelva al orden en que debería estar.

Pasemos ahora a analizar de forma detallada las libaciones y los sacrificios de los *mistas* y magos para extraer ciertas conclusiones acerca de la relación de tales ceremonias con la religión griega, el culto a los dioses ctónicos y a las almas de los muertos.

### 5. Las libaciones (χοαί).

Se ha estudiado la importancia del término χοή en relación con los rituales conectados con el mundo de los muertos, ya sea para rendirles homenaje, ya sea para invocar sus almas en ciertos tipos de ceremonias necrománticas<sup>36</sup>. Es posible entender que las libaciones que aparecen en la columna VI del *Papiro de Derveni*, realizadas a partir de una mezcla de agua y leche, sean ofrendas de carácter funera-

---

<sup>35</sup> Betegh (2005) 350 considera, entre otras posibilidades, que el *PDer.* compone un conjunto unitario que engloba las dos partes que componen toda ceremonia ritual: δρώμενα y λεγόμενα, siendo éstos últimos la explicación exegética del poema de Orfeo. *The explanation of ritual actions in the first columns and the commentary of the Orphic poem complement each other, because they represent the two aspects of this ritual, the dromena and the legomena.*

<sup>36</sup> Sobre la relación de este tipo de libaciones con la escatología vid. Graf (1980) 217-218, Henrichs (1984), Johnston (1999a) 41 y nota 12 con fuentes y bibliografía, Ogden (2001) 169-171 y Betegh (2004) 76. Vid. el uso de χοή en los poetas de los siglos V y IV. Esquilo sólo hace uso del término χοή en los *A. Pers.* 219, *A. Pers.* 609, *A. Pers.* 624, *A. Pers.* 685 (libaciones a Dario muerto y ritual de necromancia) en *A. Ch.* 15, *A. Ch.* 23, *A. Ch.* 87, *A. Ch.* 149, *A. Ch.* 156, *A. Ch.* 164, *A. Ch.* 515 o *A. Ch.* 525 (libaciones funerarias) y en *A. Eu.* 107, *S. Ant.* 431 y *S. Ant.* 902 (libaciones a su hermano muerto) *S. El.* 406 y *S. El.* 440 (libaciones a Agamenón muerto). También Aristófanes habla de χοαί en relación con el culto a los difuntos en *Ar. fr.* 504 K.-A. (*OF* 432 I).

rio, se realicen éstas en beneficio de las almas, se viertan en honor de los dioses subterráneos<sup>37</sup>. La frase de la columna es como sigue<sup>38</sup>:

τοῖζ ἐ ἱεροῖ[ς] ἐπισπένδουσιν ὕ[δω]ρ καὶ γάλα, ἐξ ὧμπερ καὶ τὰς χοὰς ποιοῦσι.

En las ofrendas (ellos) vierten agua y leche, y a partir de éstas hacen las libaciones.

Según Henrichs (1983: 260) y Betegh (2004: 76) el verbo que aparece en esta frase podría estar relacionado con otro de los tipos de libación que se conocen en el mundo griego, las σπονδαί, ofrecidas a las Euménides en ocasiones rituales separadas de aquéllas en las que se ofrecen χοαί. A la vista de ciertos versos de la tragedia<sup>39</sup>, no parece necesario entender la existencia de dos modos diversos de realizar las ofrendas líquidas en el ritual concreto que se desarrolla en el *Papiro de Derveni*<sup>40</sup>. Nos inclinamos a pensar que las únicas libaciones que ofrecen los magos en este ritual en concreto deben ser entendidas como χοαί, ya que es más probable pensar que en el desarrollo de un ritual de posible enfoque ctónico o funerario las libaciones fuesen únicamente de este tipo, como podemos comprobar por los pasajes literarios en los que se hace uso del término χοή<sup>41</sup>. Los sacerdotes, según el texto de la columna VI, vierten una mezcla de agua y leche para aplacar a los demonios, probablemente identificados en el texto con las almas de los muertos, o de ciertos muertos en particular. Resulta un paralelo interesante un texto del historiador Heródoto en donde habla, muy brevemente, de una libación ofrecida por los Magos a los héroes (los troyanos y aqueos muertos en Troya)<sup>42</sup>:

Χοὰς δὲ οἱ μάγοι τοῖσι ἥρωσι ἐχέαντο.

Los Magos derramaban unas libaciones a los héroes.

Estamos, obviamente, en un contexto funerario, ya que las libaciones (χοαί) se realizan por los héroes que allí murieron, ya sea para honrar su memoria ya sea

<sup>37</sup> 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. Vid. *infra*.

<sup>38</sup> *PDer.* col. VI 5-7.

<sup>39</sup> A. *Ch.* 149: ἐπ’ εὐχαῖς τάσδ’ ἐπισπένδω χοὰς. S. *Ant.* 431: χοαῖσι τρισπόνδοισι τὸν νέκυν στέφει.

<sup>40</sup> Es importante señalar que este verbo utilizado con χοαί no es demasiado frecuente.

<sup>41</sup> Vid. nota 36.

<sup>42</sup> Hdt. 7, 43.

para aplacar sus espíritus. Heródoto relaciona, pues, a los Magos con las ceremonias en favor de las almas de los muertos. Este tipo de acción ritual llevó a la creencia de que los Magos llevaban a cabo ceremonias necrománticas, lo que pudo ser una de las acciones rituales que más impresionaron a los griegos y a partir de la cual, posiblemente, pudo derivarse la connotación peyorativa que desarrolló el término mago en la lengua griega<sup>43</sup>.

Las χοαί a los muertos o al mundo de ultratumba parecen estar también presentes en el texto de la columna II del *Papiro de Derveni* donde, además, se matiza que se vierten gota a gota<sup>44</sup> (σταγόσι) y que se llevan a cabo en honor de las almas, las cuales son identificadas, además, con las Erinis ya que éstas son consideradas un cierto tipo de almas<sup>45</sup>. El término χοαί no suele aplicarse cuando se trata de libaciones derramadas gota a gota. Es más corriente el uso del verbo λείβω para referirse a esta forma concreta de verter el líquido ofrendado a los dioses, término que con el paso del tiempo fue sustituido por σπένδω<sup>46</sup>. Así pues, sería posible pensar que la forma de libación expuesta en la columna II del *Papiro de Derveni* se correspondiese con las libaciones realizadas en ofrendas no funerarias (las que suelen llamarse σπονδαί) 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 χοαί.

<sup>43</sup> Seguramente en este sentido es en el que hay que estudiar la ceremonia necromántica descrita por Esquilo en los *Persas*.

<sup>44</sup> 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.* col. II vid. Tsantsanoglou (1997) 102, Betegh (2004) 76.

<sup>45</sup> Sobre las Erinis en el *PDer.* y su asociación con las almas de los muertos vid. 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 vid. Jameson (1899) 207ss: “they have collected ample and more than ample evidence to prove that the functions and ritual of the dead and of the beings variously called Potniae, Semnae, Eumenides, Erinyes, Praxidikae, Maniai, &c., were originally and fundamentally identical”.

<sup>46</sup> Sobre la relación del verbo λείβω y el característico modo de verter el contenido gota a gota vid. Jameson, Jordan y Kotansky (1993) 71 quien remite a Rudhardt (1958) 240, Casabona (1966) 276, Chantraine (1968) s.v. λείβω y Benveniste (1973) 476.

Creemos interesante relacionar estas ofrendas líquidas que aparecen en el *Papiro de Derveni* con las que nos muestran unos versos de las *Euménides* de Esquilo. En estos versos la sombra de Clitemestra narra el modo en que había honrado, en vida, a las Erinis<sup>47</sup>.

Χοάς τ' αοίνους, νηφάλια μειλίγματα,  
καὶ νυκτίσεμνα δεῖπν' ἐπ' ἐσχάρα πυρὸς<sup>48</sup>  
ἔθουον, ὥραν οὐδενὸς κοινήν θεῶν.

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.

Observamos a través de este texto que en las libaciones ofrecidas a las Erinis no está presente el vino, como tampoco lo está en las libaciones vertidas en honor a estas mismas divinidades en el *Papiro de Derveni*. Que en los versos de Esquilo se aluda repetidamente a la ausencia del vino parece indicar el carácter poco común de este tipo de libaciones, diversas a las más comunes, con vino. Vemos además que en el texto de *Euménides* se ofrecen 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, de nuevo, es coherente con la función relacionada con el mundo de los muertos de estas diosas<sup>49</sup>. Vemos, pues, que la ceremonia descrita es bastante coincidente con la celebrada por los magos en el *Papiro de Derveni*, lo que nos permite considerar la relación del rito del papiro con los rituales del culto cívico griego y, por ende, la posible identificación de los magos como profesionales helenos.

---

<sup>47</sup> A. *Eu.* 107ss.

<sup>48</sup> Debemos llamar la atención sobre el uso de este término para “altar” ya que señala que no es un altar elevado, un βωμός, en el que se hace el fuego sacrificial, sino en una pequeña construcción poco elevada o incluso a ras del suelo. Es una precisión valiosa para nosotros ya que nos ilustra sobre el carácter ctónico de este sacrificio. Vid. Harp. *s.v.* ἐσχάρα: ...Ἀμμώνιος ἐν τοῖς περὶ βωμῶν ἐσχάραν φησὶ καλεῖσθαι τὴν μὴ ἔχουσαν ὕψος ἐστίαν, ἀλλ' ἐπὶ γῆς ἰδρυμένην κοίλην... “Amonio en *Sobre los altares*, dice que se llama escara al fuego que no está elevado, sino al que se coloca en una cavidad de la tierra”.

<sup>49</sup> Asimismo el adjetivo νυκτίσεμνα.

Otro texto, éste del dramaturgo Sófocles, nos informa de que se celebra a las Euménides (las Erinis congraciadas) con ofrendas sobrias porque son “abstemias” (νήφρων ἀοίνοις). Debemos entender que se denomina a estas divinidades abstemias porque no se les vierten libaciones que contengan vino<sup>50</sup>. El escolio a este pasaje acerca aún más el rito al contenido en el *Papiro de Derveni*, ya que nos aclara que las libaciones se hacen a partir de una mezcla de agua con miel<sup>51</sup>. Así pues, en estos versos de *Edipo en Colono*, volvemos a encontrar un claro paralelo antiguo de la ceremonia del *Papiro de Derveni*, pues claramente se expresa que en el contenido de las libaciones ofrecidas a las Euménides el vino no está presente y el escolio aclara, además, que eran realizadas con una mezcla de agua y miel.

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, precisamente, en una mezcla de agua y leche<sup>52</sup>.

αὐτὰρ ἔγωγε ψυχὴν ἰλασάμην, σπένδων μειλίγματα χύτων ὕδατι τ' ἠδὲ γάλακτι,  
μελισσορῦτων ἀπὸ νασμῶν λειβαῖς συμπροχέων, καὶ ἐμοῖς ὕμνοισι γεραίρων.

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, pues, que incluso en época tardía (estas *Argonáuticas* suelen datarse en torno al s. IV d.C.) las libaciones que se ofrecen a las almas de los muertos carecen de vino y están compuestas por una mezcla de agua y leche, igual que en el *Papiro de Derveni*.

Estos testimonios que hemos señalado contradicen la afirmación de Burkert (2002: 151), quien advertía que los griegos efectuaban sus libaciones con vino, no con agua y leche. 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,

<sup>50</sup> S. OC 101. Sobre este pasaje vid. Henrichs (1983). Sobre las ofrendas sin vino en el *PDer.* vid. Henrichs (1983).

<sup>51</sup> Sch. S. OC 100, μελιχίων ποτῶν: γλυκέων ποτῶν, ὃ ἐστὶ μέλιτος, οἷς μειλίσσουσι τὰς θεάς. συγκιρνᾶται ταύταις ταῖς θεαῖς ὕδατος καὶ μέλιτος χοή.

<sup>52</sup> AO 572ss. Sobre esta obra vid. Sánchez Ortiz de Landaluce (1999) y (2005). Para este pasaje el estudio de (2005) pg. 57.

muestran que las libaciones sin vino y consistentes en una mezcla de agua y leche eran conocidas y practicadas por los griegos<sup>53</sup>. En concreto, las libaciones sin vino se llevan a cabo en relación con el culto de ciertas divinidades ctónicas y relacionadas con el mundo de ultratumba a las que, en situaciones críticas, hay que congraciar<sup>54</sup>. Que se realizasen en suelo griego libaciones sin vino, similares a las descritas en las primeras columnas del *Papiro de Derveni*, las cuales se relacionan con divinidades ctónicas y con el mundo subterráneo, es otro argumento a favor de que tanto la ceremonia descrita en el papiro como los oficiantes y participantes en ella sean griegos.

### **6. Los pasteles de múltiples protuberancias y su asociación con el mundo de los muertos.**

El sacrificio realizado por los magos que se describe en el *Papiro de Derveni* es un tipo de sacrificio incruento. Exactamente se nos informa de que lo que se sacrifica son “innumerables pastelillos de múltiples protuberancias” (ἀνάριθμα καὶ πολυόμφαλα τὰ πόπανα). Conocemos la existencia en el mundo griego de la ofrenda o quema de pastelillos con “omblicos”<sup>55</sup>, cuyo número parece estar determinado en función de la divinidad por la que se realiza el sacrificio y que recogen *leges sacrae*. Así nos lo revelan ciertas inscripciones halladas en Samos, Atenas y Pér-

---

<sup>53</sup> Vid. 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 las mismas y ofrece como bibliografía autorizada G. Widengren, *Die Religionen Irans* (Stuttgart, 1965) 181-4.

<sup>54</sup> Las Erinis se relacionan con los crímenes de sangre en el seno de una familia. Sobre las Erinis y su patronazgo vid. Johnston (1999a) 273-279. Sobre las Erinis y su presencia en el *PDer.* vid. *infra*.

<sup>55</sup> 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 Πόπανα ὀμφαλωτά que se usaban en los sacrificios (Polyb. 6, 25, 7). Sobre los pastelillos de protuberancias vid. 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). Cabe destacar que no hemos encontrado el término utilizado para referirse a estos pasteles en el léxico iranio antes referido.

gamo<sup>56</sup>. Los pastelillos ofrecidos en las inscripciones parecen tener, asimismo, un número concreto de protuberancias. En dichas inscripciones se explicita que los pastelillos pueden tener un “ombligo” (μονόμφαλα), que puede ser central (μεσόμφαλος)<sup>57</sup>, nueve ombligos (ἐννεόμφαλα) o incluso doce (δωδεκόμφαλα). La atención dada al número de dichos adornos debía estar relacionada, probablemente, con algún tipo de mecanismo analógico en el ritual que nos es desconocido. En el caso de los pastelillos del *Papiro de Derveni* las protuberancias no son de número exacto. Se nos dice que son “muchas” (πολύμφαλα) pero nada más se nos aclara. Asimismo se nos informa de que el número de pastelillos es también indeterminado, de los cuales el autor dice que son “innumerables” (ἀνάριθμα), particularidad que precisa acto seguido. Es posible que tal explicación se deba a un intento de aclaración por su parte (lo que nos consta que hace profusamente) de la razón de ser de ese número indeterminado de pastelillos en el sacrificio, con protuberancias asimismo indeterminadas, lo que, probablemente, no era corriente<sup>58</sup>. El único autor que nos habla de sacrificios de πόπανα πολύμφαλα es Clemente de Alejandría<sup>59</sup>. Lo hace en una relación de los símbolos contenidos en el interior de la *cista mistica* del culto de Dioniso Basareo. Dada la cercanía de este texto con el mito órfico y sus rituales, podemos pensar que Clemente hace referencia a un sacrificio muy semejante al narrado en el *Papiro de Derveni*.

---

<sup>56</sup> Vid. inscripciones del Ática en Sokolowski (1969) 24 = IG II<sup>2</sup> 4986 (Pireo, s. IV a.C.), 27 = IG II<sup>2</sup> 4988 (Atenas, s. III-II a.C.), 52 = IG II<sup>2</sup>, 1367 (Atenas s. I a.C.) En el comentario a esta inscripción Sokolowsky apunta una probable vinculación con el orfismo dada la mezcla de divinidades similar a la de los *HO*, que el término παντέλεια de la lin. 2 recuerda el πάνθειος τελετή de los *HO* 35, 7, *HO* 53, 9 y *HO* 54, 7 y que el epíteto Χαμαίζηλος de la lin. 18 está relacionado con los temblores de la tierra también *AO* 931. Inscripción de Samos en Sokolowski (1962) 80, inscripción del Asclepeion de Pérgamo en *Inscr. Perg. Asklep.* 161 (interesante por la relación con el sacrificio ofrecido a Asclepio (Épidauro). En *Ar. Pl.* 659 ss. y *Ar. Pl.* 679ss. también aparecen πόπανα si bien no se matiza que tengan protuberancias.

<sup>57</sup> *Poll.* 2, 169.

<sup>58</sup> En las inscripciones de leyes sagradas en que se regulan las ofrendas de πόπανα con ὄμφαλοί se observa regularmente atención al número de protuberancias y también al número de pastelillos. Vid. IG II<sup>2</sup> 4986, IG II<sup>2</sup>, 1367 y *Inscr. Perg. Asklep.* 161. El estado fragmentario de la inscripción de Samos impide saber si se precisaba el número de ofrendas.

<sup>59</sup> *Clem. Al. Prot.* 2, 22, 4.

La explicación ofrecida por 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 para las que se realiza el sacrificio son también incontables. Así mismo debe ser entendido el número incierto de las protuberancias de cada una de las ofrendas. Cada pastelillo (añadido también al simbolismo el número de sus resaltos) es un sacrificio para cada una de las almas, de manera que todas ellas sean propiciadas por medio de esta ofrenda y las libaciones anteriores. 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 hay que congraciarse, es decir, las almas vengativas. Según este estudioso la explicación que el comentarista expone en el texto debe ser estudiada en relación con el resto de explicaciones que se dan a lo largo del comentario. El autor del papiro siempre intenta aclarar todo aquello que puede resultar confuso, de manera que cuando dice que los pastelillos son innumerables porque las almas son igualmente innumerables, no parece que deba ser entendido en relación con las almas en general, ya que sería una obviedad y no tendría razón de ser la explicación. Debe entenderse entonces que se está haciendo referencia a unas almas concretas, aunque de número indefinido, para las cuales los magos, y después los *mistas*, hacen los sacrificios y el resto de acciones rituales. Estas almas deben de ser, con bastante probabilidad, las almas hostiles en general, incluidos démones y Erinis a los que se dirigen los ritos. Asimismo, y en relación con lo que advertíamos anteriormente, es posible que el comentarista explicase la particularidad de esa indeterminación en el número de pastelillos y sus protuberancias porque lo normal sería la concreción de un número de ellos en posible relación con algún tipo de analogía ritual<sup>60</sup>.

---

<sup>60</sup> Es interesante señalar en este punto un texto de Plutarco (Plu. *Is. et Os.* 362E) en que habla de unos *πόπανα* sacrificados al dios egipcio Seth. No se nos dice que estos pastelillos tengan ὄμφαλα, pero sí que en ellos se representa la imagen de un burro, animal relacionado con este dios. Creemos que es interesante señalar que para los antiguos era importante la relación que la forma de la ofrenda guardaba con el dios al que el hombre se dirigía en su acción ritual y que, probablemente, tal relación debe verse en el sacrificio del *PDer*.



Podemos observar la utilización de *πόπανα* por los magos de época imperial romana en el desarrollo de sus rituales a través de algunos de los textos de los PGM<sup>61</sup>. En estos ritos, en los que no se matiza nunca si los pasteles tienen o no protuberancias, observamos una regularización del número de ellos del mismo modo que ocurría, como decíamos, en los textos de las *leges sacrae*. En el PGM I 288ss. aparecen unas libaciones de vino, miel, leche y agua de lluvia (que son definidas como *σπονδαί*) y de la ofrenda de siete tortas (*πλακοῦνται*) y siete pastelillos (*πόπανα*). Que sean siete en número concuerda con el dios al que se eleva la plegaria, Apolo<sup>62</sup>, aunque la profusión del número siete en actividades mágicas es bien conocida y puede no responder, en este caso, a la relación de dicho número con el dios. Es igualmente interesante la mención a la pureza ritual que se debe mantener para la práctica mágica (apartarse de obras abominables, de comer pescado y de mantener relaciones sexuales), muy similar a la pureza obligada para los sacerdotes a la hora de realizar los sacrificios religiosos. Curiosamente el himno hexamétrico a Apolo que aparece líneas más adelante fue contado entre los fragmentos órficos por Abel en 1881 (pg. 226)<sup>63</sup>.

El mismo tipo de libación y ofrenda de *πόπανα*, así como la recurrencia del número siete, se observa también en el texto del PGM IV 2191ss. donde se nos explica cómo grabar en laminilla de oro ciertos versos de Homero para convertirla en un amuleto. Un ritual muy similar aparece también, con ofrenda asimismo de siete *πόπανα*, en el PGM XII 21ss. que recoge un conjuro para someter a hombres y mujeres.

Volviendo de nuevo al *Papiro de Derveni* queremos destacar que la quema o deposición de ofrendas incruentas, a menudo compuestas por frutos, cereales y, en especial, pasteles elaborados ocasionalmente con miel, es una característica de los

---

<sup>61</sup> PGM I 288, PGM IV 2191, cf. PGM XII 21.

<sup>62</sup> 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 vid. *hApol.* 14-130, Str. 10, 5, 2 y Call. *Ap.* 36-248.

<sup>63</sup> Hoy no se cuenta entre ellos dado que la conexión de este himno con “lo órfico” es nula.

sacrificios relacionados con el Más Allá y el culto a los dioses cuyo ministerio se halla en el mundo entre la vida y la muerte<sup>64</sup>. Se ha señalado que la realización de este tipo de ofrendas está relacionada con la vida y el renacimiento<sup>65</sup> y que son, regularmente, dulces y suaves, lo que debe ser entendido como una ofrenda de tipo aplacador o para “dulcificar” el ánimo de este tipo de dioses a quienes se considera terribles. En este sentido puede entenderse el uso de *μειλίσσουσι* 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. Este mismo verbo aparece en el escolio al pasaje del *Edipo en Colono*<sup>66</sup> que hemos comentado con anterioridad y hace referencia a esta analogía entre ofrenda dulce y dulcificación del ánimo de unas divinidades crueles.

### 7. ¿Un sacrificio de pájaros en el Papiro de Derveni?

Hemos hablado con anterioridad sobre el ritual realizado por los magos y su relación con otros ritos semejantes conocidos en Grecia en honor del mundo de los muertos y, concretamente, en honor de las Erinis/Euménides<sup>67</sup>. Tanto las libaciones

---

<sup>64</sup> Se ha argüido que los *πόπανα πολυόμφαλα* del *Papiro de Derveni* responden al sacrificio del *darun* en los ritos persas (Tsantsanoglou (1997) 114-115 y Russell (2001) 54-55). Sin embargo creemos que no es necesario recurrir a una explicación irania del ritual de este papiro ya que el sacrificio de *πόπανα* es corriente en territorio heleno, e.g. Ar. *Th.* 285ss. habla de la ofrenda y quema de *πόπανα* a las dos diosas, en Ar. *Pl.* 660ss. en relación con una ofrenda a Asclepio, Thphr. *Char.* 16, 10 habla de *πόπανα* ofrecidos al dios Hermes, Porph. *Abst.* 2, 16 a Hermes y a Hécate y Luc. *Cat.* 2, en un texto en el que habla Caronte, nos informa de que las ofrendas que recibe el mundo de los muertos son, entre otras cosas, *πόπανα* y *χοαί*.

<sup>65</sup> Los cereales y los frutos en general renacen cada año y la miel era dada a los recién nacidos, vid. Ogden (2001) 169 y nota 21.

<sup>66</sup> Sch. S. OC 100. Schol Hypothesis-scholion 159, line 1 (5037: 006). *μειλιχίων ποτῶν: γλυκέων ποτῶν, ὃ ἐστι μέλιτος, οἷς μειλίσσουσι τὰς θεάς. συγκιρνᾶται ταύταις ταῖς θεαῖς ὕδατος καὶ μέλιτος χοή.*

<sup>67</sup> Hablaremos de las Erinis y las Euménides siempre como divinidades equivalentes, las primeras en su función de vengadoras de la sangre derramada en el seno familiar y las segundas como epiclesis eufemística de las primeras o de éstas cuando ya han sido congradadas, gracias a un sacrificio propiciatorio o por la venganza que requieren para sí. Las Euménides en Atenas o las diosas Semnai (Venerables) son estas mismas divinidades que, posiblemente, fueron entendidas como diversas en época temprana. Cuando hagamos referen-

sin vino como el sacrificio no cruento en forma de *πόπανα* parece ser algo conocido en los ritos en honor de estas divinidades, por tanto, no debemos pensar que nos encontramos en un mundo alejado de los rituales que tenían lugar en la vida de un ciudadano del s. IV a.C. cuando analizamos estas primeras columnas del *Papiro de Derveni*. Algo más difícil de explicar parecen las oscuras referencias a “pajarillos” o “algo en forma de pájaro” que forman parte del ritual.

En la columna II del papiro aparece, tras la mención a las libaciones gota a gota (*χοαὶ σταγόσι*), la alusión a algo *ὀρνίθειον* para cada uno (*ἐκάστο[ις]*)<sup>68</sup>. Entendemos que este “para cada uno” no puede hacer referencia a las diosas ya que su género es masculino, por lo tanto debe referirse ya a los hombres o a los dioses en general, ya a los magos o a los *mistas* que aparecen en la columna VI en particular. En dicha columna VI se habla de que algo *ὀρνίθειον* que está relacionado con quienes van a hacer un sacrificio en primer lugar (*πρότερον*) en honor de los dioses. Debemos entender que ambas menciones, la de la columna II y la de la VI, deben estar en conexión, sea práctica o simbólicamente. Es muy probable que exista cierta relación ritual entre las almas (ya sean las de los vivos ya las de los muertos), las Erinis y estas indeterminadas *ὀρνίθεια* que deben ser sacrificadas o que desempeñan un papel ritual en el desarrollo de la ceremonia descrita en la columna VI<sup>69</sup>.

Está bien atestiguada en la Antigüedad clásica la figuración de las almas como pequeños cuerpos antropomorfos dotados de alas<sup>70</sup>. También son múltiples las figuraciones literarias de los muertos como diversos seres alados, ya formen parte de bandadas de pájaros, de abejas o de murciélagos<sup>71</sup>. Asimismo las Erinis son re-

cia a las Euménides atenienses lo especificaremos. Sobre estas diosas vid. Harrison (1899) 206-225, Brown (1984), Johnston (1999) 250-287.

<sup>68</sup> *PDer.* col. II 5-7.

<sup>69</sup> Depende de si se entiende *ὀρνίθειον* como objeto directo de *θύειν*, en cuyo caso estaríamos hablando del sacrificio de un pájaro, o si se entiende, con Bernabé (2005) 290 un uso intransitivo del infinitivo.

<sup>70</sup> Vid Harrison (1899) 219 y Ogden (2001) 221-224.

<sup>71</sup> Sobre las almas aladas y su asociación con las Erinis vid. 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 *Ar. Au.* 1553s. Sobre las

presentadas iconográficamente como diosas dotadas de alas<sup>72</sup>. Creemos, pues, que una acción ritual relacionada con “algo” en forma de pájaro, perteneciente a un pájaro<sup>73</sup> o, incluso, un pajarillo<sup>74</sup>, debe albergar un simbolismo ritual semejante al que guardaban los pastelillos de múltiples protuberancias con las almas. Esta relación simbólica debía de ser más evidente para el comentarista, ya que parece que no requiere una explicación por su parte (o al menos no es posible entenderla a partir de las reconstrucciones de esta columna). Consideramos que la relación tanto de las almas como de las diosas a las que hay que congregar<sup>75</sup> con los pájaros y los seres alados es lo que subyace como simbolismo del rito que se debe llevar a cabo, sea éste un sacrificio sea otro tipo de acción ritual. Según la interpretación de Alberto Bernabé (2005: 290) los encargados de efectuar este rito debían de ser los *mistas*, a los que, probablemente, se refiere el *ἐκάστοις* de la columna II.

Debemos explicar ahora qué clase de acción ritual pueden realizar los *mistas* con unos pajarillos, o con algo que tenga la forma de un ave o tenga en su composición alguna de sus partes. El sacrificio de pájaros en la Antigüedad griega no parece que sea 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>76</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<sup>77</sup>. Queremos llamar la

almas y su forma de pájaro vid. 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 s. V a.C. El dios etrusco Charus, equivalente de Caronte, es asimismo representado como un hombre alado, vid. *LIMC s.v. Charus*.

<sup>72</sup> Vid. *LIMC III Erinys*. Es interesante destacar que las Erinis pintadas en los vasos apulios, cuyas representaciones del mundo subterráneo están íntimamente ligadas al orfismo, están dotadas de alas y castigan a las almas de los muertos; vid. *LIMC III Erinys* fig. 8, 9, 11, 15.

<sup>73</sup> Betegh (2004) 15.

<sup>74</sup> Laks & Most (1997) 10, Janko (2002) 6, Bernabé (2005) 288.

<sup>75</sup> Recordemos que ambas parecen ser identificadas en *PDer.* col. II y que se dice en *PDer.* col. VI que las Euménides son almas.

<sup>76</sup> *IG XII<sup>2</sup>*, 73, 1 = Sokolowsky (1969) 126, s. II a.C.

<sup>77</sup> Vid. 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

atención en estos momentos sobre unos testimonios interesantes que relacionan el mundo de los muertos o los démones con los pájaros.

El primero es un pasaje de Heródoto<sup>78</sup> en donde explica una costumbre funeraria persas. El historiador nos informa de que los Magos no enterraban a ninguno de sus muertos antes de que su cadáver hubiese sido mordido por un pájaro o un perro. Según el comentario al pasaje de How and Wells<sup>79</sup> esta 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 por la creencia en la reencarnación y la integración del cuerpo con la naturaleza. Del pasaje herodoteo nos interesa, especialmente, una contradicción existente:

Τάδε μέντοι ὡς κρυπτόμενα λέγεται καὶ οὐ σαφηνέως περὶ τοῦ ἀποθανόντος, ὡς οὐ πρότερον θάπτεται ἀνδρὸς Πέρσῃω ὁ νέκυς πρὶν ἂν ὑπ' ὄρνιθος ἢ κυνὸς ἐλκυσθῆ. Μάγους μὲν γὰρ ἀτρεκέως οἶδα ταῦτα ποιεῦντας· ἐμφανέως γὰρ δὴ ποιεῦσι.

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.

Vemos que en el texto Heródoto advierte, al principio, sobre el carácter secreto del rito, para afirmar posteriormente que lo que dice lo sabe porque se practicaba públicamente. Debemos destacar la incongruencia del historiador en su explicación del rito funerario y advertir que, posiblemente, tal costumbre fúnebre no fuera conocida por él sino de oídas. Salvando este incongruente pasaje poco más sabemos acerca de la relación de un ritual en que estuviesen presentes los pájaros y el mundo de las prácticas rituales funerarias<sup>80</sup>. La misma costumbre de exposición del

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.

<sup>78</sup> Hdt. 1, 140.

<sup>79</sup> 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.

<sup>80</sup> Hablamos concretamente de “pajarillos” o algo en forma de pájaro, que es lo que aparece en el *PDer.*, puesto que sí nos es conocida la deposición de huevos en las tumbas y la

cadáver del Mago para su descarnación es recordada por Estrabón en su libro decimoquinto, si bien el historiador no advierte acerca de su carácter secreto<sup>81</sup>.

Más interesante para nuestro estudio resulta un testimonio de Plutarco<sup>82</sup>, quien narra que, según los símbolos místicos y los ritos en honor de Dioniso (τὰ μυστικὰ σύμβολα τῶν περὶ τὸν Διόνυσον ὀργιασμῶν) 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 revisite de nuevo, es decir, cuando se reencarna en otro ser, no puede cesar de estar implicada por las pasiones. Líneas más adelante dice que el alma que es capturada y, liberada por los “seres más poderosos”, marcha hacia lo que le es natural, se reanima y se recupera.

Como el propio texto indica, Plutarco hace referencia a una doctrina que le ha sido comunicada en unos rituales en honor de Dioniso. Es muy probable que los ritos a los que se refiere en este pasaje sean los órficos, dado que la creencia en la metempsicosis parece estar ausente de las creencias dionisiacas<sup>83</sup>. Debemos entender, pues, que una explicación simbólica de la naturaleza del alma en ciertos rituales conectados con el dionisismo, probablemente rituales órficos, imaginasen el estado del alma en el cuerpo como un pajarillo enjaulado, siendo el cuerpo mortal la jaula de esta alma-pájaro<sup>84</sup>. Que tal pensamiento religioso fuese ejecutado simbólicamente mediante un rito en el que se liberasen pajarillos para simbolizar la liberación del alma no parece imposible si atendemos a los paralelos rituales semejantes en otras culturas<sup>85</sup>. Resulta arriesgado mantener dicha afirmación dada la ausencia de paralelos en territorio griego o, al menos mediterráneo, de un rito similar, pero la explica-

---

relación del gallo como animal atribuido a la diosa Perséfone y vinculado con el mundo del paso entre la vida y la muerte.

<sup>81</sup> Str. 15, 3, 20, τοὺς δὲ Μάγους οὐ θάπτουσιν, ἀλλ’ οἰωνοβρώτους ἐῶσι. “Pero a los magos no los entierran, sino que se los comen los pájaros”.

<sup>82</sup> Plu. *Cons. ad ux.* 611E. Sobre este pasaje vid. Bernabé (2001b) y (2005) 290-291

<sup>83</sup> En este sentido vid. Bernabé (2005) 291.

<sup>84</sup> 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.

<sup>85</sup> Vid. Bernabé (2005) 292-293.

ción ofrecida por Plutarco parece estar en la línea de las explicaciones del comentarista de Derveni a los pasajes oscuros del poema de Orfeo lo cual, conectado con otras informaciones de ritos que da en sus obras<sup>86</sup>, nos inclina a considerar viable dicha hipótesis.

En relación a un probable rito de liberación resulta interesante estudiar una frase escrita en una de las laminilla órficas del *Timone Piccolo*<sup>87</sup> donde se dice:

Κύκλο<υ> δ' ἐξέπταν βαρυπενθέος ἀργαλέοιο,

Salí volando del penoso ciclo de profundo pesar.

Entendemos que la expresión “ciclo de profundo pesar” alude al eterno re-encarnarse del alma que no ha conseguido la liberación dada tras la participación en los ritos órficos de iniciación. Pero hay que preguntarse a qué se refiere la laminilla con ese “salí volando”. Sería interesante, aunque siempre trabajando en el terreno de la hipótesis, pensar que esta frase alude a un ritual en el que, de forma dramática, se interpretase la liberación del alma de este continuo nacer y renacer. No sería incoherente pensar en un posible rito de liberación de un animal con alas (“salí volando” sería una manera muy plástica de describirlo) en que el alma del iniciado (que sería símbolo, obviamente, de su propia persona) se identificase con ese pájaro que, tras salir volando, figuraría la liberación del alma del ciclo de eterno retorno<sup>88</sup>. Esta misma laminilla está cargada de frases crípticas sobre acciones realizadas en tiempo pasado y primera persona que pueden ser explicadas atendiendo a un posible recuerdo del ritual ejecutado por el *mista* en vida<sup>89</sup>.

<sup>86</sup> E.g. Plu. *Is. et Os.* 353B-C donde explica el por qué los sacerdotes egipcios no beben vino o Plu. *Is. et Os.* 378C donde explica el simbolismo del dedo en la boca de Harpócrates. Plu. *Is. et Os.* 378B explica claramente el modo de comprensión de las ceremonias místicas que sigue, en todo similar a las del comentarista de Derveni: “...debemos coger como guía en sus misterios un criterio racional que nazca de la filosofía y devotamente analizar una por una las afirmaciones en materia religiosa y los diversos ritos”.

<sup>87</sup> OF 488 F. Vid. Casadio (1991) 135s. y Bernabé-Jiménez (2001) 136 y 270-271.

<sup>88</sup> 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, vid. Hollmann (2003) 76.

<sup>89</sup> La laminilla, tras esta frase comentada sigue diciendo: “me lancé con ágiles pies a por la ansiada 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 parale-

Alberto Bernabé, quien ha señalado paralelos de rituales de liberación de pájaros en otras culturas<sup>90</sup>, ofrece una sugerente reconstrucción para algunas de las palabras de las últimas líneas de la columna VI del *Papiro de Derveni*<sup>91</sup>:

ὧν ἔνεκ[εν τὸμ μέλλοντ]α θεοῖς θύειν

ὁ[ρ]νίθ[ε]ιον πρότερον [χρη] λύειν, σὺν] οἷς ποτέ[ον]ται

Por ello, el que va a sacrificar a los dioses

Debe liberar antes un pajarillo, junto a los que echan a volar (*sc.* las Euménides?)

Quienes echan a volar junto con los pajarillos, que simbolizarían, como hemos dicho, las almas de los *mistas*, serían las Euménides que, como diosas aladas que son, se irían volando junto a las aves. Además, según del autor del papiro, estas diosas son identificadas con las almas, lo cual haría aún más patente la analogía ritual existente en dicha práctica: las almas se irían tras las almas. A la vista de tal reconstrucción nos encontraríamos, pues, frente a un ritual no discordante con los otros que se describían con anterioridad en el papiro, es decir, sería otro ritual del estilo *similia similibus* en que lo semejante actuaría 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 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 papiiráceo.

Por último queremos atender a un testimonio algo más tardío que los que hemos comentado anteriormente pero que resulta muy sugerente a la hora de explicar algunas acciones rituales efectuadas en relación con el mundo de los demonios. En un pasaje de la vida de Plotino, el teúrgo neoplatónico, Porfirio nos ofrece el desarrollo de un interesante rito para hablar con el demonio personal de cada uno<sup>92</sup>:

Αἰγύπτιος γὰρ τις ἱερεὺς ἀνελθὼν εἰς τὴν Ἰώμην καὶ διὰ τινος φίλου αὐτῷ γνωρισθεὶς θέλων τε τῆς ἑαυτοῦ σοφίας ἀπόδειξιν δοῦναι ἠξίωσε τὸν Πλωτῖνον ἐπὶ θεῶν ἀφικέσθαι τοῦ συνόντος αὐτῷ οἰκείου δαίμονος καλουμένου...Κληθέντα δὲ εἰς αὐτοψίαν τὸν δαίμονα θεὸν ἐλθεῖν καὶ μὴ τοῦ δαιμόνων εἶναι

---

los literarios de estas frases y su relación probable con el ritual vid. Bernabé-Jiménez (2001) 159-178.

<sup>90</sup> Vid. Bernabé (2005).

<sup>91</sup> *PDer.* col. VI 10-11.

<sup>92</sup> *Porph.* *VP* 10.



γένους...Μήτε δὲ ἐρέσθαι τι ἐκγενέσθαι μήτε ἐπιπλέον ἰδεῖν παρόντα τοῦ συνθεωροῦντος φίλου τὰς ὄρνεις, ἃς κατεῖχε φυλακῆς ἕνεκα, πνίξαντος εἴτε διὰ φθόνον εἴτε καὶ διὰ φόβον τινά.

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 démenes...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 espectáculo 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 la acción ritual de los posibles peligros que pudiesen acaecer por el contacto con los démenes. Según G. Luck<sup>93</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 este 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 en estas líneas, pero creemos que es interesante llamar la atención sobre este texto en el sentido de que, dado que ambos textos transmiten información sobre rituales en los que los démenes tienen un papel fundamental, parece significativo que sean aves los animales con valor en el rito. Además, en ambos, es posible que el animal se interprete 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 démon en lugar del supuesto sacrificio que exigiría el demon hostil: el hombre que interviene en el rito.

---

<sup>93</sup> Luck (1995) 261.

## 8. Las divinidades del ritual.

### 8.1. LOS DÉMONES OBSTACULIZADORES.

Pasemos ahora a hablar de las divinidades objeto de las libaciones y sacrificios que hemos comentado en los párrafos anteriores. En primer lugar hablaremos de los demonios obstaculizadores. ¿Quiénes son o pueden ser estos demonios? Según el comentarista del papiro son una clase de almas. Estas almas, según la reconstrucción del texto de Janko que seguimos, son almas τιμωροί<sup>94</sup>. Detengámonos en el análisis de este término griego.

Las almas τιμωροί (vengadoras) deben de ser almas cuya función es asistir a alguien que ha sufrido una injuria y vengarlo. En este sentido su aparición en la columna VI estaría 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>95</sup>. Considerando, pues, que las almas vengadoras (explicación que ofrece el comentarista acerca de estos δαίμονες ἐμποδῶν ὄντες) son, probablemente, semejantes en función a las Erinis, debemos preguntarnos: ¿por qué obstaculizan y a quién? y ¿a quién o qué vengan estas almas?

Para la primera pregunta debemos entender, en primer lugar, cuál es el contexto en que se desarrolla el ritual descrito en el *Papiro de Derveni*. En nuestra opinión, el ritual pertenece a un momento en la ceremonia de iniciación de los *mistas* y, en concreto, a un momento en que en tal iniciación se establece contacto ritual (no podemos especificar de qué clase) con el mundo del Más Allá, o donde se explican ciertas doctrinas sobre el tránsito a la otra vida<sup>96</sup>. Es posible, como advierte Betegh (2005: 88), que los demonios que obstaculizan bloquearan el tránsito del alma en su

---

<sup>94</sup> Según otras lecturas estos demonios no son vengadores, sino almas hostiles ἐχθροί o φρουροί, Tsantsanoglou (1997) 95 y 113.

<sup>95</sup> Vid. Johnston (1999a) 250-287 y § 8.2.

<sup>96</sup> 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 vid. Martín Hernández (2005b).

viaje al mundo subterráneo. Creemos que es indiferente que este tránsito sea real o ficticio, i.e. representado en la ceremonia iniciática, ya que, como hemos dicho, probablemente la dramatización de la experiencia del tránsito de la vida a la muerte fuese ejecutada en el ritual de iniciación<sup>97</sup>. Así podríamos entender que los démones obstaculizadores, a los que un ensalmo de los magos es capaz de expulsar, son, como dice el comentarista, almas vengadoras que impedirían al alma del muerto (el iniciado en la representación de la muerte en la iniciación) conseguir el ansiado final feliz del trayecto. El encantamiento de los magos expulsaría a estos démones para que el viaje del alma de los iniciados al Más Allá no se viese entorpecido y, si tal acción ritual tenía lugar durante la iniciación, es posible entender que los efectos de tal cántico perdurasen hasta que llegara el momento del verdadero paso al Más Allá del iniciado<sup>98</sup>. De hecho, tal es el sentido que parece darle Platón a la hora de interpretar los ritos que practican los sacerdotes mendicantes de la *República* que, como comentaremos en otro capítulo, es posible identificar con los iniciadores órficos<sup>99</sup>:

πειθοντες οὐ μόνον ιδιώτας ἀλλὰ καὶ πόλεις, ὡς ἄρα λύσεις τε καὶ καθαρμοὶ ἀδικημάτων διὰ θυσιῶν καὶ παιδιᾶς ἡδονῶν εἰσι μὲν ἔτι ζῶσιν, εἰσι δὲ καὶ τελευτήσασιν,...

persuadiendo no sólo a particulares sino también a ciudades, de que las liberaciones y las purificaciones de las injusticias son posibles por medio de sacrificios y juegos placenteros ya mientras se está vivo, ya después de haber muerto,...

---

<sup>97</sup> 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. *Ax.* 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).

<sup>98</sup> Cabe destacar, en relación con la oposición de los démones al buen destino de las almas, un texto tardío de Iambli. *Myst.* 3, 31. Vid. Johnston (1999a) 134-135, que habla de las enseñanzas de los profetas caldeos para quienes ciertos espíritus malignos (κακά πνεύματα) pueden convertirse en un impedimento (ἐμπόδιον) para las acciones de los teúrgos y la purificación de sus almas. Se habla, asimismo, de la capacidad de expulsión de tales démones por parte de los teúrgos. Dichas referencias podrían ser un reflejo de ciertos rituales más antiguos como este tipo de ritual de limpieza y purificación que parece observarse en *PDer.* col. VI. Sobre la relación entre las iniciaciones de los teúrgos y los misterios antiguos vid. Johnston (1997).

<sup>99</sup> Vid. cap. XI.

Plutarco, siglos más tarde, parece hablarnos también de ciertos rituales en los que unos démones deben ser expulsados. Tales ritos, además, pertenecen al mundo místico<sup>100</sup>:

Περὶ μὲν οὖν τῶν μυστικῶν, ἐν οἷς τὰς μεγίστας ἐμφάσεις καὶ διαφάσεις λαβεῖν ἔστι τῆς περὶ δαιμόνων ἀληθείας, “εὖστομά μοι κείσθω” καθ’ Ἡρόδοτον (II 171)· ἑορτὰς δὲ καὶ θυσίας, ὥσπερ ἡμέρας ἀποφράδας καὶ σκυθρωπάς, ἐν αἷς ὠμοφαγίαι καὶ διασπασμοὶ νηστεΐαι τε καὶ κοπετοὶ πολλαχοῦ δὲ πάλιν αἰσχρολογίαι πρὸς ἱεροῖς ‘μανίαι τ’ ἀλαλαί τ’ ὀρινομένων ῥιψαύχενι σὺν κλόνῳ, θεῶν μὲν οὐδενὶ δαιμόνων δὲ φαύλων ἀποτροπῆς ἕνεκα φήσοιμι ἂν τελεῖσθαι μιλίχια καὶ παραμύθια.

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 démones “guarde mi boca silencio religioso” como dice Heródoto<sup>101</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 griteríos de gentes excitadas en encabritado tumulto”<sup>102</sup> yo diría que a ninguno de los dioses se le celebran, sino como ofrendas propiciatorias y de aplacamiento para alejar a démones malignos.

Este texto de Plutarco, en donde se nos habla sobre ceremonias místicas que, probablemente, tienen relación con los ritos órficos, nos informa de que existen ciertas fiestas místicas en las que se debe aplacar y propiciar a démones malignos, lo cual podría corresponder a una explicación de ritos semejantes a aquellos referidos en el texto del *Papiro de Derveni*.

Un texto de Aristófanes<sup>103</sup> nos sitúa en un mundo ultraterreno no muy diferente tampoco al que parece reflejar el texto del *Papiro de Derveni*. Dioniso y Jantias se encuentran, en su tránsito al Más Allá, ante un ser terrorífico que toma toda clase de formas: la Empusa.

{ΞΑ.} Ἀλλ’ οὐκέτ’ αὖ γυνή 'στιν, ἀλλ’ ἤδη κύων. {ΔΙ.} Ἐμπουσα τοίνυν ἐστί.

<sup>100</sup> Plu. *Def. orac.* 417C.

<sup>101</sup> Hdt. 2, 171.

<sup>102</sup> Pi. *fr.* 208 Sandbach.

<sup>103</sup> Ar. *Ra.* 292-305.

- {EA.} Πυρὶ γοῦν λάμπεται ἅπαν τὸ πρόσωπον. {DI.} Καὶ σκέλος χαλκοῦν ἔχει;
- {EA.} Νῆ τὸν Ποσειδῶ, καὶ βολίτινον θᾶτερον, σάφ' ἴσθι. {DI.} Ποῖ δῆτ' ἀντραποίμην;
- {EA.} Ποῖ δ' ἐγώ; {DI.} Ἴερεῦ, διαφύλαξόν μ', ἴν' ᾧ σοι ξυμπότης.
- {EA.} Απολούμεθ', ὦναξ Ἡράκλεις. {DI.} Οὐ μὴ καλεῖς μ', ὦνθρωφ', ἱκετεύω, μηδὲ κατερεῖς τοῦνομα.
- {EA.} Διόνυσε τοίνυν. {DI.} Τοῦτ' ἔθ' ἦττον θάτέρου.
- {EA.} Ἴθ' ἤπερ ἔρχει. Δεῦρο δεῦρ', ᾧ δέσποτα. {DI.} Τί δ' ἐστί;
- {EA.} Θάρρει πάντ' ἀγαθὰ πεπράγαμεν, ἔξεστί θ' ὥσπερ Ἡγέλοχος ἡμῖν λέγειν· «Ἐκ κυμάτων γὰρ αὐθις αὐτὴν γαλῆν ὀρώ.» Ἥμπουσα φρούδη.
- JA: Ya no es una mujer, ahora es un perro. DI: Entonces es Empusa.
- 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>104</sup> la aparición de la Empusa en este pasaje debe relacionarse con la presentación de φάσματα en los Misterios de Eleusis y habría que interpretar la escena como una representación cómica de las dramatizaciones del Más Allá llevadas a cabo por los *mistas* y sacerdotes en el desarrollo de los grandes misterios. Pero debemos señalar que los textos en que se apoya Brown para defender la existencia de dichas apariciones en cierto momento de las ceremonias eleusinas son testimonios literarios que han sido puestos en relación con el orfismo<sup>105</sup>. Así pues,

<sup>104</sup> Brown (1991).

<sup>105</sup> 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, D. 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

sería posible entender que la Empusa bien podía tener importancia ritual, además en los Misterios Eleusinos, en las iniciaciones báquicas y, entre ellas, en las iniciaciones órficas. Por otra parte, como ocurre con la mayoría de pasajes aristofánicos de este estilo, no parece posible que se pueda observar una fiel representación de 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 místéricos, una catábasis original que pretendiese ser arquetipo de todas y cada una de ellas, distorsionado a través del prisma de la comedia<sup>106</sup>. Pensamos, pues, que la Empusa de estos versos de *Ranas*, si bien puede considerarse, como afirma Brown, uno de los φάσματα que se presentaban en el desarrollo del ritual eleusino, no debe descartarse la posibilidad de que figurase, al mismo tiempo, un ser semejante (o varios seres) de los que tenían cabida en el desarrollo del ritual órfi-

---

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 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” (ἐπεὶ ἀπὸ σκοτεινῶν τόπων ἀνεφαίνετο τοῖς μυσούμενοις). 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 φάσματα rituales que son, en este caso, las Erinis: Ἐρινύων ἐσθῆτα καὶ ῥέθους βαφὰς / πεπαμέναι θρόνοισι φαρμακτηρίοις. κείναις ἐγὼ δηναῖον ἄφθιτος θεὰ ῥαβδηφόροις γυναιξὶν αὐδηθήσομαι. “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 iniciandos. No estamos de acuerdo con la afirmación de Brown (1991) 46, quien dice que los μυσούμενοι 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 vid. Johnston (1999a) 136-137 y Martín Hernández (2005b).

<sup>106</sup> Otros ejemplos similares en Aristófanes: la cosmogonía del huevo en Ar. *Au.* 690ss. donde se mezclan mitos de diversas fuentes vid. Bernabé (1995a), o la parodia de las ceremonias de iniciación en Ar. *Nu.* 254ss., Ar. *Nu.* 508-606 y Ar. *Nu.* 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. Vid. cap. IV § 5.

co, como bien podían ser estos δάιμονες ἐμποδῶν ὄντες con los que guardaría, además, una interesante analogía lingüística<sup>107</sup>.

Nos preguntábamos líneas antes qué o a quién vengan estos démones obstaculizadores que, según el comentarista del papiro, 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 ciertas culpas<sup>108</sup>:

δοκοῦσι μέντοι μοι μάλιστα θέσθαι οἱ ἀμφὶ Ὀρφέα τοῦτο τὸ ὄνομα, ὡς δίκην διδούσης τῆς ψυχῆς ὧν δὴ ἔνεκα δίδωσιν, τοῦτον δὲ περιβόλον ἔχειν, ἵνα <σώζηται>, δεσμωτηρίου εἰκόνα·

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 nos explica por qué el alma paga estas culpas encerrada en el cuerpo, pero podemos completar esta teoría del soma/sema con otro texto platónico, éste del *Menón*<sup>109</sup>.

φασὶ γὰρ τὴν ψυχὴν τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ἀθάνατον, καὶ τοτὲ μὲν τελευτᾶν - ὃ δὴ ἀποθνήσκειν καλοῦσι - τοτὲ δὲ πάλιν γίγνεσθαι, ἀπόλλυσθαι δ' οὐδέποτε· δεῖν δὲ διὰ ταῦτα ὡς ὀσιώτατα διαβιῶναι τὸν βίον· <οἷσιν> γὰρ ἂν

Φερσεφόνα ποινὰν παλαιοῦ πένθεος

δέξεται, εἰς τὸν ὑπερθεὺν ἄλιον κείνων ἐνάτω ἔτει

ἀνδιδοῖ ψυχὰς πάλιν, ἐκ τᾶν βασιλῆες ἀγαυοὶ

καὶ σθένει κραιπνοὶ σοφία τε μέγιστοι

ἄνδρες αὐξοντ'· ἐς δὲ τὸν λοιπὸν χρόνον ἥρωες ἀγνοὶ

πρὸς ἀνθρώπων καλεῦνται.

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 por un antiguo pesar,*

<sup>107</sup> Nos referimos a la semejanza de las raíces de ambos términos. Vid. Johnston (1999a) 130-139 y Betegh (2005) 89.

<sup>108</sup> Pl. *Cra.* 400c. Sobre la culpa en el orfismo vid. Bernabé (1999b) y Santamaría (2005).

<sup>109</sup> Pl. *Men.* 81a-b. Véase la discusión sobre este pasaje en cap. XI.

*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.*

Platón, haciendo uso de unos versos de Píndaro<sup>110</sup>, 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 les concederá el rango de héroes, seguramente en el Más Allá<sup>111</sup>.

