



UNLPam

PORTADA NO DISPONIBLE

Universidad Nacional de La Pampa
Facultad de Ciencias Humanas

Tesis de Licenciatura en Letras

Orfeo y el orfismo en el *Protréptico* de Clemente de Alejandría

Laura Pérez

Directora: Dra. Marta Alesso
Co-directora: Lic. Paola Druille



Pérez, Laura

Orfeo y el orfismo en el Protréptico de Clemente de Alejandría. - 1a ed. - Santa Rosa:
Universidad Nacional de La Pampa, 2013.

E-Book.

ISBN 978-950-863-197-8

1. Estudios Literarios. I. Título
CDD 807

Fecha de catalogación: 30/08/2013

Impreso en Argentina

ISBN: 978-950-863-197-8

Cumplido con lo que marca la Ley 11.723

EdUNLPam - Año 2013

Cnel. Gil 353 - PB - CP L6300DUG

SANTA ROSA - La Pampa - Argentina



Universidad Nacional de La Pampa

Rector: Cr. Sergio Aldo Baudino
Vice-Rector: Mg. Hugo Alfredo Alfonso



Facultad de Ciencias Humanas

Decano: Lic. Sergio Maluendres
Vice-Decana: Lic. Liliana Emilse Campagno
Secretaria Académica: Prof. Beatriz Elena Cossio
Secretaria de Investigación y Posgrado: Prof. Marisa Elizalde
Secretario Económico-Administrativo: Cr. Martín Alejandro Ussei
Secretaria del Consejo Directivo: Prof. María Marta Dukart



Editorial de la Universidad Nacional de La Pampa

Presidente: Jorge Eduardo Cervellini
Director de Editorial: Rodolfo D. Rodríguez
Consejo Editor: Osmar Bonino
Estela Torroba
María Silvia Di Liscia
Ana Rodríguez
Alicia Kin
Edith Alvarellos de Lell
Marisa Elizalde
María Cristina Martín
Mónica Boeris
Griselda Cistac

Índice

Resumen	7
Prefacio	8
Introducción	9
Clemente de Alejandría y su contexto.....	14
El <i>Protréptico</i> en el marco de la obra clementina.....	22
Capítulo I. Los misterios órficos: estado de la cuestión y marco teórico	30
Los cultos místéricos	30
El orfismo	39
Nuevas fuentes para el estudio del orfismo	43
Capítulo II. Los misterios de Orfeo: violencia y obscenidad	55
Orfeo y Cristo: la vieja y la nueva canción.....	55
Orfeo como introductor de todos los misterios	62
Rasgos unificadores de los misterios: violencia y obscenidad	65
Las omisiones de Clemente: teoría órfica del alma.....	70
Recapitulación.....	81
Capítulo III. Los misterios de Orfeo: unificación bajo tintes órficos	83
Aspectos órficos en la descripción de los misterios	83
El símbolo de Dioniso Sabacio	87
Los juguetes, símbolos del desmembramiento de Dioniso.....	91
Cabiros y Coribantes	96
Una versión órfica del mito eleusino.....	101
Las cestas místicas.....	105
Recapitulación.....	108
Capítulo IV. La poesía de Orfeo como prueba de monoteísmo	112
El <i>Testamento de Orfeo</i> en <i>Protréptico</i> 7.74.3	118
Otros usos del <i>Testamento</i> en la obra de Clemente.....	123
Más argumentos órficos a favor del monoteísmo: el <i>Himno a Zeus</i>	133
Otro himno órfico: ¿defiende Orfeo el monoteísmo?	140
Recapitulación.....	144
Conclusiones	146

Apéndice	161
I. <i>Protréptico</i> 1.1.1 - 1.3.2	161
II. <i>Protréptico</i> 2.12.1 - 2.22.5	164
III. <i>Protréptico</i> 6.69.1 - 6.71.1.....	172
IV. <i>Protréptico</i> 7.74.3 - 7.74.7.....	173
V. <i>Stromata</i> 5.12.78.3 - 5.12.78.5.....	174
VI. <i>Stromata</i> 5.14.122.2 - 5.14.133.2.....	175
Ediciones y Traducciones	180
Bibliografía citada	182

