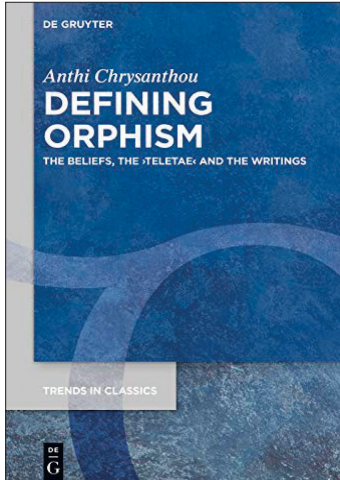


DEFINING ORPHISM



CHRYSANTHOU, ANTHI (2020).
*Defining Orphism. The Beliefs, the
 "Teletae" and the Writings*. Berlin:
 De Gruyter, 415 pp., 125,95 €
 [ISBN: 978-3-1106-7839-0].

FRANCESC CASADESÚS BORDOY
 UNIVERSITAT DE LES ILLES BALEARS
 fran.casadesus@uib.es

ESTE NUEVO LIBRO SOBRE EL ORFISMO, QUE VIENE AÑADIRSE a las numerosas publicaciones aparecidas en las últimas décadas sobre esta religión misteriosa, aparece con la declarada intención de su autora de ofrecer “un relato unificado del orfismo” (“*a unified account of Orphism*”, p. 5). La principal motivación para redactarlo es que, en su opinión, “no ha existido una definición específica y ampliamente aceptada de este fenómeno” porque ninguno de los estudiosos anteriores a ella ni tan siquiera se han propuesto una empresa de estas características. La autora tras mencionar, sin aparente voluntad de exhaustividad, los libros publicados por otros autores como Guthrie, Linforth, West o Alderink, centra la atención en varios autores más recientes, como Edmonds y Bernabé, para ponerlos como ejemplo de lo que serían dos extremos opuestos en su concepción del orfismo y que la autora, en cualquier caso, pretende superar: la que sería una posición “antiórfica” de Edmonds, frente a la más

receptiva y abierta de Bernabé. Resulta significativo en este contexto que la autora se refiera expresamente al libro coordinado por Bernabé y Casadesús, *Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro*, en el que colaboraron muchos otros destacados especialistas que ella misma menciona, como Graf, Brisson, West o Burkert, para elogiarlo como una “fuente esencial para los investigadores del orfismo”, aunque finalmente lo considere insuficiente, por no haber ofrecido, debido a la variedad de temáticas tratadas en sus dos volúmenes, la imagen coherente y unificada del orfismo que ella misma se ha propuesto ofrecer. En cualquier caso, resulta llamativo que la autora no mencione, en toda su obra, ningún capítulo de un libro que ella misma califica de “fuente esencial”, ni tan solo alguno de sus coordinadores o de los investigadores destacados por ella. Así pues, frente a todo los trabajos e investigaciones realizados anteriormente, la autora declara que “una definición completa del orfismo es necesaria”, constatación que la obliga a “reexaminar” las antiguas fuentes y crear así “nuevas vías de comprensión y resolver, quizá, los problemas existentes”. El proyecto es tan ambicioso que la autora proclama, ni más ni menos, que “tener una idea clara de lo que fue el orfismo, puede conducir a un nuevo análisis sociológico y antropológico y a la comprensión de la sociedad y mentalidad de la antigua Grecia” (p. 7).

Con el propósito de buscar, desde la época presocrática a la helenística, la coherencia unitaria, tal como anuncia el subtítulo, de las creencias, los ritos iniciáticos y los escritos órficos, que echa a faltar en el resto de estudiosos, la autora estructura el libro en 6 capítulos en los que aborda sucesivamente lo que denomina “material no órfico referido al orfismo”, el mito del desmembramiento de Dioniso por los Titanes, las laminillas de oro, el papiro de Derveni y de Gurob, y los *Hieroi logoi* en 24 *Rapsodias*. Esta vasta empresa la obligará a tratar y comentar una más que considerable cantidad de fuentes primarias y secundarias, desde las más antiguas hasta la *Suda*, y desde los más distintos enfoques procedentes de esos testimonios, ya sean literarios, históricos, arqueológicos, literarios o filosóficos. En la mayoría de ellos, además, se han producido y siguen produciéndose grandes controversias entre los estudiosos, la simple enumeración de las cuales superaría en mucho la extensión de esta reseña. Ante el amplio número de *vexatae quaestiones* que se suscitan en cada uno de los capítulos, la autora parece erigirse en juez y árbitro de cada una de ellas, dando la razón a unos u otros estudiosos en función de que sus opiniones en esas irreconciliables controversias le resulten útiles a sus intereses unificadores. Llama la atención la facilidad con que la autora resuelve la problemática que ha suscitado cada uno de esos conflictivos pasajes sin que, en muchas ocasiones, mencione la relevante y abundante bibliografía que ya ha abordado anteriormente *in extenso* estas cuestiones. En este aspecto, la lista de omisiones bibliográficas es tan larga que citar tan solo las más importantes y significativas se haría interminable. Dicho de otro modo: la