Por otra parte, un texto de Ateneo<sup>112</sup>, que parece posible retrotraer hasta el s. IV a.C. y que habla acerca de la imposibilidad del suicidio como vía de escape de la cárcel del cuerpo (concepción derivada de la doctrina órfica soma/sema<sup>113</sup>), nos explica que ésta es la forma en que las almas pagan por un castigo.

Εὐξίθεος ὁ Πυθαγορικός, ὃ Νίκιον, ὡς φησι Κλέαρχος ὁ περιπατητικὸς ἐν δευτέρῳ βίῳν (FGrH II 303), ἔλεγεν ἐνδεδέσθαι τῷ σώματι καὶ τῷ δεῦρο βίῳ τὰς ἀπάντων ψυχᾶς τιμωρίας χάριν, καὶ διείπασθαι τὸν θεὸν ὡς εἰ μὴ μενοῦσιν ἐπὶ τούτοις, ἕως ἂν ἐκὼν αὐτοὺς λύσῃ, πλείοσι καὶ μείζοσιν ἐμπεσοῦνται τότε λύμαις. 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 nos habla de la vida del hombre como un castigo (τιμωρία) que hay que pagar pero no especifica el por qué, como tampoco lo hacía el texto del *Crátilo*. Pero en este texto se nos informa de que corresponde sólo a la divinidad el poder de dar por satisfecha la condena del alma en su cárcel corporal, al igual que decía Pla-

<sup>110</sup> Pi. fr. 133 Snell.

<sup>111</sup> 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.

<sup>112</sup> Ath. 4, 45.

<sup>113</sup> Transposición platónica de la comparación cuerpo = sepultura de los órficos que se puede observar en Pl. *Cra.* 400b-c. Vid. Bernabé (en prensa d).



tón en su diálogo *Menón*<sup>114</sup>. Por último, queremos exponer un fragmento atribuido a Aristóteles<sup>115</sup> que parece seguir considerando esta teoría del alma, unida al cuerpo como castigo por antiguas grandes faltas, como doctrina que se revela en las iniciaciones. Se explicita, además, que tal enseñanza la dicen “los más antiguos”, locución que debemos interpretar como una alusión a los poemas atribuidos a Orfeo y Museo quienes, ya en los textos platónicos, son considerados los más antiguos poetas:

τίς ἂν οὖν εἰς ταῦτα βλέπων οἴοιτο εὐδαιμόνων εἶναι καὶ μακάριος, οἱ πρῶτον εὐθύς φύσει συνίσταμεν, καθάπερ φασιν οἱ τὰς τελετὰς λέγοντες, ὥσπερ ἂν ἐπὶ τιμωρίᾳ πάντες. τοῦτο γὰρ θεῖον οἱ ἀρχαιότεροι λέγουσι τὸ φάναι διδόναι τὴν ψυχὴν τιμωρίαν καὶ ζῆν ἡμᾶς ἐπὶ κολάσει μεγάλων τινῶν ἀμαρτημάτων.

¿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 teletái, 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.

Vistos estos pasajes literarios del s. V y IV a.C. creemos que debe entenderse la frase del *Papiro de Derveni* que nos informa acerca del sacrificio de los magos que realizan “ὥσπερ εἰ ποινήν ἀποδιδόντες”, es decir, como si pagasen una pena o un castigo, en relación con la doctrina del pago del alma encerrada en el cuerpo mortal<sup>116</sup>. Las almas humanas, según las doctrinas órficas, están encerradas en el cuerpo para pagar un castigo correspondiente a la pena que debemos a Perséfone por la falta cometida por los Titanes contra su hijo Dioniso<sup>117</sup>. La unión del alma con el

<sup>114</sup> Pl. *Men.* 81b, vid. *supra*.

<sup>115</sup> Arist. *fr.* 60 Rose.

<sup>116</sup> El término ποινή 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 veremos seguidamente. Las Erinis son llamadas también αἱ Ποιναί, vid. E. *Herc.* 889, D.S. 34/35, 28, Phil. Iud. *In flacum*, 175, AO 983, como seres diferenciados de éstas vid. Luc. *Nec.* 11 y Luc. *Luct.* 6. ποινή aparece también en el fragmento pindárico conservado en el *Menón* de Platón (Pl. *Men.* 81b) como hemos dicho en la nota precedente.

<sup>117</sup> Difícilmente se puede hacer referencia a otra falta cometida por todos los hombres contra la diosa del mundo subterráneo si no es la relativa al crimen de los Titanes. Recordemos que 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

cuerpo es la forma en que expía esa culpa o pecado antecedente y la iniciación y el modo de vida órfico la forma en que el alma se libera de la pesada carga del cuerpo y consigue el perdón de la diosa subterránea y la liberación del ciclo de reencarnaciones<sup>118</sup>.

Así pues, y vistos los pasajes más antiguos que nos informan sobre la creencia órfica de que el alma está unida al cuerpo para pagar un castigo, creemos 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 los magos, entonces, podría entenderse como un tipo de ritual de limpieza de *μιάσμα*, es decir, los magos se congraciarían por medio de los sacrificios y oraciones descritos en el papiro 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>119</sup>. Posteriormente será la diosa del mundo subterráneo la que tendrá la última palabra a la hora de acoger en los “sagrados bosques” 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 debe de ser un documento perteneciente a los *λεγόμενα* rituales, habla de un presente dado a causa de los injustos antepasados

---

en el seno de la familia. Sobre este mito vid. Comparetti (1910) 26ss, Harrison (1903a), Bernabé (1998b), (2002c), (2003c), (2006) cap. 27, Burkert (1985) 297s., Rohde (1994) 181s. y Bremmer (2003)

<sup>118</sup> Sobre la relación del orfismo con la predicación del castigo del hombre por el pecado antecedente de los titanes vid. Jiménez San Cristóbal (2005) y Santamaría Álvarez (2005).

<sup>119</sup> 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 *μιάσμα* y el pecado antecedente en el orfismo vid. Parker (1983) 286-307.

(i.e. los Titanes)<sup>120</sup>, aunque se habla de un sacrificio de carne, opuesto al sacrificio puro de los magos del *Papiro de Derveni*.

Más interesante resulta una frase que aparece en dos laminillas de Turios<sup>121</sup> donde el iniciado declara haber pagado la pena por acciones no justas (ἔργων οὐτὶ δικαίων). Es posible entender, dada la doctrina órfica, que las acciones no justas mencionadas en las laminillas no hacen referencia a los “pecados” que hubiera podido cometer el iniciado en vida, sino a 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 (ποινά 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 μιάσμα como al mantenimiento de tal condición de pureza a lo largo de su vida por medio del Ὀρφικός βίος<sup>122</sup>. Tras esta declaración se esperará el perdón de Perséfone “por la antigua falta”<sup>123</sup>.

Es posible que los démones obstaculizadores o almas vengadoras deben ser entidades divinas relacionadas con la venganza contra los hombres, quizás a causa del pecado antecedente. En este sentido es posible entender su relación con las Eri-nis que, como ya hemos dicho, son divinidades encargadas de vengar los crímenes de sangre. Queremos destacar un interesante texto del orador Libanio en que habla de divinidades encargadas de vengar los crímenes en el seno de una familia<sup>124</sup>:

νῦν ἡσυχάζουσιν Ἐριννύες, νῦν οὔτε τιμωροὶ δαίμονες οὔτε Ποιναί τινες τὴν μαιφόνον ἐλαύνουσιν.

---

<sup>120</sup> Según la lectura de Hordern (2000) 132, *PGur.* col. I 4: δῶρον δέξ]ατ' ἐμὸν ποινὰς πατέ[ρων ἀθεμίστων. Muy similar en el vocabulario al pasaje de Pl. R. 364b ὄργια τ' ἐκτελέσουσι λύσιν προγόνων ἀθεμίστων μαιόμενοι así como el fragmento de Píndaro Pi. fr. 133 Snell οἷσι δὲ Φερσεφόνα ποινὰν παλαιοῦ πένθεος δέξεται.

<sup>121</sup> *OF* 489 y 490 lin. 4. Vid. Bernabé-Jiménez (2001) 144ss.

<sup>122</sup> 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 conservando por medio del Ὀρφικός βίος. Vid. Jiménez San Cristóbal (2002a) y (2006) cap. 34.

<sup>123</sup> Pi. fr. 133 Snell.

<sup>124</sup> Lib. *Decl.* 49, 2, 84.

Ahora las Erinis duermen, ahora ni démones vengadores ni Penas algunas persiguen al asesino.

Encontramos en este texto tardío la referencia a unos démones vengadores<sup>125</sup> y a unas Poinái (personificación de los castigos) como divinidades relacionadas con las Erinis, las cuales representan el prototipo antiguo de divinidad protectora de los lazos sanguíneos<sup>126</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 (ποιινή)”, lo que debe llevarnos a entender que el ritual es semejante a aquellos que se realizan cuando existía la necesidad de limpiar un crimen de sangre. Los magos, por medio de sus salmodias, son capaces de hacer que estos démones dejen 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) son 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>127</sup>:

παγγέλοιον γάρ ἐστιν, ὃ ἑταίρει, τὸν Ἀπόλλω κτείναντα θηρίον φεύγειν ἐπὶ πέρατα τῆς Ἑλλάδος ἀγνισμοῦ δεόμενον, εἴτ' ἐκεῖ χοάς τινας χεῖσθαι καὶ δρᾶν ἃ δρῶσιν ἄνθρωποι μηνίματα δαιμόνων ἀφοσιούμενοι καὶ πραῦνοντες, οὓς ἀλάστορας καὶ παλαμναίους ὀνομάζουσιν, ὡς ἀλήστων τινῶν καὶ παλαιῶν μισμάτων μνήμῃς ἐπεξιόντας.

<sup>125</sup> Obsérvese el parecido léxico con el *PDer.* col. VI 3-5: δαίμονες ἐμποδῶν ὄντες εἰσὶ ψυχὰι τιμωροί... ὡσπερ εἰ ποινήν ἀποδιδόντες.

<sup>126</sup> Las Poinái aparecen en una representación del Más Allá de un vaso apulio en compañía de las Erinis (s. IV a.C.). Vid. LIMC VII *Poinē*. Su iconografía es semejante a la de las bacantes y se caracteriza por llevar serpientes en los cabellos y los brazos. Es interesante señalar que en la representación de una cratera de Festo (LIMC VII *Poinē* fig. 10) del 330 a.C. aparece *Poinē* sosteniendo un espejo con la mano interpretado en ocasiones como un signo ambiguo de tránsito. El asunto de la cratera responde al mito de la purificación de Orestes en Delfos.

<sup>127</sup> Plu. *Def. orac.* 418B.

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 tales acciones rituales, aunque sí nos especifica que, en parte, son *χοαί*, el tipo de libación que aparece en el *Papiro de Derveni*. Además nos informa de que estas acciones rituales “dulcifican” a ciertos démones, relacionados con la venganza por antiguas faltas, lo cual sería congruente con el motivo de los sacrificios y libaciones que aparecen en el *Papiro de Derveni* a los démones y las Erinis como ya hemos explicado. Queremos señalar, además, que este tipo de ceremonias corresponde a acciones típicas del modo de actuación ritual entre los griegos, ya que el texto plutarqueo nos habla de la purificación de Apolo por la muerte de la serpiente Pitón. Queremos recordar a este respecto que las ceremonias rituales en que se invocan démones o fuerzas divinas relacionadas con la venganza para aplacarlas son conocidas en Grecia y que, por esa razón, resulta más plausible pensar que la ceremonia de Derveni no es algo exótico y fuera del panorama ritual de la Grecia del s. IV a.C. y que, por tanto, los magos no deberían ser considerados sacerdotes iraníes sino expertos religiosos griegos.

## 8.2. 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 han intentado explicar el valor del ritual practicado en estas primeras columnas del papiro<sup>128</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

---

<sup>128</sup> Sobre las Erinis/Euménides en el *PDer.* vid. Henrichs (1984) 261-266, Tsantsanoglou (1997) 102-103, Johnston (1999a) 273-279, Betegh (2004) 85-89.

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 del ritual descrito en el texto conservado de Derveni nos encontramos frente a un ritual conectado con las exequias funerarias del difunto que se hizo enterrar con este texto, o con cualquier otro tipo de rito relacionado con la muerte y el trance al Más Allá<sup>129</sup>. Esta relación del Más Allá con las iniciaciones ha sido también estudiada, pero no se ha llegado a explicar con claridad si el texto pertenece al momento de la muerte y entierro del extinto o al momento de su iniciación, dado que en el desarrollo de las ceremonias iniciáticas es corriente la representación o la simulación de experiencias de vida, muerte y resurrección como ya hemos señalado con anterioridad.

Las Erinis, según las acciones que les son propias a raíz de la lectura de los testimonios literarios que nos han llegado, sólo tendrían importancia escatológica bien si el difunto o algún ascendiente suyo ha cometido un crimen de sangre o una injuria familiar<sup>130</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 a la vez como tendremos ocasión de comentar. 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.

Ya hemos hablado, al estudiar la identidad de los demonios obstaculizadores, de la relación existente entre el ser humano y la condena que debe pagar por una antigua falta cometida por sus antepasados los Titanes; el antiguo pesar del que nos

---

<sup>129</sup> Vid. Tsantsanoglou (1997) 98 *It is obvious, I believe, that the topic in these columns is eschatology.*

<sup>130</sup> Vid. entre otros muchos pasajes *Il.* 9, 571, *Od.* 11, 280, *Pi.* O. 2, 41, *A. Th.* 70, *A. Th.* 700, *A. Th.* 723, *A. Th.* 1055, *A. Ch.* 283, *A. Eu.* 950, *S. El.* 112, *S. Ant.* 1075. Vid. Johnston (1999a) 252.

habla Platón en el *Menón* citando unos versos de Píndaro<sup>131</sup>. 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.

Queremos ahora atender 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 relacionado con las doctrinas órficas<sup>132</sup>. Las Erinis, como ya hemos reiterado son, según el mito, divinidades monstruosas encargadas de hacer que se cumpla la venganza por un crimen cometido en una familia<sup>133</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>134</sup>. ¿Por qué este castigo en 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, probablemente, 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 aquellos que no se han liberado de su parte titánica y no han vivido de

---

<sup>131</sup> Vid. Pl. *Men.* 81b = Pi. *fr.* 133 Snell. Sobre este pasaje vid. Bernabé (1999b). También parece reflejar esta culpa antecedente y la liberación de ésta por purificaciones e iniciaciones el pasaje platónico Pl. *Phdr.* 244d-e.

<sup>132</sup> 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) vid. Bianchi (1976) 32 imagen 69.

<sup>133</sup> 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. Vid. 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 *ποινιμοι*, vengadoras en S. *Ai.* 843 (*ποινιή* 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 vid. Johnston (1999a) 250-287.

<sup>134</sup> Vid. Schmidt (1975), Bianchi (1976) 32-34, Aellen (1994) y Bernabé (en prensa a). En la literatura vid. Ar. *Ra.* 144ss., Pl. *Ax.* 371d, P. *Bonon.* 4 vv. 24ss.

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:

καὶ ἄγεσθαι μὲν τὰς καθαρὰς ἐπὶ τὸν ὕψιστον, τὰς δ' ἀκαθάρτους μὴτ' ἐκεῖναις πελάζειν μὴτ' ἀλλήλαις, δεῖσθαι δ' ἐν ἀρρήκτοις δεσμοῖς ὑπ' Ἐρινύων. εἶναι τε πάντα τὸν ἀέρα ψυχῶν ἔμπλεων· καὶ ταύτας δαίμονας τε καὶ ἥρωας ὀνομάζεσθαι...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 que nos revelan en el *Papiro de Derveni* en ciertos puntos, como la identificación de los démones con las almas de los muertos. Vemos, pues, en este texto una importante coincidencia entre pitagorismo y orfismo en la visión escatológica<sup>135</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 (ἀκαθάρτους).

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 démones obstaculizadores de la columna VI. El problema radica 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 démones obstaculizadores identificados por el comentarista con almas vengadoras, como ya hemos dicho, sería el crimen titánico. Es posible pensar, entonces, que las Erinis, por tanto, 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 aquellos muertos no purificados, a quienes no han logrado

---

<sup>135</sup> 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. Vid. Bernabé (2002b). Sobre el orfismo y el pitagorismo vid. Casadesús (2006) cap. 45.



desprenderse de su parte titánica y siguen siendo, por tanto, culpables del delito. Posteriormente, además, volverían a reencarnar en otro cuerpo y así 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 ὡσπερ εἰ ποινήν ἀποδιδόντες (*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 una 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>136</sup> donde el difunto reconoce “haber pagado la pena (ποινή) por acciones no justas”, lo que podría explicarse, apoyándonos en el texto de Derveni, como una forma de decir: “he realizado el rito de limpieza de culpa por las impías acciones de los Titanes”. De hecho se declara en la laminilla de Feras, del s. 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.

Εἴσιθ<ι> λειμῶνα. ἄποινος γὰρ ὁ μύστης.

Penetra en la pradera, pues el iniciado está libre de castigo<sup>137</sup>.

Es interesante señalar, para sostener nuestras teorías en relación al tipo de ritual que se desarrolla en el *Papiro de Derveni*, que los rituales 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>138</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 Alastores.

---

<sup>136</sup> *OF* 489 lin. 4.

<sup>137</sup> *OF* 493 lin.2.

<sup>138</sup> Vid. Jameson, Jordan y Kotansky (1993) 73ss. con bibliografía.

La acción ritual que se desarrolla en *PDer.* col. VI debe corresponder a este segundo grupo. No podemos afirmar la existencia, al mismo tiempo, 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 *χοαί*. Veamos ahora otros ejemplos literarios de rituales de purificación por un crimen en que el papel de las Erinis es importante, para ver las coincidencias que tal rito guarda con el desarrollado en el *Papiro de Derveni*.

Ya hemos hecho referencia a la purificación de Apolo tras haber dado muerte a la serpiente Pitón narrada por Plutarco en su tratado *De defectu oraculorum* por lo que no volveremos aquí sobre ello<sup>139</sup>. Veamos ahora la descripción del sacrificio de purificación que realiza Circe para limpiar la mancha de Medea y Jasón por la muerte de Apsirto, que de forma tan detallada describe Apolonio de Rodas, dado que el crimen del que deben purificarse ha sido cometido dentro del seno familiar<sup>140</sup>. Del ritual, bastante complejo y con sacrificio de lechón incluido<sup>141</sup>, nos interesa especialmente la parte en que se invoca a las Erinis en un tipo de acción ritual que debe encuadrarse en el segundo grupo que hemos establecido anteriormente:

...αὔτις δὲ καὶ ἄλλοις  
 μείλισσεν χύτλοισι Καθάρσιον ἀγκαλέουσα  
 Ζῆνα παλαμναίων τιμήρορον ἰκεσίησι.  
 καὶ τὰ μὲν ἀθρόα πάντα δόμων ἐκ λύματ' ἔνεικαν  
 νηιάδες πρόπολοι, ταί οἱ πόρσυννον ἕκαστα·

<sup>139</sup> Vid. § 8.1.

<sup>140</sup> A.R. 4, 707ss. Sobre el ritual y similares vid. Parker (1983) *Appendix* 6 y 7 pp. 370-392.

<sup>141</sup> Es interesante la relación del sacrificio cruento con la expiación de un crimen asimismo cruento, ritual que es explicado 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 (καθαίρονται δ' ἄλλωι αἵματι μαινόμενοι οἷον εἴ τις εἰς πηλὸν ἐμβὰς πηλῶι ἀπονίζοιτο). Vid. el comentario al pasaje de Marcel Conche. 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.

ἡ δ' εἶσω πελανοὺς μείλικτροῖα τε νηφαλίησιν  
καῖεν ἐπ' εὐχολῆσι παρέστιος, ὄφρα χόλοιο  
σμερδαλέας παύσειεν Ἐρινύας ἠδὲ καὶ αὐτός  
εὐμειδῆς τε πέλοιτο καὶ ἥπιος ἀμφοτέροισιν,  
εἴτ' οὖν ὄθνεϊώ μεμιασμένοι αἵματι χεῖρας  
εἶτε καὶ ἐμφύλω προσκηδέες ἀντιόωεν.

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 que estamos estudiando del *Papiro de Derveni*. Por una parte las divinidades invocadas, las Erinis y Zeus que, en el verso 715, se dice que torna benévolo, haciendo uso de la misma raíz que compone la epiclesis Euménides, divinidades éstas que sí aparecen en el papiro<sup>142</sup>. Por otra parte volvemos a advertir la relación que guarda con el ritual en honor de estas diosas el sacrificio de pasteles (en este caso πέλανος), la pureza del sacrificio (νηφαλίησιν) y la ejecución de oraciones (εὐχαί). Además debemos advertir que se califica a los pastelillos de μείλικτροα, lo que es posible relacionar con el μείλουσσι de la columna VI del *Papiro de Derveni*, es decir, que las ofrendas tienen, como destino, dulcificar el ánimo de unas divinidades, en principio, hostiles.

### 8.3. LAS ERINIS COMO ALMAS DE LOS MUERTOS.

Queremos ahora hacernos eco de una teoría de Rohde, retomada por otros estudiosos tras el descubrimiento del *Papiro de Derveni*, que identificaba a las Erinis con las almas de los muertos<sup>143</sup>. Tales argumentos eran sustentados por ciertos pasa-

<sup>142</sup> Se conoce el epíteto Eumenés para Zeus relacionado con las diosas Euménides, vid. Jameson, Jordan y Kotansky (1993) 77-81.

<sup>143</sup> Rohde (1994) pp. 120-127, Henrich (1984) 261-266 y Tsantsanoglou (1997) 99-100.

jes literarios en que las Erinis llevaban un complemento del nombre de aquella persona que debía ser vengada, como en *Suplicantes* 835s. donde se habla de la Erinis de Edipo<sup>144</sup>. Rohde afirmaba que las Erinis eran los espíritus de aquellos muertos que se invocan habitualmente en las acciones mágicas: los muertos antes de tiempo y los muertos de forma violenta (ἄωροι y βιαιοθάνατοι). Tsantsanoglou, si bien, como hemos dicho, comparte que las Erinis deben ser identificadas con las almas de muertos, no piensa que deban ser sólo aquellas de los muertos de forma violenta y alega que, según “la mentalidad del autor”, no parece que éste tuviese un interés especial por este tipo de difuntos. Así pues, para Tsantsanoglou, las Erinis/Euménides deben ser entendidas como un grupo de démones identificados con las almas de los píos, que se convierten en démones tras su muerte<sup>145</sup>.

Otros estudiosos han matizado esta hipótesis y mantienen que las Erinis no pueden identificarse con las almas de los muertos de forma general<sup>146</sup>. Gábor Betegh, quien estudia profundamente estas líneas del *Papiro de Derveni*, piensa que las Erinis se identifican con un tipo de almas que, aunque bien podrían ser identificadas con las de los βιαιοθάνατοι, sería más probable pensar en un tipo de identificación encuadrada dentro del esquema de pensamiento ético-religioso del autor del papiro, con lo cual sería más verosímil que estas almas fuesen las de los iniciados muertos con anterioridad. Entonces las almas de los píos serían las únicas capaces de convertirse en Erinis. En esta creencia Betegh<sup>147</sup> relaciona ciertos pasajes de la literatura griega en que las Erinis son equivalentes o son representadas como bacantes, con lo que, según las doctrinas órficas las Erinis, identificadas con las ménades<sup>148</sup>, deberían ser agentes positivos en el *Papiro de Derveni*. Efectivamente en algunas ocasiones la literatura equipara Erinis y Bacantes, pero es posible que deba considerarse que tal relación se da únicamente por el aura de locura y arrebató que identifica ambas cla-

---

<sup>144</sup> Otros ejemplos: *Od.* 11, 280, *Hes. Th.* 472 o *Hdt.* 4, 149.

<sup>145</sup> 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 *Pl. R.* 468d-469b.

<sup>146</sup> Johnston (1999a) 274-276 y Betegh (2005) 86.

<sup>147</sup> Betegh (2005) 86.

<sup>148</sup> *A. Th.* 699, *A. Eu.* 500, *E. Or.* 411. Vid. Seaford (1993) y Johnston (1999a) 253-256.

sificaciones y no por motivos religiosos. Las Erinis de las que tenemos noticia por los documentos órficos no parece que deban ser consideradas entidades positivas para las almas, dado que estas divinidades castigan a los muertos que llegan al mundo subterráneo no puros y, según el propio texto del *Papiro de Derveni*, que nos transmite dos fragmentos de Heráclito<sup>149</sup>, las Erinis son las garantes de que la justicia de Zeus se cumpla, es decir, deben ser fuertes perseguidoras y censoras y, por tanto, entidades terribles a las que hay que propiciarse. Por otra parte, tal imagen de las Erinis, como diosas encargadas del castigo en el Más Allá, convendría con el contenido de la columna V donde se mencionan los castigos del Allende y la necesidad de creer en ellos. Creemos más probable que deba entenderse una conexión de las primeras columnas del papiro, donde se nos ilustra sobre los sacrificios propiciatorios que deben hacerse a las entidades que pueden obstaculizar el viaje del alma al mundo subterráneo (entre ellas, probablemente, también las Erinis) y se nos 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>150</sup>. En este pensamiento las Erinis, al igual que los demonios<sup>151</sup>, deben ser entendidas como divinidades a las que, como dice el *Papiro de Derveni*, se debe dulcificar (μείλουσσι) por medio de libaciones y ofrendas, por tanto, deben ser hostiles, pues de otro modo no habría necesidad de que fuesen aplacadas.

---

<sup>149</sup> *PDer.* col. IV 7ss. = *Heracl. fr.* 22 B 3 y 22 B 94 D.K.

<sup>150</sup> Un reflejo de este pensamiento puede hallarse, posiblemente, en *Pl. Lg.* 870d en donde dice: τούτων δὴ πάντων πέρι προοίμια μὲν εἰρημένα ταῦτ' ἔστω, καὶ πρὸς τούτοις, ὃν καὶ πολλοὶ λόγον τῶν ἐν ταῖς τελεταῖς περὶ τὰ τοιαῦτα ἐσπουδακώτων ἀκούοντες σφόδρα πείθονται, τὸ τῶν τοιούτων τίσιν ἐν Αἰδου γίγνεσθαι, καὶ πάλιν ἀφικομένοις δεῦρο ἀναγκαῖον εἶναι τὴν κατὰ φύσιν δίκην ἐκτεῖσαι, τὴν τοῦ παθόντος ἅπερ αὐτὸς ἔδρασεν, ὑπ' ἄλλου τοιαύτη μοῖρα τελευτῆσαι τὸν τότε βίον. “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 crimenes 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>151</sup> Ambos grupos identificados con almas hostiles como ya hemos dicho

#### 8.4. “UN DÉMON PARA CADA UNO” Y “LOS DÉMONES DE ABAJO”.

Queremos ahora referirnos a las informaciones que el comentarista de Derveni nos ofrece en la columna III acerca de ciertos demonios<sup>152</sup>:

+ 6].. αιως.[....]σιμ..[  
 δαίμ]ωγ γίνετα[ι ἐκά]στωι ι.[  
 ....].η ἐξώλεας [....]ετ.ι. ε..[ ]δὲ 5  
 δ]αίμονες οἱ κάτω[....ο]υ δεχόμε[ενοι<sup>153</sup> ]  
 θεῶν ὑπηρέται δ[ἐ κα]λοῦνται[ ]ι  
 εἰσὶν ὅπωςπερ ἄ[νδρες] ἄδικοι θ[ανὰτω ξυμιοῦμε]νοι<sup>154</sup>,  
 αἰτίην [δ’ ἔ]χουσι[  
 οἴους.[..].[ 10  
 μ]υστ[

...llega a ser (existe) un demon para cada uno....destruido por completo....los demonios de abajo.... se encargan.... y son llamados asistentes de los dioses...son como (del mismo modo que) hombres injustos condenados a muerte y tienen culpa....como...iniciados.

Resulta bastante difícil ofrecer una explicación del significado de esta columna del *Papiro de Derveni* dado que, a su fragmentario estado, se añade el hecho de que no conocemos el contexto seguro en que se inserta. Aun así creemos que es posible extraer ciertas hipótesis que nos ayuden en nuestro estudio.

Según Betegh (2004: 87) esta columna debe ser estudiada en sentido escatológico, al igual que el resto de columnas del principio del papiro. La primera frase que puede reconstruirse con cierto sentido resulta bastante misteriosa. Si aceptamos la reconstrucción de Tsantsanoglou hay que leer “existe un demon para cada uno”. La reconstrucción parece plausible dada la aparición del término δαίμονες en la línea 6 de esta misma columna, aunque creemos que es necesario ser cautos dado que únicamente se conservan las dos últimas letras (-ωγ), que bien podrían corresponder a otro nominativo singular o al genitivo plural de otro término. Si, como

<sup>152</sup> *PDer.* col. III.

<sup>153</sup> Reconstrucción de Betegh (2004) 8. Janko (2001) propone δέχονται.

<sup>154</sup> Reconstrucción de West (1997) 83.

decimos, la reconstrucción de Tsantsanoglou es correcta, estos démones que corresponden a cada uno podrían ser considerados una suerte de “ángeles de la guarda” o, más probablemente, una transfiguración de la sombra del muerto que debe sortear las dificultades del viaje al Más Allá. En este sentido resulta interesante un pasaje del *Fedón* de Platón<sup>155</sup>. Sócrates debate sobre la naturaleza inmortal de las almas y la suerte que corresponde a las puras y a las que llegan al mundo subterráneo sin purificar:

λέγεται δὲ οὕτως, ὡς ἄρα τελευτήσαντα ἕκαστον ὁ ἐκάστου δαίμων, ὅσπερ ζῶντα εἰλήχει, οὗτος ἄγειν ἐπιχειρεῖ εἰς δὴ τινα τόπον, οἱ δὲ τοὺς συλλεγέντας διαδικασαμένους εἰς Ἄιδου πορεύεσθαι μετὰ ἡγεμόνος ἐκείνου ᾧ δὴ προστέτακται τοὺς ἐνθένδε ἐκεῖσε πορεύσαι· ... βία καὶ μόγις ὑπὸ τοῦ προστεταγμένου δαίμονος οἴχεται ἀγομένη... ἢ δὲ καθαρῶς τε καὶ μετρίως τὸν βίον διεξεληθούσα, καὶ συνεμπόρων καὶ ἡγεμόνων θεῶν τυχοῦσα, ᾤκησεν τὸν αὐτῇ ἐκάστη τόπον προσήκοντα.

Se dice eso de que, cuando cada uno muere, el demon de cada uno, el que le correspondía mientras estaba vivo, éste trata de conducirlo hacia un lugar, donde los congregados deben ser sentenciados antes de marchar al Hades en compañía de aquel guía al que le está encomendado dirigirlos hasta allí....(El alma no purificada) marcha con violencia y a duras penas conducida por el demon designado....Pero la que ha pasado la vida pura y moderadamente, tras encontrar allí a dioses como compañeros de viaje y guías, habita el lugar que merece cada una.

Según la opinión de Sócrates parece entenderse la existencia de una suerte de demon guardián de cada uno de nosotros que permanece con aquel cuerpo que le toca en suerte durante toda la vida. Este demon tiene, posteriormente, un papel escatológico: es el encargado de conducir al alma en la primera parte del viaje hasta su llegada ante los jueces infernales que sentenciarán su destino. Tras el juicio “un guía”, entendemos que ya no el demon sino, probablemente, un dios psicopompo<sup>156</sup>, conduce al alma a su destino final dictaminado por el juicio al que ha sido sometida.

---

<sup>155</sup> Pl. *Phd.* 107d.

<sup>156</sup> Seguramente Hermes, dios encargado de la conducción de las almas en la mitología griega o, si pensamos en la escatología órfica, Orfeo, que aparece como conductor de las almas en uno de los vasos apulios.

Resulta muy interesante esta narración platónica porque parece albergar fuertes conexiones con lo que conocemos acerca de la doctrina escatológica de los órficos<sup>157</sup>. El principio “según se cuenta” (λέγεται) es congruente con el resto de informaciones sobre las doctrinas órficas a las que Platón se refiere a lo largo de su obra, haciendo uso de ellas muy a menudo sin indicar su procedencia<sup>158</sup>. El demon del *Fedón* platónico, en nuestra opinión, parece un desdoblamiento de la propia alma del difunto y no una entidad infernal como la del guía. Esta afirmación la hacemos basándonos en una frase anterior al fragmento que hemos traducido que dice: “Porque el alma se encamina al Hades sin llevar consigo nada más que su educación y su crianza, lo que en verdad se dice que beneficia o perjudica al máximo a quien acaba de morir y comienza su viaje hacia allí”<sup>159</sup>. El demon que conduce al alma debía ser, para Platón, la propia conciencia o el propio estado de beatitud o de purificación del alma del difunto que ha ido forjándose a lo largo de su existencia por su educación y su modo de vida.

Es significativo, asimismo, para el estudio de la demonología que parece vislumbrarse en estas primeras columnas del *Papiro de Derveni* un fragmento de Menandro que, en principio, sería de la misma época del texto de Derveni. Leemos en el fr. 714 Sandbach de Menandro<sup>160</sup>:

ἅπαντι δαίμων ἀνδρὶ συμπαρίσταται  
 εὐθὺς γενομένῳ μυσταγωγὸς τοῦ βίου  
 ἀγαθός· κακὸν γὰρ δαίμον' οὐ νομιστέον  
 εἶναι βίον βλάπτοντα χρηστόν, οὐδ' ἔχειν  
 κακίαν, ἅπαντα δ' ἀγαθὸν εἶναι τὸν θεόν.

<sup>157</sup> Este pasaje nos habla de un Hades de múltiples caminos y encrucijadas como algo novedoso, imagen que debe de hacer referencia al orfismo, doctrina que explicaba a sus *mistas* qué camino debían tomar a su llegada al Inframundo y cómo sortear los peligros del Más Allá. Vid. las laminillas órficas con itinerarios ultramundanos en Bernabé-Jiménez (2001) 25-86. Sobre el diálogo *Fedón* y sus conexiones con el orfismo vid. Bernabé (1998a) pp.69-83

<sup>158</sup> Sobre las reservas de Platón de adjudicar a los órficos algunas de sus teorías vid. Casadesús (1995), (1997b), Bernabé (1998a) y (en prensa d).

<sup>159</sup> Pl. *Phd.* 107d: οὐδὲν γὰρ ἄλλο ἔχουσα εἰς Αἴδου ἢ ψυχὴ ἔρχεται πλὴν τῆς παιδείας τε καὶ τροφῆς, ἃ δὴ καὶ μέγιστα λέγεται ὠφελεῖν ἢ βλάπτειν τὸν τελευτήσαντα εὐθὺς ἐν ἀρχῇ τῆς ἐκεῖσε πορείας.

<sup>160</sup> Men. fr. 714 Sandbach.



ἀλλ' οἱ γενόμενοι τοῖς τρόποις αὐτοὶ κακοὶ  
πολλήν δ' ἐπιπλοκὴν τοῦ βίου πεποημένοι  
† εἰπάντα τὴν ἑαυτῶν ἀβουλίαν ἐκτρίψαντες †  
ἀποφαίνουσι δαίμον' αἴτιον  
καὶ κακὸν ἐκεῖνόν φασιν αὐτοὶ γεγονότες.

A todo hombre le es asignado un demon bueno en el momento de su nacimiento, su guía en los misterios de la vida. Pues no se ha de creer que exista un demon maligno que cause daño a una vida honrada; es bueno y no tiene maldad. Pues todo lo divino es bueno. Pero quienes son malos por naturaleza y han llenado su vida de gran confusión errando por su propia locura, señalan al demon como culpable y lo llaman malo, siéndolo ellos mismos.

Vemos por este fragmento de Menandro una cierta ambigüedad en relación con qué es el demon de cada uno, pues aunque admite la existencia de un demon que se asigna a cada uno cuando nace, también piensa que es el carácter de cada uno (al hablar de los hombres malvados) a lo que llaman también demon y acusan como responsable de los actos cometidos por esa persona. En este sentido creemos que resulta muy clarificador un fragmento de Heráclito<sup>161</sup>:

Ἡ. ἔφη ὡς ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων.

Heráclito dice que el carácter es un démon para el hombre.

El filósofo define el ἦθος como un demon, lo cual es totalmente congruente con la opinión del demon socrático que veíamos en Platón y con la visión que del carácter malvado de algunas personas nos transmite el fragmento de Menandro. Siglos más tarde Plutarco nos ofrecerá una explicación similar. El carácter del hombre, forjado a raíz de su manera de vivir y actuar, es lo que, en el mundo subterráneo, será responsable del feliz o desgraciado destino de la propia alma en que ha sido formado.

Creemos, pues, que la ambigüedad y la indeterminación en relación con la demonología lo que reina en los siglos V y IV a.C. Posteriormente la filosofía se encargará de estudiar con precisión y jerarquizar a los démones que, según sus doctrinas, poblaban todos los rincones.

---

<sup>161</sup> Heracl. *fr.* 119 D.K.

Siguiendo con la comparación literaria, y como advertíamos antes, un texto más de Plutarco<sup>162</sup> nos informa sobre la naturaleza del demon de Sócrates, teoría que parece similar a la concepción que de estos démones personales tenía Platón y, probablemente también, el autor de *Derveni*. Este demon socrático es definido por Plutarco no como una aparición o visión (ὄψις), sino como la sensación de una voz o la percepción de palabras (φωνῆς τινος αἴσθησις ἢ λόγου νόησις). Dicha definición parece tener más relación con lo que solemos llamar “la voz de la conciencia” que con una suerte de entidad semidivina con funciones escatológicas. Por otra parte Plutarco<sup>163</sup> nos habla de esta concepción suya del demon como algo similar a las voces que se escuchan en sueños.

τὸ Σωκράτους δαιμόνιον οὐκ ὄψις ἀλλὰ φωνῆς τινος αἴσθησις ἢ λόγου νόησις εἶη συνάπτοντος ἀτόπῳ τινὶ τρόπῳ πρὸς αὐτόν, ὥσπερ καὶ καθ' ὕπνον οὐκ ἔστι φωνή, λόγων δέ τινων δόξας καὶ νοήσεις λαμβάνοντες οἴονται φθεγγομένων ἀκούειν.

...que el demon de Sócrates nunca había sido una aparición sino la percepción de una voz o la intelección de palabras que se le comunicaban de una forma extraordinaria, como también durante el sueño no se habla realmente, pero creemos oír voces, al recibir impresiones y percepciones de palabras.

Tal pensamiento podría ser congruente con el sentido de la columna V 6 del *Papiro de Derveni* donde se habla de ciertas visiones oníricas (ἐνύπνια) de los terrores del Más Allá si bien el sentido de esta columna es algo oscuro.

Más adelante, en la línea 6 de la columna VI, el autor del *Papiro de Derveni* nos habla de los démones de abajo, es decir, de las entidades divinas del mundo subterráneo, como ha señalado Johnston<sup>164</sup>. Dicha alusión a démones que tienen su ubicación en un mundo subterráneo nos sitúa, ya con toda seguridad, en un contexto escatológico. Debemos entender que los démones subterráneos deben corresponder a divinidades menores que tienen sus competencias en el Más Allá. El texto de

---

<sup>162</sup> Plu. *Gen. Soc.* 588C-589C.

<sup>163</sup> Plu. *Gen. Soc.* 588C-D

<sup>164</sup> Johnston (1999a) 74 y (1999b) 87 considera la expresión οἱ κάτω como “los muertos”.

una laminilla áurea órfica, hallada en el denominado *Timpone Grande* de Turios<sup>165</sup>, podría aclararnos algo sobre los démones subterráneos. La invocación que aparece en esta laminilla parece dirigirse a ciertos démones que son enumerados junto al resto de divinidades mayores, encargadas seguramente de proporcionar al difunto su acceso a la pradera de los bienaventurados:

Ἔρχομαι ἐκ<κ> καθαρώ<ν> {σχονων} καθ<αρά, χθ>ο<νίων> βασίλ<ει>α,

Εὐκλε καὶ Εὐβουλεῦ {ι} καὶ θεοὶ <καὶ> δαίμο<ν>ε<ς> ἄλλοι·

Vengo pura de entre puros, reina de los subterráneos

Eucles, Eubuleo y demás dioses y démones.

No se nos informa de que estos démones pertenezcan al grupo de “los de abajo”, pero parece obvio que debe entenderse tal ubicación para ellos dado que el resto de divinidades evocadas en la laminilla pertenece a ese mundo. Dado además el sentido de la frase, una pronunciación de la condición beata del alma ante las divinidades del Más Allá, debemos entender que estos démones deben pertenecer a los seres χθονίων de quienes es reina la divinidad a la que se dirige la advocación. Creemos que los “démones de abajo” que menciona el autor de Derveni no son los mismos que los que “corresponden a cada uno”, sino unos seres divinos de menor rango que los dioses subterráneos a los que, además, se les llama “asistentes de los dioses”<sup>166</sup>. Estos démones subterráneos, según el texto del papiro, reciben algo. En opinión de Betegh (2004: 87) puede ser una ofrenda o el alma del difunto. Nosotros nos inclinamos más por la segunda hipótesis basándonos en el contexto global de las primeras columnas. Además, creemos interesante añadir que, probablemente, la alusión al recibimiento del alma en el mundo subterráneo por las divinidades se realiza en el contexto de la enseñanza mística y la experiencia de muerte ritual ficticia, como entendíamos en relación con la aparición de las Erinis y los démones subterráneos.

Creemos que es interesante la explicación de las funciones de los démones con la expresión “son llamados asistentes de los dioses”. Parece, pues, observarse en

<sup>165</sup> OF 489.

<sup>166</sup> En cuanto a las reservas sobre tal denominación del autor de Derveni vid. Betegh (2004) 87.

el pensamiento del autor de Derveni una gradación con respecto a los seres subterráneos, al igual que vemos que ocurre en el texto de la laminilla de Turios. La prudencia del autor a utilizar tal apelativo, distanciándose con un “son llamadas”, parece deberse a sus reservas en aceptar un plural “dioses”, dado el carácter henoteísta de su pensamiento. La afirmación “son llamados” parece hacer referencia a un texto o a una explicación doctrinal. No hemos encontrado muchas menciones en la literatura griega que puedan ser más o menos contemporáneas del *Papiro de Derveni*. Es interesante a este respecto estudiar unos versos de la tragedia atribuida a Esquilo *Prometeo Encadenado*<sup>167</sup>. En este discurso se llama al dios Hermes “asistente de los dioses” ya que es quien realiza los encargos para las divinidades y el que mantiene la doble competencia entre el mundo de los dioses y el de los muertos, dada la función de este dios como psicopompo. Otro texto interesante, aunque en éste no se hace uso del término *ύπηρέτης*, es el fragmento de Heráclito que aparece mencionado en la columna siguiente a la que estamos comentando. En este fragmento se dice que las Erinis son las *έπίκουροι* de Dike, una forma similar de caracterizar a tales diosas como auxiliares de otras divinidades, en este caso concreto, de Justicia. Creemos que es significativa esta comparación ya que las Erinis y los démones son continuamente mencionados en las primeras columnas del papiro. Otro texto interesante es la explicación de Porfirio al pasaje de *Iliada* 9, 571. En los versos anteriores del poema épico se dice que se reza a Perséfone y Hades para llevar a cabo una venganza. A tales súplicas responde la Erinis. Porfirio explica el pasaje aduciendo que la Erinis es la servidora (*ύπηρέτις*) de estos dioses del Más Allá.

Por último cabe aludir a un pasaje de Plutarco<sup>168</sup> en donde se habla de los démones “asistentes de los dioses” como las divinidades intermedias que se ocupan de los asuntos de la adivinación en los oráculos. Es posible que la construcción

---

<sup>167</sup> A. Pr. 954 y AP 11, 176.

<sup>168</sup> Plu. *Def. orac.* 418C: καὶ ὁ Ἡρακλέων ‘τὸ μὲν ἐφεστάναι τοῖς χρηστηρίοις’ εἶπε ‘μὴ θεοὺς οἷς ἀπηλλάχθαι τῶν περὶ γῆν προσήκόν ἐστιν, ἀλλὰ δαίμονας ὑπηρέτας θεῶν, οὐ δοκεῖ μοι κακῶς ἀξιῶσθαι’ “Y Heracléon dijo: “Que al frente de los oráculos estén no dioses, propio de los cuales es mantenerse apartados de las cosas terrenales, sino démones servidores de los dioses, no me parece un pensamiento equivocado”.

ὑπηρέτας θεῶν, muy cercana a la expresión que nos ha conservado el *Papiro de Derveni*, sea una locución antigua que sería aplicada a divinidades menores que cumplían un papel intermedio entre el mundo de los hombres y los dioses, es decir, a démones. La demonología plutarquea renueva los viejos problemas entre dioses, démones, entidades divinas menores y héroes, cuestión que no está tan desarrollada en el pensamiento filosófico y religioso más antiguo como podemos observar por las explicaciones del comentarista de Derveni en las primeras columnas.

Por último queremos referirnos a las últimas líneas de esta columna en la que se asimila “algo” con hombres injustos y que tienen una culpa. ¿Quiénes son comparados por el autor de Derveni con hombres injustos? Sería posible entender que quienes son comparados con hombres injustos sean los “démones de abajo” identificados, probablemente, con las almas de los muertos. Pero parece una contradicción que unos démones culpables sean llamados asistentes de los dioses. Así pues, creemos que se debe entender que quienes llevan la culpa y son como hombres injustos son los démones personales de quien llega al mundo subterráneo sin purificar. Estos muertos que tienen una culpa, según las doctrinas órficas, serían quienes llegan al mundo subterráneo sin haber cumplido los ritos de purificación por el crimen titánico, es decir, portando aún la culpa por el pecado antecedente de sus antepasados los titanes. En contraste con estos muertos estarían quienes fallecen en estado de pureza ritual y que han cumplido los ritos pertinentes (desarrollados en la col. VI) que son los *mistas* (término que es posible reconstruir en la línea 12 de esta columna).

### ***9. Paralelos rituales en la literatura: acciones mágicas y limpieza de miasma. Los magos y las Erinis. Los magos y las almas de los muertos.***

En este apartado de nuestra investigación nos centraremos en la relación que el ritual descrito en el *Papiro de Derveni* guarda con otros rituales llevados a cabo por magos, sean éstos iraníes o griegos, para extraer ciertas conclusiones sobre la dificultad de distinguir entre rituales religiosos y mágicos en relación con los ritos de purificación o de contacto con la esfera del mundo de ultratumba.

Tsantsanoglou<sup>169</sup> habla de rituales practicados por los Magos en los que honran a los muertos o a los démones, ritos éstos que son equiparados a las acciones rituales de los magos de Derveni que hemos revisado con anterioridad. El culto a los héroes por parte de los Magos nos ha sido transmitido por varios autores griegos.

De mayor interés para nuestro estudio resultan unos versos de Eurípides de su tragedia *Ifigenia entre los Tauros*. En la obra se desarrolla la emulación de un ritual de limpieza de miasma a causa del matricidio de Orestes. En este drama se establecen ciertas asociaciones con rituales que, en ocasiones, son entendidos como pertenecientes al ámbito de la magia, lo cual pretende proporcionar un aire de exotismo al pasaje, dado que la tragedia se desarrolla en un país bárbaro. La relación de la magia con las ceremonias religiosas extranjeras es fácilmente rastreable a través de los variados testimonios que nos ha legado la literatura griega<sup>170</sup>. Por otra parte, es significativo estudiar la relación que este ritual dramático, que parece querer relacionarse con la magia, mantiene con los rituales que se desarrollaban durante las ceremonias mistericas en Grecia y que conocemos gracias a otros testimonios. Es posible entender que en la tragedia de Eurípides se dispone una serie de elementos rituales conocidos por el público para dar mayor patetismo a la escena y que sea más comprensible para su auditorio. Consideramos, asimismo, que es interesante comparar el texto de la tragedia eurípidea con el ritual del *Papiro de Derveni* ya que es posible que la acción de limpieza ritual de las faltas cometidas (ya sean propias, ya de los antepasados) tenga una posible conexión con ceremonias exóticas que puedan relacionarse con la magia y los magos. Veamos qué elementos aparecen en el texto de *Ifigenia entre los Tauros* y comparémoslos con otros rituales efectuados en el desarrollo de los misterios y, especialmente, en el ritual de los magos de Derveni.

Ifigenia miente al rey Toante diciendo que la imagen de Ártemis se ha dado la vuelta en su pedestal porque los hombres a los que se iba a sacrificar para esta diosa (Orestes y Pílates) son impuros por haber cometido un asesinato. Debido a esta impureza Ifigenia simula que debe llevar a cabo un ritual de purificación para,

---

<sup>169</sup> Tsantsanoglou (1997) 111-116.

<sup>170</sup> Sobre la relación de los magos con los extranjeros vid. cap. IV § 2.1.

acto seguido, sacrificarlos. En este ritual es importante el agua, y una frase parece reflejar las purificaciones de los misterios eleusinos:

{Θο.} πηγαῖσιν ὑδάτων ἢ θαλασσία δρόσῳ;

{Ιφ.} θάλασσα κλύζει πάντα τὰνθρώπων κακά.

{Θο.} ὀσιώτερον γοῦν τῆ θεῶ πέσοιεν ἄν.

To: ¿Con agua de una fuente o del mar?

If: El mar limpia todo mal de los hombres.

To: En efecto, caerían ante la diosa de forma más sagrada.

Sabemos que la purificación de los *mistas* antes de la ceremonia de los misterios de Eleusis se llevaba a cabo en por medio de la inmersión en el mar.

Por otra parte, se habla de que tal ritual es secreto<sup>171</sup>, lo cual es una de las características más importantes de la actuación en los rituales místéricos como ya hemos tenido ocasión de estudiar: sólo aquéllos que participan en las ceremonias pueden estar presentes<sup>172</sup>. Es interesante también la visión con la cabeza tapada de quienes van a ser purificados, lo que sabemos que ocurría en las ceremonias místicas<sup>173</sup>.

La acción ritual de purificación nos es descrita en la tragedia por el mensajero, quien había acompañado a Ifigenia hasta la orilla del mar pero no había visto cómo se desarrollaban los ritos. De la ceremonia narrada nos interesan, sobre todo, los versos 1336-1338:

χρόνῳ δ', ἴν' ἡμῖν δρᾶν τι δὴ δοκοῖ πλέον,

ἀνωλόλυξε καὶ κατῆδε βάρβαρα

μέλη μαγεύουσ', ὡς φόνον νίζουσα δὴ.

En un rato, para que nos pareciese que hacía algo más,

lanzó un grito ritual y entonó cantos incomprensibles como un mago,

como si estuviese purificando un crimen.

Es interesante el juego irónico de Eurípides en este pasaje, ya que pone en boca de un bárbaro el término βάρβαρος para hacer referencia a los cantos litúrgi-

<sup>171</sup> E. *IT* 1198. οὐ φιλῶ τᾶρρηθ' ὄρᾶν. “No quiero ver lo que es secreto”.

<sup>172</sup> Sobre el secreto en los misterios y los rituales ἄρρητοι vid. cap. IV § 5.3.

<sup>173</sup> Toante introduce una aclaración del por qué, E. *IT* 1207: “Para proteger la luz del sol” de la contaminación de ver al matricida.

cos de la ceremonia llevada a cabo por Ifigenia, una griega. Es decir, únicamente se califica de mágico el cántico efectuado por la hija de Agamenón porque es incomprendible para el mensajero que lo ha escuchado, lo cual nos conduce a la comprensión del término μαγεύουσ' como la forma en que actúa quien lleva a cabo un ritual que es incomprendible (extranjero o en lengua extranjera) y diferente de los modos de culto civil y, por tanto, puede llegar a ser un ritual sospechoso. Pero, por otra parte, aunque el mensajero califica de mágicos los cánticos incomprendibles de Ifigenia sí reconoce (el ὡς nos introduce en una subordinada explicativa) que tales salmodias responden al uso ritual para la limpieza del miasma, lo cual parece una contradicción. Nos encontramos pues, en este pasaje, con un ritual de limpieza de la mancha por un crimen de sangre en que las salmodias incomprendibles, y por tanto factibles de ser calificadas como mágicas, ya éstas, ya la persona que las entona, son importantes y parecen responder al modo en que se concibe que debe ejecutarse tal rito. El mensajero representa no al bárbaro, sino al griego que califica de extranjero y mágico el ritual de Ifigenia, lo que podría reflejar usos rituales similares que se llevaban a cabo en suelo ateniense en la época en que la tragedia se representó. Las ἐπιφωδαί de los magos de Derveni en el ritual descrito en las primeras columnas podrían no ser demasiado diferentes a las que se pretende hacer referencia en estos versos.

Las oraciones y los sacrificios aparecen relacionados con los Magos en un pasaje de Diógenes Laercio en que cita a Clitarco<sup>174</sup>. Dice que los Magos se ocupan del culto a los dioses por medio de sacrificios y oraciones, de igual forma que se expresa en el *Papiro de Derveni*.

τοὺς δὲ Μάγους περὶ τε θεραπειᾶς θεῶν διατρέβειν καὶ θυσίας καὶ εὐχάς, ὡς αὐτοὺς μόνους ἀκουομένους.

Y los Magos se ocupan del culto de los dioses, de los sacrificios y las oraciones, como si les escuchasen sólo a ellos.

Este texto, en nuestra opinión, no debe llevarnos a pensar que estos Magos, claramente persas, sean idénticos a los magos de Derveni por el mero hecho de que

---

<sup>174</sup> D.L. 1, 6 = fr. 6 Jac.