Resumen

El objetivo de este trabajo consiste en analizar las referencias a Orfeo y la tradición religiosa órfica contenidas en el *Protréptico* de Clemente de Alejandría, a los fines de reconocer qué actitudes prevalecen frente al orfismo y de qué manera éste se presenta a los ojos del escritor cristiano. Por su tono fuertemente apologético, la obra constituye un lugar privilegiado para este análisis puesto que, en su interés por atraer a los paganos hacia el cristianismo, el autor realiza una extensa descripción de los cultos místéricos, entre los cuales el orfismo ocupa un lugar principal, con objeto de demostrar su falsedad y perversión. Clemente utiliza la figura del mítico cantor y sus versos con diversos objetivos y en contextos disímiles, en los que mediante ingeniosas estrategias logra aprovechar para sus propios fines las imágenes y mitos relativos al poeta pagano así como aspectos variados de las creencias y rituales órficos. Así, realiza también tergiversaciones o cambios de sentido de algunos elementos del orfismo, siguiendo a veces tradiciones anteriores que habían abierto este camino. En consecuencia, el *Protréptico* constituye una fuente adecuada para analizar el modo de recepción y apropiación de la tradición órfica por un cristiano culto de finales del siglo II. La literatura cristiana de esta época no es en absoluto ingenua, por lo tanto, Clemente se refiere al orfismo con una intención bien determinada: demostrar la superioridad del cristianismo frente a los cultos y misterios griegos.

Prefacio

El trabajo de investigación que conforma este libro constituye la Tesis presentada en la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de La Pampa en pos de la obtención del título de grado de Licenciatura en Letras. La defensa oral y pública fue sustanciada el día 11 de mayo de 2011 ante el jurado conformado por los profesores Dora Delia Battistón, Silvia Graciela Crochetti y Miguel Ángel Evangelista.

Deseo manifiestar aquí mi reconocimiento a la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de La Pampa, institución que hizo posible el desarrollo de mi carrera de grado y que además contribuyó a la concreción de mi Tesis de Licenciatura a través de una Beca de Iniciación a la Investigación (2010-2011).

Un agradecimiento especial dedico a quienes fueron Directora y Co-Directora de este proyecto, la Dra. Marta Alesso y la Lic. Paola Druille, que no sólo aportaron sus conocimientos y experiencia, sino también me brindaron su confianza y apoyo constantes, alentando de este modo el avance de la investigación. Y finalmente agradezco a mi familia por acompañarme siempre con su cariño y paciencia a lo largo de los años de mi formación y durante el proceso de elaboración de esta Tesis.

Introducción

El orfismo constituye un fenómeno religioso que desde la época preclásica de la cultura griega se desenvuelve tanto en una vertiente mítica y literaria, como en una dirección más especulativa de reflexión sobre la situación del hombre en el mundo; ambas vertientes se expresan en un conjunto cultural conformado por rituales variados. Los textos órficos, cuya autoría se atribuye tradicionalmente a Orfeo, son un aspecto fundamental de la literatura griega, que ha sido generalmente relegado por haberse concentrado el interés en la mitología más extendida y mejor preservada en las obras principales de la épica y el teatro griego. El estudio de la literatura órfica, no obstante, reviste gran atractivo debido, por un lado, a la variedad de materiales conservados provenientes de diferentes regiones del amplio mapa del Mediterráneo y, por otro, a causa de las formas genéricas tradicionales en que se expresa: poemas teogónicos, himnos y catábasis. Por estos motivos, la literatura del orfismo se integra –y ocupa un lugar nada desdeñable– en lo que se ha englobado bajo la denominación de biblioteca griega clásica.