autora no muestra ningún interés por aportar bibliografía esencial en cada una de las conflictivas cuestiones que aborda que no sea la más básica y directa que le permita afianzar su propia posición. Por estos motivos, por expresarlo de manera coloquial, es muy difícil que, dada la propensión de la autora a “meterse en todos los charcos” y a agitar todos los avisperos de los estudios sobre el orfismo, no salga salpicada y, en consecuencia, haya sido severamente criticada por otros estudiosos.

De una lectura de cada uno de los capítulos se colige claramente el *modus operandi* utilizado a lo largo del libro. Consecuente con el deseo de dotar de coherencia al orfismo como un movimiento unitario surgido en época arcaica, la autora centra la atención en los textos que considera más significativos con la intención de extraer de ellos una doctrina, unas creencias y una literatura que no habrían variado sustancialmente con el paso de los años. Sin embargo, el primer capítulo tiene por título el paradójico “Material no órfico referido a prácticas, creencias y escritos órficos”. De hecho, el capítulo se acaba convirtiendo en un cajón de sastre en el que se suceden los fragmentos y pasajes siguiendo un hilo discursivo que atiende tan solo a la estrategia argumentativa de la autora: demostrar que los órficos existieron como grupo, o grupos, organizados alrededor de unas creencias y prácticas rituales fundamentadas en escritos. Para ello, comienza citando el pasaje del *Crátilo* platónico en el que Sócrates menciona a los seguidores de Orfeo, οἱ ἀμφὶ Ὀρφῆα, en relación con la teoría de que el cuerpo es la tumba del alma, conocida por σῶμα-σῆμα, con el apoyo de otros textos en los que también se mencionan estos personajes, unos en los que se solo se menciona el nombre de Orfeo y otros en los que supuestamente de alude a ellos. De todos estos textos se intenta extraer algún rasgo de sus posibles creencias y la existencia de escritos, sin tener en cuenta el momento histórico ni el contexto en que cada uno de los autores los escribieron ni las múltiples interpretaciones que han recibido cada uno de ellos. De este modo, citas diversas de Platón, Heródoto, Eurípides, Aristóteles, Heraclides Póntico, Teofrasto, el papiro de Derveni, Plutarco, etc. se suceden ofreciendo una supuesta imagen de unidad órfica que esas informaciones, por ellas mismas, no ofrecen. Asimismo, y a modo simplemente indicativo de las omisiones bibliográficas que ya se han dicho antes, la autora no menciona, por ejemplo, el artículo de A. Bernabé, “Una etimología platónica: σῶμα-σῆμα”,¹ en el que se analiza las intenciones de Platón al elaborar el pasaje del *Crátilo* o no alude a la discusión académica sobre la existencia de dos posibles lecturas del texto de Heródoto II 81. Asimismo, no es una cuestión menor que tanto en el texto de Heródoto como en el fragmento 75

1. Bernabé, 1995.

de Heráclides Póntico y el de Plutarco² se asocie directamente a los órficos con los pitagóricos. De hecho, el pasaje de Heródoto II 81 sostiene que las prácticas atribuidas a los “denominados” órficos y báquicos son en realidad egipcias y pitagóricas y el de Heráclides Póntico sugiere que las ideas pitagóricas sobre las estrellas, el aire y el éter “circulaban en escritos órficos”. Del mismo modo, Aristóteles atribuye en el *De anima* la teoría de que el alma es transportada por los vientos a un discurso escrito en los “denominados”, καλουμένοις, poemas órficos. La autora menciona más tarde en su exposición, un pasaje de Clemente de Alejandría en que afirma que Ion de Quíos sostuvo que Pitágoras atribuyó sus propios escritos a Orfeo, práctica que, según numerosos testimonios, habría sido imitada por otros pitagóricos. La autora consciente de las coincidencias entre determinadas ideas órficas y pitagóricas sugiere la posibilidad de que estas se produjeran debido a sus “potenciales similitudes” (p. 16), sin tener en cuenta la relevancia de las acusaciones de Ion de Quíos (s. V a.C.) de que Pitágoras utilizaba el nombre de Orfeo, en consonancia con la crítica de Heráclito³ que le acusó de mala práctica, κακοτεχνίη, en relación con la selección de escritos mediante la que el filósofo de Samos habría elaborado su propia sabiduría. En cualquier caso, la posibilidad de que el orfismo, del que no conocemos el nombre de ningún órfico, hubiera sido absorbido, para empezar literariamente, por el pitagorismo pondría en cuestión la tesis unitaria de la autora. Sea como fuere, se añora que la autora no recurra a bibliografía complementaria que ha tratado la cuestión de las relaciones entre el pitagorismo y el orfismo, como el trabajo de Burkert⁴ y otros estudios más recientes.