Lleven a cabo θυσίαι καὶ εὐχαί como aquellos, pues esta construcción, relativa a los sacrificios y oraciones que se efectúan en el desarrollo de un ritual religioso, es muy corriente en los textos griegos y hace referencia, a menudo, a ritos propios del culto civil y de diversos cultos místicos<sup>175</sup>.

También es interesante para nuestros propósitos comentar el pasaje platónico de *Leyes* 909b, si bien brevemente, ya que será desarrollado en otro apartado de nuestra investigación. En este lugar Platón alude tanto a sacrificios y plegarias como a salmodias, las mismas acciones que llevan a cabo los magos de Derveni.

ὅσοι δ' ἂν θηριώδεις γένωνται πρὸς τῷ θεοῦς μὴ νομίζουσιν ἢ ἀμελεῖς ἢ παραιτητοὺς εἶναι, καταφρονοῦντες δὲ τῶν ἀνθρώπων ψυχαγωγῶσι μὲν πολλοὺς τῶν ζώντων, τοὺς δὲ τεθνεῶτας φάσκοντες ψυχαγωγεῖν καὶ θεοῦς ὑπισχνούμενοι πείθειν, ὡς θυσίαις τε καὶ εὐχαῖς καὶ ἐπωδαῖς γοητεύοντες, ιδιώτας τε καὶ ὅλας οἰκίας καὶ πόλεις χρημάτων χάριν ἐπιχειροῦσιν κατ' ἄκρας ἐξαιρεῖν, τούτων δὲ ὅς ἂν ὀφλῶν εἶναι δόξη, τιμάτω τὸ δικαστήριον αὐτῶν κατὰ νόμον δεδέσθαι μὲν ἐν τῷ τῶν μεσογέων δεσμοτηρίῳ, προσιέναι δὲ αὐτοῖς μηδένα ἐλεύθερον μηδέποτε, τακτὴν δὲ ὑπὸ τῶν νομοφυλάκων αὐτοὺς τροφὴν παρὰ τῶν οἰκετῶν λαμβάνειν. ἀποθανόντα δὲ ἔξω τῶν ὁρίων ἐκβάλλειν ἄταφον·

Cuantos, además de no creer en los dioses o creer que no se preocupan o que se pueden apaciguar, adquieran una naturaleza bestial y, despreciando a los hombres, engatusen el alma de muchos de los vivos porque dicen que pueden invocar el alma de los muertos y porque prometen persuadir a los dioses, como si los embaucaran con sacrificios, plegarias y encantamientos, e intenten aniquilar de raíz casas y ciudades enteras por el dinero, de eso, sostengo, si alguien pareciera ser culpable, condénalo el tribunal a ser encarcelado según la ley en la cárcel del interior del país, pero nunca se acerque a ellos ningún hombre libre, sino que reciban de esclavos la comida ordenada por los guardianes de la ley. Una vez que haya muerto, deben arrojarlo insepulto más allá de la frontera.

---

<sup>175</sup> Vid. entre otros Isoc. *Paneg.* 43, Lys. 6, 3 hablando de las funciones del arconte rey en los misterios de Eleusis, Chryssip. *fr.* 604 (este texto se ha puesto en relación con la propia autoría del *Papiro de Derveni*, vid. Casadesús (en prensa), D.S. 5, 74, 3 y en Roma Polyb. 3, 112, 8.

En el pasaje platónico, sin embargo, no se dice, explícitamente, que estos ritos sean llevados a cabo por magos, sino por ciertos individuos que dicen que pueden invocar las almas de los muertos. Tal afirmación podría corresponder con las actividades de los magos del *Papiro de Derveni* ya que, como hemos explicado, éstos hacen un tipo de ritual en el que parecen tener un papel importante, entre otras entidades relacionadas con el mundo de ultratumba, las almas de los muertos. Estos individuos, para quienes Platón dispone la cadena perpetua en su ciudad ideal, son descritos con un vocabulario muy cercano al que utiliza para hablar de los individuos que, presentando numerosos libros de Orfeo y Museo, llevan a cabo sus rituales en la *República*<sup>176</sup>. Hablaremos de estos personajes más detenidamente en otro apartado. En estos momentos queremos resaltar la importancia del vocabulario ritual del pasaje de las *Leyes* que corresponde, exactamente, con el que nos ha conservado la columna VI del *Papiro de Derveni* en relación con los ritos de los magos, además de la relación de tales disposiciones rituales con el culto y la invocación a las almas de los muertos. Asimismo es interesante destacar que Platón hace uso de varios sustantivos cargados de connotaciones peyorativas para definir a estos iniciados, evitando, sin embargo, el uso del término mago que es precisamente el que se utiliza en el *Papiro de Derveni*. En época de Platón tal vocablo (μάγος) hace referencia a los sacerdotes iraníes pero ya empezaba a ser una palabra despectiva para designar ciertos profesionales religiosos<sup>177</sup>.

Por último nos detendremos en comentar otro texto, éste de la catábasis de Menipo narrada por Luciano<sup>178</sup>, en que se relacionan las actividades de un mago con la invocación de demonios y Erinis. Menipo, en compañía del mago Mitrobarzanes, realiza toda una serie de rituales para preparar su viaje al mundo de los muertos,

---

<sup>176</sup> Observaremos, también, que los ἀγύρται καὶ μάντιες de Pl. R. 364b también llevan a cabo θυσίαι y ἐπιφθασίαι.

<sup>177</sup> Sobre el término mago vid. cap. IV § 2.1 y 2.2.

<sup>178</sup> Luc. *Nec.* 9.

rituales éstos, por otra parte, muy cercanos a las ceremonias iniciáticas<sup>179</sup>. Cuando se disponen a descender al mundo subterráneo se dice:

ὁ δὲ μάγος ἐν τοσοῦτῳ δᾶδα καιομένην ἔχων οὐκέτ' ἠρεμαία τῇ φωνῇ, παμμέγεθες δέ, ὡς οἴός τε ἦν, ἀνακραγῶν δαίμονάς τε ὁμοῦ πάντας ἐπεβοᾶτο καὶ Ποινὰς καὶ Ἐρινύας καὶ νυχίαν Ἑκάτην καὶ ἐπαινήν Περσεφόνειαν, παραμιγνύς ἅμα βαρβαρικά τινα καὶ ἄσημα ὀνόματα καὶ πολυσύλλαβα.

Entretanto, el mago, con una antorcha encendida y con voz ya no suave sino de gran intensidad, gritando hasta el límite de sus fuerzas, invocaba a voces a todos los demonios, Castigos y Erinis “y a la nocturna Hécate y a la terrible Perséfone”, entremezclando palabras extrañas e ininteligibles de vacías sílabas.

Este texto está más cercano a aquel tipo de ritual que suele considerarse mágico en el sentido en que nosotros lo entendemos más que los ritos y ceremonias de los magos de Derveni. Las grandes voces o los susurros, la invocación a potencias subterráneas y las *βάρβαρα ὀνόματα* son típicas de los sortilegios de los magos de los que tenemos conocimiento por la lectura de los PGM.

Vemos pues que son muchos los textos que nos ha legado la Antigüedad que asocian a los Magos con ritos relacionados con el Más Allá y que ciertos ritos iniciáticos debían de ser vistos como acciones sospechosas por cierta parte ilustrada de la sociedad, representada en nuestro estudio por el texto de Platón. Se relacionaba a los Magos con el culto a los muertos y los héroes, se consideró que eran capaces de resucitar a los muertos y se afirmaba que ejercían actividades necrománticas. Aunque por sus ritos y sus acciones no parece posible deducir de los ritos de los magos de Derveni una actuación clandestina ni diversa al modo de actuación normal en el culto cívico de la época en que se encuadra el texto, estos oficiantes podían ser vistos con sospecha por quienes no formaban parte de las iniciaciones que ejecutaban. Dado el carácter peyorativo que el término *μάγος* iba adquiriendo en lengua griega, y que estos profesionales eran llamados así, es posible que comenzaran a ser engloba-

---

<sup>179</sup> Recuérdese que la iniciación de los magos sigue de cerca las iniciaciones mistericas. Sobre este particular vid. cap. IV § 2.2 y IV § 5.4.5. Por otra parte es interesante señalar la advertencia del mago a Menipo de llevar las prendas de aquellos héroes que lograron salir vivos de su viaje al mundo subterráneo, entre ellas la lira de Orfeo, en consonancia con el disfraz de Dioniso en la comedia aristofánica *Ranas*.

dos dentro del grupo en que se insertaba a los sacerdotes mendicantes, hechiceros y brujos con los que posteriormente se identificaron los magos y que tan duramente critica Platón en su *República*.

#### 10. Los sacerdotes de la columna XX del Papiro de Derveni.

ἀνθρώπων ἐμὶ πόλεσιν ἐπιτελέσαντες [τὰ ἱε]ρὰ εἶδον,  
 ἔλασσον σφᾶς θαυμάζω μὴ γινώσκειν. Οὐ γὰρ οἶόν τε  
 ἀκοῦσαι ὁμοῦ καὶ μαθεῖν τὰ λεγόμενα. ὅσοι δὲ παρὰ τοῦ  
 τέχνημ ποιουμένου τὰ ἱερά, οὗτοι ἄξιοι θαυμάζεσθαι  
 καὶ οἰκτε[ί]ρεσθαι, θαυμάζεσθαι μὲν ὅτι δοκοῦντες  
 πρότερον ἢ ἐπιτελέσαι εἰδήσειν ἀπέρχονται ἐπι-  
 τελέσαντες πρὶν εἰδέναι οὐδ' ἐπανερόμενοι ὥσπερ  
 ὡς εἰδότες τι ὧν εἶδον ἢ ἤκουσαν ἢ ἔμαθον. [οἰ]κτε<ί>ρεσθαι δὲ  
 ὅτι οὐκ ἀρκεῖ σφιν τὴν δαπάνην προαηλωσθαι ἀλλὰ  
 καὶ τῆς γνώμης στερόμενοι προσαπέρχονται.  
 πρὶμ μὲν τὰ [ἱε]ρὰ ἐπιτελέσαι ἐλπίζον[τε]ς εἰδήσειν,  
 ἐπ[ιτελέσ]αντ[ες] δὲ στερηθέντες κα[ὶ τῆς] ἐλπ[ί]δος ἀπέρχονται<sup>180</sup>.

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. 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>180</sup> *PDer.* col. XX.

El texto que hemos traducido en estas líneas corresponde a la columna XX del *Papiro de Derveni*. En este apartado queremos estudiar la situación descrita por el comentarista para enlazar con la opinión existente en los s. V y IV a.C. sobre aquellos que llevaban a cabo las iniciaciones místicas de una forma no centralizada y alejada del culto civil<sup>181</sup>.

En esta columna el autor del papiro desarrolla una interesante reflexión en torno a la necesidad de que aquellos que participan en los ritos iniciáticos consigan el aprendizaje que venían a adquirir. Parece observarse una distinción entre dos formas de acceder a la iniciación en los misterios órficos:

1) La primera sería la iniciación en las ciudades (ἀνθρώπων ἐμὶ πόλεσιν ἐπιτελέσαντες [τὰ ἱε]ρά εἶδον), 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 desarrollo de los ritos y aprenderlo al mismo tiempo.

2) La segunda es la iniciación a cargo de expertos, aquéllos que hacen de los ritos su profesión (ὅσοι δὲ παρὰ τοῦ τέχνημι ποιουμένου τὰ ἱερά). 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.

Para nuestro estudio es 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 en alguno de estos dos grupos. Creemos que la divagación del comentarista en esta columna acerca de las posibilidades de acceso a las verdades místicas que existen en su época debe ser estudiada desde dos puntos de vista principales:

---

<sup>181</sup> Entre estos iniciadores debemos contar, obviamente, con los posteriormente llamados “orfeotelestas”. La situación descrita por los autores literarios que arremeten con duras críticas contra la forma de actuación de estos iniciadores privados no corresponde a la veneración con que se habla de los sacerdotes de Eleusis. La relación de los iniciadores particulares y sus iniciaciones con la magia parece observarse, sobre todo, en este terreno.

- 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.

### ***11. Dos formas de iniciarse en el Papiro de Derveni. ¿Rivalidades entre los iniciadores?***

Como ya hemos advertido, según el texto de la columna XX del *Papiro de Derveni*, parecen existir dos formas de recibir la iniciación, derivadas de la crítica que el autor de Derveni hace de quienes acuden a estas ceremonias. El autor entiende que aquellos que acceden a las enseñanzas místicas a través de quienes realizan las iniciaciones en las ciudades (el primer grupo) no llegan a ser conocedores de 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 que nos son presentados en 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 creemos, el ritual presentado en las primeras columnas es explicado en sus puntos más oscuros por el comentarista quien, además, no hace crítica alguna sobre el desarrollo del mismo, debemos 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. Estos expertos a los que se debe dirigir quien quiera iniciarse, según el texto de la columna XX, deben de ser “profesionales”, es decir, deben de hacer de los ritos su forma de ganarse la vida, son gente que se dedica a iniciar a los demás en los misterios como ocupación. El autor de Derveni

reflexiona en este texto sobre la inutilidad de la iniciación para aquéllos que, aun acudiendo a uno de estos profesionales (entre los que deberíamos contar, creemos, a los magos), se marcha sin conocimiento porque no hace preguntas y se conforma con ver, oír y entender todo lo que comporta una ceremonia iniciática pero no se pregunta 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 ya que explica muchos de los puntos oscuros de los ritos desarrollados, así como el significado del poema de Orfeo a partir de la columna VII que, como hemos comentado, podría considerarse parte integrante del propio ceremonial iniciático.

Asimismo debemos convenir que tanto los profesionales como los iniciadores en las ciudades deben compartir un mismo tipo de ritual que realizarían basándose en los libros atribuidos a Orfeo. La crítica que nos ofrece el texto de Derveni no está basada en la ejecución de los ritos, si éstos son celebrados de forma correcta o incorrecta por los diversos tipos de profesionales, sino que la crítica se basa única y exclusivamente en la capacidad de los sacerdotes de explicar a los fieles el sentido de las ceremonias y la verdad contenida en los λεγόμενα.

De forma muy sugerente Gábor Betegh ha relacionado la crítica que se desarrolla en la columna XX con la rivalidad entre profesionales de la medicina descrita en el tratado hipocrático *de Morbo Sacro*<sup>182</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 relacionados con el mundo ritual. El autor hipocrático asegura que todos los hombres que actúan de esta forma frente a la enfermedad son unos estafadores y que la epilepsia, al igual que el resto de enfermedades, debe ser tratada por medios naturales porque no es, en absoluto, una afección de tipo divino. El tratado sobre la epilepsia suele datarse en torno al s. IV a.C., al igual que el *Papiro de Derveni*. Tal coincidencia cronológica nos puede llevar a pensar en la existencia de

---

<sup>182</sup> Betegh (2005), 350-359.

un movimiento, digamos ilustrado, en que emergían discusiones y reflexiones acerca del “intrusismo laboral”. En el caso concreto que nos ocupa, la crítica de la columna XX, parece desarrollarse a dos niveles.

1) Crítica entre dos tipos de iniciadores. Quienes salen peor parados parecen ser aquéllos que inician en las ciudades<sup>183</sup>, dado que son incapaces de hacer que la gente entienda los ritos que realizan y no pueden hacer que quienes se inician con ellos adquieran conocimiento ya que, por su forma de actuar, este fin resulta imposible (no se puede ver y entender al mismo tiempo).

2) Crítica a aquéllos que, aun siendo profesionales, permiten que la gente que acude a ellos para aprender salga sin ningún tipo de conocimiento. Estos profesionales cobran por algo que no ofrecen. Quienes se inician con ellos gastan su dinero en balde.

El autor del *Papiro de Derveni* parece proclamarse el verdadero 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 pero son incapaces de hacer que adquieran el conocimiento que, de entrada, creían que iban a conseguir. Así pues, aunque el autor de Derveni parezca inclinar su balanza a favor de los profesionales de los ritos, considera que éstos tampoco ofrecen un servicio acorde con lo que se espera de ellos. En este sentido es interesante el texto platónico del *Menón* en que habla sobre los sacerdotes y sacerdotisas que son capaces de dar cuenta de sus actividades<sup>184</sup>. Probablemente Platón tiene en mente a ciertos 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 τέχνη 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

---

<sup>183</sup> La misma crítica parece observarse en el pasaje platónico de Pl. R. 364b. Vid. cap. XI.

<sup>184</sup> Pl. *Men.* 81a-b: Οἱ μὲν λέγοντές εἰσι τῶν ἱερέων τε καὶ τῶν ἱερείων ὅσοις μεμέληκε περὶ ὧν μεταχειρίζονται λόγον οἷσις τ' εἶναι διδόναι. “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 vid. Bernabé (1998a) 50-51 y el cap. XI.



exegetas de los ritos<sup>185</sup>, es decir, personas que explican el significado de los mismos en libros siendo incluso, alguno de ellos, un profesional de la religión como Filócoro. 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 aquellos 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>186</sup>.

### **12. Profesionales de la iniciación. El cobro por parte de los iniciadores privados.**

Estudiemos ahora una frase de la columna XX del *Papiro de Derveni*: [οἰ]κτε<ι>ρεσθαι δὲ ὅτι οὐκ ἄρκεῖ σφιν τὴν δαπάνην προανηλῶσθαι ἀλλὰ καὶ τῆς γνώμης στερόμενοι προσαπέρχονται. 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>187</sup>. No es clara la opinión que merece esta actitud al comentarista del *Papiro de Derveni*. No sabemos 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

---

<sup>185</sup> 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. Vid. Betegh (2005) 359s.

<sup>186</sup> 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.

<sup>187</sup> Vid. 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. *Lg.* 908d.

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<sup>188</sup>.

Es claro que el comentarista se mueve en un ambiente ilustrado y lo que parece interesarle es que las personas consigan el conocimiento que los iniciadores pretenden enseñarles, y que él puede darles como buen conocedor que se considera de la doctrina y del ritual órfico. Debemos entender, pues, que la crítica básica contenida en la columna XX del papiro es que la gente pague por unos supuestos conocimientos que no consigue. Seguiremos hablando de este problema en el siguiente capítulo en el que analizaremos la visión platónica en relación con los iniciadores órficos.

### **13. Conclusiones.**

Tras haber analizado los textos relacionados con los iniciadores y las ceremonias rituales que nos ha transmitido el *Papiro de Derveni* queremos señalar brevemente las conclusiones más relevantes a las que hemos llegado.

Creemos que es más plausible entender que los magos que aparecen en este texto deben ser profesionales de lo sagrado griegos y no sacerdotes iranos como se ha dicho en numerosas ocasiones. Tal afirmación la hacemos llevados por la coincidencia existente entre los ritos desarrollados en el papiro con celebraciones religiosas griegas así como a la coincidencia de tales ritos con las divinidades destinatarias de tales acciones rituales también en otro tipo de acciones rituales helenas. Por otra parte creemos que el término μάγος ha sido utilizado en el papiro como tecnicismo. Los magos son profesionales de la religión que realizan su actividad al margen del culto civil, por lo que es posible que el préstamo iranio cubriese las necesidades léxicas del griego, que carecía de un término exacto para referirse a los profesionales de

---

<sup>188</sup> Sobre este pasaje vid. cap. XI.

la religión<sup>189</sup>, que no son un fraude<sup>190</sup>, que están alejados del culto cívico y que no ofrecen sus servicios por medio de iniciaciones públicas en las ciudades<sup>191</sup>. Asimismo, a partir del testimonio de Heráclito<sup>192</sup>, transmitido por Clemente de Alejandría, es posible conectar los magos con los participantes de los misterios dionisiacos entre los que hay que contar a los órficos.

Consideramos también que los ritos celebrados por estos profesionales en la columna VI del *Papiro de Derveni*, así como en las columnas precedentes, tienen relación con los rituales de limpieza de miasma por homicidio que conocemos gracias a las fuentes epigráficas y literarias. Hemos reflejado la creencia en un posible rito de limpieza por una falta de sangre en el seno de la familia como posible purificación iniciática del crimen titánico. Si bien resulta una hipótesis difícil de probar debido a las escasas explicaciones rituales aportadas por las primeras columnas del papiro, es una explicación verosímil dada la congruencia del texto papiráceo con varios pasajes de la literatura griega en cuanto a la relación de divinidades expuestas y las acciones culturales desarrolladas.

En cuanto a la columna XX del *Papiro de Derveni*, creemos que el autor del texto no realiza una crítica a los iniciadores órficos, a los que parece dividir en dos grupos: los que inician en las ciudades y los que hacen de los asuntos sacros su profesión. En mi opinión el autor del papiro critica a las personas que acuden a estos iniciadores y no son capaces de aprovechar las enseñanzas recibidas. Si bien los hombres obran con cordura al dirigirse a los sacerdotes son incapaces de aprender algo y eso los hace objeto de crítica. Los hombres no aprenden de quienes inician en las ciudades porque, según el comentarista, no es posible escuchar y aprender al mismo tiempo, y tampoco aprenden de quienes inician de una forma profesional

---

<sup>189</sup> Es decir los que hacen de las ceremonias su τέχνη. Jenofonte habla de los Magos como τεχνίται en *X. Cyr.* 8, 3, 11.

<sup>190</sup> El término ἀγύρτες suele ser el utilizado para hablar de los sacerdotes fraudulentos. También el término γόης aunque éste está más ligado a la magia en el sentido en que nosotros la consideramos. Vid. cap. IV § 2.4 - 2.8.

<sup>191</sup> Éstos son criticados en la columna XX por no cubrir las necesidades de conocimiento de los que se acercan a la iniciación. También son criticados por Platón vid. cap. XI.

<sup>192</sup> Recordemos que este filósofo es el único que aparece mencionado en el *Papiro de Derveni*.

porque, aunque sería posible aprender de ellos, los hombres se marchan sin adquirir conocimiento porque no realizan preguntas. El comentarista parece pertenecer a la clase de profesionales a la que debe acudir para llegar a conocer la realidad filosófica que se esconde en los escritos atribuidos a Orfeo.



## XI. LOS ÓRFICOS EN PLATÓN

Con gran acierto, R. Reitzenstein ha observado que en nuevo persa el término *failasūf* designa lo mismo al sabio que al impostor y embaucador.  
Luis Gil, *Therapeia*, Madrid, 2004 pg. 78.

### 1. *Introducción.*

Uno de los temas más interesantes para el estudio del movimiento órfico en los primeros siglos de su desarrollo es el grado de aceptación o crítica que tal doctrina produjo en los filósofos y autores literarios griegos que compusieron sus obras entre los siglos quinto y tercero antes de nuestra era. En especial es de destacar la figura de Platón para este estudio, ya que el filósofo ateniense trató en su extensísima obra muchos aspectos interesantes de la doctrina órfica y algunas de las enseñanzas de los órficos fueron matizadas por él mismo en beneficio de su propia filosofía<sup>1</sup>. En nuestro estudio nos ocuparemos únicamente del problema de la crítica platónica contra ciertos oficiantes rituales que, por las diversas razones que esgrimiremos, podemos identificar con los profesionales religiosos órficos. A partir de este estudio intentaremos extraer algunas conclusiones acerca de la figura del oficiante órfico en la época de Platón y su relación con la magia. Estudiaremos, asimismo, la importancia de la crítica platónica y de la de algunos autores de época clásica que, probablemente, facilitó la posterior imagen despectiva tanto del movimiento órfico en su conjunto como de sus oficiantes y seguidores.

### 2. *Ἀγύρται καὶ μάντιες. La crítica platónica a los oficiantes de ritos ζόρficos?*

---

<sup>1</sup> Sobre este particular vid. Casadesús (1997b), Bernabé (1998a) y (en prensa d).

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, a caballo entre los sacerdotes y los encantadores y magos, que intentaba hacer creer a los hombres que tenían un poder superior que les permitía actuar incluso por encima de las leyes naturales y los propios dioses a través de purificaciones, sacrificios y encantamientos:

ἀγύρται δὲ καὶ μάντιες ἐπὶ πλουσίων θύρας ἰόντες πείθουσιν ὡς ἔστι παρὰ σφίσι δύναμις ἐκ θεῶν ποριζομένη θυσίαις τε καὶ ἐπωδαῖς, εἴτε τι ἀδικημά του γέγονεν αὐτοῦ ἢ προγόνων, ἀκείσθαι μεθ' ἡδονῶν τε καὶ ἑορτῶν, ἔάν τέ τινα ἐχθρὸν πημῆναι ἐθέλη, μετὰ σμικρῶν δαπανῶν ὁμοίως δίκαιον ἀδίκῳ βλάψει ἐπαγωγαῖς τισιν καὶ καταδέσμοις, τοὺς θεοὺς, ὡς φασιν, πείθοντές σφισιν ὑπηρετεῖν... βίβλων δὲ ὄμαδον παρέχονται Μουσαίου καὶ Ὀρφέως, Σελήνης τε καὶ Μουσῶν ἐκγόνων, ὡς φασι, καθ' ἃς θυηπολοῦσιν, πείθοντες οὐ μόνον ιδιώτας ἀλλὰ καὶ πόλεις, ὡς ἄρα λύσεις τε καὶ καθαρμοὶ ἀδικημάτων διὰ θυσιῶν καὶ παιδιᾶς ἡδονῶν εἰσι μὲν ἔτι ζῶσιν, εἰσὶ δὲ καὶ τελευτήσασιν, ἃς δὴ τελετὰς καλοῦσιν, αἰτῶν ἐκεῖ κακῶν ἀπολύουσιν ἡμᾶς, μὴ θύσαντας δὲ δεινὰ περιμένει.

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 festines placenteros, cualquier delito cometido por uno mismo o por sus antepasados, o bien, si se quiere dañar a algún adversario por un módico precio, trátese 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 naturalmente ellos llama 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.

<sup>2</sup> Pl. R. 364d-365a. Sobre la crítica de Platón a la magia vid. Casadesús (2002). Para el estudio de Platón y el orfismo vid. Bernabé (1998a).

<sup>3</sup> “locus classicus des Orphikerproblems” vid. Kern (1935) 1285.

Estos personajes, a los que Platón llama sacerdotes mendicantes y adivinos (ἀγύρται καὶ μάντεις), amalgaman en sí dos rasgos importantes que, a primera vista, parecen contradictorios. Según Platón estos hombres eran pretendidamente capaces de realizar purificaciones de los delitos, ya hubiesen sido cometidos por las personas a las que ofrecían sus servicios, ya por sus antepasados, y llevar a cabo ceremonias iniciáticas, a las que ellos mismos llamaban τελεταί. Teniendo en cuenta dichas características podemos identificar a estos profesionales del rito como sacerdotes, probablemente comparables con otros expertos rituales como los magos de Derveni<sup>4</sup>, y que deben ser contados entre los diversos profesionales religiosos no regulados por el Estado. Sin embargo, en este texto, también se nos informa de que estos hombres son capaces de dañar a los adversarios de sus clientes, ya fuera con un motivo justo o injusto, por una módica cantidad, puesto que son concedores de diversos encantamientos y nudos mágicos (ἐπαγωγαῖς τισιν καὶ καταδέσμοις). Esta faceta acerca a dichos personajes a la figura oscura del mago, es decir, a quien hace creer a los demás que, debido a ciertos conocimientos rituales que ha adquirido por un aprendizaje previo, puede someter a los dioses y las leyes naturales a sus deseos y, lo que resulta más identificativo, a quien es considerado por los demás un personaje peligroso del que se teme, incluso, que pueda llegar a hacer el mal a las personas por medio de esos conocimientos rituales.

Según la opinión de Dodds, creemos que es interesante estudiar este pasaje como una crítica platónica a la “visión mágica de la religión”<sup>5</sup>, es decir, a la idea de que los dioses pueden ser manipulados por ciertos 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. Comentemos detenidamente el texto que hemos expuesto para extraer las conclusiones pertinentes acerca de la opinión que merecen al filósofo ateniense tales per-

---

<sup>4</sup> Éstos también, como ya hemos visto, llevaban a cabo rituales de probable función purificatoria en los que estaban presentes sacrificios y encantamientos (θυσίαις τε καὶ ἐπωδαῖς), el mismo modo de actuación que Platón aplica a estos sacerdotes mendicantes. Vid. cap. X § 4-6.

<sup>5</sup> Vid. Dodds (1945) 21.



sonajes y poder estudiar la relación existente entre estos personajes, la magia y el orfismo.

### 3. La denominación platónica de los iniciadores. *Ἀγύρται καὶ μάντις.*

Empezaremos nuestro análisis del texto por las dos primeras palabras: ἀγύρτης y μάντις. Ya hemos estudiado en otro capítulo de nuestra investigación las connotaciones peyorativas de tales términos en la literatura griega y su relación con la religión y los misterios, por lo que remitimos a dicho apartado para su estudio<sup>6</sup>. Aquí únicamente queremos señalar cuál podría ser la intención de Platón al adjudicar tales denominaciones a unos sacerdotes que, según ellos, llevan a cabo τελεταί, es decir, ceremonias religiosas de carácter iniciático<sup>7</sup>.

Ἀγύρτης es un término que, ya por sí mismo, comporta un carácter peyorativo mientras μάντις parece impregnarse de este carácter despectivo sólo por su cercanía con ἀγύρτης y por las prácticas que se asignan a estos personajes criticados en el pasaje. Ἀγύρτης, derivado del verbo ἀγείρω, hace referencia a individuos que obtienen sus ganancias por la enseñanza religiosa que, como sabemos por varios testimonios, era criticada por los círculos ilustrados de la Grecia clásica<sup>8</sup>. Tal crítica no sólo se advierte por el uso del término que estamos comentando, sino porque, en el texto, se señala que estos sacerdotes “acuden a las puertas de los ricos”, un sutil ataque a un carácter poco pío que les obliga a dirigirse a aquellos que pueden hacer un mayor dispendio<sup>9</sup> en lugar de ir a las puertas de cualquier ciudadano. De tal afirmación se deriva un carácter interesado y poco acorde con lo que se considera propio de las personas vinculadas a la religión.

El sustantivo μάντις, sin embargo, no lleva implícita ninguna connotación peyorativa observable en los textos antiguos y, como decíamos, parece cargarse de

<sup>6</sup> Vid. cap. IV § 2.3.

<sup>7</sup> Sobre el término τελετή vid. cap. IV § 3.

<sup>8</sup> En especial debemos señalar la crítica socrática al cobro por la enseñanza propia de los sofistas, personajes a menudo comparados con los iniciadores religiosos y los γόητες. Vid. Motte (2000) 280-292 y cap. IV § 2.4 - 2.8.

<sup>9</sup> Sobre la crítica platónica al cobro por parte de estos profesionales vid. *infra*.

tal sentido sólo por el contexto en que dicho término se inserta<sup>10</sup>. Los adivinos, sin embargo, parecen no ser del agrado de Platón, pues en varios pasajes de su obra los acusa de ser personas capaces de mentir, y, finalmente, cuando establece cómo debe regirse su ciudad ideal, prescinde de tal clase de profesionales<sup>11</sup>. Por tanto, debemos entender que el término μάντις en este texto, si bien por sí mismo no es un sustantivo peyorativo, sí lo es para el filósofo ateniense por lo que, seguramente, hizo uso de este término y no de otro en el pasaje que estamos comentado. Debemos notar además que, incluso en la relación jerárquica de la reencarnación del alma, Platón sitúa a los μάντις y a los τελεσταί (en el texto de *República* vemos que los adivinos estos personajes llevan a cabo τελεταί) en el quinto nivel, por debajo, incluso, de atletas y comerciantes<sup>12</sup>.

Es interesante, por otra parte, señalar el hecho de que en este pasaje Platón no haga uso del término μάγοι para referirse a los sacerdotes a los que critica. Este sustantivo parece ser un tecnicismo que hace referencia a ciertos profesionales religiosos<sup>13</sup>, en concreto, quizás, como decíamos en el estudio de la columna VI del *Papiro de Derveni*, los iniciadores órficos que realizan los rituales pertinentes que se desarrollan en el texto papiáceo. Es posible, pues, que Platón haya evitado en su texto el uso de un término que, para ciertos sectores de la población (los iniciados en ciertos misterios), no albergaba sentido despectivo alguno. De hecho, Platón no hace

<sup>10</sup> Sobre el término μάντις vid. Bremmer (1993) y (1996).

<sup>11</sup> E.g. Pl. *Plt.* 290c. En Pl. *R.* 389d. se vale de un verso homérico (*Il.* 4, 412) para hablar de ciertos profesionales que son capaces de mentir al Estado “ὦν οἱ δημοιοργοὶ ἔασι, μάντιν ἢ ἰητήρα κακῶν ἢ τέκτονα δούρων” “Entre los que son artesanos: un adivino o un médico de males o un carpintero de maderas”, Pl. *Lg.* 885d, Pl. *Lg.* 808d, y, sobre todo, Pl. *Lg.* 933e en donde, finalmente, establece condena de muerte para los adivinos que engañen o produzcan algún tipo de daño a las personas. Parece que la μαντεία que Platón no critica, y a la que incluso reverencia en ocasiones, es la del oráculo de Apolo vid. e.g. Pl. *Lg.* 772d o Pl. *Lg.* 828a. Es posible que el único criterio que el filósofo establece entre las adivinaciones lícitas o no y, quienes las llevan a cabo, es su inserción en la estructura política del estado.

<sup>12</sup> Pl. *Phdr.* 248d-e.

<sup>13</sup> Recordemos el texto de la fábula de Esopo donde llama a una mujer γυνή μάγος. Esta mujer es acusada y juzgada por “innovar en cuanto a las cosas divinas” (καινοτομοῦσαν περὶ τὰ θεῖα). Se menciona, además, que ella entonaba ἐπωδαί y hacía cesar la cólera de los dioses, acciones que podemos relacionar con las propias de los magos del ritual de Derveni. Sobre este texto y el término μάγος en Grecia vid. cap. IV § 2.1. y 2.2. Sobre el ritual de los μάγοι en el *PDer.* Vid. cap. X.

un uso excesivo de términos relacionados con la raíz  $\mu\alpha\gamma\text{-}$  en su obra y únicamente utiliza el sustantivo  $\mu\acute{\alpha}\gamma\omicron\varsigma$  un par de veces en su extensa producción literaria<sup>14</sup>. En *República*<sup>15</sup> se acompaña al sustantivo  $\mu\acute{\alpha}\gamma\omicron\varsigma$  del adjetivo  $\delta\epsilon\iota\nu\acute{\omicron}\varsigma$ , lo cual podría ser indicativo de que la palabra, por sí misma, carece de connotaciones especialmente peyorativas y que debe ser reforzada con un adjetivo despectivo para dotarla del sentido ofensivo que quiere aplicarle el filósofo ateniense.

Este pasaje de *República* puede ser conectado con otro (*Leyes* 908d) en donde es posible observar una velada alusión a ciertos personajes relacionados, asimismo, con los iniciadores místéricos del pasaje de *República* 364bss. En *Leyes* Platón recurre sus críticas y llega a establecer, incluso, fuertes medidas legales contra quienes llevaran a cabo ritos privados. Tales personas eran consideradas por él hombres perversos que inducían a la superstición y al miedo a la población. Sus invectivas se dirigen no sólo contra estos iniciadores (que es posible relacionar con los  $\acute{\alpha}\gamma\acute{\upsilon}\rho\tau\alpha\iota$   $\kappa\alpha\iota$   $\mu\acute{\alpha}\nu\tau\epsilon\iota\varsigma$  de *República*), sino también contra todas aquellas personas que convencen a la gente y les hacen creer que tienen ciertos poderes especiales que se pueden tornar en agresivos contra quienes ellos quieran, i.e. los magos en el sentido más siniestro del término. Veamos algunos de estos pasajes y las denominaciones que Platón aplica a tales individuos.

Estudiemos, en primer lugar, el pasaje de *Leyes* 908d, texto que ya ha sido puesto en relación con el de *República*<sup>16</sup>:

ὁ δὲ δὴ δοξάζων μὲν καθάπερ ἄτερος, εὐφυῆς δὲ ἐπικαλούμενος, δόλου δὲ καὶ ἐνέδρας πλήρης, ἐξ ὧν μάντις τε κατασκευάζονται πολλοὶ καὶ περὶ πᾶσαν τὴν μαγγανείαν κεκινημένοι, γίνονται δὲ ἐξ αὐτῶν ἔστιν ὅτε καὶ τύραννοι καὶ δημηγόροι καὶ στρατηγοί, καὶ τελεταῖς δὲ ἰδίαις ἐπιβεβουλευκότες, σοφιστῶν τε ἐπικαλουμένων μηχαναί.

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

<sup>14</sup> Pl. R. 572e y Pl. Ax. 371a.

<sup>15</sup> Pl. R. 572e.

<sup>16</sup> Casadesús (1992).

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.

En este pasaje Platón califica de peligrosos, dada su relación con las clases sociales más elevadas de su momento histórico, a ciertos adivinos y hacedores de magia. Estos individuos, de los que Platón afirma estar llenos de mentira y engaño, son relacionados con los sofistas, los tiranos y demás personajes objetivo de sus invectivas en diversos pasajes de su obra<sup>17</sup>.

Se señala, de forma especial en el texto, que de este grupo de personas salen, a veces, “malignos inventores de iniciaciones privadas”. ¿A quién se refiere Platón con estas palabras? Los individuos que critica el filósofo ateniense 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, sobre todo, a su poder de persuasión. En este grupo engloba tanto a los tiranos como a los sofistas pero, también, a los iniciadores privados<sup>18</sup>. Por otra parte, creo que es necesario entender, como apunta F. Casadesús<sup>19</sup>, que tales iniciadores privados deben ser contados en el mismo grupo que aquéllos censurados en el texto de *República*. En este pasaje de las *Leyes* se les llama μάντεις, al igual que en *República*, y hacedores de magias, lo que en el texto de *República* puede ser comparado con la frase “ἐπαγωγαῖς τισιν καὶ καταδέσμοις”. Por otra parte los “inventores de iniciaciones privadas” tienen su claro correlato en la frase “ἄς δὴ τελετὰς καλοῦσιν”. Así pues, es posible entender 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.

---

<sup>17</sup> Vid. otras críticas semejantes en, Pl. *Sph.* 234e y Pl. *Sph.* 241b, Pl. *Euthd.* 288b y Pl. *Euthd.* 289d-290a, Pl. *Plt.* 291c y Pl. *Plt.* 303c y Pl. *Lg.* 932e-933a.

<sup>18</sup> Platón asemeja en otras ocasiones a los iniciadores y los personajes asociados con la magia con los sofistas por su grado de persuasión, e.g. Pl. *Smp.* 203d, Pl. *Sph.* 235a y Pl. *Sph.* 241b, Pl. *Plt.* 303c y Pl. *Euthd.* 288b. Incluso en Pl. *Prt.* 315a y Pl. *Prt.* 316a se compara al propio Orfeo con un sofista. Sobre este particular vid. Bernabé (1998a) 40s.

<sup>19</sup> Casadesús (1992)

Por último creemos que es interesante estudiar un interesante uso del término μάγος en el *corpus platonicum*. En *Axioco* aparece un personaje de origen persa llamado Gobrias al que se atribuye un relato escatológico. Este personaje es descrito como un μάγος. La relación del sustantivo μάγος, 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>20</sup>, que este μάγος haga un relato escatológico de fuerte sabor órfico<sup>21</sup> en el que se especifica que:

ἐνταῦθα τοῖς μεμνημένοις ἐστὶν τις προεδρία· καὶ τὰς ὁσίους ἀγιστείας κἀκεῖσε συντελοῦσιν.

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, probablemente, seguirían celebrando sus ceremonias purificadoras<sup>22</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>23</sup>. Tal exageración debe corresponder al intento

<sup>20</sup> 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 μάγοι vid. Bernabé (en prensa e).

<sup>21</sup> 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 vid. Álvarez-Pedrosa (2006) cap. 42.

<sup>22</sup> Sobre este tipo de afirmaciones en la literatura griega antigua vid. e.g. *S. fr.* 837 Radt, *Ar. Ra.* 335, *Isoc.* 4, 28, *Pl. Phd.* 69c, *Plu. Max. Esp.* 224E.

<sup>23</sup> *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

platónico de desprestigiar todo movimiento religioso ajeno al control de la *polis* ya que, en su opinión, dichos movimientos atentan contra los hombres porque crean miedo y superstición llegando incluso a provocar desórdenes sociales<sup>24</sup>. Así pues, debemos pensar que el pasaje de *Axioco* no debe ser estudiado desde la opinión platónica sobre las iniciaciones, sino desde la visión que de ellas tendría este “mago” quien, quizás, podría tener un punto de relación con los μάγοι que celebran ritos en el *Papiro de Derveni*.

#### 4. Los libros de Museo y Orfeo y los ritos de los iniciadores.

En el texto de la *República* Platón debate en torno al mal uso que los sacerdotes mendicantes hacen de las enseñanzas de los poetas, ya que utilizan sus obras en provecho de sus malas intenciones. Así nos informa Platón 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>25</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>26</sup>, poeta de prestigio donde los haya en el s. V-IV a.C. Tras estas afirmaciones Platón nos comunica que los ἀγύρται καὶ μάντιες proveen innumerables libros de Museo y Orfeo según los cuales llevan a cabo sacrificios y convencen a la gente de que es posible purificarse de todo mal e, incluso, librarse de las penas que esperan en el mundo subterráneo a quienes acceden a él sin celebrar ciertos ritos. Dichos sacrificios y celebraciones, contra los que arremete Platón llamándolos “juegos placenteros”, son denominados por estos sacerdotes “iniciaciones” (τελεταί). Creemos que es espe-

---

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.

<sup>24</sup> 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 públicos y bajo control de la *polis*. Vid. Pl. *Lg.* 909d en donde, en una medida exagerada, prohíbe la elevación de altares privados y el culto en el hogar.

<sup>25</sup> Hes. *Op.* 787-789.

<sup>26</sup> *Il.* 9, 497-501.

cialmente interesante comentar este uso de los libros de Orfeo y Museo por parte de los ἀγύρται ya que, en nuestra opinión, conecta de forma innegable a estos hombres con los iniciadores órficos.

El uso que hacen los sacerdotes mendicantes de las citas de Homero y Hesíodo no es equiparable, en modo alguno, al 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>27</sup>, es decir, son utilizados como apoyo de sus pensamientos, cosa que, por otra parte, era muy corriente en la Atenas clásica<sup>28</sup>. Pero no unos sacerdotes u otros, sino todos ellos<sup>29</sup>, utilizan los libros de Museo y Orfeo para llevar a cabo las acciones rituales que venden, y que son el fin último de la actuación de estos hombres, es decir, que nos encontramos frente a un uso práctico de la literatura órfica, i.e. ante la utilización de textos que bien podrían ser los λεγόμενα recitados en los ritos o las indicaciones de cómo deben realizarse tales ceremonias iniciáticas<sup>30</sup>. Y, como se 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<sup>31</sup>.

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

<sup>27</sup> 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.

<sup>28</sup> Vid. Boyancé (1942) 228.

<sup>29</sup> οἱ μὲν....versos de Hesíodo, οἱ δὲ...versos de Homero. Después se alude, sin especificar, a que “ellos”, es decir unos y otros, proveen un batiburrillo de libros de Museo y Orfeo.

<sup>30</sup> 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.* Vid. Jiménez (2002b).

<sup>31</sup> *Nous voyons par le Protagoras qu'Orphée et que Musée sont les types caractéristiques de la littérature de teletai et d'oracles. Nos devins qui les invoquent, rien ne nous autorise à dire qu'ils ne sont pas des Orphiques. Cela ne préjuge pas de l'authenticité ni du caractère canonique de cette littérature. Mais je dis qu'historiquement, c'est cela que nous pouvons appeler l'orphisme et rien d'autre.*

modo de vida, muy diverso del que sería apropiado a un ciudadano de su clase. Entre las diversas recriminaciones de Teseo a Hipólito leemos:

...Ὀρφέα τ' ἄνακτ' ἔχων  
βάκχευε πολλῶν γραμμάτων τιμῶν καπνούς<sup>32</sup>.

...Y con Orfeo como señor

haz el Baco honrando el humo de sus múltiples escritos.

Vemos, pues, que la asociación de Hipólito con Orfeo se hace a través de la relación del hijo de Teseo con los escritos órficos, lo cual puede relacionarse fácilmente con el conocimiento, por parte de la audiencia del drama euripideo, 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 τελεταί y los oráculos en *Protágoras*<sup>33</sup>. Un texto más tardío, de Clemente de Alejandría<sup>34</sup>, parece conocer también el uso de libros en las iniciaciones órficas, ya que llama a Orfeo el poeta de las τελεταί, como ya veíamos que hacía Platón, lo cual parece indicar que la tradición hacía de Orfeo el poeta por antonomasia de los textos usados en el desarrollo de las ceremonias<sup>35</sup>.

Así pues, en conclusión, creemos 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<sup>36</sup>. Es posible entender, con algunos estudiosos que niegan que estos ἀγύρται καὶ μάντιες sean iniciadores órficos, que Platón no hace referencia única y exclusivamente a dichos sacerdotes, sino a todos aquellos profesionales de la religión, itinerantes que, pareciendo llevar a cabo acciones pías y

---

<sup>32</sup> E. *Hip.* 951s. Ver Betegh (2004) pg. 67. En estas páginas Betegh alude a la posibilidad de que la frase que habla del humo de los libros sea una alusión a ciertas costumbres funerarias en las que se quemarían libros en la pira del difunto, lanzando, además, la posibilidad de que fuese lo ocurrido en el enterramiento donde se halló el *PDer.*

<sup>33</sup> Pl. *Prt.* 316d.

<sup>34</sup> Clem. Al. *Prot.* 2. 17. 2. otros textos interesantes son D.S. 5. 75. 4 y D.S. 5, 77, 3 en que se habla de ciertos mitos que cuenta “Orfeo en las τελεταί”.

<sup>35</sup> Sobre los libros de uso ritual en el orfismo vid. Jiménez (2002b).

<sup>36</sup> Recordemos que con anterioridad dice que tales individuos llevan a cabo sortilegios y ligaduras mágicas.



religiosas, no eran más que unos estafadores a sus ojos. Pero, en nuestra opinión, es necesario pensar que, aunque Platón quisiera hacer referencia a todos estos personajes en conjunto, la alusión a rituales en los que tenían un papel primordial libros que, además, eran atribuidos a Orfeo y Museo de forma explícita, lleva a dirigir la atención no a cualquier profesional, sino sólo a los órficos.

##### 5. Acciones rituales: *ἐπωδαί, θυσίαι καὶ εὐχαί.*

Atendamos ahora a las operaciones rituales que Platón atribuye en su obra a los sacerdotes mendicantes y demás profesionales religiosos no adscritos al orden de la *polis*. En el texto de *República* los ἀγύρται 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 ciertos oficiantes religiosos retratados en otros pasajes de la literatura griega. En este texto en concreto se nos dice que los sacerdotes mendicantes realizan θυσίαι y entonan ἐπωδαί. Además, a juzgar por las acciones que se les adscriben en el texto, parece que también llevarían a cabo ritos destinados a la liberación de las culpas y ritos de purificación (καθαροί). Todos estos rituales, según Platón, formaban parte de lo que estos sacerdotes denominaban τελεταί, es decir, ceremonias que, como ya hemos tenido ocasión de estudiar, en la mayoría de las ocasiones están relacionadas con los ritos de iniciación y las ceremonias mistericas<sup>37</sup>. Además el uso del término τελεταί para hacer referencia a los ritos iniciáticos 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 τελευτάω, morir<sup>38</sup>. De hecho, el mismo texto platónico parece disponer de forma intencionadamente cercana los términos τελευτήσασιν y τελετάς en un posible intento de relacionar tales prácticas con el orfismo<sup>39</sup>.

<sup>37</sup> Sobre las τελεταί y su relación con las religiones mistericas vid. cap. IV § 3.

<sup>38</sup> Sobre este particular vid. cap. IV § 3.

<sup>39</sup> Una de las características más interesantes de los órficos era su gusto por la explicación etimológica. Sobre esta forma de desarrollo de pensamiento filosófico vid. Bernabé (1992) y (2006) 38 y su más popular juego etimológico soma/sema en Bernabé (1995b). Es

Así pues, según el texto de *República*, existen en época de Platón unos personajes que realizan θυσίαι, ἐπωδαί y probablemente καθαρμοί, y que sus acciones rituales se integran en unas ceremonias religiosas que ellos mismos denominan τελεταί. Por otra parte, según un texto de *Leyes*<sup>40</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 θυσίαι, εὐχαί y ἐπωδαί. Además, como ya hemos recordado, entre estos personajes tan criticados se hallaban también los “malvados inventores de τελεταί privadas<sup>41</sup>”.

Ahora bien, tales acciones rituales corresponden, casi exactamente, con las que los μάγοι ejecutaban en el ritual descrito en el *Papiro de Derveni*<sup>42</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 tales oraciones, sacrificios y encantamientos tengan relación con la magia en un sentido peyorativo del término, sino que son llevadas a cabo por expertos rituales en el seno de unas celebraciones religiosas de ámbito místico<sup>43</sup>. Pero Platón, sin embargo, utiliza el participio γοητεύοντες para calificar las acciones llevadas a cabo por estos individuos, lo cual acerca innegablemente a estos personajes al ambiguo terreno de la magia, pues tanto el término γόης como sus derivados no suelen tener relación con la religión, al menos no con la oficial y, con gran frecuencia, conllevan un fuerte valor despectivo<sup>44</sup>. Es posible pensar, a la luz de los textos que hemos presentado, que los mismos personajes pueden ser vistos ya como píos sacerdotes ya como vulgares magos y embaucadores y sus prácticas ya como rituales acorde con las prácticas religiosas que profesan ya como oscuras prácticas mágicas. Unas u otras valora-

---

posible que Platón en su diálogo *Crátilo* se hiciese eco de la popularidad que tal tipo de explicaciones tenía en su época y halla que estudiar dicho diálogo en clave irónica.

<sup>40</sup> Pl. *Lg.* 909b.

<sup>41</sup> Pl. *Lg.* 908d.

<sup>42</sup> *PDer.* col. VI lin. 1-2: ----εὐ]χαί καὶ θυσίαι μ[ειλ]ίσσουσι τὰ[ς ψυχὰς. / ἐπ[ωιδῆ δ]ὲ μάγων.

<sup>43</sup> Entendiendo que los μάγοι no son “magos” en sentido peyorativo del término sino un tecnicismo como hemos explicado en el capítulo sobre el *PDer.*

<sup>44</sup> Sobre el término γόης vid. cap. IV § 2.4 - 2.8.

ciones parecen depender, única y exclusivamente, del punto de vista de la persona que describe a dichos personajes o su modo de actuación.

### 6. ¿Dos tipos de acceso a la iniciación órfica?

Queremos hacernos ahora eco de la visión platónica de un tipo especial de sacerdotes que podemos identificar, por los motivos que expondremos, como oficiantes órficos. Compararemos dicho grupo con los ἀγύρται καὶ μάντιες de la *Reública* y los profesionales rituales condenados en las *Leyes*, lo cual 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>45</sup> se habla de ciertos sacerdotes y sacerdotisas, intérpretes de textos que pueden dar cuenta de las actividades que desarrollan:

Ἐγώ γε· ἀκήκοα γὰρ ἀνδρῶν τε καὶ γυναικῶν σοφῶν περὶ τὰ θεῖα πράγματα...Οἱ μὲν λέγοντές εἰσι τῶν ἱερέων τε καὶ τῶν ἱερείων ὅσοις μεμέληκε περὶ ὧν μεταχειρίζονται λόγον οἷσις τ' εἶναι διδόναι...φασὶ γὰρ τὴν ψυχὴν τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ἀθάνατον, καὶ τοτὲ μὲν τελευτᾶν - ὃ δὴ ἀποθνήσκειν καλοῦσι - τοτὲ δὲ πάλιν γίγνεσθαι, ἀπόλλυσθαι δ' οὐδέποτε· δεῖν δὴ διὰ ταῦτα ὡς ὀσιώτατα διαβιῶναι τὸν βίον· <οἷσιν> γὰρ ἂν

Φερσεφόνα ποινὰν παλαιοῦ πένθεος

δέξεται, εἰς τὸν ὑπερθεὺν ἄλιον κείνων ἐνάτω ἔτει

ἀντιδοῖ ψυχὰς πάλιν, ἐκ τᾶν βασιλῆες ἀγανοὶ

καὶ σθένει κραιπνοὶ σοφία τε μέγιστοι

ἄνδρες αὖξοντ'· ἐς δὲ τὸν λοιπὸν χρόνον ἥρωες ἀγνοὶ

πρὸς ἀνθρώπων καλεῦνται.

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...

<sup>45</sup> Pl. *Men.* 81a.

*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  
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>46</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>47</sup>. Nosotros aquí repasaremos brevemente los puntos principales del texto por los que podemos reconocer que tales “sabios hombres y mujeres” son sacerdotes o intérpretes de τὰ ὀρφικά<sup>48</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>49</sup> e, igualmente, en el orfismo<sup>50</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.
- 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 es posible

---

<sup>46</sup> La cita corresponde a Pi. fr. 133 Snell.

<sup>47</sup> Sobre este pasaje platónico vid. los más recientes estudios de Kingsley (1995) 160ss., Bernabé (1993), (1998a) y (1999b), Casadesús (1997b) y (2006) cap. 52, y Betegh (2005) 351ss.

<sup>48</sup> Algunos han entendido que tales 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 vid. Casadesús (2006) cap. 45.