Además, el orfismo, en sus vertientes literarias, míticas, especulativas y culturales, provee un campo de estudio sumamente fructífero debido a las relaciones que esta compleja tradición establece con otras expresiones culturales contemporáneas. En efecto, muchas de las principales corrientes filosóficas griegas han formulado ideas concomitantes al orfismo o se han referido a él en sus argumentaciones, desde escuelas presocráticas como el pitagorismo, pasando por uno de los filósofos más relevantes de la época clásica, Platón, hasta las corrientes contemporáneas al primer cristianismo, como el neopitagorismo, el estoicismo y el neoplatonismo. También el orfismo ha entrado en relación con diversos fenómenos religiosos de su entorno, tanto con la religión oficial de la *pólis*, como con los variados misterios que fueron surgiendo en el

transcurrir histórico, desde los más antiguos e integrados en el calendario religioso de la ciudad, como los Misterios Eleusinos en Atenas, hasta aquellos surgidos y difundidos a partir de las épocas helenística y romana, originados en una combinación sincrética de diversos cultos nacionales con elementos helénicos. Asimismo, este fenómeno, a pesar de su más temprana aparición, coexiste durante extensos años con el cristianismo naciente y forma parte, en consecuencia, del contexto cultural en el cual la nueva religión busca delimitar sus fronteras e imponerse.

El panorama religioso y filosófico del período histórico en que se produce el encuentro entre orfismo y cristianismo es de una enorme complejidad, dada la coexistencia de variadas corrientes de pensamiento cuyos límites son extremadamente fluidos, lo que favorece el trasvase de ideas y la yuxtaposición y mezcla de elementos de diversa procedencia. Muchas de las corrientes filosóficas –platonismo, estoicismo, neopitagorismo– y religiosas –literatura teológica pagana, gnosticismo, judaísmo– presentan ideas afines o imágenes literarias similares a las expresadas en los poemas órficos, así como elementos rituales semejantes. En ocasiones, el orfismo llega a integrarse en el interior mismo de algunas de estas tradiciones. El cristianismo, por su parte, no posee en sus primeros tiempos contornos definidos y establece múltiples lazos con los movimientos ideológicos del entorno. Es justamente en este contexto cuando se configura la idea del ‘paganismo’. Los autores judíos y cristianos –especialmente los apologistas– comienzan a considerar ‘pagano’¹ a todo culto o creencia politeísta: tanto la religión tradicional griega y romana como los nuevos rituales surgidos a partir de la

¹ Si bien el término latino *paganus* del que derivan los actuales ‘pagano’ y ‘paganismo’ recién se generaliza con este uso en el siglo IV, en que el cristianismo se instala en el poder imperial, ya en los primeros siglos del cristianismo comienza a conformarse el concepto o la categoría de ‘pagano’ por oposición y contraste a ‘cristianos’ y ‘judíos’. En griego, dos vocablos van adquiriendo en forma paulatina este significado: Ἕλλην ο Ἐλληνιστής, que originariamente referían al ‘griego’, y ἔθνικός, que, al combinar los significados de “outsider” con los de ‘rústico’, ‘ordinario’, ‘ineducado’, constituye un sinónimo exacto del latín *paganus* (Athannassiadi y Frede 1999: 5). Estos conceptos se hallan en construcción en este período y sus usos sólo se establecerán y fijarán en los siglos posteriores.

época helenística, al entrar en contacto el helenismo con las variadas culturas –oriental, egipcia, persa, irania– que conforman el amplio panorama imperial.