Algo semejante ocurre con los pasajes platónicos que aluden a Orfeo y el orfismo, los más numerosos de las fuentes antiguas y que han sido muy estudiados por los especialistas. Llama la atención que en este caso la autora, que comenta muchos de ellos, tampoco mencione el libro de referencia sobre esta cuestión de Bernabé.⁵ Sin entrar en la cuestión de cómo Platón incorporó en su propia filosofía determinados elementos procedentes de la doctrina órfica, siguiendo el método de lo que Diès denominó “trasposición”, y hasta qué punto esa reeleboración condiciona la visión que tenemos hoy en día del orfismo (incluyendo en ella las posteriores interpretaciones de los autores neoplatónicos que establecieron un nexo entre Orfeo, Pitágoras y Platón), cabe destacar la interpretación que la autora hace del pasaje de la *República*

2. *Quaest. conv.* 635e.

3. D/K B 129.

4. Burkert, 1983.

5. Bernabé, 2011.

364e-365a. La polémica, y su correspondiente literatura, generada por este pasaje es inmensa (Fritz en 1974 la calificó ya de “*umfangreich*”, “extensa”) hasta el punto de que en su momento Kern lo calificó como el “*locus classicus des Orphikerproblems*”. Asimismo, Wilamowitz, consecuente con su actitud antiórfica, lo utilizó como ejemplo para descalificar el orfismo e, incluso, negar su existencia. La autora, dejando a un lado todo este trasfondo histórico, entiende finalmente que los ἀγύρται καὶ μάντιες, charlatanes y adivinos, que manejaban un “vocerío” de libros, βιβλῶν ὄμαδον, que atribuían a Orfeo y Museo representaban tan solo una faceta del orfismo (“*I believe that they constitute only one strand of Orphism and not its totality*”, p. 26). Una rápida y cómoda manera de resolver la cuestión para que un texto tan problemático acabe engullido en su visión “totalista” del orfismo. De hecho, la autora omite que esos mismos personajes citaban también a Homero o Hesíodo y parece ignorar que Platón, en *Leyes*,⁶ identificó directamente a estos personajes con unos ateos merecedores de los más grandes castigos, incluida la pena de muerte. Y es que, en opinión de Nilsson y otros estudiosos, estos individuos debieron de ser unos charlatanes, “*Scharlatane*” (Platón en los pasajes citados de las *Leyes* los identifica con sofistas), que usaban a Orfeo para sus fines lucrativos. La circunstancia, además, de que se utilizara un tumultuoso vocerío, ὄμαδον, de libros, como también lo confirman los versos de Eurípides en el *Hipólito*,⁷ en el que se habla de “un humo de muchos escritos”, πολλῶν γραμμᾶτων καπνοῦς, atribuidos a Orfeo, pone de manifiesto que la literatura que circulaba bajo el nombre de Orfeo carecía de un autor, o autores únicos, y era muy confusa y numerosa. Estos testimonios sugieren que fueron muchos los individuos que, por intereses diversos, utilizaron el nombre de Orfeo para su propio beneficio. De ser esto así, la conclusión sería la contraria de la que pretende demostrar la autora a lo largo de su libro: que el orfismo fue básicamente construido desde un inicio por “el material no órfico” que mencionaba a Orfeo y que, por ese motivo, nunca existió un único orfismo que no fuera el resultado de la suma de las sucesivas amalgamas que fueron generando los pitagóricos, Sócrates y Platón o los desconocidos charlatanes que pretendían enriquecerse bajo su nombre.

Sirvan estas consideraciones para mostrar que muchas de las conclusiones a las que llega la autora han sido y siguen siendo discutibles. Algo semejante sucede con el resto de los capítulos en los que también se suscitan múltiples cuestiones que resultaría muy prolijo comentar en esta reseña, pues, como ya se ha dicho, al adentrarse la autora en todo tipo de cuestiones problemáticas, obligaría a analizarlas una

6. 907d3-910e4/933de.