<sup>49</sup> Recuérdese la crítica de Demóstenes a la actuación ritual de la madre de Esquines quien era sacerdotisa de los misterios de Sabazio.

<sup>50</sup> Vid. 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 Olímpíade 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 (2006) cap. 33 y 34.

establecer una conexión entre estos hombres y mujeres y el autor del *Papiro de Der-veni*, dado que, a lo largo del texto papiráceo conservado, se observa un gran interés por parte del autor de 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 aquellos expertos 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 (του τῶν σοφῶν)<sup>51</sup>. Tal juego de palabras, según Platón, lo ideó cierto hombre ingenioso (κομψὸς ἀνήρ) que podría ser identificado con algún intérprete de los textos órficos<sup>52</sup>.

3) En este texto del *Menón* se hace uso de un vocabulario muy acorde con los textos relacionados con el orfismo que nos han llegado y es posible entender un uso intencionado de ciertos términos. Se dice que estos sacerdotes dicen que la vida llega a un término haciendo uso del verbo τελευτάω. Posteriormente se puntualiza que esto es a lo que se llama morir, haciendo uso en la definición del más habitual ἀποθνήσκω. El uso del verbo τελευτάω para hablar de la muerte puede entenderse como una alusión al juego de palabras órfico τελετή/τελευτή = iniciación/muerte del que hemos hablado en otras ocasiones<sup>53</sup>. También se nos dice que los hombres que hayan pagado la “pena a Perséfone” serán llamados, al término de sus días, héroes y ἥρωες es, precisamente, el sustantivo que identifica al muerto iniciado en dos de las laminillas órficas<sup>54</sup>.

4) Por último, la alusión a la pena (ποινή) pagada a Perséfone por un antiguo pesar debe hacer referencia, sin lugar a dudas, al pecado antecedente que paga todo hom-

---

<sup>51</sup> Pl. *Grg.* 493a.

<sup>52</sup> Vid. Linforth (1944), Casadesús (1997a) y (2006) cap. 52 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.

<sup>53</sup> Sobre el uso de τελετή entre los órficos vid. cap. IV § 3.

<sup>54</sup> Laminilla de Entella (*OF* 475 lin. 2) y laminilla de Petelia (*OF* 476 lin. 11).

bre por el crimen de Dioniso Zagreo, el hijo de Perséfone entre los órficos, base de su pensamiento antropológico y escatológico<sup>55</sup>.

Expuestas las principales razones que nos inducen a pensar que tales hombres y mujeres sabios deben ser sacerdotes órficos<sup>56</sup>, es hora de plantearnos si éstos tienen o no relación con los ἀγύρται καὶ μάντιες 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 debemos destacar la frase ὅσοις μεμέληκε περὶ ὧν μεταχειρίζονται λόγον οἷσις τ' εἶναι διδόναι. En ella se hace referencia a unos sacerdotes capaces dar una explicación acerca de lo que hacen. El autor del *Papiro de Derveni*<sup>57</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:

...ἔστι δὲ ξ[ένη τις ἢ] πόησις

[κ]αι ἀνθρώ[ποις] αἰνι[γμ]ατόδες. [ὁ δ]ὲ [Ορφεὺς] αὐτο[ῖς] 5

[ἐ]ρίστ' αἰνι[γμ]ατα οὐκ ἤθελε λέγειν, [ἐν αἰν]ίγμασ[τι]ν δὲ

[μεγ]άλα.

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.

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 que expone a lo largo del resto de columnas del papiro. Partiendo de esta evidencia, es comprensible la crítica del autor de Derveni a aquellos iniciadores incapaces de dar a la gente el conocimiento que ellos pensaban adquirir cuando acudieron a ellos. Sería posible entender que uno de los “sabios sa-

<sup>55</sup> Sobre el pago de este antiguo pesar vid. Santamaría (2005) y cap. X.

<sup>56</sup> Hablamos de iniciadores y no de intérpretes dado que el texto los llama ἱερεῖς.

<sup>57</sup> *PDer.* col. VII.

cerdotes” de los que habla Platón en el *Menón* serían personas similares al comentarista del *Papiro de Derveni*<sup>58</sup>.

Sin embargo parece difícil relacionar a los sacerdotes del *Menón* con los que aparecen en la crítica de *República* y *Leyes* de los que, no sólo no se les llama sabios, sino que son calificados con muy despectivos términos. Aún así, y a pesar de la poca relación entre ambos grupos de oficiantes rituales, 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>59</sup>. Entonces, ¿cuál es el motivo que impulsa a desprestigiar a unos y llamar sabios a otros? Creemos que esta pregunta es posible contestarla teniendo 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>60</sup>. Parece que el pensamiento platónico se fue desligando de las teorías socráticas a medida que iba transcurriendo el tiempo. Sus primeros diálogos muestran una mayor cercanía, e incluso podríamos decir que condescendencia, con las doctrinas órficas y aquellos que las seguían. Posteriormente todo aquello 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. No debemos olvidar que quien habla en el *Menón* (por mucho que queramos ver entre líneas al Platón escritor de la obra) es Sócrates y, según la parodia que de él se hace en las *Nubes* de

---

<sup>58</sup> Vid. Betegh (2005) 351 quien nos informa de que además tal frase fue utilizada para clasificar al autor de Derveni por Boyancé (1974) 109, West (1977) 83 y Kahn (1997) 55 entre otros.

<sup>59</sup> 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, creemos, debe entenderse en relación con la purificación ritual del pecado antecedente para poder acceder al feliz destino ultramundano, lo que debe ser relacionado con el pago a Perséfone por el antiguo pesar del fragmento pindárico del *Menón*.

<sup>60</sup> Vid. Bernabé (1998a) 53. En este estudio destaca que las obras primeras presentan un gusto o, al menos, una indiferencia, hacia la obra de Orfeo, al que se coloca entre los grandes escritores de la Antigüedad. Pero, en sus últimas 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 todas aquellas relacionadas con el futuro de las almas, fueron utilizadas por Platón en beneficio de su propia filosofía. Vid. *infra*.

Aristófanes, debemos pensar que este filósofo sentía una gran admiración y respeto por las doctrinas de los órficos así como por sus formas religiosas<sup>61</sup>. Sin embargo *República* es ya una obra muy desvinculada de las enseñanzas socráticas y más aún *Leyes* obra en la que, además, la figura del ateniense parece encubrir al propio Platón.

Por otra parte, parece traslucirse de las menciones a las doctrinas órficas, al propio Orfeo, a su obra y a sus seguidores, un doble sentimiento por parte del filósofo ateniense<sup>62</sup> pues, por una parte, parece considerar algunas de las teorías órficas como 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, parece aborrecer a quienes hacen uso de dichas enseñanzas, expuestas 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 algo censurable, incluso resulta de gran interés<sup>63</sup>, pero el uso mercantil de estas doctrinas así como el automatismo de la ejecución ritual vacua es lo que parece detestar el filósofo y, consecuentemente, el uso de las obras de Orfeo como base para la ejecución de unas ceremonias iniciáticas que, según los sacerdotes, garantizaban un feliz destino en el Más Allá sin que existiese en ellas algún tipo de especulación o reflexión filosófica. En este sentido creemos que hay que entender un texto de *República*<sup>64</sup> que parece establecer la diferencia entre los sacerdotes del *Menón* de los ἀγύρται καὶ μάντιες de la *República*:

---

<sup>61</sup> En *Nubes* se hace una parodia de las iniciaciones místicas donde tal tipo de ceremonia ritual está relacionado con la escuela socrática, de ahí que haya que entender que debía existir una relación entre el grupo de filósofos cercanos a Sócrates y los grupos de iniciados.

<sup>62</sup> Un estudio pormenorizado de todas estas alusiones lo ofrece Bernabé (1998a).

<sup>63</sup> 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 vid. Bernabé (1997) 37-38.

<sup>64</sup> Pl. R. 489b.



οὐ γὰρ ἔχει φύσιν κυβερνήτην ναυτῶν δεῖσθαι ἄρχεσθαι ὑφ' αὐτοῦ οὐδὲ τοὺς σοφοὺς ἐπὶ τὰς τῶν πλουσίων θύρας ἰέναι, ἀλλ' ὁ τοῦτο κομψευσάμενος ἐψεύσατο...

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 en este texto 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 desean algo de ellos. En la estructura de la frase vemos una clara relación con la actuación de los ἀγύρται καὶ μάντις, haciendo incluso uso del mismo verbo<sup>65</sup>. Vemos pues que, 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 es posible postular que, en opinión de Platón, no es que los ἀγύρται καὶ μάντις no sean sacerdotes órficos, sino que no deben contarse entre los sabios intérpretes de los textos y sacerdotes reputados, ya que los sabios no deben sacar ganancias por sus enseñanzas yendo de puerta en puerta. Es interesante señalar que el discípulo de Platón, Aristóteles, nos habla también de sabios que acuden a las puertas de los ricos en *Retórica*<sup>66</sup> y en la *Ética a Nicómaco*<sup>67</sup>, donde hace una relación de ciertas profesiones que son llevadas a cabo sólo por quienes buscan la ganancia (con lo que es necesario pensar que también acudirían a las casas de las familias acaudaladas) y nos ofrece una interesante lista de dichos profesionales:

---

<sup>65</sup> Pl. R. 364b ἀγύρται δὲ καὶ μάντις ἐπὶ πλουσίων θύρας ἰόντες y 489b τοὺς σοφοὺς ἐπὶ τὰς τῶν πλουσίων θύρας ἰέναι. Vid. D.L. 2, 69 quien dice que los filósofos acuden a las puertas de los ricos empleando un giro muy similar al platónico: τί οἱ μὲν φιλόσοφοι ἐπὶ τὰς τῶν πλουσίων θύρας ἔρχονται. Es interesante señalar que el contexto en que se inscribe este pasaje es congruente con las críticas a recibir dinero por la enseñanza de la filosofía pues, como se advierte al principio de la vida de Arístipo (libro 2, 65) él fue el primer discípulo de Sócrates en recibir dinero por la enseñanza.

<sup>66</sup> Arist. Rh. 1391a. Parece ser una frase proverbial, cf. *Gnomologium Vaticanum* 6 Sternbach (vid. Bernabé, traducción a la *Retórica* de Aristóteles, Alianza Ed. pg. 187 en la nota al pasaje). Vid. D.L. 2, 69 quien dice que son los filósofos los que acuden a las puertas de los ricos.

<sup>67</sup> Arist. EN 1127b.

μάντιν, σοφὸν, ἰατρον. Esta lista es similar a la que expone Platón en *República*<sup>68</sup>, donde se advierte que, entre los individuos capaces de mentir al Estado, se encuentran tanto el adivino como el médico de males (μάντιν ἢ ἰητήρα κακῶν).

La crítica platónica y esta duplicidad en cuanto a los sacerdotes puede ser parangonable con la diatriba que el autor del *Papiro de Derveni* desarrolla en la columna XX. Como ya hemos explicado, el autor del papiro no se sorprendía de que las personas que se iniciaban en la ciudad no entendiesen nada de aquello 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 sobre los ἀγύρται καὶ μάντιες, ya que dice de ellos que convencen, no sólo a particulares, sino a ciudades enteras<sup>69</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 que predicán 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 concededores de los ritos que practican y de su razón de ser<sup>70</sup>.

Por otra parte es también fácil 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>71</sup>. Es más, como ya

<sup>68</sup> Pl. R. 389d.

<sup>69</sup> *PDer.* col. XX 1 ἀνθρώπων ἐμ πόλεσιν ἐπιτελέσαντες [τὰ ἰε]ρὰ εἶδον, Pl. R. 464e πείθοντες οὐ μόνον ἰδιώτας ἀλλὰ καὶ πόλεις. Del mismo modo se observa dicha crítica platónica en Pl. *Lg.* 909b; ἰδιώτας τε καὶ ὅλας οἰκίας καὶ πόλεις fragmento que ya hemos relacionado con el pasaje de *República*.

<sup>70</sup> 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.

<sup>71</sup> 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 y se van sin hacer preguntas sin adquirir, consecuentemente el saber que se suponía iban a conseguir.

hemos dicho, el autor del *Papiro de Derveni* 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 según Platón.*

En este apartado queremos reflexionar acerca de la atribución de prácticas mágicas a los ἀγύρται καὶ μάντιες en el texto de *República* y en ciertos pasajes de las *Leyes*. Dichas prácticas, que suelen ser calificadas de “magia” en otros textos de la época y que pertenecerían al campo de la magia agresiva, son atribuidas a las mismas personas que llevan a cabo τελεταί, lo que, como ya hemos advertido, parece a primera vista una contradicción.

ἐάν τέ τινα ἐχθρόν πημῆναι ἐθέλη, μετὰ σμικρῶν δαπανῶν ὁμοίως δίκαιον ἀδίκῳ βλάψει ἐπαγωγᾷς τισιν καὶ καταδέσμοις, τοὺς θεοὺς, ὡς φασιν, πείθοντές σφισιν ὑπηρετεῖν<sup>72</sup>.

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.

...ἐξ ὧν μάντιες τε κατασκευάζονται πολλοὶ καὶ περὶ πᾶσαν τὴν μαγανείαν κεκινημένοι, γίνονται δὲ ἐξ αὐτῶν ἔστιν ὅτε καὶ τύραννοι καὶ δημηγόροι καὶ στρατηγοί, καὶ τελεταῖς δὲ ἰδίαις ἐπιβεβουλευκότες, σοφιστῶν τε ἐπικαλουμένων μηχαναί... καταφρονοῦντες δὲ τῶν ἀνθρώπων ψυχαγωγῶσι μὲν πολλοὺς τῶν ζώντων, τοὺς δὲ τεθνεῶτας φάσκοντες ψυχαγωγεῖν καὶ θεοὺς ὑπισχνούμενοι πείθειν, ὡς θυσίαις τε καὶ εὐχαῖς καὶ ἐπρωδαῖς γοητεύοντες, ιδιώτας τε καὶ ὅλας οἰκίας καὶ πόλεις χρημάτων χάριν ἐπιχειρῶσιν κατ' ἄκρας ἐξαιρεῖν, τούτων δὲ ὅς ἂν ὀφλῶν εἶναι δόξη, τιμάτω τὸ δικαστήριον αὐτῶ κατὰ νόμον δεδέσθαι μὲν ἐν τῶ τῶν μεσογέων δεσμωτηρίῳ...<sup>73</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

<sup>72</sup> Pl. R. 364c.

<sup>73</sup> Pl. Lg. 908d y Pl. Lg. 909b.

porque dicen que pueden invocar el alma de los muertos y porque prometen persuadir a los dioses, como si los embaucaran con sacrificios, plegarias y encantamientos, e intenten aniquilar de raíz casas y ciudades enteras por dinero, de éstos, sostengo, si alguien pareciera ser culpable, condénelo el tribunal a ser encerrado según la ley en la cárcel del interior del país...

Hoy en día nos resulta extraño que se entremezcle de esta forma el mundo religioso con la magia, pero en la Antigüedad la diferencia entre ambas disciplinas no era tan clara como puede parecerlo en la actualidad, 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 hace uso de los mismos términos que emplea el comentarista del *Papiro de Derveni* para hablar de ciertas acciones rituales. Platón, en el fragmento que hemos traducido de las *Leyes*, nos refiere las actividades de ciertos magos embaucadores que pretenden hacer creer que tienen poder sobre los dioses a través de sacrificios, plegarias y encantamientos. Platón utiliza en este texto los mismos términos empleados por el autor de Derveni cuando señalaba las actividades rituales de los magos en la columna VI<sup>74</sup>. Por otra parte, en la *República*, Platón hace uso de dos de estos términos (θυσίαις y ἐπωδαῖς) para exponer las prácticas rituales llevadas a cabo por los ἀγύρται καὶ μάντιες<sup>75</sup>. Vemos, pues, 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>76</sup>.

---

<sup>74</sup> *PDer.* col. VI 1: ----εὐ[χὰ] καὶ θυσίαι μ[ε]ιλ[ί]σσοσι τὰ[ς] ψυχὰς. / ἐπ[ω]ιδῆ δ' ἐ μάγων δύν[α]ται... Pl. *Lg.* 909b: ὡς θυσίαις τε καὶ εὐχαῖς καὶ ἐπωδαῖς γοητεύοντες...

<sup>75</sup> Pl. *R.* 364b θυσίαις τε καὶ ἐπωδαῖς.

<sup>76</sup> Hablamos de mago en sentido peyorativo en las *Leyes* ya que se habla de individuos “hacedores de toda clase de magia (πᾶσαν τὴν μαγγανείαν)” cuyas acciones rituales son descritas con un despectivo γοητεύοντες término comúnmente relacionado con el mundo de la magia.

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 ciertas ceremonias, que él califica de juegos placenteros, y que estos sacerdotes llamaban iniciaciones (τελεταί). En ellas participaban tanto particulares como ciudades enteras. Tales iniciaciones servían para librar a la gente de los males del Más Allá, mientras que a aquellos que no se iniciaran, les aguardarían terribles penas. 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, además, de persuadir a los dioses y de invocar el alma de los muertos, actividad ésta que siempre estuvo conectada en la Antigüedad con la magia. Así pues, como vemos, en los dos textos en los que parece que Platón arremete contra un grupo de iniciadores que es probable relacionar, por los motivos que hemos descrito con anterioridad, 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 ligaduras mágicas. Tales actividades, 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>77</sup>.

---

<sup>77</sup> 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 por φαρμακεία y únicamente se podía procesar al practicante de tales artes por una acusación de ἀσέβεια. Platón en las *Leyes* incluye de modo excepcional a quienes actúan de este modo sutil, con encantamientos y ligaduras mágicas, entre los procesados por φαρμακεία, aunque muestra ciertas dudas a la hora de definirlos y no condena a todos los que actúan de esta forma, sino sólo a aquellos que son “profesionales” (condena a quienes sean μάντις ο τερατοσκόποι). Pl. *Lg.* 932e-933e dice: “ya se encuentran especificados todos los daños mortales que uno produce a otro por medio de venenos...la que ahora hemos mencionado expresamente es natural porque daña cuerpos con cuerpos (envenenamiento), mientras que la otra persuade con trucos (μαγγανείαις), encantamientos (ἐπωδαίς) y nudos mágicos (καταδέσεις)...Por el contrario, no vale la pena intentar persuadir a hombres cuyas almas recelan unas de otras en estos temas, recomendarles a ciertas personas que, si alguna vez ven imágenes moldeadas en cera, ya sea sobre sus puertas, en los cruces de caminos o sobre las tumbas de sus padres, no den

En este sentido creemos que es necesario pensar que se establece un doble juicio de valor a la hora de hablar de los oficiantes órficos, lo que podríamos llamar una visión interna y una visión externa que, creemos, está en la base del desprestigio que los iniciadores 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, posteriormente, se les adjudicará el nombre de “orfeotelestas”<sup>78</sup>.

En nuestra opinión, es inútil intentar establecer una cota que distinga dos clases de orfismo a partir 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 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

---

importancia a nada semejante, porque no tienen una convicción clara sobre todo eso....si se considera que actuó de forma semejante al que produce daños con algún tipo de nudos mágicos (καταδέσειν), invocaciones (ἐπαγωγαῖς), encantamientos (ἐπωδαῖς) o de medios propios de cualquier forma de brujería, si se trata de un adivino o un augur (μάντις ο τερατοσκοπός), debe morir”. Sobre estos pasajes vid. Calvo Martínez (2002).

<sup>78</sup> 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) P 696s, Linforth (1941) 75ss, Moulinier (1955) 132-141, Casadesús (2002).

primera fila y otro de segunda. Tal afirmación la hacemos basados en la ausencia de crítica a los ritos llevados a cabo por los diversos tipos de sacerdotes que conocemos gracias al *Papiro de Derveni*, documento que debemos estudiar 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 interpretar sus escritos para conseguir conocer las verdades que quiso transmitir a los hombres. Pero, dado que él mismo pertenece a lo que hemos llamado visión interna de la religión órfica, 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 por qué de esos ritos que ejecutan y la verdad que se camufla en los textos órficos usados en el desarrollo de las ceremonias. 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 que tiene Platón 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>79</sup>, estudió detenida y 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 τὰ Ὀρφικά y τοὺς ἀμφὶ τε Ὀρφέα καὶ Μουσαῖον<sup>80</sup> es ambigua dado que, si bien los escritos atribuidos a Orfeo sobre las teorías acerca del alma y el cuerpo le resulta interesantes e, incluso, se sirve de ellas para ejemplificar sus propias ideas<sup>81</sup>, no ocurre lo mismo en relación con el propio

---

<sup>79</sup> Bernabé (1998a).

<sup>80</sup> Pl. *Prt.* 316d.

<sup>81</sup> Sobre este particular vid. Bernabé (en prensa d).

personaje mítico de Orfeo y sus seguidores. Del bardo tracio habla de forma burlesca e incluso despectiva<sup>82</sup>; sobre los órficos en general y, en concreto, acerca de sus interpretaciones teológicas, parece mantener una posición ambigua, criticando sus explicaciones etimológicas pero alabando el trabajo de los intérpretes de los textos órficos. Sin embargo, respecto a los oficiantes de rituales de iniciaciones privadas<sup>83</sup>, en concreto, seguramente los órficos, mantiene una actitud de rechazo, dado que 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 δόξα, como las de los sofistas, y este tipo de enseñanzas hacen que el hombre no llegue jamás a adquirir el conocimiento de la verdad.

Sabemos, pues, que los iniciadores en general y seguramente los órficos en particular, eran personajes fuertemente censurados por Platón en cuanto a sus actividades se refiere. Pero debemos ahora preguntarnos si realmente los sacerdotes órficos alardeaba de tener esos poderes mágicos que les atribuye el filósofo atenien- se, o si era la sociedad, y en concreto Platón e ilustrados del s. IV a.C., quienes identificaban a los iniciadores con hechiceros como modo de desprestigiar el movimiento religioso del que eran integrantes en su conjunto.

Parece que en época clásica los iniciadores privados que no formaban parte del culto cívico de la ciudad eran mirados con sospecha. En algunos casos conocemos que incluso fueron llevados a juicio bajo acusaciones de impiedad<sup>84</sup> y, proba-

---

<sup>82</sup> Vid. Pl. *Smp.* 179d.

<sup>83</sup> 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 lo cual, 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, vid. D. 19, 281 y Aesop. 168 (Ch. 236).

<sup>84</sup> Recordemos, de nuevo, el caso de Nino, del que nos habla D. 19, 281, y el de la maga de la fábula de Esopo a la que se acusa de καινοτομῶσαν περὶ τὰ θεῖα es decir, de innovar en cuanto a los asuntos divinos. Esta maga lleva a cabo, según la fábula, encanta-



blemente también, aunque esto sea más difícil de demostrar, bajo acusaciones de *φαρμακεία*<sup>85</sup>, forma de acusar a quienes practicaban artes que podían describirse como hechicería.

Un ejemplo patente de la asociación de los iniciadores privados con la magia podemos observarlo en unos versos de las *Bacantes* de Eurípides<sup>86</sup>. En ellos Penteo califica al dios Dioniso de *γόνης ἐπωδός* únicamente porque ha traído unas iniciaciones nuevas a su ciudad. Tal calificativo en boca de la persona encargada de dirigir a su pueblo es, obviamente, una crítica política al movimiento religioso que el dios quiere instaurar en Tebas, y debemos ver en los términos empleados por Penteo un uso intencionado de vocabulario despectivo para relacionar la nueva religión con la magia<sup>87</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>88</sup>.

Consideramos que los versos puestos por Eurípides en boca de Penteo pueden interpretarse como una clara alusión al panorama religioso de la Grecia (quizás, puntualmente, la Atenas) de su época, en la que personajes ilustrados y personali-

mientos (*ἐπωδαί*) que sirven para hacer cesar la cólera de los dioses lo cual puede ser comparado con la actuación de los magos de Derveni. Sobre la acusación de Nino vid. Dickie (2001) 52-54, sobre la fábula de Esopo y la maga vid. cap. IV § 2.2.

<sup>85</sup> Probablemente la misma Nino según el escolio al pasaje de D. 19, 281.

<sup>86</sup> E. *Ba.* 234ss.

<sup>87</sup> Penteo es el único personaje de la tragedia 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 *τελεταί* en E. *Ba.* 465-474 utilizando varios términos propios del vocabulario místico como *τελετή* y *ἄρρητος* y aseveraciones que aluden a la prohibición de visión de los ritos a ciertas personas y la imposibilidad de hablar de ellas a los no iniciados, lo que nos habla claramente de religiones místicas no relacionadas con el culto cívico de la *polis*.

<sup>88</sup> Posteriormente también advierte Penteo que si no fuera por su vejez también le conduciría a la cárcel junto a las ménades. Sobre este pasaje y otros similares vid. cap. IV § 2.

dades 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.

Semejante a este pasaje de las *Bacantes* de Eurípides podemos observar otra crítica, ésta a los purificadores ambulantes, en el tratado hipocrático *De Morbo Sacro*. Este ataque ha sido asociado con frecuencia a 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>89</sup>.

Según el escritor hipocrático<sup>90</sup> de este tratado la epilepsia no es una enfermedad más sagrada que el resto de padecimientos y los únicos que hablan de ella en tales términos y consideran que debe ser tratada por mecanismos rituales y no médicos, son una turba de farsantes cuyo único interés es su propio enriquecimiento personal. Añade además que, con tales afirmaciones acerca de la epilepsia, no demuestran más que su impiedad y su propio ateísmo. Lo más interesante de este texto para nuestras investigaciones es la virulenta acusación del autor del tratado al grupo de personas que pretenden curar la epilepsia por medio de aspersiones y demás procesos purificadores de origen ritual a los que llama “magos, purificadores, sacerdotes mendicantes (charlatanes) y embusteros” (μάγοι τε καὶ καθάρται καὶ ἀγύρται καὶ ἀλαζόνες). Tales profesionales, según el autor hipocrático, son capaces además, 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.

En primer lugar es importante hacer referencia a los términos con que tales personajes son denominados<sup>91</sup> que constituyen, como ya hemos dicho en otro lugar, una *gradatio* despectiva que va desde el uso de un término técnico al insulto sin más

---

<sup>89</sup> Vid. Casadesús (2002) y Betegh (2005) 353-359, si bien no compartimos la visión evolucionista en cuanto a la distinción entre magia y religión esgrimida por Betegh en estas páginas.

<sup>90</sup> Sobre el *Corpus Hippocraticum* y los problemas entre medicina hipocrática, popular y religiosa en Grecia vid. los libros de referencia Lanata (1967) Laín Entralgo (1987) y Gil (2004).

<sup>91</sup> Sobre estos términos y la relación de los magos y los ἀγύρται con los misterios vid. cap. IV § 2.3 - 2.8. y cap. X.

paliativos<sup>92</sup>. Dos de estos términos están relacionados en otros pasajes con los sacerdotes iniciadores en cultos místéricos (μάγοι y ἀγύρται<sup>93</sup>) y καθάρται, por su parte, no parece un término muy apartado tampoco del mundo de la religión y, en concreto, de la religión mística<sup>94</sup>. De tales personajes se dice que se amparan en lo divino para ocultar su ignorancia, una crítica muy similar a la que veíamos en el texto de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles<sup>95</sup>, donde se advertía de la facilidad con que, en algunas profesiones, se puede ocultar la falta de conocimiento, profesiones éstas entre las que incluía al adivino, al sabio y al médico.

Posteriormente, el autor hipocrático advierte que las personas que llevan a cabo las prácticas anteriormente descritas, como las purificaciones 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. Tal opinión sobre dichos personajes conllevaría el temor de la gente, puesto que se tendría el convencimiento de que, al igual que estos “curanderos” eran capaces de doblegar, incluso, las fuerzas de la naturaleza, del mismo modo podrían hacer daño a la persona que ellos quisieran y realizar cualquier tipo de mal.

Vemos, pues, que para el autor del tratado *De Morbo Sacro* los mismos personajes que dicen ser capaces de curar la epilepsia por medio de abluciones y purificaciones rituales, los llamados ἰατρομάντεις en otros lugares<sup>96</sup>, realizan también ac-

<sup>92</sup> Según Bernabé (en prensa e) 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.

<sup>93</sup> 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 ἀγύρται los profesionales órficos del pasaje de *República* que estamos estudiando en estas líneas. Vid. cap. IV § 2.1. - 2.3 y cap. X.

<sup>94</sup> Recuérdese que los magos de Derveni parecen ejecutar ritos purificatorios y que los ἀγύρται καὶ μάντεις platónicos llevan a cabo purificaciones. Vid. *supra* y cap. X § 4 y 5.

<sup>95</sup> Arist. EN 1127b.

<sup>96</sup> Sobre los ἰατρομάντεις y los θεῖοι ἄνδρες vid. Gil (2004) 76-83 con abundante bibliografía.

ciones consideradas como mágicas en la época en que se escribe dicho tratado<sup>97</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, y en concreto el autor de este tratado, considerarían, en términos anacrónicos, “intrusismo laboral”<sup>98</sup>? Para dar respuesta a esta pregunta podemos recurrir al ejemplo de algunas de las actuaciones que, según la literatura, realizaron otros personajes de características similares a las de los hombres criticados en el tratado hipocrático: el filósofo Empédocles<sup>99</sup> o Epiménides<sup>100</sup> pueden ser dos ejemplos muy 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<sup>101</sup>, su poder y sus capacidades sobrenaturales. Algunos de los fragmentos atribuidos a Empédocles, o algunos que reflejan la personalidad del filósofo, nos recuerdan las críticas hipocráticas contra aquellos hombres que asignaban un carácter divino a la epilepsia<sup>102</sup>, pues, por una parte, Empédocles se proclamaba capaz de crear tormentas, hacer que el cielo se despejase o que lloviese y, lo que resulta más increíble, pregonaba que era capaz de resucitar, incluso, a los muertos, así como que todas estas habilidades po-

---

<sup>97</sup> 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.

<sup>98</sup> En este sentido es interesante señalar que el autor hipocrático termina su tratado diciendo que las acciones de estos individuos, purificaciones y acciones mágicas, son una βαναυσία, lo que contrasta con la τέχνη del médico, digna de toda credibilidad. (Hp. *Morb.Sacr.* 18). Sobre este pasaje vid. Lloyd (1979) 15-29, 37-49.

<sup>99</sup> Para una visión global sobre la personalidad de Empédocles y su visión como hombre divino, filósofo, sanador o mago y su doctrina vid. Kingsley (1995), Martín – Primavera (1999) y Megino (2005).

<sup>100</sup> Sobre Epiménides vid. Visconti y Federico (2002). Los fragmentos de Epiménides están siendo editados por Bernabé (en prensa f), Epimenides fr. 1-67.

<sup>101</sup> ἐγὼ δ' ὕμῃν θεὸς ἄμβροτος, οὐκέτι θνητὸς. “Yo, para vosotros, un dios inmortal, ya no más un mortal”.

<sup>102</sup> Plin. *HN* 30, 2, Plin. *HN* 30, 8-9, Philostr. *VA* 1,2 (*Emp.* A 14) y Apul. *Apol.* 27.

dían ser enseñadas<sup>103</sup>. Por otra parte se le consideró autor de un tratado sobre la naturaleza con indicaciones sobre medicina<sup>104</sup>, otro sobre purificaciones (καθαρμοί), del que nos han llegado unos cuatrocientos cincuenta versos y también un *ιατρικός λόγος*. Su relación con las religiones místicas, en concreto con el orfismo y el pitagorismo<sup>105</sup>, es también bien conocida. Todo esto, unido en la persona histórica de Empédocles, nos ilustra el confuso mundo de la relación de algunos sacerdotes o círculos religiosos con las purificaciones, la charlatanería y la magia. Su vida, así como sus escritos, dibujan 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>106</sup>.

Epiménides, por su parte, fue considerado ya por los antiguos como un hombre semidivino del que se contaban historias que rayaban lo mítico y heroico. Su relación con la religiosidad mística de Creta es bien conocida, así como su co-

<sup>103</sup> Emp. *fr.* 111 DK, *παύσεις δ' ἀκαμάτων ἀνέμων μένος οἷ τ' ἐπὶ γαῖαν ὀρνύμενοι πνοιᾶσι καταφθινύθουσιν ἀρούρας· καὶ πάλιν, ἦν ἐθέλησθα, παλίντιτα πνεύματ(α) ἐπάξεις· θήσεις δ' ἐξ ὄμβροιο κελαينوῦ κείριον αὐχμόν ἀνθρώποις, θήσεις δὲ καὶ ἐξ αὐχμοῖο θερείου ῥεύματα δενδρεόθρεπτα, τά τ' αἰθέρι ναίησονται(?), ἄξεις δ' ἐξ Αἴδαο καταφθιμένου μένος ἀνδρός.* “Sabrás calmar la fuerza de los incansables vientos, que sobre la tierra soplando con su fragor destruyen los sembrados; y después, de nuevo, a tu antojo, suscitarás 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.* Ἄπρους y Heraclid. *Pont. ap. D. L.* 8.61. Sobre este particular vid Burkert (1972) 153, n. 186 y Megino (2005) 33-35.

<sup>104</sup> Emp. *fr.* 111 DK: *φάρμακα δ' ὅσσα γεγᾶσι κακῶν καὶ γήραος ἄλκαρ πέυση, ἐπεὶ μούνω σοὶ ἐγὼ κρανέω τάδε πάντα.* “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”.

<sup>105</sup> En las fuentes antiguas se clasifica de pitagórico a Empédocles en Iambl. *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 de órfico y pitagórico en Syrian. *In Metaph.*, 11. 35 y Syrian. *In Metaph.* 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 vid. West (1983) 108ss., Guthrie (2003) 228, 235, 256, Riedweg (1997) 35, Betegh (2001), Bremmer (2002) 15 y Megino (2005). Niegan su relación Dodds (1980) 145 n. 81 y Zuntz (1971) 263ss. entre otros.

<sup>106</sup> Para un estudio de las relaciones de Empédocles con los orfeotelestas vid. Kingsley (1995), Riedweg (1997) 38ss., Martin & Primavesi (1999), Betegh (2001) 64 y Megino (2005) 31-36

nocimiento sobre purificaciones, lo que le valió ser conocido en su época fuera de los límites de su propia ciudad y que los atenienses reclamase sus servicios para purificar su ciudad<sup>107</sup>. Su extrema longevidad, su sueño de 57 años en la cueva de Zeus Dicteo 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 estudios de antropología<sup>108</sup>. Sabemos que este personaje era un reputado 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>109</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>110</sup> para los enfermos de epilepsia. Como vemos, de nuevo un mismo personaje une en sí la figura del hombre religioso, el médico, el sabio y el mago.

Vistos escuetamente estos ejemplos, podemos decir que existieron en Grecia ciertos hombres que podríamos calificar con el término antropológico *medicine-men*, una mezcla de sacerdotes, médicos, magos y charlatanes que se ajustarían perfectamente en las críticas del *De Morbo Sacro*. Pero existe una pequeña salvedad a la hora de comparar tales hombres con los criticados en los textos que estamos comentado, y es que en estos 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 reti-

---

<sup>107</sup> Sobre el sueño de Epiménides en la cueva del Ida vid. Apollon. *Mir.* 3, Plin. *HN* 7, 175 y sobre la purificación de Atenas vid. 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. Los testimonios sobre Epiménides están siendo editados por Bernabé (en prensa f) Epimenides 1-67.

<sup>108</sup> Especialmente, y en relación con Epiménides y los llamados chamanes griegos, vid. Dodds (1960) 137-139, García Gual (1988) 159-181, Nuccio d’Anna (1995) 20.

<sup>109</sup> Str. 10, 4, 14 ἐκ δὲ τῆς Φαιστοῦ τὸν τοὺς καθαρμούς ποιήσαντα διὰ τῶν ἐπῶν Ἐπιμενίδην φασὶν εἶναι; Plu. *Sol.* 12, 7 θεοφιλῆς καὶ σοφὸς περὶ τὰ θεῖα τὴν ἐνθουσιαστικὴν καὶ τελεστικὴν σοφίαν·

<sup>110</sup> Cebolla barragana.

cencias a admitir que cobrasen por sus actividades<sup>111</sup>, lo que es continuo en la crítica de Platón, de Eurípides y la 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, dado que en su ética profesional era algo muy mal visto sobre lo que se debatía en otros tratados. Como ejemplo podemos señalar un texto del *Sobre la decencia*, fechado en torno a los primeros años del s. III a.C., y que incide especialmente en el tema económico:

Πᾶσαι γὰρ αἱ μὴ μετ' αἰσχροκερδείης καὶ ἀσχημοσύνης καλαὶ, ἧσι μέθοδός τις εὐοῦσα τεχνικὴ ἐργάζεται· ἀλλ' εἴ γε μὴ, μὴ πρὸς ἀναιτίην δημευτέαι.

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<sup>112</sup>.

Esta misma crítica aparece también en el tratado *De Morbo Sacro*. Líneas después del pasaje que hemos comentado en que se relataban los supuestos poderes mágicos de los sanadores, 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 problemática del cobro por este tipo de actividades que se considera una estafa<sup>113</sup>.

Resumiendo, y centrándonos en la cuestión de los iniciadores órficos, creemos que es posible admitir, a la vista de las diversas descripciones críticas de los

<sup>111</sup> En Plu. *Sol.* 12, 12 se dice: καὶ χρήματα διδόντων πολλὰ καὶ τιμὰς μεγάλας τῶν Ἀθηναίων, οὐδὲν ἢ θαλλὸν ἀπὸ τῆς ἰεραῆς ἐλαίας αἰτησάμενος καὶ λαβὼν, ἀπῆλθεν. “y, aunque los atenienses le dieron muchas riquezas y grandes honores (según D.L. 1, 111 un talento y una nave para regresar a su patria), se marchó sin pedir ni coger más que una rama de olivo sagrado”.

<sup>112</sup> Otros textos que ahondan en el mismo problema son Hp. *Περὶ ἐυσχημοσύνης*, 5 y Hp. *Praec.* 4. La medicina hipocrática no censura el cobro por el ejercicio de la profesión médica, su crítica se centra únicamente en el afán de enriquecimiento y centra su atención en un interés por proteger al “gremio” del intrusismo laboral. Sobre estas cuestiones vid. Laín Entralgo (1970) pp. 388-389.

<sup>113</sup> Hp. *Morb.Sacr.* 4: Ἴσως δὲ οὐχ οὕτως ἔχει ταῦτα, ἀλλ' ἄνθρωποι βίου δεόμενοι πολλὰ καὶ παντοῖα τεχνέονται καὶ ποικίλλουσιν ἔς τε τᾶλλα πάντα καὶ ἔς τὴν νοῦσον ταύτην, ἐκάστω εἶδει τοῦ πάθεος θεῶ τὴν αἰτίην προστιθέντες. Pero lo mismo no sucede esto así, sino que los hombres que carecen de un medio de vida maquinan y se inventan muchos y variados trucos en cualquier asunto y en cuanto a esta enfermedad le echan la culpa a cualquier dios en cada manifestación de la dolencia.

sacerdotes mendicantes y curanderos rituales, que en el s. V y IV a.C. existía un cierto sector ilustrado, entre quienes se contaría el propio filósofo, que asociaban el orfismo con unos personajes que, lejos de incluirse dentro de lo que llamaríamos religión, son asociados con el mundo de la magia y, por lo tanto, están mal vistos y desprestigiados. Asimismo, creemos que es posible entrever una cierta inclinación a favor de la asociación de los iniciadores órficos con la magia por parte de ciertos ilustrados para favorecer así sus críticas a este movimiento religioso en su conjunto. Tal afirmación podría basarse en la existencia de obras de contenido mágico y conjuros que, como sabemos, circulaban en Atenas en el s. V a.C. y que se asociarían, dado que se consideraban obra de Orfeo, a los sacerdotes de sus misterios<sup>114</sup>. Pero la ausencia de crítica e, incluso, la contradicción existente en ciertos 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 oscura 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 asociarse con la magia, en ningún momento se advierte comentario alguno que señale que dichas actividades no se comprendiesen como acciones religiosas. Por otra parte resulta interesante un texto de Plutarco<sup>115</sup> que describe a un orfeotelesta que vivía en la más absoluta pobreza:

...Φίλιππον τὸν ὀρφεοτελεστὴν παντελῶς πτωχὸν ὄντα, λέγοντα δ' ὅτι οἱ παρ' αὐτῷ μνηθέντες μετὰ τὴν τοῦ βίου τελευτὴν εὐδαιμονοῦσι...

...Filipo el orfeotelesta que era absolutamente pobre, decía a quienes se iniciaban con él que tras la muerte vivirían una vida feliz...

---

<sup>114</sup> Sobre la obra mágica atribuida a Orfeo así como la existencia de conjuros y textos de medicina popular vid. cap. VI y cap. VIII. Es interesante señalar a este respecto la posible relación del orfismo con las *ephesia grammata* y ciertas ἐπιφδοαί en bronce, halladas en diversos enclaves arqueológicos, y su relación con rituales de expulsión del mal. Estos ambiguos conjuros bien pueden formar parte del mundo de la religión como de la magia. Sobre estos plomos y los pasajes literarios que relacionan las *ephesia grammata* con el orfismo vid. Bernabé (2003b) y cap. VIII § 3.

<sup>115</sup> Plu. *Apophth.Lac.* 224E. Sobre este pasaje vid. Nilsson (1935) 207, Linforth (1941) 233, Burkert (1962), Bernabé (1996b) 67, 82, 91.



Resulta muy interesante que precisamente sea la pobreza la única cualidad que Plutarco utiliza para describir a este personaje, lo cual debe llevarnos a pensar que era una de sus más distintivas características, lo que choca frontalmente con las críticas a los órficos de los pasajes de hemos comentado.

Otro texto interesante, sobre el que se habla de forma más exhaustiva en otro lugar de nuestra investigación, es el de Estrabón, quien describe a Orfeo como un orfeotelesta y destaca que, al principio, vivía de limosna<sup>116</sup>.

Así pues, vemos 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.

## 8. Conclusiones.

Podemos observar, por estos testimonios, que en el s. V y IV a.C. parecía relacionarse a los iniciadores en religiones místicas con farsantes y practicantes de toda clase de conjuros, lo que probablemente llevó al desprestigio de estos grupos de sacerdotes itinerantes y al conjunto de las actividades místicas como los misterios órficos. Consideramos que esta crítica es la propia de personas ilustradas y que no debe ser considerada como la *communis opinio* de los griegos, muchos de los cuales acudirían a estos sacerdotes confiados en su capacidad y sin dudar, seguramente, de su religiosidad.

Este tipo de personaje embaucador fue cobrando fuerza a la vez que aumentaba la relación del propio Orfeo con la magia, y las composiciones mágicas atribuidas a Orfeo eran más conocidas y numerosas. La crítica se realiza basada, habitualmente, en dos puntos: el afán de enriquecimiento y la realización de acciones mágicas que repercuten en un daño a terceras personas.

---

<sup>116</sup> Str. 7 fr. 10a Radt . sobre este pasaje vid. Bernabé (2001a) y cap. V § 11.

## XII. CONCLUSIONES GENERALES

Es hora de resumir las principales conclusiones a las que hemos llegado tras nuestra investigación y exponer de forma clara y ordenada las principales aportaciones con que queremos contribuir al estudio de la magia en la Antigüedad y, especialmente, de esta disciplina en relación con Orfeo y el orfismo. No hemos querido ser pretenciosos y llegar a una definición de magia en la Antigüedad, ni aportar una fórmula exacta que permita deslindar qué actividad cultural desarrollada entre los griegos era mágica o religiosa de una forma unívoca o general. Nuestra aportación a estos estudios se ha configurado siguiendo las directrices de los modelos sociológicos empleados en el debate sobre la magia y la religión en la Antigüedad ya que, desde nuestra comprensión del dilema, estas premisas se acercan de un modo más objetivo y productivo a la situación que reflejan los textos griegos. Mediante un rastreo de los testimonios que los escritores antiguos nos han legado, es posible entender que entre el siglo V a.C. y la época imperial romana no existe una definición de magia que sea inamovible o esté libre de excepciones o alteraciones. A partir de estos mismos datos puede comprobarse que una actividad ritual se considera mágica o religiosa dependiendo únicamente del momento cronológico en que se desarrolle o de la política imperante existente en el marco temporal en que se inserte el testimonio estudiado.

Existe, además, un problema añadido a la hora de estudiar la magia y la religión en la Antigüedad, problema sobre el que hemos debatido a lo largo de nuestra investigación. La magia, como categoría creada para englobar en ella aquello que no se inserta en los parámetros que definen religión (parámetros que pueden variar dependiendo de la época cronológica), a menudo acoge en su seno a los movimientos religiosos privados, no regulados por el Estado, existentes en la Antigüedad,

siendo el orfismo uno de los muchos existentes. Encontramos un conflicto que nunca termina de solucionarse en el mundo mediterráneo antiguo y que puede observarse de forma muy gráfica a través del manejo que de la terminología hacen los propios autores antiguos. Términos como μάγος, γόης, ἐπωδός o ἀγύρτης se emplean indistintamente para aludir a los magos en un sentido peyorativo, cerca incluso de nuestros “brujo” o “hechicero”, y para hacer referencia a sacerdotes de religiones privadas y personas que dedican su vida a la disposición de rituales que no forman parte de las celebraciones censuradas por el calendario de la *polis*. Por otra parte el corpus de papiros mágicos griegos no utiliza términos como μάγος o γόης para referirse a los maestros de magia ni a sus discípulos, sino que se sirve de los vocablos propios de las religiones místicas, con lo que encontramos que el mago es nombrado μυσταγωγός, el aprendiz μύστης y el conjuro realizado τελετή.

Debido a esta problemática hemos concluido, a través del estudio de los testimonios literarios, que el vocabulario de la magia es utilizado en Grecia como arma arrojada. Los términos que pueden relacionarse con la magia son evitados desde una perspectiva interna y no aparecen como vocablo que designe a la primera persona, sino que son empleados para denominar, de forma despectiva, a sacerdotes de cultos privados y otros profesionales rituales. La magia, en la Antigüedad Griega al menos, parece ser una categoría impuesta desde el exterior que, por sus características poco definidas, puede aplicarse también a todo aquello concerniente al mundo sacro que difiera de lo acordado en un momento histórico determinado como perteneciente a la religión, lo que sea diverso, en palabras de Montano, a la “religión cotidiana”<sup>1651</sup>. Debido a esta ambigüedad su campo de acción varía constantemente y resulta prácticamente inasible trabajar sobre estos términos sin tener en cuenta estos factores cambiantes.

En cuanto al orfismo el problema se ve agravado debido a la falta de información, al secretismo que envolvió sus rituales y a la subjetividad de las fuentes que nos han transmitido información acerca de este movimiento religioso. Sin embargo

---

<sup>1651</sup> Montano (1993).

el estudio de la magia en relación con el mito Orfeo y el orfismo aporta, en mi opinión, un mayor número de datos que si el mismo estudio se realizase en relación con los misterios de Eleusis, ya que al estar éstos institucionalizados por el gobierno ateniense, las fuentes que nos hablan de ellos lo toman como una religión y las críticas y susceptibilidades son mucho menores y, por tanto, su relación con la magia es prácticamente inexistente.

La relación de Orfeo con la magia ha sido tomada en cuenta en la gran mayoría de estudios acerca de la personalidad mítica del bardo así como de la religión órfica. Uno de los campos en los que mayor controversia ha existido es la relación de Orfeo con el chamanismo, problema que hemos tratado en nuestra tesis y sobre el que expondremos ahora, brevemente, un resumen y nuestra opinión al respecto. Los estudiosos se dividen entre diversas líneas interpretativas que enardecen o minimizan la relación que las acciones míticas de Orfeo tienen con los ritos y actividades chamánicas de los pueblos siberianos. Quienes consideran que el mito de Orfeo esconde acciones propias de los chamanes abogan por la existencia de lo que han denominado “chamanismo apolíneo”. Otros, sin embargo, se mantienen escépticos a la hora de afirmar la existencia de actividades religiosas de este tipo entre los griegos. Esta segunda línea de interpretación se divide entre quienes se mantienen más recelosos a considerar la existencia de estos tipos religiosos y los que sugieren la existencia de modelos sacerdotales diversos a los existentes en Grecia en época histórica, con características similares a las observadas entre los chamanes, pero autóctonas del Mediterráneo, con probables influencias orientales, pero independientes en su desarrollo al chamanismo nor-asiático. En esta última línea interpretativa hemos orientado nuestra explicación sobre las narraciones míticas de Orfeo que son cercanas a las actividades rituales propias de los chamanes que describen Eliade o Lowie. En mi opinión el relato mitológico antiguo de Orfeo tendría su base en la existencia real, protohistórica, de sanadores extáticos, personajes similares a los *medicine-men* descritos por los antropólogos que quizá, además, tuviesen un cierto grado de conexión con la clase político-social dominante (reyes-sacerdotes). Estos per-

sonajes se hallarían en una amplia extensión geográfica que incluiría las zonas al norte de la península balcánica, la costa asiática y las islas mediterráneas. El origen tracio de Orfeo, un héroe con un mito tan extravagante, podría entenderse como una desvinculación de Grecia realizada por los propios griegos. Al caracterizarlo como extranjero, las acciones fabulosas insertas en su vida mítica se explicarían precisamente por su procedencia extranjera, pues la magia, tanto en Grecia como en otros pueblos de la Antigüedad y los llamados “pueblos primitivos”, se considera una actividad censurable que siempre hacen “los otros”.

El relato mítico de Orfeo, como todos los mitos de la Antigüedad, va evolucionando con el paso de los siglos. Su mito fue enriquecido por los autores literarios de forma especial en lo que se refiere a las actividades mágicas desarrolladas por él, incidiendo en su relación con las ἐπιφθιά y el aprendizaje de la magia en iniciaciones y viajes a tierras extranjeras, tales como Samotracia o Egipto. Dicha particularidad ha sido estudiada con especial atención en el capítulo sobre el mito de Orfeo, dado que atestigua la relación que existe entre magia e iniciaciones privadas, correspondencia que ha sido transpuesta, incluso, al propio relato mítico.

El viaje al Hades por parte de Orfeo para rescatar a su esposa es el episodio más relevante y estudiado, tanto para defender como para criticar la explicación chamánica. Es, además, el mitema que conecta el relato de Orfeo con los supuestos escatológicos predicados por los órficos. Por una parte se discute sobre la existencia o no de un antiguo final feliz del descenso de Orfeo, tema sobre el que he seguido la interpretación fatalista defendida, entre otros, por Alberto Bernabé. Para mi investigación, sin embargo, no resulta probatorio de la relación del héroe con la magia si fracasaba o conseguía la victoria sobre la muerte. El hecho de que se narrara que Orfeo era capaz de influir con su melodía en los dioses del inframundo para lograr un beneficio propio, ya capacita al bardo para ser considerado por los antiguos un poderoso mago cuyos cantos pudo, incluso, dejar por escrito debido a su capacidad como poeta.

Por otra parte el pasaje resulta de gran importancia en cuanto a su relación con el aprendizaje de un conocimiento especial sobre el mundo subterráneo, lo que

determina que Orfeo se considere el principal revelador de los misterios ocultos del Hades. Un cantor visitante del mundo subterráneo reunía los recursos necesarios para erigirse en la personalidad mítica fundadora de una corriente religiosa cuyas bases fundamentales eran el uso de libros a él atribuidos y la felicidad escatológica. He defendido en la investigación que el conocimiento escatológico de Orfeo no fue una razón para su descenso al Más Allá, lo que lo diferencia de los chamanes, sino su consecuencia lógica. De ello debieron aprovecharse algunos escritores para adjudicar al poeta la composición de obras sobre el destino de las almas tras la muerte y, seguramente, diversas catábasis. Debido a esta particularidad, algunos grupos de seguidores de las doctrinas órficas tomaron a Orfeo como guía del viaje ultramundano de las almas, mediador entre los dioses del Hades y las ánimas de los iniciados, como es posible observar a través de las representaciones de algunas pinturas vasculares apulias. La función de Orfeo como conductor de almas no debe ser producto de una conexión antigua de su mito con habilidades psicopompas propias de los chamanes, sino la ampliación posterior de una capacidad puntual, es decir, la mediación ante los dioses por su mujer, ampliada y extensible a los iniciados después de que éstos tomaran a Orfeo como fundador de los ritos.

La relación de Orfeo con la magia según los autores que transmiten su mito fluctúa de forma evidente según se altera el sentido de los términos que designan a los magos en la sociedad, así como cambia el modo de actuación de los personajes definidos de tal forma. A medida que Orfeo se va relacionando con la magia sus poderes, especialmente el musical que siempre estuvo en constante relación con la magia, amplían su campo de acción, con lo que encontramos testimonios en los que Orfeo no sólo encanta a los bosques, a las fieras y a los seres humanos, sino que es capaz de calmar tempestades o de hacer detenerse en su recorrido celeste a la luna, actividad proverbial y casi definitoria a la hora de retratar a las brujas y resto de personajes relacionados con la hechicería en la Antigüedad. De gran importancia resultan, en mi opinión, las alteraciones o ampliaciones narrativas al mito de Orfeo que incluyen modos propios de lo que, en el momento histórico en que se sitúan los autores que los atestiguan, se relacionan con la magia. Los rituales ejecutados por

Orfeo que se describen en las *Argonáuticas* de Apolonio de Rodas y, en mayor medida, en las anónimas *Argonáuticas órficas*, son claros ejemplos de este problema. Las partes constitutivas del ritual realizado por Orfeo son congruentes con las disposiciones rituales mágicas conservadas en otros testimonios de la época. Dicha similitud nos demuestra que Orfeo es considerado de forma unánime un mago mítico. Un ejemplo claro resulta la narración del ritual realizado por Orfeo para conseguir el Vello de Oro en las *Argonáuticas órficas*. Sus pasos corren parejos a los rituales expuestos en los papiros griegos mágicos. La cercanía cronológica de los testimonios probaría la dependencia y Orfeo se va ornando de un aura tan fantástica como nuestra.

La relación de Orfeo con las iniciaciones místicas, ya como introductor ya como iniciado, debió incentivar en gran medida la relación del héroe con la magia. Las religiones místicas por ser secretas y estar apartadas, aunque no opuestas, al culto cívico, contienen en su propia esencia el punto de inflexión del que deriva el problema de distinción entre magia y religión según nuestra concepción al respecto. Según el testimonio proporcionado por Diodoro de Sicilia, Orfeo fue iniciado por los Dáctilos en los misterios de Samotracia y, según esta misma fuente, los Dáctilos eran unos hechiceros que sabían de epodos, de forma que Orfeo, por ser su discípulo, aprendió todas estas acciones relacionadas con la magia en el seno de las iniciaciones místicas. Al hilo de esta discusión, hemos manejado otros ejemplos que muestran la creencia antigua de que ciertos iniciados, por su trato especial con los dioses derivado de la propia iniciación, eran capaces de realizar acciones mágicas, lo que permite entender hasta qué punto el problema de distinguir magia y religión es patente en toda la Antigüedad grecorromana y cuál pudo ser su aplicación al relato mítico de Orfeo.

De la creencia en que Orfeo fue un poeta que vivió en la remota Antigüedad devino la atribución a su cálamo de toda una gran masa de obras literarias de temática heterogénea. En principio la literatura considerada obra del bardo parece que se conservó entre parámetros bastante bien definidos donde se acumulaban toda clase

de escritos acerca de los dioses y el mundo: teogonías y cosmogonías. La obra teológica de Orfeo era la más importante y conocida según se desprende de los testimonios literarios y Orfeo es considerado no sólo uno de los grandes teólogos de la Antigüedad griega sino el más antiguo de todos ellos. Sin embargo, tenemos constancia de la atribución a su legado de composiciones mágicas ya desde el s. V a.C.

Gracias a unos versos de la tragedia eurípidea *Alceste* es posible conocer la existencia de escritos atribuidos a Orfeo que, muy probablemente según he defendido, deben estar relacionados con la medicina de tipo epódico y su relación con santuarios de adivinación, los cuales, en ocasiones, son también centros de sanación. Cabe destacar en este sentido la relación que pueden tener las tablillas tracias de las que se habla en *Alceste* con el oráculo de la cabeza de Orfeo del que tenemos numerosos testimonios tanto iconográficos como literarios. He defendido que, según este pasaje, es posible que Eurípides no se refiriera a unas tablillas concretas conservadas en un lejano templo tracio, como informan los escolios que estudian estos versos de Eurípides, sino a documentos que la gente común conocía o a los que tenía fácil acceso. Quizás estos textos tuviesen, en principio, un origen religioso relacionado con algún templo oracular de Dioniso cuyas respuestas oraculares se popularizasen. Sin embargo es difícil sostener dicha hipótesis dada la ausencia de datos que puedan corroborarla.

Más interesantes, en cuanto a la relación de composiciones órficas mágicas, resultan unos versos del *Cíclope* de Eurípides. De la alusión al poder de un conjuro de Orfeo capaz de dirigir de forma automática un tronco ardiendo al ojo del Cíclope para cegararlo, se desprende que, muy posiblemente, eran conocidos en la Atenas del s. V a.C. conjuros atribuidos al héroe tracio de la más diversa utilidad. Según una propuesta de Faraone es posible que de esta cita se desprenda algo más que la evidencia de que existiesen epodos mágicos atribuidos a Orfeo. Es posible que los versos de Eurípides conserven trazos formales de antiguos encantamientos hexamétricos y que revelen, a través de sutiles detalles, su contenido. Creo que se debe tener en cuenta a la hora de interpretar el pasaje coral del *Cíclope* la creencia en que los iniciados en algunos cultos místéricos poseían conocimientos privilegiados que,



además de servirles en su tránsito al Más Allá, podían ayudarles en la consecución del bienestar durante su vida terrena. Tales conocimientos eran sospechosos de estar relacionados con la magia, en principio protectora, pero de la que algunos podían sospechar un uso agresivo por parte de los iniciados. Un pasaje de Aristófanes revela dicha creencia en relación con los *mistas* de Samotracia. Cabe destacar la existencia en estos versos de términos alusivos a la eficacia del conjuro, lo que responde a los parámetros habituales de los conjuros hexamétricos antiguos, la relación del ensalmo con el himno homérico a Deméter y la repetición tanto del verbo οἶδα como de la referencia al poder del hechizo. Por otra parte la relación del conjuro conocido por los sátiros con el orfismo no parece desprenderse únicamente de la etiqueta de órfico con la que lo califican los miembros del coro, sino que existen desviaciones míticas en los versos del drama satírico que invitan a pensar en una relación del conjuro y el pasaje completo con el orfismo. El término δᾶλος, utilizado para hacer referencia al tizón que se convertirá en arma arrojadiza por medio del conjuro, aparece en la *Ilíada* para denominar al rayo de Zeus. La reiterada alusión en los versos de Eurípides al Cíclope como “Hijo de la Tierra”, apartándose por tanto del relato homérico, acerca el personaje y la acción desarrollada al mito de los Titanes y su fulminación por parte de Zeus tras el crimen de Dioniso. Por último Eurípides parece identificar en su obra a Polifemo con los Titanes sirviéndose de otra desviación más del relato de la *Odisea*. En el drama satírico se nos informa de que el Cíclope no se come a sus víctimas crudas, sino que las cuece y las asa, asemejando su gusto culinario al de los Titanes del mito órfico.

Por tanto resulta sugestivo considerar que en el s. V a.C. existían ensalmos de tipo hexamétrico asociados a Orfeo y los órficos y que éstos serían capaces de socorrer a los iniciados en un momento de necesidad. En estos ensalmos órficos se identificaría el mal que se trataba de combatir con los Titanes. Enfocado el peligro como estos antiguos dioses, el castigo invocado por medio del encantamientos sería el mismo que correspondió a los Titanes, es decir, una simbólica fulminación por medio del rayo. Es probable que el encantamiento hexamétrico contuviese una evocación al momento de la fulminación, lo que compondría la *historiola* mítica del

epodo, parte constitutiva de numerosos encantamientos de los que tenemos información.

Otros testimonios literarios parecen hacer referencia a unos encantamientos de Orfeo capaces de hacer resucitar a los muertos. Tras el estudio de estos pasajes he concluido que posiblemente sean una exageración del episodio mítico de su descenso al Hades y no una alusión real a escritos mágicos destinados a dicho fin. Del s. I d.C. conservamos testimonios acerca de la prolijidad con que Orfeo escribió conjuros gracias a un testimonio de la *Apología* de Apuleyo. Cabe destacar la imposibilidad de saber si estos conjuros estaban recogidos en obras sobre magia atribuidas al cantor, en obras de contenido diverso, o si eran epodos independientes similares a los conocidos por el público de las obras dramáticas de Eurípides. Sin embargo, resulta innegable a mi parecer, que los textos mágicos de Orfeo tenían que ser muy conocidos y de fácil acceso, pues tal característica conviene al carácter apologético del texto de Apuleyo.

En el s. IV d.C., según un testimonio del patriarca S. Atanasio, observamos que los conjuros de Orfeo siguen comerciándose, lo que además es comprobable gracias a los testimonios ofrecidos por los papiros griegos mágicos según veremos algo más adelante. Por último cabe aludir a un testimonio de Marino que diserta sobre la utilización de conjuros de Orfeo por parte del filósofo Neoplatónico Proclo con el fin de conseguir alcanzar el ascetismo.

Tras el estudio de los diversos fragmentos de la literatura griega que hemos recogido cabe concluir que la relación de Orfeo con la magia se mantuvo vigente durante toda la Antigüedad, acrecentándose a lo largo de los siglos a medida que iba aumentando la asociación de Orfeo con la magia y con la atribución a su nombre de libros sobre distintos saberes ocultos. La asociación de Orfeo con la magia varía también a medida que los pueblos van regulando el papel de la magia y la censura de quienes tienen relación con esta actividad. Encontramos que las fuentes utilizan de forma ambigua los términos relacionados con la magia para referirse a Orfeo y en aquellas en que se observa una clara intención de devaluar al bardo se le asocia con los γόητες y la γοητεία. Sin embargo, cuando se hace referencia a él de forma neu-

tra se suele evitar el uso de términos que puedan malinterpretarse y se habla únicamente de sus poderes extraordinarios sin llegar a decir que son mágicos, o se habla de la literatura mágica a él atribuida pero comparable con la de otros irreprochables autores como Homero o Virgilio.

Sobre las obras de magia atribuidas a Orfeo he comentado, líneas antes, los epodos conocidos desde Eurípides y sus coetáneos hasta los conjuros que, según S. Atanasio, vendían las viejas en la calle por veinte óbolos. Sin embargo, existen testimonios acerca de la atribución a Orfeo de un gran número de obras de la más diversa temática, disciplinas a menudo relacionadas con la magia. Se atribuyó a Orfeo una buena cantidad de obras pseudocientíficas: poemas de astrología, astronomía, herbarios y lapidarios. El más conocido de todos estos escritos, si bien ha recibido un escaso interés entre quienes se dedican al estudio de la literatura griega antigua, es el *Lapidario órfico*. Como el resto de obras “científicas” de Orfeo ha sido un poema poco estudiado y son muchas las incógnitas que aún quedan por desvelar en torno a esta composición, una mezcla de estudio mineralógico, mágico y médico. Uno de los puntos más controvertidos del estudio del *Lapidario órfico* es su datación. Existe una gran controversia al respecto y las fechas barajadas oscilan entre el s. II a.C. y el IV d.C. Los parámetros barajados para la preferencia de una fecha más o menos tardía han sido tomados, en la gran mayoría de las ocasiones, del propio texto, lo que conlleva una gran dificultad, ya que el poema fue compuesto con una estética arcaizante que pretendía hacer pasar la obra como propia del mítico cantor. Las similitudes formales con la poesía alejandrina y los modelos bucólicos de Cos así como la creencia de que el *Lapidario órfico* dio información a Nicandro de Colofón para componer sus *Theriaca* llevaron a algunos estudiosos a sostener que el poema habría sido compuesto en torno al s. II a.C. Sin embargo, como he estudiado en el capítulo correspondiente, todas las semejanzas del *Lapidario* con estos parámetros pueden ser explicadas como un intento del autor por dar antigüedad a su composición. Basar la datación del poema órfico por su parecido formal con las *Talisias* de Teócrito, por poner un ejemplo de los muchos ofrecidos, resulta arriesgado dado el conservadu-

rismo propio de los modelos literarios griegos. En cuanto a la creencia en que Nicandro de Colofón conoció el *Lapidario órfico* es un argumento poco sostenible ya que, en cuanto a las influencias entre obras literarias, corremos el riesgo de no saber en qué dirección se dan. Por tanto es igualmente sostenible que el autor del *Lapidario órfico* tomase la información de Nicandro de Colofón como lo contrario. A pesar de ello, en mi opinión, resulta más probable que las afinidades entre las obras mencionadas y el *Lapidario* sean producto de una cercanía en el tiempo más que de una imitación posterior distanciada por muchos siglos. Quienes sostienen que la obra pertenece al s. IV a.C. lo hacen apoyados por la declaración de los versos 71 y siguientes en que el autor habla de las penas de muerte prescritas a los magos. Dicha afirmación ha hecho pensar a algunos estudiosos que responde al conocimiento por parte del autor de la ley de Constancio II, promulgada el 25 de Enero de 357. Debido a tal creencia algunos han intentado, incluso, dar nombre al mago decapitado del que se habla en los versos del *Lapidario*: Máximo de Éfeso o Hiliano.

J. Schamp, que ha editado junto con R. Halleux el *Lapidario órfico* y ha realizado numerosos estudios sobre este poema, sostiene que la obra debe datarse en torno al s. II d.C. Este estudioso se basa también en argumentos formales. Arguye que ciertos versos del poema son muy similares al tipo de literatura apocalíptica y de revelación de gran desarrollo en esta época. También se apoya en los mismos versos en los que sustentan sus teorías quienes ofrecen una datación del poema en el s. IV a.C., pero defiende que el clima de persecución contra los magos también existió en épocas anteriores, en ocasiones en respuesta a la *Lex Cornelia de sicariis et veneficis*. La creencia en que los versos 71 y siguientes del *Lapidario órfico* hacían referencia a la ley de Constancio y no a otra se apoyaba en que la muerte narrada describía una decapitación, respuesta penal de la ley de Constancio. Sin embargo, Schamp ofrece en sus estudios diversos testimonios que demuestran que la muerte por decapitación no es exclusiva de la aplicación de la ley de 357.

Por mi parte, he contribuido al estudio de la datación de la obra añadiendo nuevos argumentos en favor de una datación del *Lapidario órfico* en el s. II d.C. Los argumentos se asocian, igualmente, a la problemática penal descrita en los polémicos

cos versos ya señalados pero centrada, ahora, en la valoración social del término griego μάγος que se aprecia en estos versos. En mi opinión, cabe tomar en cuenta la declaración explícita de los versos del *Lapidario órfico* de que es “el vulgo” quien designa como μάγοι a ciertas personas a las que el autor del poema considera “hombres divinos”. El doble sentido del término griego μάγος no es tan tardío como el s. IV d. C. y consideramos muy significativo el parecido de estos versos con la defensa llevada a cabo por Apuleyo en el s. II d.C. tras ser acusado de realizar acciones propias de los magos e, incluso antes, la disquisición en cuanto a este problema desarrollada en una de las epístolas de Apolonio de Tiana. Resulta muy revelador el hecho de que en el texto de Apuleyo no exista una simple evocación de las características del hombre al que “el vulgo” llama de forma incorrecta “mago”, sino que esta diferencia es esgrimida como defensa de una acusación efectuada contra él mismo. En este sentido, el texto de la *Apología* es perfectamente comparable a la denuncia de los versos 71-74 del *Lapidario órfico*. En ambos textos el autor no usa el término μάγος para referirse a los hombres que son condenados, sino que es el pueblo ignorante de la verdadera naturaleza del término quien les aplica tal nombre cuando, en realidad, son hombres divinos. Ser un μάγος, en el sentido en que el pueblo entiende el término en época de Apuleyo, lleva a una condena a muerte, por tanto es necesario explicar la diferencia existente entre lo que la masa ignorante considera que es un μάγος y lo que en realidad es. Añado este argumento a los ofrecidos por Schamp en sus estudios y creo, por tanto, que la suma de todos ellos hace más probable que el *Lapidario órfico* sea una composición del s. II d.C. y no una obra tan tardía como se pretendía.

En cuanto a la obra astrológica atribuida a Orfeo poco puede aportarse debido a la escasez y brevedad de los testimonios que se nos han conservado. Sin embargo, creo que resulta útil la puesta al día de los diversos testimonios, organizados por A. Bernabé en su edición de los fragmentos órficos y seguida en este orden en mi investigación, puesto que este bloque temático de obras órficas no había sido estudiado en su conjunto y de forma exhaustiva desde la tesis doctoral de J. Heeg en 1907. Creo haber contribuido al estudio de los testimonios conservados al ofrecer

una traducción castellana de los más extensos e importantes pues, hasta donde nos ha sido posible constatar, no existen traducciones de la mayoría de estos textos, ni en castellano ni en otras lenguas. Aparte, como decimos, de que desde la tesis de Heeg, que va a cumplir un siglo de antigüedad, no existe ningún trabajo que estudie todos los testimonios de obras astrológicas órficas como conjunto y debata sobre su cronología e interdependencia.

Cabe destacar, de entre todas estas obras atribuidas a Orfeo, la que lleva el título *Περὶ σεισμῶν*, cuya extensión de 66 versos la convierte en el poema astrológico órfico más amplio. En el estudio de este poema he notado su posible relación con un poema semejante transmitido por Juan Lido y que este autor atribuye a Vicelio (sobrenombre, según algunos estudiosos, entre ellos S. Montero, de Nigidio Fígulo). Dada la semejanza de la temática y el modo de ordenación de las predicciones, creo que es posible ubicar la redacción de la obra órfica dentro de alguno de los círculos pitagóricos de época imperial romana. Cabe señalar, además, que la obra de Vicelio, transmitida como decimos por Juan Lido, se consideraba la traducción de la obra del mítico poeta etrusco Tages, lo que puede ser comparado con la atribución de obras a Orfeo, otro mítico poema, por cuestiones de prestigio en estos mismos círculos.

Cabe señalar que, según mi opinión, probablemente los poemas astrológicos de Orfeo jamás constituyeron un único *corpus* homogéneo, pero dadas las similitudes entre ellos debió de ser relativamente fácil agruparlos en época tardía, lo que probablemente hizo Tzetzes para estudiarlos en relación con la obra hesiódica. Tal unificación contribuyó, muy probablemente, a que hayamos conservado estas obras.

En cuanto a la obra *Φυσικά* atribuida a Orfeo hemos puesto en relieve la opinión esgrimida por R. Gagné acerca de la posibilidad de que fuese una obra antigua, quizá del s. IV a.C. y no una obra tardía como el resto de composiciones pseudocientíficas órficas. Según su interpretación, seguida en parte por mí, probablemente esta obra era una teogonía o un poema que relataba historias míticas sobre dioses y hombres. En él tendrían un papel mitológico los Tritopátotes, de quienes se habla en el fragmento que conservamos, probablemente en relación con la adjudicación de las almas a los cuerpos, dada la relación de estas divinidades con los vientos

y las teorías, señaladas ya por Aristóteles como órficas, acerca de la inspiración del alma por parte de los cuerpos en el momento del nacimiento.

Siguiendo con el resumen de los puntos más destacables de nuestra investigación llegamos, en mi opinión, al más novedoso e interesante para el estudio de la relación de Orfeo y el orfismo con la magia: los testimonios ofrecidos por las fuentes directas. El corpus de papiros mágicos griegos nos ha conservado un par de testimonios expresamente relacionados con Orfeo y “lo órfico” y otros que, aunque de forma menos clara, es posible relacionar con los anteriores. El PGM XIII 933ss. conserva el contenido de una fórmula mágica atribuida al gran teólogo Orfeo. Esta fórmula mágica es designada con el término *παρραστιχίς* lo que he entendido como “escolio” o “acróstico” que, además, debe estar relacionado con la atribución de tal anotación con el autor, dado el uso de este mismo término en Diógenes Laercio, único autor griego que lo atestigua. La brevedad del testimonio, añadida a la falta de información ofrecida por el texto papiroce, nos impide saber si la *παρραστιχίς* es un escolio o un acróstico, ni siquiera entender cuál era el contenido de la anotación, por no hablar sobre la total imposibilidad de encontrar la fuente de donde se copió el abracadabra transmitido en este papiro conservado en Leiden. Me he limitado a señalar las posibilidades más plausibles al respecto a la espera de nuevas informaciones que puedan arrojar algo de luz es esta extraña fórmula mágica y el porqué de su atribución al héroe tracio.

El mismo PGM XIII transmite, tras este nombre mágico atribuido a Orfeo, otro abracadabra adjudicado, esta vez, a Erótilo en unos escritos órficos y otro diferente a Híero. Hemos concluido, a través del estudio de las diversas relaciones con otros testimonios literarios y la comparación con el resto de las líneas conservadas en este papiro, que es posible que Erótilo sea un nombre propio al que se atribuía la composición de obras que por su temática estarían relacionadas con “lo órfico”. Por las mismas razones creo que es posible defender que Híero es el nombre propio de otro “autor órfico” así como que los escritos en donde se encontraría el abracadabra a él atribuido serían también unos “escritos órficos”. Erótilo aparece también men-

cionado en el PGM VII aunque, en esta ocasión, su nombre no parece corresponder a un autor órfico. Sin embargo he destacado la interesante semejanza existente entre el PGM VII y el PGM XIII en relación con “lo órfico”. En ambos textos papiáceos aparecen invocaciones a Dioniso, divinidad a la que se recurre en reducidísimas ocasiones en los textos mágicos. Por otra parte, en el PGM VII aparece un conjuro en el que se debe decir “el dicho órfico *aski kataski*” (τὸν λόγον τὸν Ὀρφακόν) y en el XIII se habla de una anotación o un escolio de Orfeo así como de los escritos órficos de Erótilo e Híero. Creemos significativa la aparición en estos dos papiros de nombres tan poco comunes en el corpus de PGM como Orfeo y los escritos órficos, Erótilo y Dioniso. En mi opinión estas coincidencias no son producto de la casualidad. Aunque es difícil, por el momento, saber qué grado de conexión existe entre ambos papiros, creemos que es evidente que la hay. Apunto como posibilidad el uso de literatura órfica por parte de los autores de los papiros mágicos por razones de prestigio, pues tanto en el PGM VII como en el XIII se observa una importante agrupación de conjuros atribuidos a gran cantidad de renombrados escritores y teólogos de la Antigüedad: Zoroastro, Demócrito, Pitágoras o Moisés aparecen junto a Orfeo como autores de conjuros y recetas mágicas.

En el *Supplementum Magicum II* 96 aparece un listado de epítetos divinos encabezados por el término ηρτυλος. Dicho vocablo ha sido relacionado con Ἐρώτυλος casi de forma unánime por los estudiosos. He señalado como posibilidad interpretativa de la relación de epítetos la copia, por parte del autor del papiro, de términos considerados cargados de poder, desgranados de un himno a Hécate atribuido, probablemente, a Erótilo. Posiblemente este himno guardaría cierta semejanza con dos conservados en la *Antología Palatina* cuya composición se basa en la ordenación alfabética de epiclesis divinas.

Ya hemos señalado anteriormente que en el PGM VII se relaciona como “dicho órfico” las palabras *aski kataski*. Dichos términos no son unas *voces magicae* cualquiera sino el principio de las famosas *ephesia grammata*. Los testimonios literarios y epigráficos relacionados con esta fórmula han sido expuestos y estudiados de forma exhaustiva centrándome en la relación que guardan con Orfeo y el orfismo. Resumi-



ré aquí las principales conclusiones ofrecidas. En primer lugar entendemos que las *ephesia grammata* transmitidas por los lexicógrafos, es decir, una retahíla de seis términos mágicos, no es la fórmula originaria sino la degeneración de un epodo completo y con sentido del que conservamos evidencias en láminas de plomo fechables entre los siglos V a.C. y IV d.C. siendo la gran mayoría del s. IV a.C. Entiendo, como ha expuesto A. Bernabé, que el apelativo *ephesia* de esta fórmula no guarda relación con la ciudad de Éfeso ni con su divinidad tutelar sino que significa “liberadoras”. Este significado se apoya en que, según los epodos en plomo conservados y los diversos testimonios literarios que describen el poder de esta fórmula mágica, el encantamiento sirve para liberar a quien lo pronuncia de algún mal o para expulsar algún tipo de afección, problema o, incluso, para exorcizar a los endemoniados. Asimismo creo que la fórmula mágica está relacionada con algún culto misterico en los que la revelación de la vida después de la muerte tras de la exhibición del mundo de ultratumba y el amamantamiento del neófito sean fundamentales. Es posible que en estos cultos exista una relación importante con historias míticas acerca de dioses amamantados por animales, en concreto por una cabra, como Zeus Cretense, Dioniso Zagreo o Perséfone Atela. El episodio narrativo que puede leerse en los epodos en plomo conservados parece conservar como *historiola* un amamantamiento de estas características, así como un paisaje siniestro, probablemente relacionado con el Más Allá, similar a las descripciones literarias de la cueva de Zeus del Ida.

La relación de los hallazgos plúmbeos con las laminillas órficas de oro tanto en su forma externa como en el contenido de los escritos es, en mi opinión, un punto fundamental a la hora de relacionar en época tardía las *ephesia grammata* con lo órfico. Cabe destacar la coincidencia geográfica en cuanto a los descubrimientos: Creta, Sicilia y Norte de Grecia. Igualmente resulta reseñable la coincidencia cronológica de los testimonios, su concentración en el s. IV a.C., así como su pervivencia en época romana. En cuanto a los parecidos, hay que destacar, por último, la preferencia del hexámetro en los textos que conservan escritura versificada en ambos grupos de documentos. Cabe reseñar, empero, que existe una divergencia entre los dos grupos

de escritos relativa a la *materia scriptoria*, si bien el modo de facturación y plegado sí resultan similares.

Las semejanzas en cuanto a los textos escritos en las laminillas de metal órficas y de plomo que conservan las *ephesia grammata* son especialmente interesantes en cuanto a los símbolos expresados. El primero reseñado es el de la alusión a la leche en relación, muy probablemente, con el amamantamiento. Es posible que deba entenderse una comunidad simbólica entre el episodio relacionado con la cabra y el amamantamiento de los epodos plúmbeos y la importancia que se concede a la leche y el amamantamiento en rituales dionisiacos como posible símbolo del renacimiento a una nueva vida tras la iniciación. En segundo lugar he destacado la relación existente entre los Dáctilos, Orfeo y los misterios órficos. Los Dáctilos pasan por ser en las fuentes los creadores de las *ephesia grammata* y el nombre de uno de ellos sobrevive llegando a ser una de las seis palabras del conjuro transmitido por Clemente y Hesiquio. Los Dáctilos guardan una constante relación con Orfeo y el orfismo. Algunas fuentes transmiten que Orfeo fue iniciado en los misterios de los Dáctilos. De mayor importancia resulta la gran cantidad de pasajes literarios que apuntan a una relación entre los Dáctilos y el conocimiento y enseñanza de la magia. En concreto se habla de la enseñanza de ἐπωδαί, lo que parecen ser los textos plúmbeos que conservan las *ephesia grammata*. Además, según un himno a los Dáctilos, se creía que sus ensalmos tenían la virtud de expulsar los males, lo que es también congruente con la finalidad de estos textos según la lectura completa del plomo de Falasarna.

Otro de los rasgos que he destacado como fundamental para la comprensión de la conexión entre los textos en plomo y el orfismo es la relación existente entre los ensalmos, los magos y los exorcismos. La columna VI del *Papiro de Derveni* dice que los magos recitan un ensalmo para expulsar a los demonios que se convierten en un obstáculo en un momento determinado del ritual. De tipo profiláctico también son los epodos inscritos en los plomos así como la referencia del himno a los Dáctilos. Por otra parte Plutarco dice que un buen ἀλεξιφάρμακον contra el miedo es recitar poco a poco el nombre de los Dáctilos del Ida tras haberlos aprendido de memoria.

Uno de estos nombres, como sabemos, es Damnameneo, un nombre propio relacionado con el verbo δάμνημι (subyugar), constitutivo de las *ephesia grammata* como acabamos de referir. Cabe destacar, asimismo, que en el PGM LXX, en el que se halla escrito también el principio de las *ephesia grammata*, aparece la declaración: he descendido a la mansión de los Dáctilos. Se añade a estos testimonios otro texto de Plutarco en el que dice que los magos ordenan a los posesos recitar y enunciar para sí las *ephesia grammata* para liberarse.

Por último, creo que la exhortación en algunos de los textos plúmbeos a los felices, la invocación ἰώ, los posibles σύμβολα rituales y la mención al camino por la vía de los bienaventurados resultan ser unas coincidencias con los textos órficos áureos demasiado significativas como para no considerar la posibilidad de que exista una estrecha relación entre ellos o, quizás, un origen común.

Tras el estudio dedicado a los textos plúmbeos que contienen las *ephesia grammata* he dedicado también la atención a la pervivencia de la fórmula en uno de los conjuros del PGM LXX. En este papiro se enseña un sortilegio contra el miedo en donde las conexiones con ritos y símbolos relativos a las religiones místicas, en concreto, al orfismo, son muy significativas. Especialmente destacable en el texto resulta un valor conferido a las *ephesia grammata* que no está atestiguado en los epodos en plomo aunque sí en textos literarios: el empleo de esta fórmula en una situación de muerte.

En cuanto a la relación del texto del PGM LXX con las religiones místicas cabe destacar la declaración que realiza quien pronuncia la fórmula de ser un iniciado, lo que argumenta la posibilidad de que nos encontremos ante un conjuro fabricado a base de la reutilización de fraseología religiosa y ritos sacros para fines mágicos. Se añade a la confesión a través del uso del verbo τετέλεσμαι una alusión al descendimiento al μάγαρον, lo que resulta congruente con las acciones rituales de algunos cultos místicos en los que se simula la entrada del *mista* al mundo subterráneo. La declaración de quien recita el conjuro de haber visto una serie de objetos es también congruente con la presentación de δεικνύμενα en los rituales místicos. Se advierte, además, que ha visto el resto de cosas de abajo ([τ]ὰ ἄλλα εἶδον κάτω)

lo que nos da a entender que, de nuevo, se está haciendo referencia a algo que ocurre en el mundo subterráneo o en un lugar a él equiparado. A esto se añade la alusión a la visión de ciertas cosas que deban quedar en secreto, algo muy congruente, también, con la pertenencia del rito a un contexto místico. Cabe señalar, además, que la expresión de liberación final (“y ella te salvará”) recuerda, asimismo, las invocaciones rituales en que se pide a la diosa Perséfone la liberación en el Más Allá, lo que de nuevo nos reafirma en la idea de que el texto que conservamos ha sido compuesto a partir de fórmulas y ritos ejecutados en alguna ceremonia de carácter iniciático pero que han sido destinados a otro uso.

Mención aparte merece uno de los σύμβολα pronunciados en el PGM LXX: la sandalia de oro de la señora del Tártaro. En la laminilla de plomo de Oxirrinco, que al igual que el PGM LXX conserva las *ephesia grammata*, aparece también una mención a la dorada sandalia de la reina del Tártaro en una parte compuesta en trímetros yámbicos. Como punto final de la invocación se observa una exclamación salvífica, similar a la del PGM LXX, y que es posible relacionar con ritos y creencias de las religiones místicas, en concreto, con los del orfismo. Hemos sugerido la posibilidad de que la sandalia sea un σύμβολον que los *mistas* conservaban como recuerdo de su iniciación. El hallazgo arqueológico de una pequeña sandalia de oro entre los objetos enterrados en la tumba de Pela en la que, además, apareció una laminilla de oro sin inscripción, podría avalar dicha hipótesis. Si así fuese, su aparición en la tumba estaría justificada como símbolo de reconocimiento en el Más Allá, revelador de la condición de iniciado, ya que no nos encontramos frente a una pieza de ajuar funerario sino ante una miniatura.

Tras el estudio de las *ephesia grammata* y su probable relación con el orfismo he estudiado diversos testimonios muy particulares que, si bien resultan ambiguos y difíciles de interpretar dada su brevedad y cripticismo, parecen poder ser explicables únicamente atendiendo a un conocimiento del autor de la escatología órfica. El primer texto es una *defixio* ateniense del s. IV a.C. Su pésimo estado de conservación no nos ha permitido un profundo análisis aunque la *invocatio*, que sí es legible es, sin duda, el testimonio fundamental para sostener la hipótesis antes mencionada. La

invocación a Yaco que aparece en este texto es completamente insólita en este tipo de textos. Asimismo la alusión a los héroes resulta extraña ya que no se especifica a qué héroes concretos se hace referencia y se los toma como un grupo en general. La difícil relación del texto con las *defixiones* más corrientes puede explicarse si tenemos en cuenta el valor ctónico de Dioniso y los héroes en las creencias órficas. He defendido la posibilidad de que este texto de execración se entienda como uno más de los muchos textos de maldición existentes en Atenas en esta misma época, si bien en este caso concreto deba tenerse en cuenta que las fuerzas ultramundanas invocadas pertenecen al imaginario funerario de los órficos.

La segunda *defixio* estudiada presenta similitudes con la descrita anteriormente si bien esta fue encontrada en Lilibeo en torno al s. III a.C. La *invocatio* de esta maldición relaciona las siguientes divinidades: Perséfone, los Titanes, los muertos renegados, las sacerdotisas de Deméter (interpretadas como las Erinis) y las difuntas renegadas. Ésta es la única *defixio* que conservamos en que se invoca a los Titanes y a difuntos caracterizados con una forma participial del verbo ἀπεύχομαι. Cabe mencionar también la perífrasis tan elevada con la que se invoca a las Erinis. He defendido la posibilidad de interpretar la *defixio* a través del imaginario ultramundano órfico: Perséfone como la reina del mundo subterráneo, los Titanes como los grandes condenados, las Erinis como las encargadas del castigo de los difuntos no iniciados, y los muertos y muertas renegados como aquéllos que no se liberaron en vida de la culpa antecedente y, por tanto, renegados por Perséfone. A los dioses invocados se añade que el texto del plomo de Lilibeo conserva rasgos de estructura hexamétrica, lo que probablemente evidencia el uso de literatura hexamétrica, escatológica y posiblemente relacionada con el orfismo, para un uso mágico. No es posible afirmar que el *defigens* fuese seguidor de las doctrinas órficas, pero creo que es importante destacar que el imaginario que se expone en la laminilla de plomo siciliana sólo se explica, en conjunto, a través de un conocimiento del imaginario escatológico de los órficos.

En tercer y último lugar he examinado otro texto execratorio, datado entre los siglos V-VI d.C. y hallado en el circo de Antioquía, entre cuyas líneas es posible

encontrar dioses e invocaciones relacionadas con el orfismo. Cabe señalar la presencia de divinidades como Damnameneo, relacionado con las *ephesia grammata*, de Cadmilo, uno de los grandes dioses de Samotracia, de Dioniso, divinidad de muy escasa aparición en los textos mágicos, de los Coribantes, de Brimó y Baubó. Todos estos dioses se relacionan en mayor o menor medida con el orfismo y no suelen tener un lugar destacado en los textos de maldición, si bien aparecen en los textos de los papiros mágicos de forma aislada. Especialmente destacable es la aparición del nombre de Brimó escrito por duplicado, del mismo modo que la contraseña órfica de la laminilla de oro de Feras. Resulta también reseñable que los nombres de algunos de los caballos contra los que se dirige el texto mágico tengan relación con Orfeo y el orfismo: Lira, Orfeo, Mista y Bromio. En mi opinión es destacable la singularidad de esta pieza mágica no por su vinculación clara 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.

Estudio aparte merece el llamado Sello de Berlín, una gema hoy desaparecida en la que se representó 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. Completaba este grabado una inscripción en la que se leía ΟΡΦΕΟΣ ΒΑΚΚΙΚΟΣ. La asimilación de Orfeo con Cristo que ofrece esta pieza no encuentra claros referentes en los textos y piezas antiguas ya que la identificación de ambos personajes religiosos es, en un mayor número de ocasiones, en sentido contrario al sello de Berlín, es decir, una iconografía propia de Orfeo que se asigna a Cristo. Resulta muy arriesgado atribuir esta gema a un grupo concreto de creyentes (órficos o cristianos) y creo que resulta más probable que esta pieza sea 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, en mayor medida, para uso mágico.

Por último cabe destacar el problema surgido entre los estudiosos a raíz de unos textos encontrados en Olbia. Según A. Levedeb ciertos grafitos inscritos en *ostraka* que se hallaron en la antigua ciudad de Olbia son *defixiones* que evidencian la

existencia de magos activos en el ágora de esta ciudad. En especial cabe destacar dos grafitos que, según este estudioso, deben explicarse como un duelo entre magos. Lebedev entendió que uno de estos magos era un orfeotelesta, quizá el mismo que, según él, perdió las tablillas óseas de Olbia que lejos de ser documentos religiosos de uso incierto, eran piezas destinadas a consultas clerománticas. La poca base de sus afirmaciones añadida a la lectura errónea de varios de los vocablos inscritos en las piezas me hace preferir la interpretación de los estudiosos Rusjaeva y Vinogradov que consideran que tales textos no tienen relación alguna con el orfismo ni con sus oficiantes.

En cuanto al estudio de las laminillas órficas de oro, he estudiado las múltiples coincidencias que dichas piezas albergan con *defixiones* y amuletos de la Antigüedad. En este estudio he tenido en cuenta en primer lugar las características externas de los documentos para pasar después a un estudio de los textos contenidos en las láminas de metal. En cuanto a las características externas me he detenido en el uso del oro como *materia scriptoria*. El elevado precio del oro reduce su uso como soporte de textos a algo que se considera digno de merecer tal dispendio. Es asimismo posible entender que existió algún tipo de relación basada en los parámetros de la analogía ritual a la hora de preferir el oro como soporte de escritura para los textos de las laminillas órficas. La distinción fundamental para distinguir las laminillas órficas de las filacterias mágicas, esgrimida entre otros por Zuntz, es que mientras que los amuletos y talismanes tienen un uso en vida las laminillas órficas fueron diseñadas para su uso tras la muerte. Se añadía a esta distinción el hecho de que las laminillas órficas se distanciaban de los amuletos romanos de oro en muchos siglos.

Sin embargo, a este respecto, he destacado la existencia de amuletos púnicos realizados en pequeñas hojas de oro, muy similares a las laminillas órficas, en los que aparecen fórmulas de protección. Estas laminillas han aparecido en enterramientos de la zona de Cerdeña y Cartago y todas ellas se fechan en torno a los siglos VII y V a.C. Los pocos textos conservados en estos documentos fenicios son difíciles tanto de leer como de interpretar dado el profundo desconocimiento de la escatolo-

gía fenicia. De entre todos ellos he reseñado dos como los más importantes dado que es posible que reflejen el uso de amuletos de oro por parte de este pueblo en el viaje al Más Allá, lo que acercaría estos documentos a las laminillas órficas. Uno de los amuletos, hallado en Cerdeña, conserva una inscripción de protección del portador ante los poseedores de la balanza, lo que es posible relacionar con la psicostasia de la escatología egipcia dada, además, la profunda afinidad de estos documentos con la iconografía de tipo egiptizante. El otro documento, hallado en Granada, conserva una invocación en la que se pide protección contra “la devoradora”, divinidad que se ha interpretado como uno de los escollos a salvar por el muerto en su viaje al mundo subterráneo.

Tras el estudio general de las laminillas órficas en conjunto como documentos formalmente similares a los amuletos y talismanes de época más tardía, he detenido mi atención en las laminillas áureas órficas más controvertidas. En primer lugar cabe destacar la laminilla grande de Turios, cuyo texto ilegible en conjunto, salvo por la aparición de algunas palabras escondidas en el *mare magnum* de letras grabadas, hace de ella una pieza especial y, por el momento, sin parangón. En su estudio he destacado la encriptación de palabras, particularidad única de esta lámina en lo que a los documentos órficos se refiere. Es posible que la ocultación sea un mecanismo de defensa para evitar que los términos poderosos fuesen leídos por ojos profanos. Hemos destacado la posibilidad de comparar este texto con otras formas de encriptación documentadas en *defixiones* antiguas. La escritura en falso *boustrophedon*, la disposición del texto en dirección inversa a la corriente en el momento cronológico en que se ubique el testimonio o la “inversión” mágica de las sílabas de un nombre, son mecanismos utilizados en la Antigüedad para hacer ilegible un texto y, además, dotarlo de poder mágico, intención que podría subyacer en el texto de la laminilla de Turios. Por otra parte existen, además, otros muchos textos plúmbeos cuyo contenido no podemos entender dado que las letras no tienen sentido aparente y carecen de significado aun aplicando las diversas fórmulas de lectura de textos cifrados conocidas en época antigua. Aunque no es posible equiparar la laminilla de Turios con los textos de execración en muchos aspectos, creo interesante llamar la



atención acerca de la encriptación de textos como práctica común en documentos calificados como mágicos de los s. V-IV a.C. en zonas cercanas geográficamente a Turios. Es posible que el conocimiento de dicha particularidad pudiera haber influido en la elaboración de la laminilla órfica. Aunque la intención de ambos grupos de documentos difiera, el sentimiento de su autor parece análogo: ocultar a los ojos profanos nombres que no deben leer.

El caso de la laminilla de oro de Petelia resulta de especial interés tanto para el estudio de la evolución en el uso de las laminillas órficas como para estudiar la evolución cronológica de tales documentos y la transición de los antiguos modelos hasta la laminilla romana de Cecilia Secundina. La laminilla de Petelia, que ha sido fechada en el s. IV a.C., apareció plegada en el interior de un estuche de oro del s. II d.C. Dada esta particularidad, se ha barajado la posibilidad de que nos encontremos ante la reutilización de un antiguo documento órfico. El hecho de que sea la única laminilla encontrada en un estuche porta-amuletos no nos faculta para afirmar que el texto era considerado por su portador como una filacteria de las que era corriente ver en el cuello de la gente en el s. II d.C., pero sí para afirmar que el documento órfico se asemejaba, debido probablemente a su forma, con estos amuletos y que es bastante probable que llegase un momento en que ambos tipos de piezas pudieran identificarse.

En cuanto a la laminilla de Cecilia Secundina cabe decir que es la laminilla órfica más moderna de las catalogadas en la actualidad. Es, por otra parte, la única que habría sido diseñada para portar en un estuche porta-amuletos, ya que la de Petelia no fue diseñada para tal fin si no que, con gran probabilidad, fue reutilizada en época posterior. Así pues, parecería correcto señalar que en el s. II d.C. las laminillas órficas de oro eran semejantes a esos otros textos escritos en láminas de oro, amuletos profilácticos para cualquier tipo de mal que padeciese su portador. Zuntz argumenta que del texto de la laminilla de Cecilia Secundina se desprende la existencia de un “fundamental cambio en la actitud religiosa” por la presencia del nombre propio de la difunta lo que, según él, acerca la laminilla al terreno de la magia y los símbolos mágicos. Sin embargo creo que no es posible mantener esta afirmación

dada la existencia de laminillas de oro órficas encontradas en el norte de Grecia en las que el nombre propio del difunto aparece junto a la declaración de *mista*. Por tanto, la única relación de la laminilla de Cecilia Secundina con los documentos mágicos de época imperial romana es su posible fabricación para ser llevada en el interior de un estuche y la adición *extra metrum* del nombre de su poseedora. Esta práctica no resulta extraña y es fácilmente constatable gracias a los textos de los PGM, en cuyas instrucciones se introduce un  $\acute{o} \delta\epsilon\iota\nu\alpha$  para que, en la práctica, se escriba el nombre concreto de quien recibirá el beneficio o perjuicio de los poderes transmitidos en la receta mágica.

Debido a que el formato general de las laminillas áureas órficas es cuadrangular, he considerado destacable explicar la existencia de un grupo de laminillas de oro de forma de hoja, bien acorazonada, como las hojas de hiedra, bien lanceolada como las hojas de laurel o mirto. Existen dos lamillas en forma de corazón u hoja de hiedra que fueron halladas en la tumba de una mujer en Pelina y han sido fechadas a finales del s. IV a.C. Todos los estudiosos han entendido que estas dos laminillas figuran una hoja de hiedra, la planta más representativa del dios Dioniso. Sin embargo parece posible considerar la posibilidad de que las laminillas intentasen figurar un corazón. Esta posibilidad fue apuntada tímidamente por N. Theodossiev y he intentado añadir argumentos para sustentar dicha hipótesis. En primer lugar es reseñable la importancia del corazón entre los órficos en relación con el mito antropogónico, en el que la recuperación del corazón de Dioniso es lo que permite su vuelta a la vida. Si la forma que se deseó figurar 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 soporitan al nacer. He añadido a mis argumentos un testimonio de Pausanias en el que el periegeta habla acerca de los misterios de Lerna que fueron fundados por el mítico poeta Filamón. En este pasaje se habla de un objeto acorazonado de oricalco en el que se hallaba un escrito, mezcla de verso y prosa, que tenía relación directa con los misterios. Resulta interesante relacionar la información ofrecida por Pausanias en este pasaje con el orfismo, dado que se creía que ambos misterios habían sido fun-

dados o reformados por un poeta mítico y que en ellos era muy importante la presencia de textos sacros. Pero existe otra similitud más. Pausanias señala que el texto del corazón de oricalco estaba en dialecto dorio, lo que le hace debatir en relación con la fecha de composición, algo similar a lo que Diodoro Sículo apunta sobre Orfeo y sus escritos “en letras pelásgicas”. Por último, volviendo de nuevo a las laminillas de Pelina, no debemos pasar por alto que fueron depositadas en el pecho de la difunta, en el lugar del corazón, lo que podría ser un motivo añadido para pensar que las piezas metálicas semejaban corazones y no hojas de hiedra.

En cuanto a las otras laminillas de oro con forma de hojas he estudiado también las de formato lanceolado. Estas laminillas, en su gran mayoría, conservan el nombre del difunto seguido del apelativo *mista*. Debido al carácter declamatorio de los textos escritos, he apuntado la posibilidad de que las laminillas figuren una lengua en lugar de distintos tipos de hojas más o menos relacionadas con el orfismo o el dionisismo. El alma del muerto se identificaría ante Perséfone y posiblemente debería pronunciar su nombre añadiendo también su condición de *mista*. Así pues, que la forma de tales documentos semejase una lengua apta para pronunciar, según los mecanismos propios de la analogía ritual, lo que en la laminilla está escrito, no nos parece una idea demasiado aventurada. Como ejemplo similar he apuntado la existencia de una *defixio* en forma de lengua en la que se maldice precisamente “la lengua” de un hombre y sus aliados, lo que nos insta a tener en cuenta la asociación que en la Antigüedad guardan forma y fondo en los objetos de uso ritual, sea éste religioso o mágico.

Por otra parte, existe un grupo de laminillas órficas en las que una parte constitutiva del texto es el nombre de la diosa Perséfone en dativo. He debatido en torno a la posible relación de este grupo, en cuanto a lo formal se refiere, con las *defixiones* de tipo epistolar. Los textos de maldición con formato carta no suelen ajustar en los parámetros habituales utilizados para la catalogación de un documento como texto mágico, ya que en este tipo de *defixiones* no aparecen, comúnmente, verbos coercitivos ni amenazas y su estructura es más similar a las plegarias religiosas que al resto de textos de execración. He querido llamar la atención sobre el grado de

similitud, en cuanto a la forma de dirigirse a la divinidad, hallado en estas laminillas de oro y las *defixiones* de tipo epistolar. Obviamente la intención del autor de cada uno de los grupos es diferente, pero creo que es interesante observar que los mecanismos de comunicación con las divinidades pueden ser los mismos en textos habitualmente relacionados con la magia y los relacionados con la religión, lo que nos lleva de nuevo a plantearnos la existencia real de una diferencia entre los mecanismos rituales de la magia y la religión.

Por último he querido destacar la dificultad que existe a la hora de catalogar un documento áureo como religioso o como mágico a través del ejemplo de una laminilla conservada en el museo de Manisa. Dicho documento se contó entre las laminillas órficas debido a la reconstrucción de ciertos términos que se adaptaban al sistema escatológico de los órficos. Sin embargo, según recientes estudios, la laminilla es uno más de los amuletos mágicos de época romana. Esta confusión 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 un grupo religioso, debió ser relativamente fácil, en la Antigüedad, confundir las laminillas órficas con los amuletos de oro. Dicho parecido explica que exista la reutilización de una laminilla como amuleto mágico así como y la factura tardía de una laminilla siguiendo los modelos antiguos pero con innovaciones significativas.

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 y que siguen apareciendo hoy en día 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 μάγος en tres ocasiones. Quienes tratan de explicar la aparición del préstamo iranio en el texto de Derveni dirigen sus interpretaciones en dos líneas diferenciadas: los μάγοι son sacerdotes irancieros y realizan rituales propios de la religión persa o los μάγοι son sacerdotes griegos, si bien en este caso es necesario

explicar por qué se ha utilizado este término dado que, habitualmente, el vocablo posee un carácter peyorativo.

Mi interpretación se ha dirigido por la línea helenizante y, por tanto, considero que los μάγοι que aparecen en el *Papiro de Derveni* son personajes griegos, que llevan a cabo rituales congruentes con los modos religiosos de los griegos, y que se ha utilizado en el texto papiráceo el término μάγος como un tecnicismo sin connotaciones peyorativas. En mi opinión resulta tremendamente complicado combinar la aparición de sacerdotes y ritos iraníes con la explicación del comentarista de un texto teogónico, órfico y por tanto griego, que sigue modelos filosóficos completamente congruentes con corrientes de pensamiento griegas.

En cuanto al término μάγος y su uso derivado en griego cabe destacar el pasaje de Heráclito conservado por Clemente de Alejandría en que se habla de los μάγοι junto con los *mistas*, los bacos, las lenas y los vagabundos de la noche. La relación, por tanto, del término sobre el que se debate con demás denominaciones de integrantes del culto de Dioniso nos lleva a considerar la posibilidad de que μάγος se corresponda con un tecnicismo utilizado dentro de un grupo religioso relacionado con este dios que, probablemente, pudiera ser el órfico. He notado, asimismo, que dos de los sustantivos referidos son aplicados por los *mistas* órficos para designarse a sí mismos: bacos y *mistas*. Por otra parte cabe señalar que Heráclito, a quien pertenece el texto antes referido, es el único filósofo al 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 μάγος por parte del comentarista.

Por otra parte, para sostener mi interpretación, he relacionado diversos testimonios ofrecidos por la literatura y las *leges sacrae* en los que es posible hallar los mismos ritos efectuados por los μάγοι de Derveni en cultos propiamente griegos y dirigidos a las mismas divinidades relacionadas en el texto papiráceo. En concreto cabe destacar que las χοαί, a las que se hace referencia en el *Papiro de Derveni*, son apropiadas para el culto a los muertos y a las divinidades ctónicas entre los griegos, así como las libaciones carentes de vino, congruentes con el culto a las Erinis como he mostrado con diversos pasajes trágicos. La pronunciación de ἐπωδαί por los ma-

gos y su relación con las teogonías así como la pronunciación de fórmulas profilácticas en el desarrollo de una ceremonia de tipo ctónico, podrían también relacionarse con ciertos tipos de celebraciones rituales griegas. El sacrificio de pasteles con ὄμφαλα 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 papiráceo del sustantivo μάγος. Por tanto, como he defendido, creo que todas las acciones rituales efectuadas por los μάγοι en el texto pueden explicarse como propias de las actividades culturales de los griegos así como congruentes con las divinidades a las que se hace mención en el texto.

En cuanto a la mención al sacrificio de un pájaro que aparece al final de la columna VI del *Papiro de Derveni*, y que es tomada por quienes interpretan el ritual como una celebración irania para defender sus argumentos, creemos que no es un sacrificio cruento. El lamentable estado de conservación del papiro aún permite la interpretación más o menos plausible de esta acción ritual. Descarto en principio la existencia de un sacrificio cruento dada la escasa aparición en las fuentes de una ofrenda animal de tales características, así como por la dificultad interpretativa que se derivaría de la existencia de un sacrificio cruento en un contexto órfico. Es más plausible pensar que nos encontramos ante un ejercicio adivinatorio de ornitomanía, opción defendida por F. Casadesús o, siguiendo la opinión de A. Bernabé, ante la liberación ritual de un pájaro que figurase la liberación del alma del *mista* tras el rito. Esta explicación se sustenta en la analogía ritual, frecuente en las primeras columnas del papiro, en un testimonio ofrecido por Plutarco y en la frase “salí volando del penoso ciclo de profundo pesar” de una laminilla órfica hallada en el *Timpone Piccolo*, sentencia que podría reflejar el recuerdo verbal de una acción ritual.

Por otra parte he notado 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. Basamos esta interpretación, entre otras cosas, en una frase de la columna VI donde se dice que los magos realizan el sacrificio como pagando una pena, una *ποινή*. Los diversos testimonios recogidos al respecto 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 *ποινή*. Además, los textos griegos que conservamos acerca de los 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.

Por último cabe destacar la crítica desarrollada en la columna XX del *Papiro de Derveni*, opinión que enlaza con el llamado *locus classicus* del problema órfico del que destacaré algunas conclusiones en breve. Según nuestra opinión la crítica del autor del papiro no se centra en los oficiantes que realizan su trabajo, sea que éste se desarrolle en las ciudades, sea que se disponga de forma privada haciendo de los ritos, como él mismo dice, una profesión. La crítica va dirigida contra aquellas personas incapaces de adquirir el conocimiento que ofrecen las iniciaciones místicas. Estas personas obran de forma correcta al acudir a los rituales pero no son capaces de lograr el conocimiento que deberían adquirir. De esta crítica se desprende una cierta reacción de lo que llamaríamos en términos más modernos competencia laboral. Si bien la crítica, como he dicho, no parece dirigirse contra los oficiantes, el autor del papiro parece decantarse por la iniciación con “los profesionales” puesto que ellos son quienes saben dar respuesta a las incógnitas surgidas en la iniciación, lo que él mismo se encarga de realizar en su comentario del texto órfico glosado en el papiro.

Por último desarrollo la problemática en torno a la opinión que sobre los iniciadores, los órficos muy probablemente, tiene Platón y cómo la dispone en su obra filosófica. El pasaje más importante para este estudio es el desarrollado en *Re-pública* 364-365. En primer lugar he centrado mi investigación en la utilización por parte de filósofo ateniense de los términos *ἀγύρτης* y *μάντις*. Ambos sustantivos son estudiados de forma general en el capítulo dedicado al vocabulario griego rela-

tivo a los profesionales de la magia y la religión. En el estudio del pasaje platónico hemos destacado que el término ἀγύρτης lleva una carga peyorativa implícita constatable por gran cantidad de pasajes literarios contemporáneos. Μάντις, si bien carece *a priori* de este carga peyorativa en griego, sí parece portarla en el discurso platónico, dado el consabido desagrado del filósofo por los adivinos y, en mayor medida, por los no adscritos a un oráculo oficial como los relacionados en este pasaje.