7. 952-957.

a una con detalle. En cualquier caso su técnica es siempre la misma: aprovechar los trabajos de unos y otros para acabar dando la razón, criticándolos o elogiándolos, al estudioso que se ajuste a sus conveniencias en su intento de demostrar la coherencia y unidad histórica en el orfismo. Así, en el capítulo 3, se decanta por la antigüedad del mito del desmembramiento de Dioniso, dando la razón a Bernabé y negándosela a Edmonds en su conocida polémica sobre esta cuestión; en el capítulo 4, la autora parte de la hipótesis, en su esfuerzo por demostrar la linealidad del orfismo desde sus orígenes y siguiendo a Janko y Riedweg, de que las laminillas de oro contienen expresiones que procederían de un antiguo poema katabático órfico. Muchas de las fórmulas contenidas en ellas, como las menciones astronómicas a la vía láctea o a la memoria y el olvido serían el reflejo de las creencias de los órficos en la inmortalidad del alma y un antecedente de los mitos escatológicos, muy particularmente, en el mito de Er en la *República*. Asimismo, en el capítulo 5, la autora presenta el Papiro de Derveni como un documento que concuerda con las ideas órficas ya planteadas en los anteriores capítulos y con grandes similitudes con las *Rapsodias órficas* tratadas en el siguiente capítulo. De este modo, el papiro de Derveni se convierte en un documento clave en la estrategia expositiva de la autora. Por este motivo, no duda en identificar a su anónimo autor con una figura religiosa, “*an Orphic prophetes or exegetes*” (p. 273) que habría comentado un poema órfico con fines rituales e iniciáticos. Hipótesis de la autoría del papiro de Derveni que se suma a las muy variadas, y hasta ahora vanas, propuestas de identificar a su autor. En este contexto, llama la atención que de nuevo la autora ofrezca su opinión sobre las múltiples controversias que han suscitado las numerosas interpretaciones de los especialistas, como el significado de palabra αἰδοῖον que, contra Bernabé que lo interpreta como “falo”, ella entiende como adjetivo con el sentido de “reverendo” (se echa en falta que en esta cuestión que la autora no cite el artículo determinante de apoyo de su interpretación de Santamaría).⁸ Algo semejante ocurre con las similitudes entre diversos aspectos formales y de contenido con los primeros filósofos estoicos planteadas por estudiosos como Brisson, Casadesús o Jourdan y que la autora acaba aceptando como una posible influencia del papiro de Derveni en las interpretaciones que estos filósofos realizaron de los poemas órficos (añadiendo, por cierto, más literatura a la ya existente). Finalmente, en el último capítulo, el más elaborado, dedicado a las *Rapsodias órficas*, la autora presenta una propuesta de reconstrucción partiendo de la tesis de que existiría en ellas una única y continua narrativa teológica (p. 276), en una posición contraria a la de Edmonds y otros estudiosos que consideran que las *Rapsodias* fueron compuestas

8. Santamaría, 2016.

y reelaboradas durante siglos en una especie de bricolaje. La autora también critica el intento de West de reconstruir las teogonías órficas con una metodología que considera que contiene deficiencias y contradicciones. A partir de estas críticas la autora elabora su propia reconstrucción con la correspondiente traducción con todos los fragmentos existentes. Realizada la reconstrucción, que tiene el valor de reunir todos los fragmentos en un orden cosmogónico, teogónico y antropogónico que le permite extraer finalmente la conclusión de que las *Rapsodias* contienen los principales rasgos doctrinales que caracterizaron el orfismo desde un origen.

De este modo el libro concluye con la idea de que el orfismo, frente a las contrapuestas, variadas y sesgadas actitudes y opiniones de los demás especialistas, fue, desde sus inicios, un movimiento compacto y unitario mucho más amplio e influyente, desde época arcaica, de lo que el conjunto de estos estudiosos se ha mostrado dispuesto a aceptar. Tras la lectura del libro resultará incluso más difícil convencerles de esa tesis y de que la autora haya conseguido, de una manera convincente y concluyente, su objetivo principal y prioritario: definir qué fue el orfismo.

BIBLIOGRAFÍA

- Bernabé, Alberto (1995). Una etimología platónica: σῶμα-σῆμα. *Philologus*, 139, pp. 204-237.
- Bernabé, Alberto (2011). *Platón y el orfismo*. Madrid: Abada editores.
- Burkert, Walter (1983). Craft versus Sect. The Problem of Orphics and Pythagoreans. En Meyer y Sanders, 1983, pp. 1-22.
- Meyer, Ben F. y Sanders, Ed P. (eds.) (1983). *Jewish and Christian Self-definition, III*. London: SCM Press.
- Santamaría, Marco Antonio (2016). A Phallus Hard to Swallow. The Meaning of αἰδοῖος/-ον in the Derveni Papyrus. *Classical Philology*, 111, pp. 139-164.