Defendemos la creencia de que estos sacerdotes mendicantes y adivinos deben estar relacionados con las iniciaciones órficas. Platón nos comunica que los ἀγύρται καὶ μάντις proveen 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 estos sacerdotes llaman τελεταί. El uso de libros de Orfeo y Museo por parte de los sacerdotes mendicantes conecta de forma innegable 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; son utilizados como argumento de autoridad para legitimar su posterior actividad. Los libros de Museo y Orfeo son utilizados, según Platón, por todos estos sacerdotes y no aparece un solo verso citado. Estos libros son utilizados en las acciones rituales y por tanto nos hallamos ante un uso práctico de la literatura órfica 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 τελεταί, 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, un texto que F. Casadesús en un artículo de 1992 invitaba a estudiar de forma conjunta con el de *República*, se describe a unos perso-



najes impíos que se aprovechan de su propia falta de fe para llevar a cabo terribles engaños. Entre estos personajes están, según Platón, los malignos inventores de iniciaciones privadas. Describe, además, que llevan a cabo θυσίαι, εὐχαί y ἐπιφωδαί, acciones rituales perfectamente comparables con los ritos de la columna VI del *Papiro de Derveni*. Sin embargo, Platón utiliza el participio γοητεύοντες para calificar estos actos culturales, 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 ἀγύρται 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 con lo que no sería difícil asociar a sus seguidores con prácticas mágicas. Tal asociación habría sido utilizada por Platón como argumento de sus críticas a los órficos y demás sacerdotes mendicantes y adivinos no controlados por el Estado.

### XIII. BIBLIOGRAFÍA

- AELLEN, CH. (1994), *A la recherche de l'ordre cosmique. Forme et fonction des personifications dans la céramique italienne*, vol. I y II. Zürich.
- ALBRILE, E. (2000), "L'uovo della fenice: aspetti di un sincretismo orfico-gnostico", *Le Muséon* 113, pp. 55-85.
- ALLEN, T. W. (1928) "Onomacritus and Hesiod", *CQ* 2, 73-74.
- ALSINA, J. (1989), *El neoplatonismo. Síntesis del espiritualismo antiguo*. Barcelona.
- ALVAR, J. (2001), *Los misterios. Religiones orientales en el Imperio Romano*. Barcelona.
- AUDOLLENT, A. (1904), *Defixionum tabellae*, Paris.
- BARTOLETTI, V. (1932), "1162 Giuramento", *PSI* 10, pp. 102-104.
- BECHTOLD, B. & BRUGNONE, A. (1997), "Novità epigrafiche da Lilibeo. La tomba 186 della Via Berta", *Seconde Giornate Internazionali di Studi sull' area Erima*, Gibellina, 22-26 ottobre 1994, *Atti Pisa 1997*, pp. 111-140.
- BENVENISTE, E. (1938), *Les Mages dans l'Ancient Iran*, Paris.
- 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.
- (1993), "Una cita de Píndaro en Platón Men. 81b (Fr. 133 Sn.-M.)", en *Estudios actuales sobre textos griegos*, IV Jornadas internacionales UNED, Madrid, octubre de 1993.
- (1995a), "Una cosmogonía cómica (Aristófanes Aves 695ss.)", en López Férez, J.A. (ed.), *De Homero a Libanio*, Madrid, pp. 195-211.
- (1995b), "Una etimología platónica: σῶμα/σῆμα", *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 (ed.), *Plutarco e la religione*. Atti del VI Convegno plutarco (Ravello, 29-31 maggio 1995), Napoli, pp. 63-104.

----- (1997), "Orfeotelestas, charlatanes, intérpretes: transmisores de la palabra órfica", en C. Bosch - M. A. Fornés (edd.), *Homenatge a Miquel Dolç*, Palma de Mallorca, pp. 37-41.

----- (1998a), "Platone e l' Orfismo" en G. Sfameni Gasparro, *Destino e salvezza: tra culti pagani e gnosi cristiana. Itinerari storico-religiosi sulle orme di Ugo Bianchi*, Co-senza, pp. 33-93.

----- (1998b), "Nacimientos y muertes de Dioniso en los mitos órficos", en Sánchez Fernández & Cabrera Bonet (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 Filosofía, 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 J. A. López Férez (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 ὀρφικὰ", *Tra Orfeo e Pitagora. Origini e incontri di culture nell' Antiquità*. Atti dei seminari napoletani 1996-1998, Napoli.

----- (2001a), "Un resumen de historia del orfismo en Estrabón VII fr. 18", *Actas del X congreso Español de estudios clásicos*. Vol. III, Madrid.

----- (2001b), "La experiencia iniciática en Plutarco" en A. Pérez Jiménez y F. Casadesús (edd.), *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*, Napoli, pp. 195-216.

----- (2002a), "El fr. Órfico 47 Kern: ¿texto mágico o "sopa de letras"? en J. Peláez (ed.), *El dios que hechiza y encanta*. I Congreso Nacional Magia y astrología en el mundo clásico y helenístico. Actas del I Congreso Nacional. Córdoba 1998, Córdoba.

----- (2002b), "Los terrores del Más Allá en el mundo griego. La respuesta órfica", en F. Díez de Velasco (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 D. Accorinti & P. Chuvin (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.

----- (2005), "¿Qué se puede hacer con un pájaro? ὀρνίθειον en el Papiro de Derveni", *Actas del XI Congreso de la Sociedad Española de Estudios Clásicos* vol. I, 15-20 Septiembre 2003, Universidad de Santiago de Compostela (A Coruña), Madrid, pp. 287-297.

----- (en prensa a), "Imago inferorum", en Casadio G. y Johnston P. A. *Acts of Symposium Cumanum "The cults of Magna Graecia"*. Organized by the Vergilian Society Cumas 19-22 June of 2002.

----- (en prensa b), "The Derveni theogony: many questions and some answers", *HSCP*.

----- (en prensa c), "'Orfeo', Himno a Zeus", en un volumen colectivo de comentarios de textos filosóficos coord. por Ramón Rodríguez.

----- (en prensa d), "L'âme après la mort: modeles orphiques et transposition platonicienne, en prensa en *Études Platoniciennes*.

----- (en prensa e), "ΜΑΓΟΙ en el Papiro de Derveni: ¿magos persas, charlatanes u oficiantes órficos? en E. Calderón, A. Morales y M. Valverde (eds.), *Koinos Logos, Homenaje a José García López*, Murcia 2006.

----- (en prensa f), *Poeta epici graeci*, pars II, fasc. 3.

BERNABÉ, A. Y JIMÉNEZ, A. (2001), *Instrucciones para el Más Allá. Las laminillas órficas de oro*, Madrid.

----- (en prensa), "Are the Orphic golden leaves Orphic?" en Edmonds III R. G. (ed.) aún sin título definitivo.

BERNABÉ, A. Y RODRÍGUEZ SOMOLINOS, H. (1993), "Hittite munnai-, grec μυνάμενος, μύνη, ἀμύνω", *Glotta* 71 3-4, pp. 121-129.

BERNAND, A. (1991), *Sorciers grecs*, France.

BETEGH, G. (2001), "Empédocle, Orpheus et le papyrus de Derveni", en P. M. Morel & J. F. Pradeau (eds.), *Les anciens savants*, Strasbourg, 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., *Hellenismus und Urchristentum*, Tübingen 1990, 147-55).

----- (1990), *Hellenismus und Urchristentum*, Tuebingen.

----- (1991), "Magic and Mystery in the Greek Magical Papyri", en Faraone, Ch. & Obbink D. (1991), *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, New York-Oxford, pp. 244-259.

----- (1992) *The Greek Magical Papyri in translation including the Demotic Spells*, segunda edición, Chicago.

----- (1995), "Secrecy in the Greek Magical Papyri" en Kippenberg & Stroumsa, *Secrecy and Concealment. Studies in the history of mediterranean and near eastern religions*, Leiden-New York-Köln, pp. 153-175.

----- (2003), *The "Mithras Liturgy". Text, Translation and Commentary*, Tübingen.

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 Vicente Martín Pintado y María Tabuyo, Véxico-Madrid, 274-276 del original italiano *Trattato di Antropologia del sacro. Vol. III. Le civiltà del Mediterraneo e il sacro*, Milano, 1992.

BIDEZ, J. (1928), "Περὶ τῆς καθ' Ἑλληνας ἱερατικῆς τέχνης", en *Catalogue des manuscrits alchimiques grecs VI*, Bruxelles, pp. 137-151.

BIDEZ, J. Y CUMONT, F. (1938), *Les mages hellénisés. Zoroastre, Ostanes et Hystaspe d'après la tradition grecque*, Paris.

BIELER, L. (1967), *Theios aner: das Bild des "göttlichen Menschen" in Spätantike und Frühchristentum*, Darmstadt, Germany (primera edición 1935, Wien).

BOLL, F. (1903a), *Sphaera*, Leipzig.

----- (1903b), "Dodekaeteris", *RE V 1*, col. 1254-1255.

BOLLE, K. W. (ed.) (1987), *Secrecy in religions*, Leiden-New York-Kobenhavn-Köln.

BONNECHERE, P. (2002), "Trophonius of Lebadea. Mystery aspects of an oracular cult in Boeotia", en Cosmopoulos (ed.), *Greek Mysteries. The Archaeology and Ritual of ancient Greek Secret Cults*, London-New York, pp. 170-192.

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.

----- (1946), "Magical Amulets", *HThR* 39, pp. 25-55

- (1950), *Studies in Magical Amulets, chiefly Graeco-Egyptian*, Ann Arbor.
- BORDOY, A. (en prensa), "La función del mediador en Proclo de Bizancio: aproximación a la teúrgica", *Actas del IX Simposio Internacional de la Sociedad Internacional de Estudio de las Religiones*, Palma de Mallorca.
- BOTTINI, A. (1992), *Archeologia della Salvezza. L'escatologia greca nelle testimonianze archeologiche*, Milano.
- BOUCHÉ – LECLERCQ, A. (1963), *L'Astrologie grecque*, Bruxelles.
- 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*, Paris. (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", *Revue de l'histoire des religions* 147, vol. 2, pp. 189-209.
- BRASHEAR, WM. (1979), "Ein Berliner Zauberpayrus", *ZPE* 33, pp. 261-278.
- BREMMER, J. N. (1983), "Scapegoat rituals in Ancient Greece", *Harvard Studies in Classical Philology* 87, pp. 299-320.
- (1993), "Prophets, seers and politics in Greece, Israel and Early Modern Europe", *Numen* 40, pp. 150-183.
- (1994), *Greek religion*, Oxford, 1994.
- (1996), "The Status and Symbolic Capital of the Seer", en Hägg, R. (ed.), (1996), *The Role of Religion in the Early Greek Polis*, Stockholm, pp. 97-109.
- (1999), "The birth of the term 'Magic'", *ZPE* 126, pp. 1-12.
- (2002a), *The rise and fall of the afterlife: the 1995 Read Tuckwell Lectures at the University of Bristol*, New York – London – Routledge.
- (2002b), *El concepto del alma en la antigua Grecia*, traducción española de Menchu Gutiérrez del inglés *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.

- BRIOSO 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. (1978), "Aspects politiques de la bisexualité. L' histoire de Polycrite (Phlégon, De mirab., chap. 2); Proclus, In Remp. II, 115, 7-15 Kroll", en de Boer, M. B. -Edridge, T. A. (eds.), *Hommages à M. J. Vermaseren*, Leiden, I, pp. 80-122.
- (1987), "Proclus et l'Orphisme", en *Proclus. Lecteur et interprète des anciens. Actes du colloque interantional du CNRS, Paris, 2-4 octobre 1985*, Paris, pp. 43-104.
- (1993), *Orphée. Poèmes magiques et cosmologiques*, Paris.
- (1995), *Orphée et l'Orphisme dans l' Antiquité gréco-romaine*, Aldershot.
- BROWN, A. L. (1984), "Eumenides in Greek Tragedy", *CQ, New Series* 34, 2, pp. 260-281.
- BROWN, C. G. (1991), "Empusa, Dionysus and the Mysteries: Aristophanes, Frogs 285 ss.", *CQ* 41, 1, pp. 41-50.
- BRUMFIELD, A. (1996), "Aporreta: Verbal and Ritual Obscenity in the Cults of Ancient Women", en R. Hägg (ed.), *The Role of Religion in the Early Greek Polis. Proceedings of the Third International Seminar on Ancient Greek Cult, organized by the Swedish Institute at Athens, 16-18 October 1992*, Stockholm, 1996, pp. 67-74.
- BURKERT, W. (1962), "Τόης. Zum griechischen Schamanismus", *Reinisches Museum* 105, pp. 36-55.
- (1972), *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, trad. ing. E. L. Minar Jr. del alemán *Weisheit und Wissenschaft: Studien zu Pythagoras, Philoloas und Platon*, Cambridge (Mass.).
- (1974), "Recens. G. Zuntz Persephone", *Gnomon* 46, pp. 321-328.
- (1975), "Le laminette auree: da Orfeo a Lamponne", en *Orfismo in Magna Grecia*, Atti del XIV Convegno di Studi sulla Magna Grecia, Taranto 6-10 ott. 1974, Napoli, 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*, Stockholm, pp. 115-119.

----- (1985), *Greek religion*, Oxford.

----- (1987), "Oriental and Greek Mythology: The meeting of parallels", en Bremmer, J. (ed.), *Interpretations of Greek Mythology*, London-Sydney, pp. 10-40.

----- (1992), *The orientaling revolution. Near Eastern influence on Greek culture in the early archaic age*. Traducción de Margaret E. Pinder & W. Burkert del original *Die orientalisierende Epoche in der griechischen Religion und Literatur*, Cambridge-London.

----- (1997), "Star Wars or One Stable World? A Problem of Presocratic Cosmogony (PDerv. Col. XXV), en Laks & Most edd. (1997), *Studies on the Derveni Papyrus*, Oxford, pp. 167-174.

----- (2002), *De Homero a los magos*, Traducción española a cargo de Xavier Riu del texto italiano *Da Omero ai Magi*, Barcelona.

BUTLER, E. M. (1997), *El mito del mago*, Barcelona, traducción española a cargo de Menchu Gutiérrez del original inglés *The mith of the magus*, Cambridge, 1948.

BUTZ, P. A. (1996), "Prohibitionary inscriptions, Ξένοι, and the influence fo the Early Greek Polis", en R. Hägg (ed.), *The Role of Religion in the Early Greek Polis*. Proceedings of the Third International Seminar on Ancient Greek Cult, organized by the Swedish Institute at Athens, 16-18 October 1992, Stockholm, 1996, pp. 75-95.

CAEROLS, J. J. (1995), *Sacra via*, Madrid.

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-Paris, pp. 11-30.

CALDERÓN FELICES, J. (1982), "Lengua de los dioses/ lengua de los hombres", *Faventia* 4, pp. 5-33.

CALVO DELCÁN, C. (1990), *Opiano, De la caza - De la pesca. Anónimo, Lapidario órfico*, Madrid.

CALVO MARTÍNEZ, J. L. (2002), "La magia en la Grecia Arcaica y Clásica", en *Daímon Páredros: Magos y prácticas mágicas en el mundo mediterráneo*, Málaga, pp. 79-106.

CALVO MARTÍNEZ, J. L. Y SÁNCHEZ ROMERO, M. D. (1987), *Textos de magia en papiros griegos*, Madrid.

CANTARELLA, R. (1963), *I Cretesi*, Milano.

CANTÓN DELGADO, M. (2003), "Religión, racionalidad y juegos del lenguaje. Trastienda teórica para una aproximación reflexiva a las nuevas religiones", *Política y Sociedad* 40, 2, pp. 253-271.

CASADESÚS, F. (1992), "República 364: Un passathe 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 papiro 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.

----- (2000), "Nueva interpretación del Crátulo platónico a partir de las aportaciones del Papiro de Derveni", *Emerita* 68, 1, pp. 53-71.

----- (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 J. Peláez (ed.), *El dios que hechiza y encanta*, I Congreso nacional Magia y Astrología en el mundo clásico y helenístico, Córdoba, 1998, pp. 191-201.

----- (en prensa a), "Elementos órficos en el estoicismo", en el volumen que editarán conjuntamente Casadesús, F. y Bernabé, A. aún sin título.

CASADIO, G. I. (1983), "Per un' indagine storico-religiosa sui culto di Dioniso in relazione alla fenomenologia dei misteri, II", *SMSR* VII 1, pp. 123-149.

----- (1987) "Adversaria Orphica. A proposito di un libro recente sull'Orfismo", *Orpheus* 8, pp. 381-395.

----- (1990a), "I Cretesi di Euripide e l'ascesi orfica", *Didattica del Classico* 2, Foggia, 278-310.

----- (1990b), "Aspetti della tradizione orfica all'alba del cristianesimo", en *La tradizione: forme e modi. XVIII incontro di studiosi dell'antichità cristiana*, Roma, pp. 185-204.

----- (1991), "La metempsicosi tra Orfeo e Pitagora" en Ph. Borgeaud (ed.) *Orphisme et Orphée en l'honneur de Jean Rudhardt*, Genève, pp. 119-155.

CASERTANO, G. "Orfismo e pitagorismo in Empedocle?" en M. Tortorelli et alii (eds.), *Tra Orfeo e Pitagora. Origini e incontri di culture nell'antichità*. Atti dei Seminari Napoletani 1996-1998, Napoli, pp. 195-236.

CASSIO, A. C. (1978), "L'uovo orfico e il Geritade di Aristofane (fr. 164 K.)", *Riv. Filol. Class.* 106, pp. 28-31.

CEREZO MAGÁN, M. (1994), "La superstición según Plutarco de Queronea, ¿otra forma de religión?", en *Actas del III simposio español sobre Plutarco*, Madrid, pp. 157-168.

CHANTRAINE, P. (1933), *La formation des noms en Grec Ancient*, Paris.

----- (1968), *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris.

ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΥ, Π. (1992), "Ο μακεδονικός τάφος Β' της Πέλλας", *ΑΕΜΘ* 6 (1992), pp. 137-149.

CLINTON, K. (1974), *The sacred officials of the Eleusinian Mysteries*, Transactions of the American Philosophical Society. Held at Philadelphia for promoting useful knowledge, New Series, volume 64, part 3, Philadelphia.

----- (1996), "A New lex sacra from Selinus: Kindly Zeuses, Eumenides, Impure and Pure Tritopatores, and Elasteroi", *CPh* 91, pp. 159-179.

COLE, S. G. (1980), "New Evidence for the Mysteries of Dionysos", *GRBS* 21, pp. 223-238.

----- (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*, London-New York, pp. 193-217.

- COLLEDGE, E. & MARLER, J. C. (1981), "Céphalologie. A recurring theme in classical and medieval lore", *Traditio* 37, pp. 411-426.
- COMPARETTI, D. (1910), *Laminette orfiche*, Firenze.
- CONCHE, M. (1986), *Heraclito, Fragments*, Paris.
- COOK, A. B. (1940), *Zeus. A Study in Ancient Religion, III. Zeus of the Dark Sky*, Cambridge.
- COZZOLI, A. T. (1993), "Euripide, Cretesi, fr. 472 N2. (79 Austin)" en Masaracchia (ed.), *Orfeo e l'orfismo*, Roma, pp. 155-172.
- CROISSET M. (1928), *Histoire de la littérature grecque*, Paris.
- CUMONT, F. (1933), "Un fragment de ritual d'Initiation aux Mystères", *HThR* 26, 153-160.
- CURBERA, J. (1997), "Chthonians in Sicily", *GRBS* 38, 4, pp. 397-408.
- (1999), "Defixiones" en M. I. Gulletta (a cura di), *Sicilia Epigraphica. Atti del convegno di studi, Erice 15-18 Ottobre 1998, ASNP, s. IV, Quaderni*, pp. 161-185.
- D'ANNA, N. (1995), *La disciplina del silenzio. Miti, mistero ed estasi nell'Antica Grecia*. Rimini.
- D'AGOSTINO, E. (2001), "Onomacrito 'ateniese' o 'locro'?", *AION* 23, pp. 27-39.
- DANIEL, R. W. & MALTOMINI, F. (1990), *Supplementum Magicum*, vol. I y II, Westdeutscher Verlag GmbH, Opladen.
- DEONNA, W. (1925), "Orphée et l'oracle de la tête coupée", *REG* 38, pp. 44-69.
- DEPEW, M. (1997), "Reading Greek Prayers", *CA* 16, 2, pp. 229-261.
- DEUBNER, L. (1943), "Götterzwang", *JDAI* 58, pp. 88-92.
- DIETERICH, A. (1888), *Papyrus magica Musei Lugdunensis Batavi, denuo edidit commentario critico instruxit prolegomena scripsit A. D.*, Bonn.
- (1966), *Eine Mithrasliturgie*, Germany. Reimpresión de la 3ª edición de 1923 Leipzig – Berlin. (1ª edición de 1903).
- DICKIE, M.W. (1995), "The Dionysiac Mysteries in Pella", *ZPE* 109, pp. 81-86.
- (2001), *Magic and magicians in the Greco-Roman World*, London, New York.
- DODDS, E.R. (1945), "Platon and the Irrational", *JHS* 65, pp. 16-25.

----- (1960), *Los griegos y lo irracional*, Madrid. Traducción a cargo de María Araujo del original inglés *The Greeks and the Irrational*, 1951, California.

----- (1965), *Pagan and Christian in an age of Anxiety. Some aspects of religious experience from Marcus Aurelius to Constantine*, Cambridge.

DUBOIS, L. (1995), "Une nouvelle inscription archaïque de Sélinonte", *RPh* 121, p. 127-144.

----- (1996), *Inscriptions grecques dialectales d'Olbia du Pont*, Genève.

DUMÉZIL, G. (1946), "Les 'énarées' scythiques et la grosseesse du Narte Hamyc", *Latomus* 5, pp. 249-55.

----- (1989), *Escitas y osetas*, México, traducción española a cargo de Jaun Almeida del original francés *Romans de Scythie et D'Alentour*, Paris, 1978.

DURKHEIM, E. (1973), *Le forme elementari della vita religiosa, il sistema totemico in Australia*, Milán, traducción italiana de Enzo Navarra del original francés *Les formes Élémentaires de la Vie Religieuse*, Paris (1912).

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", *ZPE* 86, pp. 203-211.

ELIADE, M. (1974), *Herreros y alquimistas*, Madrid, traducción E.T. del francés *Forgeons et Alchimistes*, Paris, 1956.

----- (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 a cargo de Ernestina de Champourcin de la segunda edición en francés *Le Chamanisme et les Techniques Archaïques de l'Extase*, Paris, 1968, primera edición en francés de 1951.

EVANS-PRITCHARD, E. E. (1965), *Theories of Primitive Religion*, Oxford.

----- (1997), *Brujería, magia y oráculos entre los azande*, Barcelona, traducción castellana de Antonio Desmonts del inglés *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande*, Oxford, 1937.

FALCONNET, M. E. (1838), *Les petits poèmes grecs*, Paris.

FARAGGIANA, CH. (1978), "Il commentario procliano alle Opere e i Giorni. I. Plutarco fonte di Proclo", *Aevum* 52, pp. 17-40.

----- (1981), "Il commentario procliano alle Opere e i Giorni. II. Destinazione e fortuna dell'opera nella scuola d'Atene e dopo la sua chiusura", *Aevum* 55, pp. 22-29.

FARAONE, C. A. (1989), "An Accusation of Magic in Classical Athens (Ar. Wasps 946-48)", *TAPA* 119, pp. 155-160.

----- (1991a), "The Agonistic Context of Early Greek Binding Spells", en Faraone-Obbink (edd.), *Magiká Hierá. Ancient Greek Magic & Religion*, New York-Oxford, pp. 3-32.

----- (1991b), "Binding and Buring the Forces of Evil: The Defensive Use of 'Voodoo dolls' in Ancient Greece", *CA* 10, pp. 165-205.

----- (1993), "Molten Wax, Spilt Wine and Mutilated Animals: Sympathetic Magic in near Eastern and Early Greek Oath Ceremonies", *JHS* 113, 60-80.

----- (1996), "Taking the "Nestor's Cup Incription" Seriously: Erotic Magic and Conditional Curses in the Earliest Inscribed Hexameters", *CA* 15, 1, pp. 77-112.

----- (1999), *Ancient Greek Love Magic*, Cambridge-London.

----- (2004), "Orpheus' final performance: necromancy and a singing head on Lesbos", *Studi italiani di filologia classica*, 97 4ªS. vol. 2, fasc. 1, pp. 5-27.

FERNÁNDEZ J. H. & PADRÓ J. (1986), *Amuletos de tipo egipcio del Museo Arqueológico de Ibiza*, Eivissa.

FESTUGIÈRE, A. J. (1950), *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris.

FIORE, C. (1995), "Aspetti sciamanici di Orfeo", en Masaracchia, A. (ed.), *Orfeo e l'Orfismo*, Atti del Seminario Nazionale (Roma-Perugia 1985-1991), Roma.

LA FONTAINE, J. S. (1987), *Iniciación. Drama ritual y conocimiento secreto*, Barcelona, traducción al castellano a cargo de Gaspar Ibáñez Monge del original inglés *Initiation. Ritual drama and secret knowledge across the world*, Harmondsworth, 1985.

FRANKFURTER, D. (1995), "Narrating power: The theory and Parctice of the Magical Historiola in Ritual Spells", en Meyer, M. y Mirecki, P. *Ancient Magic & Ritual Power*, Leiden-New York-Köln, pp. 457-476.

FRAZER, J. G. (1935), *The Golden Bough, The magic art* vol. I y II, New York 3ª edición. 1ª edición de 1890, New York.

FUNGI, M. S. (1997), "The Derveni Papyrus", en A. Laks y G. W. Most, *Studies on the Derveni Papyrus*, Oxford, pp. 25-37.

FURLEY, W. D. (1994), "Besprechung und Behandlung. Zur Form und Funktion von ΕΠΩΙΔΑΙ in der griechischen Zaubermedizin", en Most G. W., Petersmann H. y Ritter A. M. (edd.), *Philanthropia kai Eusebeia*. Festschrift für Albrecht Dihle zum 70. Geburtstag, Göttingen, pp. 80-104.

----- (1996), *Andokides and the Herms. A Study of Crisis in fifth-century Athenian Religion*, London.

Gagné, R. (en prensa), "Winds and Ancestors: The *Physika* of Orpheus" *HSCP* 103.

GARCÍA GUAL, C. (1988), *Los siete sabios y tres más*, Madrid.

GARCÍA TEIJEIRO, M. (1993), "Religion and Magic", *Kernos* 6, pp. 123-138.

----- (1998), "Consideraciones sobre el vocabulario técnico de la magia", en Gil – Martínez Pastor M. – Aguilar R. M. (ed.), *Corolla Complutensis in memorem Josephi S. Lasso de la Vega*, Madrid.

GAGER, J. G. (1992), *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*, New York-Oxford.

GIANAKKIS, G. N. (1982), *Ορφείως Λιθικά*, Ioannina.

GIANGRANDE, G. (1995) "Las dos fuentes en las laminillas órficas", *Minerva* 9, 53-56.

GIL, L. (2004), *Therapeia. La medicina popular en el mundo clásico*, Madrid, reedición de la obra de mismo autor y título de 1969.

GODART, L. (1994), "Una rappresentazione di aedo nella Creta del XIV secolo a.C.", *RAL* 391, 191-201.

GOLDENWEISER, A. (1922), *Early civilization. An Introduction to Anthropology*, New York. 1ª edición London, 1921.

GOODE, W. J. (1949), "Magic and Religion. A Continuum", *Ethnos* 14, pp. 172-182.

----- (1951), *Religion among the primitives*, Glencoe.

GOODY, J. (1977), *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge.

- GOODWIN, CH. W. (1852), *Fragment of a Graeco-Egyptian Work upon Magic from a Papyrus in the British Museum*, Cambridge.
- 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. y Ogden, D. (edd.), *The Athlone History of Witchcraft and Magic in Europe*, vol. II, Ancient Greece and Rome, London, pp. 159-275.
- GOW, A. S. F. (1934), "IUGC, ROMBOS, Rhombus, Turbo", *JHS* 54, Part 1, pp. 1-13.
- GRANT, R. M. (1952), *Miracle and Natural law in Graeco-Roman and Early Christian thought*, Amsterdam.
- GRAF, F. (1974), *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit*, Berlin - New 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*, London, pp. 80-106.
- (1994), *La magie dans l'Antiquité Gréco-Romaine*, Paris.
- (1995), "Excluding the charming, the development of the greek concept of magic", M. Meyer & P. Mirecki (ed.), *Ancient magic and ritual power*, Leiden-New York-Köln.
- GRUPPE, O. (1897-1902), "Orpheus" en Roscher, W. H. (ed.), *Ausführliches Lexicon der Griechischen und Römischen Mythologie*, Leipzig, III, 1, 1058-1207 [Hildesheim 1965].
- GUARDUCCI, M. (1934), "I culti di Andania", *SMSR* 10, pp. 174-204.
- (1939), "Le laminette auree con iscrizioni orfiche e l' "Obolo di Caronte", *Pontificia accademia Romana di Archeologia* (RPAA) 15, pp. 87-95.
- (1974), "Laminette auree orfiche: Alcuni problemi", *Epigraphica* 36, pp. 7-32.
- (1977), *Epigrafia greca IV. Epigrafi sacre pagane e cristiane*, Roma.
- (1978), "Laminette auree 'orfiche'", *Epigrafia Greca IV*, Roma, pp. 258-270.
- GÜNTERT, H. (1921), *Von der Sprache der Götter und Geister*, Halle.



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*, Paris.

HALLOCK, R. T. (1969), *Persepolis fortification Tablets*, Chicago.

HANSEN, W. (1996), *Plegon of Tralles' book of marvels. Traducción, introducción y comentario*, Exeter.

HARNER, M. (1987), *La senda del chamán*, versión española a cargo de Asunción Roméu González-Barros, Ángeles Ortega Calvo y Ana Villa Alcázar del inglés *The way of the Shaman*, San Francisco (1980).

HARRIS, M. (1987), *El desarrollo de la teoría antropológica: una historia de las teorías de la cultura*, Madrid, traducción castellana a cargo de Ramón Valdés del Toro del inglés *The Rise of Anthropological Theory: A History of Theories of Culture*, New York (1968).

HARRISON, J. E. (1899), "Delphika: a) The Erinyes, b) The Omphalos", *JHS* 19, pp. 205-251.

----- (1903a), *Prolegomena to the study of Greek Religion*, Cambridge, consultado por la tercera edición de 1922.

----- (1903b), "Mystica vannus Iacchi", *JHS* 23, 292-324.

HEATH, J. (1994), "The Failure of Orpheus", *TAPhA* 124, pp. 163-196.

HEEG, J. (1907), *Die angeblichen Orphischen Έργα και Ημέραι*, München.

HENRICHS, A. (1970), "Zum Text einiger Zauberpapyri", *ZPE* 6, pp. 193-210.

----- (1983), "The "Sobriety" of Oedipus: Sofocles OC 100 Misunderstood", *Harvard Studies in Classical Philology* 87, pp. 87-100.

----- (1984), "The Eumenides and the wineless libation in the Derveni Papyrus", en *Atti del XVII Congresso Internazionale de Papirologia*, Napoli, 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 apologetica cristiana*. Tesis doctoral, Universidad Complutense, Madrid.

- HEUBECK, A. (1949-1950), "Die homerische Göttersprache", *WJA* 4, pp. 197-218.
- HOLLMANN, A. (2003), "A curse tablet from the circus at Antioch", *ZPE* 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 1; Pack2 2464)", *ZPE* 129, pp. 131-140.
- HORTON, R. (1960), "A Definition of Religion and its Uses" en *Journal of the Royal Anthropological Institute* 90, pp. 201-220
- (1968), "Neo-Tylorism: Sound Sense or Sinister Prejudice?", *Man* 3, pp. 625-634
- HUBERT, H. - MAUSS, M. (1973), "Esquisse d'une théorie générale de la magie", *Sociologie et anthropologie* I, Paris. Citado por la 5ª edición de 1973. Revisión de Hubert-Mauss (1902-03), "Esquisse d'une théorie générale de la magie", *Année Sociologique* 7, pp. 108ss. Edición electrónica de febrero de 2002 por Jean-Marie Tremblay en [www.uqac.quebec.ca/.../classiques/mauss\\_marcel/socio\\_et\\_anthropo/1\\_esquisse\\_magie/esquisse\\_magie.doc](http://www.uqac.quebec.ca/.../classiques/mauss_marcel/socio_et_anthropo/1_esquisse_magie/esquisse_magie.doc).
- (1991), "Origine dei poteri magici nelle società australiane" en E. Durkheim, H. Hubert & M. Mauss, *Le origini dei poteri magici*, traducción a cargo de A. Macchioro del francés "L'origine des pouvoirs magiques dans les sociétés australiennes" en *Mélanges d'histoire des religions*, Paris, pp. 1904, Torino. Edición electrónica en [http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss\\_marcel/melanges\\_hist\\_religions/t3\\_pouvoirs\\_magiques/pouvoirs\\_magiques.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/melanges_hist_religions/t3_pouvoirs_magiques/pouvoirs_magiques.html).
- HULTSCH, F. (1896), "Astronomie", *RE* II, 2, col. 1828-1862.
- JAMESON M. H, JORDAN D. R. Y KOTANSKY D. (1993), A 'Lex Sacra' from Selinous, *Monografía de GRBS* 11, Durham, North Carolina.
- JANKO, R. (1984) "Forgetfulness in the Golden Tablets of Memory", *CQ*, New Series 34, 1, pp. 89-100.
- (1997), "The Physicist as Hierophant: Aristophanes, Socrates and the Authorship of the Derveni Papyrus", *ZPE* 118, pp. 61-94.

----- (2001), "The Derveni Papyrus (Diagoras of Melos, Apopyrgizontes Logoi?): a new translation, *Classical Philology* 96, pp. 1-32.

----- (2002), "The Derveni Papyrus: An Interim Text", *ZPE* 141, pp. 1-62.

JANOWITZ, R. (2001), *Magic in the Roman World. Pagans, Jews and Christians*, London - New York.

JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, A. I. (2002a), *Rituales órficos*, Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid.

----- (2002b), "Los libros del ritual órfico", *EClás.* 121, 109-123.

----- (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 (A Coruña), Madrid, pp. 351-361.

----- (en prensa), "The concept of βάκχος and βακχέειν in Orphism" en Casadio G. y Johnston P. A. *Acts of Symposium Cumanum "The cults of Magna Graecia"*. Organized by the Vergilian Society Cumas 19-22 June of 2002.

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. y Kippenberg H. G. (edd.), *Envisioning Magic: A Princeton Seminar and Symposium. Studies in the History of Religions* nº 75, Princeton, pp. 165-194.

----- (1999a), *Restless dead. Encounters between the Living and the Dead in the Ancient World*. University of California Press, Berkeley - Los Angeles - London.

----- (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 May 1997, Bergen, pp. 83-102.

JOHNSTON, S. I. & MCNIVEN T. J. (1996), "Dyonisos and the Underworld in Toledo", *MH* 53, pp. 25-36.

DE JONG, A. (1997), *Traditions of the Magi*, Leiden-New York-Köln.

JORDAN, D. R. (1980), "Two Inscribed Lead Tablets from a Well in the Athenian Kerameikos", *AM* 95, pp. 225-239.

----- (1985a), "A Survey of Greek Defixiones Not Included in the Special Corpora", *GRBS* 26, 2, pp. 151-197.

----- (1985b), "The Inscribed Gold Tablet from Vigna Codini", *AJA* 89, 1, pp. 162-167.

----- (1988), "A love charm with verses", *ZPE* 72, pp. 245-259.

----- (1992), "The inscribed lead tablet from Phalasarna", *ZPE* 94, pp. 191-194.

----- (1997), "Two curse tablets from Lilybaeum", *GRBS* 38, 4, pp. 387-396.

----- (2000a), "Three texts from Lokroi Epizephyrioi", *ZPE* 130, pp. 95-107.

----- (2000b), "Ephesia grammata at Himera", *ZPE* 130, pp. 104-94.

----- (2000c), "New Greek Curse Tablets (1985-2000)", *GRBS* 41, pp. 5-46.

----- (2001), "Notes on two Michigan Magical Papyri", *ZPE* 136, pp. 183-193.

----- (2004), "Towards the Text of a Curse Tablet from the Athenian Kerameikos", en *Αττικαί επιγραφαι. Πρακτικά συμποσίου εις μνημην Adolf Wilhelm (1984-1950)* (Proceedings of an International Symposium in memory of Adolf Wilhem, Athens), Αθήνα, pp. 291-312.

JOURDAN, F. (2003), *Le papyrus de Derveni*, Paris.

KAHN, C. H. (1960), "Religion and Natural Philosophy in Empedocles' Doctrine of the Soul", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 42, pp. 3-35.

----- (1997), "Was Euthyphro the author of the Derveni Papyrus?", en Laks & Most edd. (1997), *Studies on the Derveni Papyrus*, Oxford, pp. 55-63.

KERN, O. (1922), *Orphicorum Fragmenta*, Berlin.

----- (1924), s.v. "Erotylos", *RE Suppl.* IV, col. 386.

----- (1934), s.v. "Τελετή", *RE V A 1*, cols. 393-397.

----- (1935), s.v. "Mysterien", *RE XVI 2*, 1209-1314.

KINGSLEY, P. (1994), "Greeks, shamans and magi", *Studia iranica* 23, pp. 187-198.

----- (1995), *Ancient Philosophy, Mystery and Magic. Empedocles and Pythagorean tradition*, Oxford.

KIPPENBERG, H. G. (1997), "Magic in roman civil discourse: why rituals could be illegal", en Schäfer P. & Kippenberg H.G. (edd.), *Envisioning Magic. A Princeton seminar and symposium*, Leiden-New York-Köln.

KLINGSHIRN, W. E. (2003), "Isidore of Seville's Taxonomy of magicians and diviners", *Traditio, Studies in ancient and medieval history, thought, and religion*, 58, pp. 59-90.

KOLENKOW, A. B. (1976), "A problem of Power: How Miracle Doers counter Charges of magic in the Hellenistic World", G. MacRae (ed.), *Society of Biblical Literature. Seminar Papers*, Missoula.

KOTANSKY, R. (1988), *Texts and studies in Graeco-Egyptian Magic Lamellae*, Chicago. Tesis doctoral.

----- (1991), "Incantations and Prayers for Salvation on Inscribed Greek Amulets", en Faraone & Obbink, *Magika Hiera. Ancient Greek magic and Religion*. New York – Oxford.

----- (1994), *Greek magical amulets: The Inscribed Gold, Silver, Copper, and Bronze Lamellae I*, Köln.

----- (1995), "Greek exorcistic amulets" en M. Meyer & P. Mirecki (edd.), *Ancient magic and ritual power*, Leiden – New York – Köln, pp. 243-277.

KROEBER, A. L. ET ALII (edd.) (1953), *Anthropology Today*, Chicago.

KROLL, W. (1898), "Astrologisches", *Philologus* 57, pp. 123-133.

----- (1930), s.v. "Maximus", *RE XIV 2*, col. 2573-2576.

KRÜGER, A. (1938), "Die orphische κάθοδος τῆς κόρης", *Hermes* 73, pp. 352-355.

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: P. Radici Colace - M. Caccamo Caltabiano (edd.), *Atti del I seminario di studi sui lessici tecnici greci e latini*, Messina, pp. 83-91.

----- (1992), "Il Papiro di Derveni come commentario. Problemi formali", en: A. H. S. El-Mosalamy (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. (edd.), *Studies on the Derveni Papyrus*, Oxford.
- LAZZERONI, R. (1957), "Lingua degli dei e lingua degli uomini", *ASNP* s. II 26, pp. 1-25.
- LEROY ANDREWS, A. (1928), "Old Norse Notes", *Modern Language Notes* 43 nº 3, pp. 166-171.
- LEBEDEV, A. V. (1996a), "Pharnabazos. The Diviner of Hermes. Two ostraka with curse letters from Olbia", *ZPE* 112, pp. 268-278.
- (1996b), "The devotio of Xanthippos. Magic and Mystery cults in Olbia", *ZPE* 112, pp. 279-283.
- LEEMAN, C. (1885), *Papyri Graeci Musei Antiquarii Publici Lugduni Batavi*, II, Leiden.
- LENGER, M. T. (1980), *Corpus des Ordonnances des Ptolémées*, Bruxelles.
- (1990), *Corpus des Ordonnances des Ptolémées. Bilan des additions et corrections. Compléments à la bibliographie*, Bruxelles, 1990.
- LEVI-STRAUSS, CL. (1964), *Il totemismo oggi*. Milan. Traducción italiana a cargo de Anilo Montaldi del original francés *Le totémisme aujourd'hui*, PUF, Paris (1962).
- LINFORTH, I. M. (1941), *The Arts of Orpheus*, Berkeley - Los Angeles, consultado por la reimpresión de 1973, New York.
- (1944), "Soul and Sieve in Plato's Gorgias", *UCPPh* 12, pp. 295-314.
- LITTLETON, C. S. (1986), "The Pneuma Enthusiastikon: On the possibility of Hallucinogenic "Vapors" at Delphi and Dodona", *Ethos* 14, nº 1, pp. 76-91.
- LLOYD, A.B. (1976), *Herodotus. Book II. Commentary 1-98*, Leiden.
- LLOYD, G. E. R. (1979), *Magic, reason and experience*, Cambridge.
- LLOYD-JONES, H (1990), "Pindar and the Afterlive", en *Greek Epic, Lyric, and Tragedy, the academic papers of sir Hugh Lloyd-Jones*, Oxford, pp. 80-105 con *addendum* pp. 105-109.

LLOYD-JONES, H. -PARSONS, P. J. (1978) "Iterum de Catabasi Orphica", *Kyklos. Festschrift Keydell*, Berlin, pp. 88-108.

LOBECK, C. A. (1829), *Aglaophamus sive de theologiae mysticae Graecorum causis libri tres*, Regimontii.

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*, Alicante, pp. 495-538.

LÓPEZ SALVÁ, M. (1997), "El juramento de los Misterios de Andania: Comentario Lingüístico", *Cuadernos de filología clásica. Estudios griegos e indoeuropeos* 7, pp. 71-104.

LOWIE, R. H. (1990), *Religiones primitivas*, Madrid, traducción española a cargo de José Palao del inglés *Primitive religion*, New Jersey (1952).

----- (1971), *Histoire de l'ethnologie classique des origines à la 2<sup>e</sup> guerre mondiale*, Paris, traducción francesa a cargo de Hervé Grémont y Hélène Sadoul del original inglés *History of ethnological theory*, New York (1937).

LUCK, G. (1995), *Arcana Mundi*. Madrid.

----- (1999), "Witches and Sorcerers in Classical Literature", en Flint, V., Gordon, R. LUCK, G. - OGDEN, D. (edd.), *The Athlone History of Witchcraft and Magic in Europe, vol. II, Ancient Greece and Rome*, London, pp. 93-158.

LUPPE, W. (1989), "Zu den neuen Goldblättchen aus Thessalien", *ZPE* 76, pp. 13-14.

MAAS, P. (1942), "The Philinna Papyrus", *JHS* 62, pp. 33-38.

----- (1944), "Ἐπένικτος", *Hesperia* 13, pp. 36-37.

MAJERCIK, R. (1989), *The Chaldean Oracles. Text, translation, and commentary*, Leiden-New York-København-Köln.

MCCOWN, CH. (1923), "The Ephesia Grammata in Popular Belief", *TAPhA* 54, pp. 128-140.

MALINOWSKI, B. (1975), *Magia, Scienza e religione e Baloma; Gli spiriti dei morti nelle isole Trobriand*, Roma, traducción italiana a cargo de Maria Ariotti del original inglés

*Science, Magic and Religion, and other essays*, New York (1948) que recoge los ensayos publicados en diversos lugares de Malinowski.

MALTOMINI, F. (1979), "I papiri greci", *Studi classici e orientali* 29, pp. 55-124.

MANNI PIARINO, M. T. (1976), "Le iscrizioni" en N. Allegro et alii (edd.), *Himera II, Campagne di scavo 1966-1973*, Roma, pp. 665-701.

MARCO-SIMÓN, F. (2001), "La magia como sistema de alteridad en la Roma augústea y julio-claudia", *MHNH* 1, pp. 105-131.

----- (2002), "Magia literaria y prácticas mágicas en el mundo romano-céltico", en PÉREZ A. - CRUZ G. (edd.), (2002), *Dáimon Páredros: magos y prácticas mágicas en el mundo mediterráneo*, *Mediterránea* 9, Málaga, pp. 189-219.

MARET, R. R. (1914), *The threshold of religion*, New York, (1ª edición 1909, London).

MARÍN CEBALLOS, Mª C. (1998), "Presupuestos teóricos para un estudio histórico-religioso de las iconografías egipcias y egiptizantes en el mundo fenicio-púnico", en J.-L. Cunchillos, J. M. Galán, J.-A. Zamora, S. Villanueva de Azcona (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. Y PRIMAVESI, O. (1999), *L'Empédocle de Strasbourg. (P. Strasb. Gr. Inv. 1665-1666) Introduction, édition et commentaire*, Berlin - New York.

MARTÍN HERNÁNDEZ, R. (2003), "La relación de Orfeo con la magia a través de los testimonios literarios", *MHNH* 3, pp. 55-74.

----- (2005a), "Orfeo, el orfismo y la magia en los s. V y IV a.C.", *Actas del XI congreso de la Sociedad Española de Estudios Clásicos*, 15-20 Septiembre de 2003. Universidad de Santiago de Compostela (A Coruña), Alvar Ezquerra, A. y González Castro, J.F. (edd.), 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.

----- (en prensa a), "Tipología de los documentos áureos hallados en enterramientos. Entre magia y religión", *Suplemento de Ilu. Revista de Ciencia de las Religiones*.



- (en prensa b), "Orfeo científico", *Estudios Clásicos*.
- MARTÍNEZ NIETO, R. B. (2000), *La aurora del pensamiento griego*, Madrid.
- MASTROCINQUE, A. (1993), "Orpheos Bakchikos", *ZPE* 97, pp. 16-24.
- (1998), *Studi sul Mitraismo (il Mitraismo e la magia)*, Roma.
- MEGINO, C. (2005), *Orfeo y el orfismo en la poesía de Empédocles, influencias y paralelismos*, Madrid.
- MERKELBACH, R. (1967a), "Der orphische Papyrus von Derveni", *ZPE* 1, pp. 21-32.
- (1967b), "Der Eid der Isismysten", *ZPE* 1, pp. 55-73.
- (1989), "Zwei neue Orphisch-Dionysische Totenpässe", *ZPE* 76, pp. 15-16.
- (1999), "Die goldenen Totenpässe: ägyptisch, orphisch, bakchisch", *ZPE* 128, pp. 1-13.
- MERKELBACH, R. & TOTTI, M. (edd.) (1990-2001), *Abrasax ausgewählte Papyri religiösen und magischen inhalts, Abhandlungen der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften 17*, Opladen, Westdeutscher Verlag.
- MEULI, K. (1935), "Scythica", *Hermes* 70, pp. 121-176.
- MOLINA, F. (1997), "Orfeo Músico", *CFC (Gr)* 7, pp. 287-308.
- (1998), *Orfeo y la mitología de la música*, Tesis doctoral publicada en 2003, Madrid, (CDRom), Universidad Complutense de Madrid.
- MONTANO, A. (1993), "Magia, astrologia, filosofia nel V secolo a.C.: aspetti di una polemica", *Atti dell' Accademia Pontaniana (Naples)* 42, pp. 111-128.
- MONTÉGU, J. C. (1959), "Orpheus and orphism according the evidence earlier than 300 B. C.", *Folia* 12, 3-11; 76-95.
- MORA, C. (2002), "La magia como respuesta a lo desconocido", en Pérez Jiménez A. & Cruz Andreotti G. (eds.), *Daímon Páredros: Magos y prácticas mágicas en el mundo mediterráneo*, Madrid-Málaga, pp. 7-30.
- MORA, F. (1981), "I "silenzi erodotei", *SSR* 5, 2, pp. 202-222.
- (1983), "Il silenzio religioso in Erodoto e nel teatro ateniese" en *Le regioni del Silenzio. Studi sui disagi della comunicazione*, a cura di Maria Grazia Ciani, Padova, pp. 55-76.
- MORAND, A. F. (2001), *Études sur les Hymnes Orphiques*, Leiden-Boston-Köln.

- MOREAU, A. (2000), "Petit guide à l'usage des apprentis sorciers", en *La Magie*. Actes du colloque international de Montpellier 25-27 mars 1999. Séminaire d'étude des mentalités antiques. Études rassemblées par Alain Moreau et Jean-Claude Turpin. Université Montpellier III, pp. 6-39.
- 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'antithèse sophiste-philosophe vue sous l'angle de la pharmacie et de la sorcellerie", *La Magie*. Actes du colloque international de Montpellier 25-27 mars 1999. Séminaire d'étude des mentalités antiques. Études rassemblées par Alain Moreau et Jean-Claude Turpin. Université Montpellier III, pp. 267-292.
- MOULINIER, L. (1955), *Orphée et l'orphisme à l'époque classique*, Paris.
- MOULTON, J. H. (1913), *Early Zoroastrianism*, London.
- MOUTERDE, P. R. (1930), *Le glaive de Dardanos. Objets et inscriptions magiques de Syrie*, Mélanges de l'Université Saint-Joseph, Beyrouth, Liban.
- MUÑOZ DELGADO, L. (2001), *Léxico de magia y religión en los papiros mágicos griegos*, Anejo V del DGE, Madrid.
- MUÑOZ LLAMOSAS, V. (2002), "De Morbo Sacro 1. 23 o la visión negativa del mago", *El dios que hechiza y encanta*, I Congreso nacional Magia y Astrología en el mundo clásico y helenístico, Córdoba, 1998, pp. 155-165.
- MURRAY, G. (1908), "Critical Appendix on the Orphic Tablets" en J. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion 2*, Cambridge, pp. 659-673.
- MUSTI, A., (1984), "Le laminae orfiche e la religiosità d'area locrese", *QUCC* n. s. 16, pp. 61-83.
- MYLONAS, G. E. (1961), *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, Princeton, New Jersey.
- NAGY, J. F. (1990), "Hierarchy, Heroes, and Heads: Indoeuropean Structures in Greek Myth", en Edmunds, L. (ed.), *Approaches to Greek Myth*, London, pp. 200-238.
- (1997), *Conversing with Angels & Ancients. Literary Myths of Medieval Ireland*, Dublin.

NELSON, G. W. (1940), "A Greek votive Iynx-Wheel in Boston", *AJA* 44, 4, pp. 443-456.

NILSSON, M. P. (1935), "Early orphism and kindred religious movements", *HThR* 28, 181-230.

----- (1955), *Geschichte der Griechischen Religion* vol. I, München.

NILSSON, M. P. (1967), *Geschichte der griechischen Religion*, vol. I3, München.

NOCK, A. D. (1972), "Paul and the magus", *Essays on Religion and the Ancient World*, Selected and edited, with an introduction, bibliography of Nock's writings, and indexes by Zeph Steward, Oxford.

----- (1974), *La conversione. Società e religione nel mondo antico*, Roma-Bari, traducción al italiano de Mario Carpitella de original inglés *Conversion. The old and the new in religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo* (1933), Oxford.

OBINK, 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 & Most, *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.

OIKONOMΟΥ, Σ. (2002), *Ελασματα και προσοπεία*. En Stampolides N. Xr., Faraklas, N. y Themeles, P. (edd.), Πανεπιστήμιο Κρήτης φιλοσοφική σχολή τμήμα ιστορίας αρχαιολογίας μεταπτυχιακό πρόγραμμα: "Ο αρχαίος ελληνικός κόσμος", θέμα: Χρυσά και αργυρά επιστομια, Πεθύμνο. Versión electrónica en <http://dlib.libr.uoc.gr/Dienst/Repository/2.0/Body/ucr.history.msc/2002oikonomou/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.

- OTTO, W. F. (1997), *Dioniso. Mito y culto*, traducción de Cristina García Ohlrich del alemán Dionysos. *Mythos und Kultus*, Tübingen (1933), Madrid.
- PACK, R. (1952), *The Greek and Roman Literary Texts from Greco-Roman Egypt*, Michigan.
- 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*, London, pp. 483-510.
- PARTHEY, G. (1865), *Zwei griechische Zuberpapyri des Berliner Museums*, Berlin.
- DI PASQUALE BARBANTI, M. (1993), *Proclo. Tra filosofia e teurgia*, 1ª ed. de 1983, Catania.
- PÉREZ JIMÉNEZ, A. (1992), "La doctrina de las estrellas, tradición histórica de una ciencia", en Pérez Jiménez, A. (ed.), *Astronomía y Astrología. De los orígenes al renacimiento*, Madrid, pp. 1-42.
- Pharr, C. (1932), "The Interdiction of Magic in Roman Law", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 63, pp. 269-295.
- PHILLIPS, C. R. III (1991), "Nullum Crimen sin Lege: Socioreligious Sanctions on Magic", en Faraone Ch. y Obbink D. (edd.), (1991), *Magiká Hierá. Ancient Greek Magic and Religion*, New York - Oxford, pp. 260-276.
- DES PLACES, É. (1971), *Oracles Chaldaïques avec un choix de commentaires anciens*, Paris.
- PREISENDANZ K. Y HEINRICHS, A. (1973/1974), *Papyri Graecae Magicae. Die Griechischen Zuberpayri*, vol. I y II, Leipzig-Berlin.
- DE PROTTE, I. Y ZIEHEN, L. (1988), *Leges graecorum sacrae e titulis collectae*, Leipzig.
- PRÜMM, K. (1960), s.v. *Mystères*. IV L' orphisme, Supplément 6 au Dictionnaire de la Bible, Paris, 55-88.
- PUGLIESE CARRATELLI, G. (1983), "Mnemosyne e l'Immortalità", *AF* 51, pp. 71-79.
- (1988) "L'orfismo in Magna Grecia", en *Magna Grecia III, Vita religiosa e cultura letteraria, filosofica e scientifica*, Milano, pp. 159-170
- (2001), *Le lamina d'oro "orphiche". Istruzione per il viaggio oltremondano degli iniziati greci*, Milano.

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*, Paris (1970).

PULLEYN, S. (1997), *Prayer in Greek Religion*, Oxford.

QUILLARD, B. (1973), "Les étuis porte-amulettes Carthagoins", *Karthago. Revue d'Archéologie Africaine* 16, pp. 5-37.

REMUS, H. (1983), *Pagan-Christian Conflict over Miracle in the Second Century*, Cambridge.

REUVEN, C. J. (1831), *Catalogue d'une collection d'antiquités égyptiennes*, Paris.

RICCIARDELLI, G. (1980), "Orfismo e interpretazione allegorica", *BollClass* 3ª ser. 1, pp. 116-130.

----- (1992), "Le lamelle di Pelinna", *SMSR* 58, 27-37.

RICCIARDELLI, G. (coord.) (2000), *Inni Orfici*, Roma.

RICKS, S. D. (1995), "The magician as outsider in the Hebrew Bible and the New Testament" en Meyer, M. & Mirecki, P. (1995), *Ancient Magic & Ritual Power*, Leiden-New York-Köln, pp. 131-143.

RIEDWEG, CH. (1987), *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*, Berlin - New York.

----- (1996), "Poesis Orphica et Bacchicus ritus: observationes quaedam ad lamellas aureas spectantes", *VoxLat* 32, pp. 475-489.

----- (1997), "Orfismo en Empédocles", *Taula*, 27-28, pp. 33-59, trad. esp. de "Orphisches bei Empedokles", *Antike und Abendland*, 41 (1995), pp. 34-59.

----- (1998), "Initiation-Tod-Unterwelt: Beobachtungen zur Kommunikationssituation und narrativen Technik der orphisch-bakchischen Goldblättchen", en GRAF, F. (ed.), *Ansichten griechischer Rituale. Geburtstag-Symposium für W. Burkert* Stuttgart-Leipzig, pp. 359-398.

----- (2002), "Poésie orphique et rituel initiatique. Éléments d'un "Discours sacré" dans les lamelles d'or", *RHR* 219, pp. 459-481.

RIESS, E. (1896), "Astrologie", *RE* II, 2, col. 1802-1828.

- ROBBINS, E. (1982), "Famous Orpheus", en Warden, J. (ed.), *Orpheus. The Metamorphosis of a Myth*, Toronto-Buffalo-London, 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, Westdeutscher Verlag.
- ROHDE, E. (1994), *Psiche. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, traducción de Wenceslao Roces del original *Psique: Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen* (1ª ed. 1890). Primera ed. en español de 1948. Barcelona.
- ROSS, E. (1971), "Neo-Tylorism: A Reassessment", *Man* 6, pp. 105-116.
- ROSSI, L. (1996), "Il testamento di Posidippo e le laminette auree di Pella", *ZPE* 112, pp. 59-65.
- RUHNKEN, D. (1823), *Censura poematis orphici de lapidibus ed. Tyrwhitto, Bibliothecae criticae part. VIII, p. 85 sqq. = Opuscula, II, 2ª impresión, Leiden, pp. 641-648.*
- RUIZ CABRERO, L. A. (2002), "El estuche con banda mágica de Moraleda de Zafayona (Granada): una nueva inscripción fenicia", *Rivista di Studi Punici*.
- RUSJAEVA, A. S. (1979), *Zemledeltcheskie kul'ty v Ol'vii dogets'kogo vremeni*, Kiev.
- 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), "Ποινὰς τίθειν. 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 (A Coruña), Madrid, pp. 397-405.
- SCALERA MCCLINTONK, G. (1988) "La teogonia di Protogono nel Papiro Derveni. Una interpretazione dell'orfismo", *Filosofia e Teologia* 2, pp. 139-149.
- (1991) "Non fermarsi alla prima fonte. Simboli della salvezza nelle lamine auree", *Filosofia e Teologia* 5, pp. 396-408.

SCARPI, P. (2002), *Le religioni dei misteri, vol. II, Samotracia, Andania, Iside, Cibele e Attis, Mitraismo*, Fondazione Lorenzo Valla, Milano.

----- (2003), *Le religioni dei misteri, vol. I, Eleusi, Dionisismo, Orfismo*, Fondazione Lorenzo Valla, Milano.

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", *RBPh* 59, 29-49.

SCHMALZRIEDT, E. (1970), *ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ. Zur Frühgeschichte der Buchtitel*. München.

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, Napoli, pp. 105-37.

SCHMITT, R. (1991), "The Bisutun Inscriptions of Darius the Great. Old Persian Text", en *Corpus inscriptionum iranicarum. Part I: Inscriptions of Ancient Iran*, Vol. I: The Old Persian Inscriptions Text I. London.

SCHUETZ, O. (1939), "Ein neuer orphischer Papyrustext", *APF* 13, pp. 210-212.

SCULLION, S. (2000), "Heroic and Chthonian Sacrifice: New Evidence from Selinous", *ZPE* 132, pp. 163-171.

SEAFORD, R. (1993), "Dionysos as destroyer of the household: Homer, tragedy and the polis" en Carpenter Th. A. y Faraone C. A. (edd.), *The Mask of Dionysus*, New-York, pp. 142-156

SEGAL, A. F. (1981), "Hellenistic magic: Some questions of definition", *Studies in Gnosticism & Hellenistic religions*, presented to Gilles Quispel on the Occasion of his 65th Birthday, Leiden, pp. 349-375.

SEGAL, CH. (1990), "Dionysus and the gold tablets from Pellina", *GRBS* 31, pp. 411-419.

SERGENT, B. (1986), *La homosexualidad en la mitología griega*, Barcelona, traducción al español a cargo de Alberto Clavería del original francés *L'homosexualité dans la mythologie grecque*, Paris, 1984.

SFAMENI, C. (2002), "Magia e potere delle immagini: il caso dei soggetti egiziani", *Atti dell'incontro di studio Gemme gnostique e cultura ellenistica*, 22-23 ottobre 1999. A cura di Attilio Mastrocinque, Bologna, 2002, pp. 225-242.

SFAMENI GASPARRO, G. (1987), "Ancora sul termine τελετή. Osservazioni storico-religiose". Studi offerti a F. delle Corte, V. Urbino, Ed. Quattro Venti, pp. 137-152. (Citado por la edición del texto en *Misteri e teologie, per la storia del culti mistici e misterici nel mondo antico*, Cosenza, 2003, pp. 99-117).

----- (2002), "Religione e magia nel mondo tardo-antico: Il caso delle gemme magiche", *Atti dell'incontro di studio Gemme gnostique e cultura ellenistica*, 22-23 ottobre 1999. A cura di Attilio Mastrocinque, Bologna, 2002, pp. 243-269.

SIDER, D. (1997), "Heraclitus in the Derveni Papyrus", en Laks & Most edd. (1997), *Studies on the Derveni Papyrus* (1997), Oxford, pp. 129-148.

SIMMEL, G. (1904), "The sociology of Secrecy and Secret societies", *AJS* 11, pp. 441-448.

SIMON, E. (1995), "Nachrichte aus dem Martin-von-Wagner Museum. Orpheus unter Kriegern", *AA*, pp. 483-487.

----- (1999), "Theban mythology in the time of Alexander the Great", En TSETSKHLADZE, R., PRAG, A. J. N. W., SNODGRASS, A. M. (edd.), *Periplous. Papers on classical art and archaeology presented to Sir John Boardman*, London, pp. 284-290.

SIMPSON, J. (1962-65a), "Mímir: Two Myths or One?" *Saga-Book of the Viking Society for Northern Research* 16, pp. 41-53.

----- (1962-65b), "A Note on the Folktale Motif of the Heads in the Well", *Saga-Book of the Viking Society for Northern Research* 16, pp. 248-250.

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.

----- (1995), "Trading Places" en Meyer M. y Mirecki, P. (1995), *Ancient Magic and Ritual Power*, Leiden-New York-Köln, pp. 13-27.



SMITH, M. (1996), *Studies in the Cult of Yahweh 2. New Testament, Early Christianity and Magic*, Shaye J. D. Cohen (ed.), Leiden-New York-Köln.

----- (1998), *Jesus the Magician. Charlatan or Son o God?*, Berkeley - California. (1ª edición, San Francisco 1978).

SMITH, C. & COMPARETTI, D. (1882), "The Petelia Gold Tablet", *JHS* 3, pp. 111-118.

SOKOLOWSKI, F. (1934), "A propos du mot τελετή", en *Charisteria G. Przychochi a discipulis oblata*, Varsavia, pp. 272-276.

----- (1962), *Lois sacrées des cités grecques. Supplément*, Paris.

----- (1969), *Lois sacrées des cités grecques*. Paris.

SOURDILLE, C. (1910), *Hérodote et la religion d'Égypte*, Paris.

STENGEL, P. (1894), "Agyrtes 2", *RE* I, Stuttgart, col. 915-7.

TAILLARDAT, J. (1995), "Τριτογένεια, Τριτογενής (L'enfant premier-né)", *RPh* 69, p. 283-288.

ΘΕΜΕΛΗΣ, Π. & ΤΟΥΡΠΑΤΣΟΓΛΟΥ, Ι.Π. (1997), *Οι τάφοι του Δερβενίου*, Αθήνα.

THEODOSSIEV, N. (1996), "Cult Clay Figurines in Ancient Thrace: Archaeological Evidence for the Existence of Thracian Orphism", *Kernos* 9, pp. 219-226.

THOMSON, G. (1935), "Mystical Allusions in the Oresteia", *JHS* 55 vol. 1, pp. 20-34.

TORTORELLI GHIDINI, M. (1995), "Lettere d'oro per l'Ade, Caronte. Un obolo per l'aldilà", *PP* 50, pp. 468-482.

TOTTI, M. (1985), *Ausgewählte Texte der Isis- und Sarapis-Religion*, Hildesheim-Zürich-New York.

TREMEL, J. (2004), *Magica agonistica. Fluchtafeln im antiken Sport*, Weidmann.

TSANTSANOGLOU, K. (1997), "The First Columns of the Derveni Papyrus and their Religious Significance", en Laks & Most (ed.), *Studies on the Derveni Papyrus*, Oxford, pp. 93-128.

TSANTSANOGLOU, K. Y PARÁSSOGLOU, G. M. (1987), "Two Gold Lamellae from Thesaly", *ΕΛΛΗΝΙΚΑ* 38, pp. 3-16.

----- (1988), "Heraclitus in the Derveni Papyrus", en A. Branacci et alii (edd.), *Aristoxenica, Menandrea, Fragmenta Philosophica, Studi e Testi per il Corpus dei papiri filosofici greci e latini* 3, Firenze, pp. 125-133.

TURNER, E. G. (1968), *Greek Papyri: An Introduction*, Oxford.

TYLOR, E. B. (1960), *Anthropology*, California, (1ª edición de 1881)

----- (1976), *Cultura primitiva. Vol.1, Los orígenes de la cultura*, traducción castellana a cargo de Marcial Suárez del original inglés *Primitive culture*, 1ª edición de 1871, Madrid.

USENER, H. C. (1912/13), *Kleine Schriften 4, Arbeiten zur Religionsgeschichte*.

VAN DER WAERDEN, B. L. (1974), *Science awakening, vol. 2. The Birth of Astronomy*, Leiden.

VELASCO LÓPEZ, M. H. (1994), "La fórmula de petición del agua en las láminas de oro órficas", *Actas del VIII Congreso español de Estudios Clásicos* vol. II, Madrid, pp. 455-460.

VERCOUTTER, J. (1945), *Les objets égyptiens et égyptisants du mobilier funéraire carthaginois*, Paris.

VERSNEL, H. S. (1981), "Religious Mentality in Ancient Prayer", en Versnel, H. S. (ed.), *Faith, Hope and Worship. Aspects of religious mentality in the Ancient World*, Leiden, pp. 1-64.

----- (1991), "Beyond Cursing: The Appel to Justice in Judicial Prayers" en Faraone-Obbink, *Magika Hiera. Ancient Greek magic and Religion*, New York – Oxford, pp. 60-106.

----- (1999), "Some reflections on the relationship magic-religion", *Numen* 38 f. 2, pp. 177-197.

----- (2002), ""The poetics of the magical charm" en Meyer-Mirecki (edd.), *Magic and Ritual in the Ancient World*, Leiden, pp. 105-158.

VIAN, F. (1982), "La conquête de la Toison d'Or dans les Argonautiques orphiques", *Koinônia* 6, 2, pp. 111-118.

----- (1987), *Les Argonautiques Orphiques*, Paris.

VINOGRADOV, J. G. (1991), "Zur sachlichen und geschichtlichen Deutung der Orphiker-Plättchen von Olbia", en Borgeaud, Ph. (ed.), *Orphisme et Orphée, en l' honneur de Jean Rudhardt*, Genève, pp. 77-86.

VINOGRADOV, J. G. - RUSJAEVA, A. S. (1998), "Phantasmomagica Olbiopolitana", *ZPE* 121, pp. 153-164.

VISCONTI, A. Y FEDERICO E. (edd.) (2002), *Epimenide Cretese*, Napoli.

WATKINS, C. (1970), "Language of gods and language of men: Remarks on some Indo-European metalinguistic traditions", en Puhvel, J. (ed.), *Myth and law among the Indo-Europeans. Studies in Indo-European comparative mythology*, Berkeley, pp. 1-17.

----- (1995), *How to kill a dragon. Aspects of Indo-european poetics*, New York-Oxford.

WAX M. & WAX R. (1963), "The Notion of Magic", *CA* 4, pp. 495-518.

WESSELY, C. (1888), *Griechische Zauberpapyrus von Paris und London*, *Denkschriften der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien*, philosophisch-historische Classe, vol. 36, Wien

----- (1893), *Neue griechische Zauberpapyri*, *Denkschriften der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien*, philosophisch-historische Classe, vol. 42, 2, Wien.

WEST, M. (1982), "The Orphics of Olbia", *ZPE* 45, pp. 17-29.

----- (1983), *Orphic Poems*, Oxford.

----- (1994), "Ab ovo. Orpheus, Sanchuniaton, and the origins of the Ionian world model", *CQ* 44, pp. 289-307.

----- (1997), "Hocus-Pocus in East and West. Theogony, Ritual, and the Tradition of Esoteric Commentary" en Laks & Most edd. (1997), *Studies on the Derveni Papyrus*, Oxford, pp. 81-90

VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U. (1902) *Reden und Worträge*, vol. II, Berlin.

----- (1931/32), *Der Glaube der Hellenen*, 2 vol., Berlin.

WORTMANN, D. (1968), "Die Sandale der Hekate-Persephone-Selene (P. Colon. in. T. 1)", *ZPE* 2, pp. 155-160.

WÜNSCH, R. (1897), *Defixionum Tabellae*. Berlin, Reimer (DTWü).

----- (1900), "Neue Fluchtafeln", *Rh. Mus.* 55, pp. 73-85.

WÜST, E. (1939), s.v. "Tritopatores", *RE Suppl.* VII A1, col. 324-327.

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.

ZIGDERVELD, C. (1934), *Τελετή. Bijdrage tot de kennis der religieuze terminologie in het Grieksch*, Purmerend.

ZUNINO, M. L. (1997), *Hiera Messeniaka. La storia religiosa della messenia dall' età micenea all' età ellenistica*, Udine.

ZUNTZ, G. (1963), "Once more: The so-called "Edict of Philopator on the Dionysiac Mysteries" (BGU 1211)", *Hermes 91*, pp. 228-239 y *corrigendum* en pg. 384.

----- (1971), *Persephone. Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia*, Oxford.



## XIV. ÍNDICE DE PASAJES CITADOS

| <b>A</b>                                |               |                            |          |
|-----------------------------------------|---------------|----------------------------|----------|
| A. A. 36 .....                          | 143, 150      | A. Pers. 687 ss.....       | 59       |
| A. A. 850 .....                         | 234           | A. Pers. 697 .....         | 83       |
| A. A. 1018 .....                        | 262, 471      | A. Pers. 705 .....         | 83       |
| A. A. 1018-1021 .....                   | 471           | A. Pers. 948 .....         | 83       |
| A. A. 1018ss.....                       | 57, 198       | A. Pers. 1050 .....        | 83       |
| A. A. 1273 .....                        | 73            | A. Pers. 1077 .....        | 83       |
| A. Ch. 15 .....                         | 474           | A. Pr. 954 .....           | 517      |
| A. Ch. 23 .....                         | 474           | A. Th. 70.....             | 503      |
| A. Ch. 87 .....                         | 474           | A. Th. 699.....            | 509      |
| A. Ch. 149 .....                        | 474, 475      | A. Th. 700.....            | 503      |
| A. Ch. 156 .....                        | 474           | A. Th. 723.....            | 503      |
| A. Ch. 164 .....                        | 474           | A. Th. 1055.....           | 503      |
| A. Ch. 283 .....                        | 503           | A.R. 1, 490ss .....        | 203      |
| A. Ch. 515 .....                        | 474           | A.R. 1, 493ss.....         | 203      |
| A. Ch. 525 .....                        | 474           | A.R. 1, 512ss .....        | 204      |
| A. Eu. 107 .....                        | 470, 474, 475 | A.R. 1, 915-918 .....      | 231      |
| A. Eu. 107ss.....                       | 390, 477      | A.R. 1, 915ss.....         | 232      |
| A. Eu. 500 .....                        | 509           | A.R. 1, 1133ss.....        | 196, 205 |
| A. Eu. 608 .....                        | 404           | A.R. 1, 1350ss.....        | 219      |
| A. Eu. 950 .....                        | 503           | A.R. 2, 685 .....          | 207      |
| A. fr. 78a Rusten, col. 1, lin. 11..... | 295           | A.R. 2, 927ss.....         | 207      |
| A. fr. 273a Rusten .....                | 484           | A.R. 3, 858-866 .....      | 213      |
| A. Pers. 219 .....                      | 474           | A.R. 3, 1201-1223 .....    | 213      |
| A. Pers. 545 .....                      | 83            | A.R. 4, 707ss.....         | 507      |
| A. Pers. 548-842.....                   | 59            | A.R. 4, 903-911 .....      | 216      |
| A. Pers. 598-708.....                   | 262           | A.R. 4, 1547ss .....       | 207      |
| A. Pers. 609 .....                      | 474           | Ach. Tat. 3, 15, 4-5.....  | 212      |
| A. Pers. 624 .....                      | 474           | Ach. Tat. 3, 18, 2 .....   | 212      |
| A. Pers. 685 .....                      | 474           | Ach. Tat. 3, 21, 1-6 ..... | 212      |
| A. Pers. 687 .....                      | 59, 83        | Ach. Tat. 16, 11 .....     | 179      |
|                                         |               | Ael. Aristid. 20, 10.....  | 113      |
|                                         |               | Ael. Dion. E 79,.....      | 360      |

|                                         |               |                                      |                       |
|-----------------------------------------|---------------|--------------------------------------|-----------------------|
| Ael. <i>fr.</i> 12.....                 | 144           | AP 11, 176.....                      | 517                   |
| Ael. <i>fr.</i> 58, 8.....              | 144           | AP 6, 218 (Alc. Mess.).....          | 79                    |
| Ael. <i>VH</i> 2, 26.....               | 89            | AP 7, 8 (Antip. Sid.).....           | 193, 197, 233, 258    |
| Ael. <i>VH</i> 4, 17.....               | 89            | AP 7, 9, 5 (fr. 1071) (Damag.) ..... | 113                   |
| Ael. <i>VH</i> 12, 8.....               | 226           | AP 7, 10.....                        | 258                   |
| Aesch. <i>fr.</i> 69, 7.....            | 369           | AP 9, 614.....                       | 353                   |
| Aeschin. <i>Ctes.</i> 137 .....         | 66            | Ap. Ty. <i>Ep.</i> 16.....           | 63, 328, 469          |
| Aesop. 5.....                           | 175           | Ap. Ty. <i>Ep.</i> 17.....           | 329                   |
| Aesop. 56.....                          | 234           | <i>Apoc.</i> 18, 24.....             | 324                   |
| Aesop. 168.....                         | 69, 81, 561   | Apollod. 1, 1, 6s.....               | 376                   |
| Aesop. 173.....                         | 79            | Apollod. 1, 3, 3.....                | 219                   |
| Aesop. 56.....                          | 66, 68, 100   | Apollod. 2.....                      | 88                    |
| Aët. 1, 139.....                        | 306           | Apollod. <i>Epit.</i> 6, 3-4.....    | 215                   |
| Aët. 1, 175.....                        | 115, 306      | Apollon. <i>Mir.</i> 2.....          | 191                   |
| AG. IX 524, 2ss.....                    | 350           | Apollon. <i>Mir.</i> 3.....          | 88, 191, 200, 567     |
| Allex. Trall. 2, 581.....               | 426           | Apollon. <i>Mir.</i> 6.....          | 89                    |
| Amm. Marc. 28. 4. 24 .....              | 283           | Apollor. <i>FGH</i> 244 F 89 .....   | 175                   |
| Anaxil. <i>fr.</i> 18.....              | 360, 362      | Apostol. 11. 29 .....                | 360                   |
| And. <i>Myst.</i> 148-149.....          | 145           | Apul. <i>Apol.</i> 25.....           | 56, 62, 64, 469       |
| Ant. Lib. 19.....                       | 379           | Apul. <i>Apol.</i> 26, 6.....        | 328                   |
| Antig. <i>Mir.</i> 5 (34 Giannini)..... | 228           | Apul. <i>Apol.</i> 27.....           | 53, 62, 237, 277, 565 |
| AO 24s.....                             | 231           | Apul. <i>Apol.</i> 30.....           | 263, 264, 305         |
| AO 25.....                              | 382           | Apul. <i>Apol.</i> 56.....           | 390                   |
| AO 40 ss.....                           | 200           | Apul. <i>Met.</i> 11, 23.....        | 492                   |
| AO 85-95.....                           | 207           | Ar. <i>Ach.</i> 1154-55.....         | 64                    |
| AO 103-105.....                         | 218           | Ar. <i>Au.</i> 690ss.....            | 495                   |
| AO 226-229.....                         | 219           | Ar. <i>Au.</i> 922ss.....            | 279                   |
| AO 237-273.....                         | 208           | Ar. <i>Au.</i> 1296.....             | 484                   |
| AO 345.....                             | 295           | Ar. <i>Au.</i> 1553s.....            | 484                   |
| AO 448.....                             | 163           | Ar. <i>Eq.</i> 263 .....             | 234                   |
| AO 572ss.....                           | 478           | Ar. <i>fr.</i> 504 K.-A.....         | 474                   |
| AO 639-649.....                         | 219           | Ar. <i>Lys.</i> 455.....             | 234                   |
| AO 931.....                             | 480           | Ar. <i>Lys.</i> 600ss.....           | 115                   |
| AO 950ss.....                           | 211, 264, 333 | Ar. <i>Nu</i> 254ss.....             | 495                   |
| AO 983.....                             | 498           | Ar. <i>Nu.</i> 255ss.....            | 115                   |
| AO 1001-1003.....                       | 213           | Ar. <i>Nu.</i> 508-606.....          | 495                   |
| AO 1269-1290.....                       | 216           | Ar. <i>Nu.</i> 605.....              | 64                    |

Ar. Nu. 728-736 ..... 495  
 Ar. Nu. 746-757 ..... 197  
 Ar. Nu. 749-757 ..... 189  
 Ar. Pax. 276ss ..... 251  
 Ar. Pax. 277 ..... 382  
 Ar. Pax. 277ss ..... 233  
 Ar. Pl. 659 ss ..... 480  
 Ar. Pl. 660ss ..... 483  
 Ar. Pl. 679ss ..... 480  
 Ar. Ra. 70 ..... 64  
 Ar. Ra. 85 ..... 113  
 Ar. Ra. 144ss ..... 504  
 Ar. Ra. 145 ..... 113  
 Ar. Ra. 273 ..... 113  
 Ar. Ra. 292-305 ..... 493  
 Ar. Ra. 323-331 ..... 472  
 Ar. Ra. 335 ..... 542  
 Ar. Ra. 336 ..... 64  
 Ar. Ra. 1030ss ..... 107  
 Ar. Ra. 1032 ..... 108  
 Ar. Ra. 1032-3 ..... 314  
 Ar. Th. 285ss ..... 483  
 Ar. Th. 988 ..... 448  
 Ar. Vesp. 1043 ..... 67  
 Arist. Athen. 1 ..... 567  
 Arist. Cael. 298b ..... 310  
 Arist. de An. 410b ..... 311, 351  
 Arist. EN 7, 7 ..... 220  
 Arist. EN. 1111a 9 ..... 145  
 Arist. EN 1119b ..... 388  
 Arist. EN 1127b ..... 554, 564  
 Arist. fr. 36 Rose ..... 58, 469  
 Arist. fr. 60 Rose ..... 498  
 Arist. fr. 415 Rose ..... 308  
 Arist. Mete. 341b ..... 255  
 Arist. MM. 1188b ..... 68  
 Arist. Mun. 401a ..... 351

Arist. Rh. 1391a ..... 554  
 Arist. Rh. 1405a ..... 79, 80  
 Arr. An. 1, 11, 2 ..... 228  
 Ath. 4, 45 ..... 497  
 Ath. 5, 198C ..... 358  
 Ath. 12, 548c ..... 360  
 Ath. 12, 70 ..... 360  
 Ath. 14, 38 ..... 390  
 Athenag. Pro Christ. 4, 1 (82 Pouderon) ..... 145  
 Athenag. Pro Christ. 20, 1 ..... 376

**B**

B. 5, 59 ..... 403  
 B. Ditirambo 17, 58 ..... 295  
 Babr. 141 ..... 69, 80, 81  
 Batr. 303 ..... 105  
 Bion fr. 10 ..... 356

**C**

Call. Ap. 36-248 ..... 482  
 Call. Epigr. 47 ..... 252  
 Call. Epigr. 48 ..... 234  
 Call. Himn. 1, 41-48 ..... 376  
 Cens. 18, 6 ..... 278  
 Cic. Off. 3, 92 ..... 450  
 Clem. Al. Prot. 2, 17, 2 ..... 107  
 Clem. Al. Paed. 2, 73, 1-2 ..... 115  
 Clem. Al. Paed. 2, 116 ..... 397  
 Clem. Al. Prot. 1, 3, 1, 10 ..... 265  
 Clem. Al. Prot. 2, 15, 3 ..... 395  
 Clem. Al. Prot. 2, 17, 2 ..... 115, 376, 449  
 Clem. Al. Prot. 2, 17-18 ..... 390  
 Clem. Al. Prot. 2, 18 ..... 206, 390  
 Clem. Al. Prot. 2, 18, 1 ..... 206  
 Clem. Al. Prot. 2, 21, 1, 1 ..... 174  
 Clem. Al. Prot. 2, 21, 2 ..... 395



|                                                      |                   |                            |                      |
|------------------------------------------------------|-------------------|----------------------------|----------------------|
| Clem. Al. <i>Prot.</i> 2, 22, 2.....                 | 64, 166, 467, 564 | D. 18, 259ss.....          | 220                  |
| Clem. Al. <i>Prot.</i> 2, 22, 4.....                 | 480               | D. 18, 260.....            | 115                  |
| Clem. Al. <i>Prot.</i> 2, 23, 1.....                 | 145               | D. 19, 109.....            | 90                   |
| Clem. Al. <i>Prot.</i> 2, 24, 1.....                 | 79                | D. 19, 199.....            | 220                  |
| Clem. Al. <i>Prot.</i> 2, 17, 2.....                 | 545               | D. 19, 276.....            | 90                   |
| Clem. Al. <i>Prot.</i> 4, 58, 3.....                 | 100               | D. 19, 281.....            | 49, 68, 70, 561, 562 |
| Clem. Al. <i>Prot.</i> 5, 65, 1.....                 | 56                | D. 25, 11.....             | 107, 112             |
| Clem. Al. <i>Strom.</i> 1, 8, 39, 5.....             | 59                | D. 25, 79ss.....           | 68                   |
| Clem. Al. <i>Strom.</i> 1, 15, 72, 1.....            | 360               | D. 39, 2.....              | 49                   |
| Clem. Al. <i>Strom.</i> 1, 21, 106, 5.....           | 88                | D. 40, 9.....              | 49                   |
| Clem. Al. <i>Strom.</i> 1, 21, 131.....              | 308               | D. 59, 104.....            | 130                  |
| Clem. Al. <i>Strom.</i> 1, 21, 133, 2.....           | 191               | D. 59, 113.....            | 130                  |
| Clem. Al. <i>Strom.</i> 1, 21, 134, 4.....           | 314               | D. 59, 21.....             | 173                  |
| Clem. Al. <i>Strom.</i> 3, 3, 17.....                | 314               | D.C. 53, 2, 4.....         | 173                  |
| Clem. Al. <i>Strom.</i> 5, 8, 45, 2.....             | 361               | D.C. 56, 6, 6.....         | 173                  |
| Clem. Al. <i>Strom.</i> 5, 8, 45, 3.....             | 369               | D.C. 67, 13, 3.....        | 325                  |
| Clem. Al. <i>Strom.</i> 5, 8, 49.....                | 308               | D.Chr. 1, 57.....          | 313                  |
| Clem. Al. <i>Strom.</i> 5, 8, 73, 1.....             | 382               | D.Chr. 36, 39.....         | 119                  |
| Clem. Al. <i>Strom.</i> 5, 8, 49, 3.....             | 287               | D.Chr. 36, 41.....         | 63                   |
| Clem. Al. <i>Strom.</i> 5, 11, 70, 7, 71.....        | 175               | D.H. 2, 18, 3 - 20, 2..... | 154                  |
| <i>Cod. Theod.</i> I, 9, 16, 4.....                  | 324               | D.H. 2, 19, 2.....         | 154                  |
| Cono <i>FGH</i> 4-6.....                             | 224               | D.H. 2, 31, 2, 10.....     | 295                  |
| Cono <i>FGH</i> 26 F 1, 45.....                      | 224               | D.L. 1, 5.....             | 164                  |
| Const. Lasc. <i>Procl. Sab. Orf.</i> 77. 36 Martínez |                   | D.L. 1, 6.....             | 469, 521             |
| Manzano.....                                         | 273, 304          | D.L. 1, 6, 8.....          | 58                   |
| Const. Lasc. <i>Procl. Sab. Orf.</i> 77 (36 Martínez |                   | D.L. 1, 109-115.....       | 88                   |
| Manzano).....                                        | 288               | D.L. 1, 111.....           | 88, 568              |
| Crit. 88 B25 DK.....                                 | 51                | D.L. 1, 114.....           | 88                   |
|                                                      |                   | D.L. 2, 69.....            | 554                  |
|                                                      |                   | D.L. 5, 93.....            | 349                  |
|                                                      |                   | D.L. 6, 39.....            | 258                  |
|                                                      |                   | D.L. 6, 69.....            | 258                  |
|                                                      |                   | D.L. 8, 41.....            | 89                   |
|                                                      |                   | D.L. 8, 59.....            | 85, 89               |
|                                                      |                   | D.L. 8, 78.....            | 349                  |
|                                                      |                   | D.L. 10, 4.....            | 73                   |
|                                                      |                   | D.S. 1, 23, 2.....         | 234                  |

## Ch

Chryssip. *fr.* 604..... 522

## D

D. 2, 80..... 100

D. 18, 130..... 494

D. 18, 259..... 163

D.S. 1, 69, 4 ..... 234  
 D.S. 1, 92, 3 ..... 234  
 D.S. 1, 96 ..... 234  
 D.S. 1, 96, 4 ..... 113  
 D.S. 2, 47, 5 ..... 191  
 D.S. 3, 62, 8 ..... 149, 256  
 D.S. 3, 65, 6 ..... 178  
 D.S. 3, 67, 5 ..... 450  
 D.S. 3, 68, 2-3 ..... 376  
 D.S. 3, 68, 2ss ..... 377  
 D.S. 3, 74, 1 ..... 381  
 D.S. 3, 74, 4 ..... 383  
 D.S. 4, 14 ..... 175  
 D.S. 4, 25, 1 ..... 177, 234  
 D.S. 4, 25, 2 ..... 177  
 D.S. 4, 43, 1 ..... 193, 197, 206, 232, 382  
 D.S. 4, 45 ..... 263  
 D.S. 4, 48, 6 ..... 193, 197, 206, 231, 233, 382  
 D.S. 4, 48, 6-7 ..... 206  
 D.S. 5, 43, 2 ..... 234  
 D.S. 5, 49, 6 ..... 206, 234  
 D.S. 5, 64, 4. 94, 100, 102, 179, 206, 230, 235, 382,  
 383  
 D.S. 5, 64, 4 ..... 94, 119, 196  
 D.S. 5, 64, 5 ..... 95  
 D.S. 5, 64, 7 ..... 95  
 D.S. 5, 70, 2 ss ..... 376  
 D.S. 5, 74, 3 ..... 522  
 D.S. 5, 75, 4 ..... 234, 376, 545  
 D.S. 5, 77, 3 ..... 234, 545  
 D.S. 11, 87 ..... 452  
 D.S. 24, 1, 1 ..... 403  
 D.S. 34/35, 28 ..... 498  
 D.S. 37, 30, 2 ..... 258  
 D.S. 7, 5, 49, 6 ..... 231  
 Damasc. in Pl. Phd. 1, 2 (29 Westerink =  
 Xenocr. fr. 219 Isnardi Parente) ..... 162

Dinón ap. Cic. *De divin.* 1, 46 ..... 57  
 Diogen. 4, 78 ..... 360  
 Dionys. Scyt. fr. 18 Rusten ..... 382  
 Dittirambos fr. 2 Puech = 2, 13 Snell ..... 384

**E**

E. Alc. 357-362 ..... 195  
 E. Alc. 965 ss ..... 242  
 E. Alc. 965-971 ..... 225  
 E. Alc. 965ss ..... 225, 303  
 E. Andr. 355-6 ..... 68  
 E. Ba. 81 ..... 448  
 E. Ba. 83 ..... 64  
 E. Ba. 106 ..... 448  
 E. Ba. 152-153 ..... 64  
 E. Ba. 233-238 ..... 94, 231  
 E. Ba. 233ss ..... 49  
 E. Ba. 234 ..... 87, 93, 101  
 E. Ba. 234ss ..... 562  
 E. Ba. 255 ..... 74  
 E. Ba. 413 ..... 347  
 E. Ba. 465-474 ..... 562  
 E. Ba. 485 ..... 129  
 E. Ba. 557 ..... 370  
 E. Ba. 566 ..... 347  
 E. Ba. 578 ..... 64  
 E. Ba. 579 ..... 347  
 E. Ba. 699-702 ..... 375  
 E. Ba. 705ss ..... 375  
 E. Ba. 987 ..... 64  
 E. Ba. 1051-1147 ..... 221  
 E. Ba. 1093 ..... 64  
 E. Ba. 1160 ..... 64  
 E. Ba. 1167 ..... 347  
 E. Cret. fr. 472 Kannicht ..... 64, 65, 128, 167, 196,  
 380, 467



|                            |                      |                                               |                      |
|----------------------------|----------------------|-----------------------------------------------|----------------------|
| <i>hCer.</i> 230 .....     | 254                  | Hdt. 7, 113 .....                             | 57                   |
| <i>hCer.</i> 483-484 ..... | 106                  | Hdt. 7, 191 .....                             | 57                   |
| <i>hDem.</i> 375 .....     | 421                  | Hdt. 7, 37 .....                              | 57, 62               |
| Hdt. 1, 47 .....           | 393                  | Hdt. 7, 43 .....                              | 57, 475              |
| Hdt. 1, 65 .....           | 393                  | Heliod. 6, 14, 3 .....                        | 262                  |
| Hdt. 1, 101 .....          | 56                   | Heracl. <i>fr.</i> 119 D.K. ....              | 514                  |
| Hdt. 1, 105 .....          | 220                  | Heracl. <i>fr.</i> 22 B 3 y 22 B 94 D.K. .... | 510                  |
| Hdt. 1, 107 .....          | 57, 62               | Heracl. <i>fr.</i> 87 Marcovich (14 DK)....   | 64, 166, 467,<br>564 |
| Hdt. 1, 120 .....          | 57, 62               | Heracl. <i>fr.</i> B 5 D.K. ....              | 507                  |
| Hdt. 1, 128 .....          | 57, 62               | Heraclid. Pont. <i>ap.</i> D. L. 8, 61 .....  | 198                  |
| Hdt. 1, 132 .....          | 56, 58, 61, 100, 472 | Herm. in Pl. <i>Phdr.</i> 95, 10 Couvr. ....  | 315                  |
| Hdt. 1, 140 .....          | 57, 62, 486          | Hes. <i>fr.</i> 282 N. W .....                | 369                  |
| Hdt. 2, 33 .....           | 87                   | Hes. <i>Op.</i> 121ss. ....                   | 509                  |
| Hdt. 2, 47, 2 .....        | 473                  | Hes. <i>Op.</i> 787-789 .....                 | 543                  |
| Hdt. 2, 47, 9 .....        | 473                  | Hes. <i>Op.</i> 805ss. ....                   | 284                  |
| Hdt. 2, 48, 1 .....        | 473                  | Hes. <i>Th.</i> 183-187 .....                 | 476                  |
| Hdt. 2, 61, 1 .....        | 473                  | Hes. <i>Th.</i> 472 .....                     | 509                  |
| Hdt. 2, 123, 6 .....       | 473                  | Hes. <i>Th.</i> 618ss. ....                   | 402                  |
| Hdt. 2, 132, 2 .....       | 473                  | <i>hHerm.</i> 326 .....                       | 421                  |
| Hdt. 2, 143 .....          | 393                  | Hippol. <i>Haer.</i> 5, 7, 34 .....           | 174                  |
| Hdt. 2, 171 .....          | 143, 493             | Hippol. <i>Haer.</i> 5, 8, 39 .....           | 174                  |
| Hdt. 2, 181, 2-4 .....     | 68                   | Hippol. <i>Haer.</i> 5, 8, 41-43 .....        | 175                  |
| Hdt. 3, 8, 16 .....        | 473                  | Hippol. <i>Ref.</i> 5, 20, 4 .....            | 265                  |
| Hdt. 4, 13-15 .....        | 88                   | <i>hMerc.</i> 20 .....                        | 375                  |
| Hdt. 4, 13-16 .....        | 191                  | <i>hMerc.</i> 7 .....                         | 369                  |
| Hdt. 4, 36 .....           | 191                  | HO 1, 2 .....                                 | 358                  |
| Hdt. 4, 67 .....           | 220                  | HO 1, 9 .....                                 | 116                  |
| Hdt. 4, 75 .....           | 88                   | HO 2, 14 .....                                | 396                  |
| Hdt. 4, 79 .....           | 133                  | HO 3, 14 .....                                | 116                  |
| Hdt. 4, 94-96 .....        | 191                  | HO 4, 8 .....                                 | 347                  |
| Hdt. 4, 105 .....          | 87, 191              | HO 4, 9 .....                                 | 169                  |
| Hdt. 4, 149 .....          | 509                  | HO 6, 10 .....                                | 347                  |
| Hdt. 6, 134 .....          | 393                  | HO 6, 11 .....                                | 116                  |
| Hdt. 7, 6 .....            | 244, 314             | HO 6, 5 .....                                 | 156                  |
| Hdt. 7, 6, 2 .....         | 244, 316             | HO 7, 12 .....                                | 116                  |
| Hdt. 7, 19 .....           | 57, 62               | HO 8, 1 .....                                 | 347                  |
| Hdt. 7, 111 .....          | 245                  |                                               |                      |

|                           |               |                                    |                    |
|---------------------------|---------------|------------------------------------|--------------------|
| <i>HO 9, 12</i> .....     | 396           | <i>HO 50, 1</i> .....              | 347                |
| <i>HO 11, 21</i> .....    | 347           | <i>HO 50, 3</i> .....              | 347                |
| <i>HO 11, 4</i> .....     | 347           | <i>HO 50, 8</i> .....              | 347                |
| <i>HO 12, 14</i> .....    | 347           | <i>HO 52</i> .....                 | 154, 156, 163, 170 |
| <i>HO 15, 8</i> .....     | 295           | <i>HO 52, 1</i> .....              | 347                |
| <i>HO 18, 16-19</i> ..... | 169           | <i>HO 52, 10</i> .....             | 163                |
| <i>HO 19, 18</i> .....    | 347           | <i>HO 52, 5</i> .....              | 154, 156           |
| <i>HO 23</i> .....        | 170           | <i>HO 53, 8</i> .....              | 347                |
| <i>HO 23, 7</i> .....     | 347           | <i>HO 53, 9</i> .....              | 116, 480           |
| <i>HO 24, 10</i> .....    | 116           | <i>HO 54, 10</i> .....             | 116                |
| <i>HO 24, 11</i> .....    | 403           | <i>HO 54, 7</i> .....              | 116, 480           |
| <i>HO 27, 11</i> .....    | 116           | <i>HO 56</i> .....                 | 170                |
| <i>HO 28, 8</i> .....     | 347           | <i>HO 56, 9</i> .....              | 403                |
| <i>HO 29, 1</i> .....     | 403           | <i>HO 57</i> .....                 | 169                |
| <i>HO 29, 16</i> .....    | 403           | <i>HO 57, 10</i> .....             | 403                |
| <i>HO 30, 3</i> .....     | 156           | <i>HO 58</i> .....                 | 170                |
| <i>HO 30, 8</i> .....     | 347           | <i>HO 60</i> .....                 | 170                |
| <i>HO 34</i> .....        | 170           | <i>HO 61</i> .....                 | 170                |
| <i>HO 34, 1</i> .....     | 347           | <i>HO 71</i> .....                 | 170                |
| <i>HO 34, 27</i> .....    | 347, 394, 396 | <i>HO 71, 1</i> .....              | 358                |
| <i>HO 35, 7</i> .....     | 116, 480      | <i>HO 74</i> .....                 | 170                |
| <i>HO 36</i> .....        | 170           | <i>HO 75</i> .....                 | 170                |
| <i>HO 37, 12</i> .....    | 369           | <i>HO 75, 5</i> .....              | 394, 396           |
| <i>HO 38, 5</i> .....     | 234           | <i>HO 76</i> .....                 | 116, 170           |
| <i>HO 38, 6</i> .....     | 116           | <i>HO 76, 7</i> .....              | 116                |
| <i>HO 39, 9</i> .....     | 347           | <i>HO 79, 10</i> .....             | 179                |
| <i>HO 41</i> .....        | 170           | <i>HO 79, 8</i> .....              | 116                |
| <i>HO 42, 11</i> .....    | 116           | <i>HO 83</i> .....                 | 170                |
| <i>HO 43, 10</i> .....    | 116           | <i>HO 84, 3</i> .....              | 116, 170           |
| <i>HO 44, 9</i> .....     | 179           | <i>HO 85</i> .....                 | 170                |
| <i>HO 45, 1</i> .....     | 347           | <i>HO 85, 10</i> .....             | 394                |
| <i>HO 45, 7</i> .....     | 347           | <i>Hom. Clem. 9, 7, 2</i> .....    | 120                |
| <i>HO 46, 6</i> .....     | 403           | <i>Hor. A.Poet. 202</i> .....      | 450                |
| <i>HO 46, 8</i> .....     | 347           | <i>Hor. Sat. 1, 8, 23-24</i> ..... | 213                |
| <i>HO 47, 6</i> .....     | 347           | <i>Hp. Acut. 59</i> .....          | 388                |
| <i>HO 48, 5</i> .....     | 347           | <i>Hp. Aër. 22</i> .....           | 220                |
| <i>HO 50</i> .....        | 170           | <i>Hp. de Arte 3</i> .....         | 225                |

|                                        |             |                                                     |               |
|----------------------------------------|-------------|-----------------------------------------------------|---------------|
| Hp. <i>Morb.Sacr.</i> 1, 10.....       | 66, 67, 243 | Idom. <i>FGH</i> 338, F2 .....                      | 494           |
| Hp. <i>Morb.Sacr.</i> 1, 68.....       | 69          | IG F <sup>3</sup> 1066 .....                        | 309           |
| Hp. <i>Morb.Sacr.</i> 4 .....          | 568         | IG II/III <sup>2</sup> 3, 1.....                    | 370           |
| Hp. <i>Morb.Sacr.</i> 18.....          | 565         | IG II/III <sup>2</sup> 3, 2.....                    | 370           |
| Hp. <i>Morb.Sacr.</i> 29.....          | 118         | IG V, 2; Pel. 265. 1.....                           | 174           |
| Hp. <i>Praec.</i> 4.....               | 568         | IG XII 9, 259 .....                                 | 382           |
| Hp. Περί ἐυσχημοσύνη, 5.....           | 568         | IG XII, 9, 259 .....                                | 369, 383      |
| Hsch. <i>s.v.</i> ἀγεροκύβηλις.....    | 79          | <i>Il.</i> 2, 447.....                              | 421           |
| Hsch. <i>s.v.</i> ἀγυρμός.....         | 175         | <i>Il.</i> 2, 95.....                               | 426           |
| Hsch. <i>s.v.</i> Ἀδωνιστής.....       | 375         | <i>Il.</i> 4, 412.....                              | 539           |
| Hsch. <i>s.v.</i> ἀλφιτοσκόποι.....    | 315         | <i>Il.</i> 6, 358.....                              | 445           |
| Hsch. <i>s.v.</i> ἄλαδε .....          | 175         | <i>Il.</i> 9, 497-501 .....                         | 543           |
| Hsch. <i>s.v.</i> Ἐφέσια γράμματα..... | 361         | <i>Il.</i> 9, 571.....                              | 503           |
| Hsch. <i>s.v.</i> Ἐρίφιος .....        | 375         | <i>Il.</i> 11, 173.....                             | 369           |
| Hsch. <i>s.v.</i> σκιερόν .....        | 361         | <i>Il.</i> 13, 320.....                             | 255           |
| Hsch. <i>s.v.</i> Τριτοπάτορες .....   | 308         | <i>Il.</i> 15, 324.....                             | 369           |
| <i>hVen.</i> 9.....                    | 450         | <i>Il.</i> 19, 110.....                             | 375           |
| Hyg. <i>Astr.</i> 2, 4 .....           | 290         | <i>Il.</i> 20, 73 s. ....                           | 158           |
| Hyg. <i>Astr.</i> 2, 7 .....           | 218         | <i>Il.</i> 22, 28.....                              | 369           |
| Hyg. <i>Astr.</i> 2, 13 .....          | 376         | <i>Il.</i> 22, 317.....                             | 369           |
| Hyg. <i>Fab.</i> 130.....              | 290         | Io. <i>Mal. Chron.</i> 13. 36.....                  | 277           |
| Hyg. <i>Fab.</i> 139.....              | 376         | Ioann. Protospathar. <i>ad. Hes. Op.</i> 767 (371   |               |
| Hyg. <i>Fab.</i> 224.....              | 290         | Gaisford).....                                      | 287           |
| Hypsiel. <i>Astr.</i> Epílogo. 9.....  | 279         | Isoc. 4, 157 .....                                  | 144           |
| <b>I</b>                               |             |                                                     |               |
| I. <i>Ap.</i> 2, 267 .....             | 49, 68      | Isoc. 4, 28 .....                                   | 106, 251, 542 |
| Iamb. <i>VP</i> 135 .....              | 68          | Isoc. 10, 38 .....                                  | 154           |
| Iambl. <i>Myst.</i> 3, 31 .....        | 492         | Isoc. 11, 8 .....                                   | 199, 260      |
| Iambl. <i>Myst.</i> 7, 4-5 .....       | 157         | Isoc. <i>Paneg.</i> 43 .....                        | 522           |
| Iambl. <i>Myst.</i> 7, 5 .....         | 214         | Isoc. <i>Evag.</i> 10, 8.....                       | 91            |
| Iambl. <i>VP</i> 19, 90ss.....         | 191         | Iul. <i>A la madre de los dioses</i> , 17, 11 ..... | 212           |
| Iambl. <i>VP</i> 28, 145 .....         | 269         | Iul. <i>Or.</i> 7, 217D-218A .....                  | 149           |
| Iambl. <i>VP</i> 36, 267 .....         | 566         | Iul. <i>pro Heracl.</i> 1, 20 .....                 | 279           |
| Iambl. <i>VP</i> 134.....              | 89          | Iust. <i>Phil. Apol.</i> 1, 54.....                 | 408           |
| Iambl. <i>VP</i> 136.....              | 89          | Iuv. 6. 569 .....                                   | 283           |

**L**

|                                   |          |                                           |              |
|-----------------------------------|----------|-------------------------------------------|--------------|
| Lib. <i>Decl.</i> 49, 2, 84 ..... | 500      | Luc. <i>Deor.Con.</i> 12 .....            | 84           |
| <i>Liu.</i> 31, 14.....           | 145      | Luc. <i>DMar.</i> 12, 5.....              | 90           |
| LO 57-86.....                     | 323      | Luc. <i>DMort.</i> 10, 1, 14 .....        | 82, 84       |
| LO 71ss.....                      | 324      | Luc. <i>Ind.</i> 11 .....                 | 224          |
| LO 105-164.....                   | 336      | Luc. <i>Lex.</i> 10 .....                 | 152          |
| LO 159-163.....                   | 322      | Luc. <i>Luct.</i> 6 .....                 | 498          |
| LO 175s. ....                     | 337      | Luc. <i>Macr.</i> 4.....                  | 58, 63, 88   |
| LO 194ss.....                     | 338      | Luc. <i>Nec.</i> 2 .....                  | 492          |
| LO 222s. ....                     | 338      | Luc. <i>Nec.</i> 6 .....                  | 58, 100, 103 |
| LO 232s. ....                     | 338      | Luc. <i>Nec.</i> 7 .....                  | 198          |
| LO 252ss.....                     | 339      | Luc. <i>Nec.</i> 7, 8.....                | 102          |
| LO 284.....                       | 339      | Luc. <i>Nec.</i> 9 .....                  | 523          |
| LO 325s. ....                     | 339      | Luc. <i>Nec.</i> 11.....                  | 498          |
| LO 338.....                       | 339      | Luc. <i>Phar.</i> 6, 434ss.....           | 189          |
| LO 405-407.....                   | 340      | Luc. <i>Philops.</i> 14.....              | 198          |
| LO 410ss.....                     | 340      | Luc. <i>Philops.</i> 27.....              | 398          |
| LO 474ss.....                     | 341      | Luc. <i>Podagr.</i> 172 .....             | 100          |
| LO 498ss.....                     | 341      | Luc. <i>Salt.</i> 15 .....                | 107          |
| LO 700.....                       | 333      | Lucan. 6, 588-330 .....                   | 262          |
| LSCG 18 Δ 41-46 .....             | 308      | Lucr. RN 2, 624 ss. ....                  | 81           |
| LSCG 20 B 30-33.....              | 308      | Lyc. <i>Alex.</i> 88 .....                | 212          |
| LSSupp. 115 A 21-25 .....         | 308      | Lycurg 14, 5a, 3.....                     | 191          |
| Luc. <i>Alex.</i> 5 .....         | 84, 100  | Lyd. <i>Mens.</i> 3, 8, 14 .....          | 212          |
| Luc. <i>Alex.</i> 24 .....        | 85       | Lyd. <i>Mens.</i> 4, 79 .....             | 298          |
| Luc. <i>Alex.</i> 25 .....        | 113      | Lyd. <i>Ost.</i> 27-38.....               | 298          |
| Luc. <i>Asin.</i> 4 .....         | 70       | Lyd. <i>Ost.</i> 54ss.....                | 297          |
| Luc. <i>Asin.</i> 35.....         | 80       | Lys. 6.....                               | 145, 173     |
| Luc. <i>Asin.</i> 41 .....        | 80       | Lys. 6, 3.....                            | 522          |
| Luc. <i>Astr.</i> 10.....         | 258, 277 | Lys. 6, 4.....                            | 173          |
| Luc. <i>Cat.</i> 2.....           | 483      |                                           |              |
| Luc. <i>Cat.</i> 22.....          | 492, 495 | <b>M</b>                                  |              |
| Luc. <i>D.Mar.</i> 4, 1.....      | 87       | Macr. <i>Sat.</i> 1, 18, 1 .....          | 245          |
| Luc. <i>D.Meretr.</i> 4, 5.....   | 390      | Macr. <i>Sat.</i> 6, 9, 5.....            | 298          |
| Luc. <i>DDeor.</i> 15, 1, 15..... | 79       | Manil. <i>Astr.</i> 2, 32, 175, 406 ..... | 290          |
| Luc. <i>De astr.</i> 10.....      | 238      | Marc. <i>Emp. De medic.</i> 15, 89 .....  | 396          |
|                                   |          | Marin. <i>Procl.</i> 18, 24 .....         | 115, 266     |

|                                                      |         |
|------------------------------------------------------|---------|
| Marin. <i>Procl.</i> 20.....                         | 268     |
| Max.Tyr. 10.....                                     | 88      |
| Max. Tyr. 14.....                                    | 88      |
| Max. Tyr. 16, 2.....                                 | 88      |
| Max. Tyr. 38, 3.....                                 | 88, 191 |
| Maxim. 422-424.....                                  | 291     |
| Maxim. 466ss.....                                    | 290     |
| Men. <i>fr.</i> 313 Körte.....                       | 360     |
| Men. <i>fr.</i> 371 Körte.....                       | 362     |
| Men. <i>fr.</i> 714 Sandbach.....                    | 513     |
| Menandr. <i>fr.</i> 313 Körte.....                   | 361     |
| Moschop. <i>in Hes. Op.</i> 822 (Gaisf. II 367)..... | 283     |
| Myrsil. <i>FGH</i> 447 F 2.....                      | 228     |
| Mythogr. <i>Vat.</i> III 11, 24.....                 | 308     |

## N

|                                 |     |
|---------------------------------|-----|
| Nonn. <i>D.</i> 4, 269-273..... | 120 |
| Nonn. <i>D.</i> 4, 285.....     | 214 |
| Nonn. <i>D.</i> 27, 291.....    | 376 |
| Nonn. <i>D.</i> 33, 326.....    | 369 |
| Nonn. <i>D.</i> 44, 193ss.....  | 212 |
| Nonn. <i>D.</i> 46, 17.....     | 376 |

## O

|                                                    |          |
|----------------------------------------------------|----------|
| <i>Od.</i> 4, 841.....                             | 369      |
| <i>Od.</i> 9, 375ss.....                           | 255      |
| <i>Od.</i> 10, 236.....                            | 263      |
| <i>Od.</i> 10, 305.....                            | 263      |
| <i>Od.</i> 11, 280.....                            | 503, 509 |
| <i>Od.</i> 11, 605s.....                           | 484      |
| <i>Od.</i> 19, 457.....                            | 100      |
| <i>Od.</i> 22, 173.....                            | 234      |
| <i>Od.</i> 22, 189-90.....                         | 234      |
| <i>Od.</i> 24, 5-9.....                            | 484      |
| Or. <i>Homiliae in Ex.</i> , 223.....              | 234      |
| Orig. <i>Cels.</i> 4, 10 (I 281, 2 Koetschau)..... | 116, 494 |

|                                                        |     |
|--------------------------------------------------------|-----|
| Origen. <i>Cels.</i> 4, 10 (I 281, 2 Koetschau).....   | 492 |
| Origen. <i>Cels.</i> 8, 48 (II 262, 26 Koetschau)..... | 492 |
| Ou. <i>Fast.</i> 3, 443ss.....                         | 376 |
| Ou. <i>Met.</i> 3, 517-731.....                        | 221 |
| Ou. <i>Met.</i> 10, 83ss.....                          | 218 |
| Ou. <i>Met.</i> 10, 88ss.....                          | 193 |
| Ou. <i>Met.</i> 10, 451ss.....                         | 290 |
| Ou. <i>Met.</i> 11, 50-60.....                         | 224 |
| Ou. <i>Met.</i> 11, 8.....                             | 314 |

## P

|                                        |          |
|----------------------------------------|----------|
| <i>P. P.</i> 3, 54-60.....             | 246      |
| <i>P. Bonon.</i> 4 vv. 24ss.....       | 404      |
| <i>P.G.</i> (Migne) XXVI, p. 1320..... | 265      |
| <i>P. Lugd. Bat.</i> J 395 (W).....    | 346      |
| Paus 9, 27, 2.....                     | 317      |
| Paus. 1, 22, 7.....                    | 317      |
| Paus. 2, 30, 2.....                    | 107      |
| Paus. 5, 27, 6.....                    | 58       |
| Paus. 5, 7, 6.....                     | 380      |
| Paus. 6, 2, 5.....                     | 315      |
| Paus. 6, 20, 18.....                   | 235      |
| Paus. 8, 31, 3.....                    | 317      |
| Paus. 8, 34, 2.....                    | 309      |
| Paus. 9, 30, 4.....                    | 107      |
| Paus. 9, 30, 5.....                    | 221      |
| Paus. 9, 30, 6.....                    | 228      |
| Paus. 9, 30, 9.....                    | 228, 245 |
| Paus. 9, 30, 9-12.....                 | 228      |
| Paus. 9, 35, 5.....                    | 317      |
| Paus. 9, 39, 5.....                    | 84       |
| Paus. 9, 8, 1.....                     | 393      |
| Paus. 10, 32, 17.....                  | 492      |
| Paus. 10, 33, 11.....                  | 245      |
| Paus. 10, 7, 2.....                    | 107, 114 |



|                                                                                    |                                                                                 |
|------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------|
| Paus. <i>Apud Eust. comm. Ad. Od.</i> 1864, 18 ..... 360,<br>394                   | PGM CXXIII a-f. .... 352                                                        |
| <i>PBerol.</i> 21243..... 252                                                      | PGM I 130..... 150                                                              |
| <i>PDer.</i> col. I ..... 61                                                       | PGM I 1812..... 158                                                             |
| <i>PDer.</i> col. II..... 470, 476, 485                                            | PGM I 192..... 151                                                              |
| <i>PDer.</i> col. II 5-7..... 484                                                  | PGM I 219..... 158                                                              |
| <i>PDer.</i> col. II 7..... 61                                                     | PGM I 288..... 482                                                              |
| <i>PDer.</i> col. III..... 511                                                     | PGM I 288ss. .... 482                                                           |
| <i>PDer.</i> col. III 11 (conjetura)..... 64                                       | PGM I 317..... 471                                                              |
| <i>PDer.</i> col. IV ..... 507                                                     | PGM I 41..... 150                                                               |
| <i>PDer.</i> col. IV 7ss. .... 510                                                 | PGM I, 127..... 170                                                             |
| <i>PDer.</i> col. V..... 491                                                       | PGM I, 296..... 471                                                             |
| <i>PDer.</i> col. V 1ss..... 61                                                    | PGM I, 62..... 354                                                              |
| <i>PDer.</i> col. V 5..... 468                                                     | PGM II 163 ..... 405                                                            |
| <i>PDer.</i> col. V 6ss..... 61, 393                                               | PGM II 166 ..... 405                                                            |
| <i>PDer.</i> col. VI ...60, 61, 64, 100, 102, 465, 485, 492,<br>501, 507, 547, 557 | PGM II 33 ..... 405                                                             |
| <i>PDer.</i> col. VI 1..... 557                                                    | PGM II 33ss. .... 436                                                           |
| <i>PDer.</i> col. VI 10-11 ..... 489                                               | PGM III 100 ..... 354, 405                                                      |
| <i>PDer.</i> col. VI 2. [5] y 9..... 60                                            | PGM III 197ss..... 164                                                          |
| <i>PDer.</i> col. VI 3-5 ..... 501                                                 | PGM III 443 ..... 405                                                           |
| <i>PDer.</i> col. VI 5..... 506                                                    | PGM III 511 ..... 405                                                           |
| <i>PDer.</i> col. VI 5-7 ..... 475                                                 | PGM III 79ss..... 436                                                           |
| <i>PDer.</i> col. VI 8..... 64                                                     | PGM III 80 ..... 405                                                            |
| <i>PDer.</i> col. VI 9-11 ..... 61                                                 | PGM IV .... 40, 41, 45, 47, 135, 136, 139, 150, 151,<br>171, 172, 181, 182, 183 |
| <i>PDer.</i> col. VI lin. 1-2..... 547                                             | PGM IV 2145 ss..... 447                                                         |
| <i>PDer.</i> col. VII ..... 61, 148, 551                                           | PGM IV 100-125..... 41                                                          |
| <i>PDer.</i> col. VII 4ss..... 163                                                 | PGM IV 1054..... 387                                                            |
| <i>PDer.</i> col. VII 8 ..... 148                                                  | PGM IV 1257..... 405                                                            |
| <i>PDer.</i> col. XIII, 3 ..... 164                                                | PGM IV 1434..... 212                                                            |
| <i>PDer.</i> col. XX ..... 61, 469, 525, 530, 555                                  | PGM IV 1456..... 135                                                            |
| <i>PDer.</i> col. XX 1 ..... 111, 555                                              | PGM IV 1690..... 136                                                            |
| <i>PDer.</i> col. XX 3-4..... 96                                                   | PGM IV 1712..... 135                                                            |
| <i>PDer.</i> col. XXI..... 148                                                     | PGM IV 1744..... 136                                                            |
| <i>PDer.</i> col. XXI 12-13..... 162                                               | PGM IV 176..... 213                                                             |
| <i>PDer.</i> col. XXI 12-3..... 148                                                | PGM IV 2145ss..... 426                                                          |
| <i>Pers.</i> 5, 185..... 316                                                       | PGM IV 216..... 354                                                             |
|                                                                                    | PGM IV 2191..... 482                                                            |

|                       |                   |                                                                                                                                                    |                    |
|-----------------------|-------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------|
| PGM IV 2191ss.....    | 482               | PGM V 230.....                                                                                                                                     | 126                |
| PGM IV 2202.....      | 405               | PGM V 242.....                                                                                                                                     | 354                |
| PGM IV 2227ss.....    | 422               | PGM V 41ss.....                                                                                                                                    | 388                |
| PGM IV 2241-2358..... | 172               | PGM V 454.....                                                                                                                                     | 405                |
| PGM IV 2245.....      | 354               | PGM VI 2772.....                                                                                                                                   | 405                |
| PGM IV 2270.....      | 405               | PGM VII ... 214, 346, 347, 352, 356, 357, 359, 360,<br>364, 389, 422, 423, 460                                                                     |                    |
| PGM IV 2291.....      | 405               | PGM VII 217.....                                                                                                                                   | 405                |
| PGM IV 2293-2294..... | 389               | PGM VII 260-271.....                                                                                                                               | 434                |
| PGM IV 2293s.....     | 389               | PGM VII 451.....                                                                                                                                   | 360                |
| PGM IV 2293ss.....    | 389, 394          | PGM VII 461.....                                                                                                                                   | 347, 357, 423, 460 |
| PGM IV 2329.....      | 387               | PGM VII 479.....                                                                                                                                   | 356                |
| PGM IV 2334.....      | 389               | PGM VII 560.....                                                                                                                                   | 214                |
| PGM IV 2334ss.....    | 389               | PGM VII 580 ss.....                                                                                                                                | 422                |
| PGM IV 2473.....      | 182               | PGM VII 680.....                                                                                                                                   | 405                |
| PGM IV 2512.....      | 150               | PGM VII 690ss.....                                                                                                                                 | 152                |
| PGM IV 2519.....      | 150, 151          | PGM VII 692.....                                                                                                                                   | 405                |
| PGM IV 2565.....      | 135               | PGM VII 920 ss.....                                                                                                                                | 423                |
| PGM IV 2588.....      | 213               | PGM VII, 572.....                                                                                                                                  | 151                |
| PGM IV 2588ss.....    | 213               | PGM VII, 786.....                                                                                                                                  | 389                |
| PGM IV 2611.....      | 405               | PGM VIII 66.....                                                                                                                                   | 213                |
| PGM IV 2654.....      | 213               | PGM XII 39, 45, 122, 125, 136, 150, 159, 161, 182                                                                                                  |                    |
| PGM IV 2695ss.....    | 388               | PGM XII 153.....                                                                                                                                   | 158                |
| PGM IV 2715.....      | 405               | PGM XII 171.....                                                                                                                                   | 161                |
| PGM IV 2752.....      | 471               | PGM XII 21.....                                                                                                                                    | 482                |
| PGM IV 2927.....      | 471               | PGM XII 214.....                                                                                                                                   | 485                |
| PGM IV 2943-2966..... | 209               | PGM XII 21ss.....                                                                                                                                  | 482                |
| PGM IV 296-469.....   | 209               | PGM XII 299.....                                                                                                                                   | 405                |
| PGM IV 477ss.....     | 181               | PGM XII 321-322.....                                                                                                                               | 150                |
| PGM IV 48.....        | 139               | PGM XII 383.....                                                                                                                                   | 486                |
| PGM IV 796.....       | 486               | PGM XII 913 ss.....                                                                                                                                | 436                |
| PGM IV 820 ss.....    | 447               | PGM XII, 400.....                                                                                                                                  | 212                |
| PGM IV 86ss.....      | 388               | PGM XIII ... 45, 123, 125, 137, 138, 151, 158, 159,<br>160, 183, 204, 345, 346, 347, 348, 350, 351,<br>352, 354, 356, 357, 359, 360, 423, 436, 584 |                    |
| PGM IV 95ss.....      | 217, 257          | PGM XIII 160ss.....                                                                                                                                | 158                |
| PGM IV, 477.....      | 171               | PGM XIII 214.....                                                                                                                                  | 151                |
| PGM V.....            | 45, 122, 126, 141 |                                                                                                                                                    |                    |
| PGM V 109.....        | 182               |                                                                                                                                                    |                    |
| PGM V 110.....        | 141               |                                                                                                                                                    |                    |

|                                                                                                                        |          |                                          |                    |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------|------------------------------------------|--------------------|
| PGM XIII 226.....                                                                                                      | 151      | <i>PGur.</i> col. I 4.....               | 500                |
| PGM XIII 230.....                                                                                                      | 151      | <i>PGur.</i> col. I v. 4.....            | 499                |
| PGM XIII 231.....                                                                                                      | 151      | <i>Ph. Spec.</i> 1, 315, 4.....          | 91                 |
| PGM XIII 3.....                                                                                                        | 354      | <i>Ph. Spec.</i> 1, 320.....             | 145                |
| PGM XIII 31ss.....                                                                                                     | 138      | <i>Phaed.</i> IV, 1.....                 | 69, 81             |
| PGM XIII 321.....                                                                                                      | 354      | <i>Phanocl. fr.</i> 1 Powell.....        | 228                |
| PGM XIII 442ss.....                                                                                                    | 204      | <i>Phanocl. fr.</i> 1, 11-20 Powell..... | 224                |
| PGM XIII 762ss.....                                                                                                    | 159      | <i>Phanocl. fr.</i> 1, 7-8 Powell.....   | 218                |
| PGM XIII 795ss.....                                                                                                    | 160      | <i>Phanodem.</i> <i>FGH</i> 325 F 6..... | 308                |
| PGM XIII 88ss.....                                                                                                     | 138      | <i>Pherecyd.</i> <i>FGH</i> 3 F 47.....  | 82, 94, 231        |
| PGM XIII 890 ss.....                                                                                                   | 423      | <i>Phil. Iud. In flacum</i> , 175.....   | 498                |
| PGM XIII 917.....                                                                                                      | 357, 405 | <i>Philarg. in G.</i> 4, 520.....        | 218                |
| PGM XIII 933ss.....                                                                                                    | 348, 584 | <i>Philoch. FGH</i> 328 F 77.....        | 314, 316, 317      |
| PGM XIII 935ss.....                                                                                                    | 345      | <i>Philochorus FGH</i> 328 F 182.....    | 308                |
| PGM XIII 937ss.....                                                                                                    | 436      | <i>Philostr. Ep.</i> 1, 25, 10.....      | 470                |
| PGM XV 9.....                                                                                                          | 135      | <i>Philostr. Her.</i> 28.....            | 247                |
| PGM XVIIIb 2.....                                                                                                      | 405      | <i>Philostr. Her.</i> 28, 8.....         | 224                |
| PGM XX 13.....                                                                                                         | 100      | <i>Philostr. Her.</i> 33.....            | 246                |
| PGM XX 13-19.....                                                                                                      | 210      | <i>Philostr. Her.</i> 44, 28-45, 3.....  | 228                |
| PGM XX 5.....                                                                                                          | 100      | <i>Philostr. Im.</i> 2, 15, 1.....       | 193, 197, 232, 258 |
| PGM XXIIa.....                                                                                                         | 426      | <i>Philostr. Im.</i> 1, 6, 7.....        | 397                |
| PGM XXXVI.....                                                                                                         | 210      | <i>Philostr. VA</i> 1, 25.....           | 258                |
| PGM XXXVI 306.....                                                                                                     | 140      | <i>Philostr. VA</i> 1,2.....             | 565                |
| PGM XXXVI 97, 319.....                                                                                                 | 330      | <i>Philostr. VA</i> 2, 3.....            | 89                 |
| PGM LXIII 9.....                                                                                                       | 485      | <i>Philostr. VA</i> 2, 7.....            | 450                |
| PGM LXIX.....                                                                                                          | 330      | <i>Philostr. VA</i> 2, 20.....           | 450                |
| PGM LXX .330, 346, 351, 363, 364, 367, 368, 369,<br>377, 378, 383, 385, 386, 387, 389, 394, 395,<br>396, 436, 588, 589 |          | <i>Philostr. VA</i> 3, 26.....           | 333                |
| PGM LXX 12ss.....                                                                                                      | 363      | <i>Philostr. VA</i> 3, 34.....           | 210                |
| PGM LXX 4-25.....                                                                                                      | 96, 436  | <i>Philostr. VA</i> 3, 43.....           | 73                 |
| PGM LXX 7ss.....                                                                                                       | 330      | <i>Philostr. VA</i> 4, 10.....           | 89                 |
| PGM LXX 947ss.....                                                                                                     | 351      | <i>Philostr. VA</i> 4, 14.....           | 224, 314           |
| <i>PGur.</i> 13.....                                                                                                   | 381      | <i>Philostr. VA</i> 4, 18.....           | 98, 144            |
| <i>PGur.</i> 15.....                                                                                                   | 148      | <i>Philostr. VA</i> 5, 21.....           | 450                |
| <i>PGur.</i> 22.....                                                                                                   | 394, 396 | <i>Philostr. VA</i> 7, 21.....           | 330                |
| <i>PGur.</i> 29.....                                                                                                   | 196, 390 | <i>Philostr. VA</i> 8, 19.....           | 84, 89, 98         |
|                                                                                                                        |          | <i>Philostr. VA</i> 8, 7.....            | 154                |
|                                                                                                                        |          | <i>Philostr. VA</i> 8, 7, 14.....        | 199                |

|                                     |                         |                                                      |                         |
|-------------------------------------|-------------------------|------------------------------------------------------|-------------------------|
| Philostr. VA 8, 7-14.....           | 260                     | Pl. Cra. 400b-c .....                                | 497                     |
| Phld. Po. 181.....                  | 196, 206                | Pl. Cra. 400c.....                                   | 153, 496                |
| Phleg. FGH 257 Jacoby.....          | 88                      | Pl. Criti. 114e .....                                | 450                     |
| Phleg. FGH 257, 36, 1 Jacoby.....   | 227                     | Pl. Criti. 116c .....                                | 129                     |
| Phleg. FGH 257, 36, 2 Jacoby.....   | 226                     | Pl. Chrm. 155e .....                                 | 100                     |
| Phleg. FGH 257, 36, 3 Jacoby.....   | 227                     | Pl. Chrm. 156d.....                                  | 57, 191, 248, 471       |
| Phlp. in de An. 186, 24-26.....     | 317                     | Pl. Chrm. 158b .....                                 | 191                     |
| Phoron. fr. 2, 3 Bernabé.....       | 369                     | Pl. Euthd. 5d-6c .....                               | 154                     |
| Phot. Lex. II 226 Theodoridis ..... | 360                     | Pl. Euthd. 277e.....                                 | 129                     |
| Phot. s.v. ἀπομάτωρ .....           | 132                     | Pl. Euthd. 288b.....                                 | 541                     |
| Phot. s.v. νεβρίζειν .....          | 163                     | Pl. Euthd. 289d-290a .....                           | 541                     |
| Phot. s.v. Τριτοπάτωρ .....         | 308                     | Pl. Euthd. 289e-290a.....                            | 100, 471                |
| Pi. fr. tr. 137 .....               | 492                     | Pl. Grg. 483e .....                                  | 94, 231                 |
| Pi. fr. 128 c.3 .....               | 448                     | Pl. Grg. 491e .....                                  | 388                     |
| Pi. fr. 133 Snell .....             | 400, 497, 500, 504, 549 | Pl. Grg. 493a .....                                  | 110, 153, 550           |
| Pi. fr. 208 Sandbach.....           | 493                     | Pl. Grg. 513a .....                                  | 189, 197                |
| Pi. I. 1, 52 .....                  | 295                     | Pl. Hp.Mi. 371a.....                                 | 90, 92                  |
| Pi. I. 3/4, 74 .....                | 421                     | Pl. Io 534a.....                                     | 64                      |
| Pi. I. 8, 55 .....                  | 403                     | Pl. Io 536b .....                                    | 553                     |
| Pi. N. 1, 14.....                   | 403                     | Pl. Lg. 649a .....                                   | 92                      |
| Pi. N. 10, 86.....                  | 421                     | Pl. Lg. 772d.....                                    | 539                     |
| Pi. N. 8, 49.....                   | 100                     | Pl. Lg. 808d.....                                    | 539                     |
| Pi. O. 14, 21.....                  | 403                     | Pl. Lg. 815c.....                                    | 129                     |
| Pi. O. 2, 41.....                   | 503                     | Pl. Lg. 828a .....                                   | 539                     |
| Pi. O. 2, 74ss .....                | 115                     | Pl. Lg. 870d.....                                    | 510                     |
| Pi. P. 3, 47-53.....                | 57, 471                 | Pl. Lg. 885d.....                                    | 539                     |
| Pi. P. 3, 51 .....                  | 100                     | Pl. Lg. 908d.....                                    | 112, 230, 530, 547, 556 |
| Pi. P. 3, 54-60.....                | 198                     | Pl. Lg. 909b 68, 76, 83, 92, 111, 547, 555, 556, 557 |                         |
| Pi. P. 4, 217 .....                 | 100                     | Pl. Lg. 909d.....                                    | 543                     |
| Pi. P. 9, 97 .....                  | 107                     | Pl. Lg. 932e.....                                    | 66, 100                 |
| Pi. P. 12, 2 .....                  | 403                     | Pl. Lg. 932e-933a .....                              | 541                     |
| Pl. Alc. 33, 3 .....                | 145                     | Pl. Lg. 932e-933e .....                              | 66, 558                 |
| Pl. Alc1. 122a.....                 | 62, 237, 469            | Pl. Lg. 933a .....                                   | 100                     |
| Pl. Ax. 371a.....                   | 540                     | Pl. Lg. 933a, d, e.....                              | 100                     |
| Pl. Ax. 371d .....                  | 504                     | Pl. Lg. 933e.....                                    | 85, 539                 |
| Pl. Ax. 371e.....                   | 492                     | Pl. Men. 80a .....                                   | 94, 231                 |
| Pl. Cra. 398b .....                 | 509                     | Pl. Men. 80b.....                                    | 68, 87                  |

|                                 |                                                               |                                         |                   |
|---------------------------------|---------------------------------------------------------------|-----------------------------------------|-------------------|
| Pl. <i>Men.</i> 81a .....       | 147, 220, 400, 496, 529, 548                                  | Pl. R. 383a .....                       | 87, 92            |
| Pl. <i>Men.</i> 81a-b .....     | 529                                                           | Pl. R. 389d .....                       | 539, 555          |
| Pl. <i>Men.</i> 81b .....       | 498, 504                                                      | Pl. R. 426b .....                       | 100               |
| Pl. <i>Phd.</i> 62b .....       | 162                                                           | Pl. R. 464e .....                       | 555               |
| Pl. <i>Phd.</i> 69c .....       | 109, 113, 129, 167, 467, 542                                  | Pl. R. 468d-469b .....                  | 509               |
| Pl. <i>Phd.</i> 78a .....       | 100                                                           | Pl. R. 489b .....                       | 553               |
| Pl. <i>Phd.</i> 82e .....       | 110                                                           | Pl. R. 572e .....                       | 540               |
| Pl. <i>Phd.</i> 107d .....      | 512, 513                                                      | Pl. R. 611e .....                       | 110               |
| Pl. <i>Phd.</i> 108a .....      | 392                                                           | Pl. <i>Smp.</i> 179d .....              | 195, 561          |
| Pl. <i>Phd.</i> 244e .....      | 251                                                           | Pl. <i>Smp.</i> 202e .....              | 92, 101           |
| Pl. <i>Phdr.</i> 244d-e .....   | 504                                                           | Pl. <i>Smp.</i> 203d .....              | 91, 541           |
| Pl. <i>Phdr.</i> 248d-e .....   | 539                                                           | Pl. <i>Sph.</i> 234c .....              | 92                |
| Pl. <i>Phdr.</i> 249c .....     | 106, 129                                                      | Pl. <i>Sph.</i> 234e .....              | 541               |
| Pl. <i>Phdr.</i> 250b .....     | 129                                                           | Pl. <i>Sph.</i> 235a .....              | 91, 92, 541       |
| Pl. <i>Phdr.</i> 250b-c .....   | 494                                                           | Pl. <i>Sph.</i> 241b .....              | 91, 541           |
| Pl. <i>Phdr.</i> 250c .....     | 110, 153                                                      | Plin. <i>HN</i> 2, 191 .....            | 297               |
| Pl. <i>Phdr.</i> 253a .....     | 64                                                            | Plin. <i>HN</i> 2, 200 .....            | 297               |
| Pl. <i>Phdr.</i> 261a .....     | 91                                                            | Plin. <i>HN</i> 7, 174 .....            | 88, 191, 200, 484 |
| Pl. <i>Phdr.</i> 271c .....     | 91                                                            | Plin. <i>HN</i> 7, 175 .....            | 567               |
| Pl. <i>Plt.</i> 290c .....      | 539                                                           | Plin. <i>HN</i> 7, 203 .....            | 315               |
| Pl. <i>Plt.</i> 291c .....      | 91, 541                                                       | Plin. <i>HN</i> 25, 12 .....            | 115               |
| Pl. <i>Plt.</i> 303c .....      | 91, 541                                                       | Plin. <i>HN</i> 28, 34 .....            | 264, 307          |
| Pl. <i>Prt.</i> 315a .....      | 541                                                           | Plin. <i>HN</i> 28, 43 .....            | 115, 307          |
| Pl. <i>Prt.</i> 316a .....      | 541                                                           | Plin. <i>HN</i> 30, 1, 9 .....          | 198               |
| Pl. <i>Prt.</i> 316d .....      | 107, 230, 313, 314, 316, 545, 560                             | Plin. <i>HN</i> 30, 2 .....             | 565               |
| Pl. <i>Prt.</i> 316d-317a ..... | 530                                                           | Plin. <i>HN</i> 30, 6 .....             | 189               |
| Pl. R. 363c-d .....             | 113                                                           | Plin. <i>HN</i> 30, 7 .....             | 238, 249          |
| Pl. R. 363d .....               | 542                                                           | Plin. <i>HN</i> 30, 8-9 .....           | 565               |
| Pl. R. 364b ...                 | 66, 68, 75, 79, 85, 100, 102, 472, 500,<br>523, 529, 554, 557 | Plin. <i>HN</i> 37, 139-185 .....       | 321               |
| Pl. R. 364c .....               | 556                                                           | Plin. <i>HN</i> 37, 58 .....            | 356               |
| Pl. R. 364d-365a .....          | 536                                                           | Plot. 1, 2, 5, 9-11 .....               | 268               |
| Pl. R. 364e .....               | 107, 108, 111                                                 | Plot. 2, 9, 14 .....                    | 214               |
| Pl. R. 365a .....               | 110, 111                                                      | Plot. 4, 4, 40 .....                    | 214               |
| Pl. R. 366a .....               | 107                                                           | Plot. 4, 8, 1 .....                     | 335               |
| Pl. R. 380d .....               | 87, 92                                                        | Plu. <i>Aet. Rom. Graec.</i> 290D ..... | 392               |
| Pl. R. 381d .....               | 74                                                            | Plu. <i>Alc.</i> 17, 5 .....            | 279               |
|                                 |                                                               | Plu. <i>Alc.</i> 19-22 .....            | 145               |

|                                       |                    |                                       |               |
|---------------------------------------|--------------------|---------------------------------------|---------------|
| Plu. <i>Alc.</i> 21.....              | 145                | Plu. <i>Is. et Os.</i> 379D.....      | 212           |
| Plu. <i>Alex.</i> 2.....              | 549                | Plu. <i>Marc.</i> 22, 8.....          | 347           |
| Plu. <i>Alex.</i> 2, 9.....           | 115                | Plu. <i>Mar.</i> 42, 7-8.....         | 78            |
| Plu. <i>Alex.</i> 14, 5.....          | 228                | Plu. <i>Max. Esp.</i> 224E.....       | 542           |
| Plu. <i>Alex.</i> 31, 8.....          | 175                | Plu. <i>Nic.</i> 13, 7.....           | 279           |
| Plu. <i>Ant.</i> 12.....              | 212                | Plu. <i>Num.</i> 15, 4.....           | 383           |
| Plu. <i>Apophth.Lac.</i> 224E.....    | 569                | Plu. <i>Num.</i> 19.....              | 212           |
| Plu. <i>Arist.</i> 21.....            | 115                | Plu. <i>Prof. virt.</i> 85B.....      | 362, 382, 383 |
| Plu. <i>Caes.</i> 9.....              | 549                | Plu. <i>Quaest. conv.</i> 636D.....   | 143, 147      |
| Plu. <i>Caes.</i> 41.....             | 212                | Plu. <i>Quaest. conv.</i> 663E.....   | 388           |
| Plu. <i>Cleom.</i> 30, 2.....         | 234                | Plu. <i>Quaest. conv.</i> 671E.....   | 347           |
| Plu. <i>Cons. ad ux.</i> 611D.....    | 146, 220           | Plu. <i>Quaest. conv.</i> 706d.....   | 360           |
| Plu. <i>Cons. ad ux.</i> 611E.....    | 487                | Plu. <i>Quaest. conv.</i> 706D.....   | 362, 384      |
| Plu. <i>De gen. Socr.</i> 590Ass..... | 84                 | Plu. <i>Quaest. conv.</i> 716B.....   | 245           |
| Plu. <i>De gen. Socr.</i> 592C.....   | 88                 | Plu. <i>Quaest. Conv.</i> 706d.....   | 303           |
| Plu. <i>De Mus.</i> 1132F.....        | 231                | Plu. <i>Quaest. Rom.</i> 277B.....    | 212           |
| Plu. <i>De Pyth. orac.</i> 407B.....  | 244, 317           | Plu. <i>Quaest. Rom.</i> 280B.....    | 212           |
| Plu. <i>Def. orac.</i> 407C.....      | 91                 | Plu. <i>Quaest. Rom.</i> 290D.....    | 212           |
| Plu. <i>Def. orac.</i> 415A.....      | 107                | Plu. <i>Rom.</i> 21.....              | 212           |
| Plu. <i>Def. orac.</i> 417C.....      | 493                | Plu. <i>Ser. num. vind.</i> 564C..... | 152           |
| Plu. <i>Def. orac.</i> 418B.....      | 501                | Plu. <i>Ser. num. vind.</i> 566B..... | 200           |
| Plu. <i>Def. orac.</i> 418C.....      | 517                | Plu. <i>Sol.</i> 12.....              | 88            |
| Plu. <i>Demetr.</i> 26, 2.....        | 175                | Plu. <i>Sol.</i> 12, 12.....          | 568           |
| Plu. <i>E ap. Delph.</i> 391D.....    | 147                | Plu. <i>Sol.</i> 12, 7.....           | 567           |
| Plu. <i>Exil.</i> 607C.....           | 143                | Plu. <i>Sol.</i> 12, 8.....           | 567           |
| Plu. <i>Fluu.</i> 3, 4.....           | 131, 228           | Plu. <i>Sol.</i> 12, 8-9.....         | 27            |
| Plu. <i>fr.</i> 101 Sandbach.....     | 283                | Plu. <i>Superst.</i> 166A.....        | 77            |
| Plu. <i>fr.</i> 126 Sandbach.....     | 82                 | Plu. <i>Superst.</i> 171A.....        | 97            |
| Plu. <i>fr.</i> 178 Sandbach.....     | 106, 108, 492, 494 | Polyaen. 3, 11, 2.....                | 175           |
| Plu. <i>fr.</i> 202 Sandbach.....     | 147                | Polyaen. 5, 17, 1.....                | 175           |
| Plu. <i>Gen. Soc.</i> 588C-589C.....  | 515                | Polyb. 3, 112, 8.....                 | 522           |
| Plu. <i>Gen. Soc.</i> 588C-D.....     | 515                | Polyb. 6, 25, 7.....                  | 479           |
| Plu. <i>Is et Os.</i> 360F.....       | 174                | Poll. 2, 169.....                     | 480           |
| Plu. <i>Is. et Os.</i> 353B-C.....    | 488                | Poll. 2, 39.....                      | 308           |
| Plu. <i>Is. et Os.</i> 362E.....      | 481                | Poll. 3, 7.....                       | 308           |
| Plu. <i>Is. et Os.</i> 378B.....      | 488                | Poll. 8, 188.....                     | 315           |
| Plu. <i>Is. et Os.</i> 378C.....      | 488                | Porph. <i>Abst.</i> 2, 16.....        | 483           |

|                                                        |          |                                                           |          |
|--------------------------------------------------------|----------|-----------------------------------------------------------|----------|
| Porph. <i>Abst.</i> 4, 16, 33 .....                    | 212      | P. Callisth. <i>Hist. Alex. Magn. rec.</i> E 12, 6 (46, 2 |          |
| Porph. <i>Antr.</i> 6.....                             | 393      | Trumpf).....                                              | 193      |
| Porph. <i>Antr.</i> 16, p. 58, 15 Simonini.....        | 379, 381 | Ptol. <i>Tetr.</i> 1.31.....                              | 301      |
| Porph. <i>fr.</i> 359 Smith.....                       | 394      | Ptol. <i>Tetr.</i> I, Prefacio.....                       | 278      |
| Porph. <i>Sent.</i> 32, 33, 3-5 .....                  | 268      |                                                           |          |
| Porph. <i>Sobre las estatuas</i> , 8 .....             | 395      |                                                           |          |
| Porph. <i>VP</i> 10.....                               | 489      |                                                           |          |
| Porph. <i>VP</i> 29.....                               | 68       |                                                           |          |
| Porph. Περὶ ἀγάλματων 8, 62 .....                      | 394      |                                                           |          |
| Porphyr. <i>VP</i> 34.....                             | 89       |                                                           |          |
| Procl. <i>ad Hes. Op.</i> 761-771 (263, 17 Pertusi) .. | 287      |                                                           |          |
| Procl. <i>ad Hes. Op.</i> 765-768 (232, 22 Pertusi) .. | 283      |                                                           |          |
| Procl. <i>ad Hes. Op.</i> 805-808 (277, 11 Pertusi) .. | 284      |                                                           |          |
| Procl. <i>ad Hes. Op.</i> 822-825 (257, 13 Pertusi) .. | 283      |                                                           |          |
| Procl. <i>Himn.</i> 4, 4.....                          | 116      |                                                           |          |
| Procl. <i>in Cra.</i> 92, 14 Pasquali .....            | 379, 381 |                                                           |          |
| Procl. <i>in R.</i> 1, 120, 12.....                    | 267      |                                                           |          |
| Procl. <i>in R.</i> 1, 175 Kroll.....                  | 221      |                                                           |          |
| Procl. <i>in R.</i> 2 108, 17 Kroll.....               | 492      |                                                           |          |
| Procl. <i>in R.</i> 2 33, 14 Kroll.....                | 307      |                                                           |          |
| Procl. <i>in R.</i> 2, 108, 17.....                    | 163      |                                                           |          |
| Procl. <i>in R.</i> 2, 115 Kroll.....                  | 227      |                                                           |          |
| Procl. <i>in R.</i> 2, 18 .....                        | 393      |                                                           |          |
| Procl. <i>in Ti.</i> 1, 211.....                       | 269, 270 |                                                           |          |
| Procl. <i>in Ti.</i> 1, 213, 2.....                    | 268      |                                                           |          |
| Procl. <i>in Ti.</i> 1, 94, 13 Diehl .....             | 310      |                                                           |          |
| Procl. <i>in Ti.</i> 3, 168, 9.....                    | 269      |                                                           |          |
| Procl. <i>in Ti.</i> 3, 297, 3.....                    | 133      |                                                           |          |
| Procl. <i>in Ti.</i> 3, 297, 3 Diehl.....              | 400      |                                                           |          |
| Procl. <i>Inst.</i> 145, p. 129 Dodds.....             | 340      |                                                           |          |
| Procl. <i>Theol. Plat.</i> 6, 13 (VI 66, 4 Saffrey-    |          |                                                           |          |
| Westerink).....                                        | 376      |                                                           |          |
| Procl. <i>Theol. Plat.</i> 1, 5 (I, 25, 26 Saffrey-    |          |                                                           |          |
| Westerink).....                                        | 269      |                                                           |          |
| Procl. <i>Theol. Plat.</i> 5, 35 (V 127, 21 Saffrey-   |          |                                                           |          |
| Westerink).....                                        | 376      |                                                           |          |
| P. Callisth. 1, 42, 6.....                             | 228      | S. <i>Ant.</i> 431.....                                   | 474, 475 |
|                                                        |          | S. <i>Ai.</i> 581s.....                                   | 471      |
|                                                        |          | S. <i>Ai.</i> 582 .....                                   | 100      |
|                                                        |          | S. <i>Ai.</i> 843 .....                                   | 504      |
|                                                        |          | S. <i>Ant.</i> 902.....                                   | 474      |
|                                                        |          | S. <i>Ant.</i> 1075.....                                  | 503      |
|                                                        |          | S. <i>El.</i> 62-64 .....                                 | 88       |
|                                                        |          | S. <i>El.</i> 70.....                                     | 67       |
|                                                        |          | S. <i>El.</i> 112.....                                    | 503      |
|                                                        |          | S. <i>El.</i> 406.....                                    | 474      |
|                                                        |          | S. <i>El.</i> 440.....                                    | 474      |
|                                                        |          | S. <i>fr.</i> 1116 Radt .....                             | 314      |
|                                                        |          | S. <i>fr.</i> 837 Radt .....                              | 542      |
|                                                        |          | S. <i>fr.</i> 879 Pearson.....                            | 484      |
|                                                        |          | S. Jerom. <i>Chron. Ol.</i> 183, 4 = Helm, 156. ....      | 325      |
|                                                        |          | S. OC 101.....                                            | 478      |
|                                                        |          | S. OT 175.....                                            | 484      |
|                                                        |          | S. OT 211.....                                            | 347      |
|                                                        |          | S. OT 387-388 .....                                       | 66       |
|                                                        |          | S. OT. 387-389.....                                       | 66       |
|                                                        |          | S. OT. 388.....                                           | 74       |
|                                                        |          | S. OC 1051-2 .....                                        | 143      |
|                                                        |          | S. OT 1154.....                                           | 234      |
|                                                        |          | S. TrGF 534 ( <i>Rhizotomoi</i> ) .....                   | 263      |
|                                                        |          | S. Athan. <i>Commentarius de templo Athenarum</i>         |          |
|                                                        |          | (cod. Bodleianus Roe 5) [Sp.] Folio 152v,                 |          |
|                                                        |          | line 6.....                                               | 362      |
|                                                        |          | S. Athan. <i>P.G.</i> (Migne) XXVI, p. 1320. ....         | 346      |
|                                                        |          | S.E. M. 3, 30, 12 .....                                   | 352      |
|                                                        |          | S.E. M. 9, 361 .....                                      | 355      |

|                                                           |          |                                                                |                   |
|-----------------------------------------------------------|----------|----------------------------------------------------------------|-------------------|
| S.E. P. 3, 30 (I 141 Mutschmann) .....                    | 317      | Sch. Tz. <i>Alleg. Hom. Il.</i> ap. Cramer, <i>Anecd.</i> 382, |                   |
| Sch. A.R. 1. 45 .....                                     | 291      | 7 ( <i>Anecd. Gr. II</i> 613, 8 Matranga) .....                | 301               |
| Sch. A. R. p. 103.....                                    | 390      | Sch. Tz. <i>Ex.</i> en Cramer, <i>Anecd.</i> III 379, 11.....  | 272               |
| Sch. A.R. 1, 1126/31b (102, 1 Wendel).....                | 94, 231  | Sch. Tz. <i>Ex. Il.</i> 127, 4 Hermann .....                   | 282               |
| Sch. A.R. 1, 23-25a (8, 22 Wendel).....                   | 202, 215 | Sch. Tz. <i>Ex. Il.</i> 147s. Hermann .....                    | 238               |
| Sch. A.R. 1, 31-34a .....                                 | 215      | Sch. Tz. <i>H.</i> 12, 147 (596 Leone) .....                   | 279               |
| Sch. A.R. 1, 916-8 b y e.....                             | 234      | Sch. Paus. 1, 1, 5.....                                        | 212               |
| Sch. A.R. 2, 684-87a .....                                | 314      | Sch. S. <i>El.</i> 62 .....                                    | 89                |
| Sch. A.R. 102, 5 .....                                    | 369      | Seru. <i>Aen.</i> 3, 12.....                                   | 234               |
| Sch. <i>Ad Ar. Plu</i> 845f.....                          | 144      | Seru. <i>Aen.</i> 3, 98.....                                   | 314               |
| Sch. Ael. Arist. 162 .....                                | 392      | SIG <sup>3</sup> III 1025, 34ss. ....                          | 213               |
| Sch. Ar. <i>Au.</i> 962 .....                             | 67       | Sil. Ital. 11, 469-472.....                                    | 208               |
| Sch. Ar. <i>Au.</i> 1093 .....                            | 145      | Simónides <i>PMG</i> 567.....                                  | 203               |
| Sch. Ar. <i>Pax.</i> 277 .....                            | 234      | Simp. <i>in Cael.</i> 7, 560, 21.....                          | 310               |
| Sch. Ar. <i>Pax.</i> 277b .....                           | 212      | Simp. <i>in Cael.</i> 377, 12 Heiberg.....                     | 400               |
| Sch. Ar. <i>Pl.</i> 845f.....                             | 175      | Simp. <i>In Ph.</i> 25, 19 .....                               | 566               |
| Sch. Ar. <i>Pl.</i> 594.....                              | 392      | Sosiph, <i>TrGR</i> 92 F1.....                                 | 197               |
| Sch. Ar. <i>Pl.</i> 1013b.....                            | 175      | St.Byz. <i>s.v.</i> Dioniso .....                              | 375               |
| Sch. Ar. <i>Ra.</i> 330 .....                             | 472      | Stat. <i>Silv.</i> 2, 7, 98s.....                              | 224               |
| Sch. BT <i>Il.</i> 20, 227 .....                          | 291      | Stat. <i>Silv.</i> 5, 1, 23-26.....                            | 314               |
| Sch. E. <i>Alc.</i> 968 (II 239, 3 Schwartz)243, 313, 317 |          | Stat. <i>Silv.</i> 5, 3, 17 .....                              | 224               |
| Sch. E. <i>Alc.</i> 1128 .....                            | 82       | Stat. <i>Theb.</i> 5, 341-344.....                             | 208               |
| Sch. E. <i>Hec.</i> 1267 (I 89, 12 Schwartz).....         | 244      | Stob. <i>Flor.</i> 3, 1, 199.....                              | 147               |
| Sch. Hes. <i>Op.</i> 52 Pertusi.....                      | 133      | Stob. <i>Flor.</i> 3, 41, 9.....                               | 147               |
| Sch. Hes. <i>Op.</i> 770a (238, 1 Pertusi) .....          | 287      | Str. 7 fr. 10a Radt .77, 95, 114, 220, 231, 236, 313,          |                   |
| Sch. <i>Il.</i> 10. 2.....                                | 308      | 314, 570                                                       |                   |
| Sch. Luc. <i>D.Mer.</i> 1.....                            | 393      | Str. 7 fr. 10a Radt .....                                      | 187               |
| Sch. Luc. <i>DMer.</i> 2, 1.....                          | 173      | Str. 7, 3, 3 .....                                             | 220               |
| Sch. Lyc. 3, 29 Scheer .....                              | 272      | Str. 10, 3, 10 .....                                           | 64                |
| Sch. Lycophr. <i>Alex.</i> 523 (189, 10 Scheer).....      | 281      | Str. 10, 3, 11. ....                                           | 379               |
| Sch. <i>Od.</i> XI, 326 .....                             | 291      | Str. 10, 3, 13 .....                                           | 390               |
| Sch. Ou. <i>Fast.</i> 5, 115ss. ....                      | 376      | Str. 10, 3, 22 .....                                           | 95, 231, 369, 382 |
| Sch. Pi. I. 4, 87 .....                                   | 472      | Str. 10, 3, 23 .....                                           | 96                |
| Sch. Pl. R. 364b.....                                     | 111      | Str. 10, 3, 7 .....                                            | 379               |
| Sch. Pl. R. 364e.....                                     | 115, 271 | Str. 10, 4, 14 .....                                           | 567               |
| Sch. S. OC 100 .....                                      | 478, 483 | Str. 10, 4, 14, 8 .....                                        | 68                |
| Sch. Theoc. III 7 Wendel pg. 119 .....                    | 353, 356 | Str. 10, 5, 2 .....                                            | 482               |



|                                           |                    |                                                 |               |
|-------------------------------------------|--------------------|-------------------------------------------------|---------------|
| Str. 13, 1, 16 .....                      | 89                 |                                                 |               |
| Str. 13, 1, 56 .....                      | 450                |                                                 |               |
| Str. 15, 1, 68, 10.....                   | 56, 57             |                                                 |               |
| Str. 15, 3, 14 .....                      | 57, 58             |                                                 |               |
| Str. 15, 3, 14, 10.....                   | 57                 |                                                 |               |
| Str. 15, 3, 20 .....                      | 487                |                                                 |               |
| Str. 16, 2, 39 .....                      | 313                |                                                 |               |
| Str. 16, 2, 43 .....                      | 100                |                                                 |               |
| Suda s.v. Αἰξ οὐρανία.....                | 376                |                                                 |               |
| Suda s.v. ἀγεροσικύβηλις.....             | 79                 |                                                 |               |
| Suda s.v. γοετεία.....                    | 83                 |                                                 |               |
| Suda s.v. ἰεροφάντης.....                 | 144                |                                                 |               |
| Suda s.v. Ἀλλ' εἴ τις ὑμῶν ἐν Σαμοθράκη.. | 234                |                                                 |               |
| Suda s.v. Μαγεία.....                     | 56                 |                                                 |               |
| Suda s.v. μαγική.....                     | 56                 |                                                 |               |
| Suda s.v. μηναγύρτης .....                | 79                 |                                                 |               |
| Suda s.v. νεβρίζων .....                  | 163                |                                                 |               |
| Suda s.v. Ἄπνους.....                     | 89, 566            |                                                 |               |
| Suda s.v. ἄπνους .....                    | 86                 |                                                 |               |
| Suda s.v. Ἐρμαγόρας.....                  | 316                |                                                 |               |
| Suda s.v. Ὀρφεύς .....                    | 308                |                                                 |               |
| Suda s.v. Σαμοθράκη .....                 | 234                |                                                 |               |
| Suda s.v. Τριτοπάτορες.....               | 308                |                                                 |               |
| Suda s.v. ἐφεσια γραμματα .....           | 360                |                                                 |               |
| Suda, s. v. Ὀρφεύς Κροτωνιάτης .....      | 278                |                                                 |               |
| Suda, s.v. Ἄπνους.....                    | 198                |                                                 |               |
| Suda, s.v. Βάκις.....                     | 67                 |                                                 |               |
| Suda, s.v. Πλατῶν.....                    | 113                |                                                 |               |
| Suda, s.v. Ὀρφεύς.....                    | 317                |                                                 |               |
| Suet. <i>Claud.</i> 25, 2.....            | 327                |                                                 |               |
| Suet. <i>Tib.</i> 14 .....                | 316                |                                                 |               |
| <i>Supp.Mag.</i> I 49 .....               | 367, 386, 395, 396 |                                                 |               |
| Syrian. <i>In Metaph.</i> 43, 12 .....    | 566                |                                                 |               |
| Syrian. <i>In Metaph.</i> 11, 35 .....    | 566                |                                                 |               |
|                                           |                    | <b>T</b>                                        |               |
|                                           |                    | Tac. <i>Ann.</i> 2, 32, 11ss.....               | 326           |
|                                           |                    | Tert. 28 .....                                  | 89            |
|                                           |                    | Tert. <i>Adu.Val.</i> 1, 1-3 .....              | 145           |
|                                           |                    | Tert. <i>De an.</i> 44.....                     | 191           |
|                                           |                    | Th. 6, 27-28 .....                              | 145           |
|                                           |                    | Th. 6, 60.....                                  | 145           |
|                                           |                    | Theo Sm. p. 14 Hiller .....                     | 144           |
|                                           |                    | Theoc. 2.....                                   | 263           |
|                                           |                    | Theoc. 2, 23-32.....                            | 209           |
|                                           |                    | Theoc. 2, 30.....                               | 390           |
|                                           |                    | Theoc. 2, 36.....                               | 213           |
|                                           |                    | Theoc. 2, 48-52.....                            | 209           |
|                                           |                    | Theoc. 11.....                                  | 252           |
|                                           |                    | Theoc. 26.....                                  | 64            |
|                                           |                    | Theophylact. <i>Simoc. Ep.</i> 18.....          | 353           |
|                                           |                    | Theopomp. <i>Hist. FGH</i> 115 F 64.....        | 57            |
|                                           |                    | Theopomp. <i>Hist. FGH</i> 115 F 64b .....      | 57            |
|                                           |                    | Thgn. 1, 815.....                               | 143, 150      |
|                                           |                    | Thphr. <i>Char.</i> 16, 10.....                 | 483           |
|                                           |                    | Thphr. <i>Char.</i> 16, 11.....                 | 131, 146, 220 |
|                                           |                    | Thphr. <i>Char.</i> 16, 5 .....                 | 392           |
|                                           |                    | Thphr. <i>Char.</i> 16, 7 .....                 | 85            |
|                                           |                    | Tibul. <i>Paneg.</i> 5.11 .....                 | 290           |
|                                           |                    | <i>TrGF</i> I 88 fr. 7. 10ss. Snell .....       | 257           |
|                                           |                    | Tz. <i>ad Ar. Pl.</i> 842 .....                 | 175           |
|                                           |                    | Tz. <i>ad Ar. Ra.</i> 369 .....                 | 144           |
|                                           |                    | Tz. <i>ad Ar. Ra.</i> 456a .....                | 165           |
|                                           |                    | Tz. <i>ad Hes. Op.</i> 2, 21, 6 .....           | 283           |
|                                           |                    | Tz. <i>ad Hes. Op.</i> 763 (343 Gaisford) ..... | 285, 286      |
|                                           |                    | Tz. <i>ad Hes. Op.</i> 778 (353 Gaisford).....  | 288           |
|                                           |                    | Tz. <i>ad Lyc.</i> 219 Scheer .....             | 238, 333      |
|                                           |                    | Tz. <i>ad Lyc.</i> 83 (46, 25 Scheer) .....     | 290           |
|                                           |                    | Tz. <i>ad Ar. Nub.</i> 1178.....                | 283           |
|                                           |                    | Tz. <i>Ex. II.</i> p. 17, 19 Hermann .....      | 272           |

Tz. *Ex. Il.* 17, 14 Hermann ..... 237  
 Tz. *Ex. Il.* 17, 19 Hermann ..... 234  
 Tz. *Ex. Il.* 26, 1 Hermann ..... 282  
 Tz. *Ex. Il.* 26, 5 Hermann ..... 291  
 Tz. *Ex. Il.* 27, 11 Hermann ..... 237  
 Tz. *Ex. Il.* 27, 11 Hermann ..... 272  
 Tz. *Ex. Il.* 33, 6 Hermann ..... 301  
 Tz. *Ex. Il.* 147-148 Hermann ..... 333  
 Tz. *H.* 2, 612 ..... 291  
 Tz. *H.* 2, 887 ..... 278  
 Tz. *H.* 4, 175 ..... 288, 290  
 Tz. *H.* 5, 130 ..... 303  
 Tz. *H.* 12, 119 ss. .... 279  
 Tz. *H.* 12, 134 ..... 278  
 Tz. *H.* 12, 139 ..... 279  
 Tz. *H.* 12, 142 ..... 283  
 Tz. *H.* 12, 146 ..... 279  
 Tz. *H.* 12, 173 ..... 278  
 Tz. *in Hes. Op.* 502 ..... 282  
 Tz. *in Hes. Op.* 568 ..... 278, 281  
 Tz. *in Hes. Op.* 820 (366 Gaisford) ..... 283, 285  
 Tz. *Prol. ad Hes. Op.* 17 Gaisford ..... 288  
 Tz. *Prol. ad Hes. Op.* 18 Gaisford ..... 288, 289  
 Tz. *Prol. ad Hes. Op.* 21 Gaisford ..... 286

**V**

Val. Flac. 1, 184-187 ..... 208  
*Vendidad* VII, 41 ..... 57  
*Vendidad* VII, 44 ..... 57  
*Vendidad* XX ..... 57  
 Verg. *Aen.* 6, 310ss ..... 484  
 Verg. *Aen.* 6, 665 ..... 115  
 Verg. *Aen.* 6, 706s. .... 484  
 Verg. *Aen.* 12, 87 ..... 450  
 Verg. *Cul.* 274-276 ..... 197  
 Verg. *G.* 1, 33 ..... 290  
 Verg. *G.* 4, 523-527 ..... 224

**X**

X. *Cyr.* 8, 3, 11 ..... 469, 532  
 X. *HG.* 1, 4, 12-13 ..... 145  
 Xenoph. DK 21 B ..... 88

**Y**

*Yasna* 65, 7 ..... 56

**Z**

Zos. *Alch.* 5 (21 Mertens) ..... 352