Por estas razones, resulta de gran interés examinar los modos en que los textos órficos, así como los mitos y las concepciones teológicas, cosmogónicas y escatológicas del orfismo son considerados por los autores cristianos. En especial, se han referido al orfismo los apologistas, pues su afán por demarcar la separación entre el cristianismo y las demás tradiciones religiosas y por demostrar la superioridad del primero sobre las segundas, los lleva a introducir en sus textos encendidas diatribas contra los cultos paganos y, entre ellos, el orfismo. Así, entre los apologistas griegos del siglo II, Justino se refiere a los misterios de Dioniso en sus dos obras conservadas, el *Diálogo con Trifón* y la *Apología*, aunque las referencias más importantes a la tradición órfica se encuentran en dos escritos anónimos atribuidos a él: el *De monarchia* y la *Cohortatio ad Graecos*. Las alusiones de Taciano (*Discurso contra los griegos*) y Teófilo de Antioquía (*A Autólico*) se concentran principalmente en la figura de Orfeo, mientras que Atenágoras (*Sobre la resurrección* y *Legación en favor de los cristianos*) recurre al material de las teogonías órficas. Los apologistas del ámbito de la latinidad (Hipólito de Roma, Tertuliano, en el siglo II, y Arnobio de Sica, Lactancio, Fírmico Materno, en los siglos posteriores) incorporaron también refutaciones y ataques contra Orfeo y el orfismo. Incluso Agustín de Hipona, uno de los autores más relevantes de la Iglesia Occidental entre los siglos IV y V, presenta referencias órficas en sus obras de tendencia apologética: *Contra Fausto*, *Contra Juliano Pelagiano* y *Ciudad de Dios*. En el ámbito griego, entre los escritores posteriores a Clemente que aluden al orfismo podemos mencionar a Atanasio, Dídimo el ciego, Epifanio, aunque los más relevantes en cuanto a la cantidad y variedad de las referencias órficas son Gregorio de Nacianzo

(en especial en su poema *De anima*), Cirilo (*Contra Juliano*) y Teodoreto de Ciro (*Curación de las enfermedades griegas*)².

Las actitudes de los apologistas frente al orfismo fluctúan entre el ataque y la apropiación. Los motivos de sus referencias a Orfeo y a las ideas órficas pueden ser variados: por una parte, muchos los retoman para refutarlos y desacreditarlos –a veces envolviendo bajo el nombre de orfismo todos los cultos místicos– en su búsqueda de difundir el cristianismo y jerarquizarlo frente a los rituales paganos. En otros casos, recurren a imágenes o concepciones órficas con el fin de incorporarlas a su propio sistema de justificación de conceptos cristianos; ello sucede, por ejemplo, cuando se utilizan poemas órficos como prueba del monoteísmo. Ambas direcciones son favorecidas por la gran cantidad de paralelismos que se presentan entre una y otra tradición, similitudes que conducen, a algunos, al rechazo violento como modo de evitar superposiciones y confusión entre ambos movimientos y, a otros, a la apropiación y subordinación de las ideas órficas en apoyo del propio sistema de pensamiento³. Es evidente, entonces, el influjo que ha ejercido la tradición órfica en la literatura posterior y especialmente en la producida por los primeros escritores cristianos, cuyas obras conforman una herencia cultural de valor inestimable para la comprensión de nuestra cultura occidental hasta la actualidad.

Del conjunto de la literatura cristiana, delimitamos como objeto de nuestro estudio el *Protréptico* de Clemente de Alejandría, un escritor cuyo papel en el origen y desarrollo de la teología en Occidente es de suma relevancia. Si consideramos la división tradicional de la historia de la literatura cristiana antigua en tres generaciones de autores posteriores al Nuevo Testamento –padres apostólicos, apologistas y padres de la Iglesia–, se percibe de inmediato que Clemente no pertenece exactamente a la

² Las relaciones entre el conjunto de la literatura apologética cristiana y el orfismo han sido estudiadas por Miguel Herrero de Jáuregui en su obra *Tradición órfica y cristianismo antiguo* (2007b).

³ Cf. Herrero (2007b: 219-231), quien identifica además de éstas una tercera actitud, la de omisión.

generación de los apologistas. Sin embargo, la gran mayoría de las alusiones a la tradición órfica en sus textos se enmarcan en fragmentos de claro tinte apologético. Werner Jaeger, en su libro *Cristianismo primitivo y paideía griega* afirma que Clemente “está aún cerca de los apologistas y puede ser considerado como el último y más importante miembro de este grupo” (1965: 86), al mismo tiempo que ubica a nuestro autor y a su discípulo Orígenes como “los fundadores de la filosofía cristiana” (p. 71). Es decir, que se trata de un autor fundamental en tanto alcanza el punto más alto de desarrollo y constituye el cierre de la literatura cristiana anterior, al tiempo que inaugura los nuevos métodos, preocupaciones y planteos de la teología cristiana posterior.

El problema que nos interesa analizar se centra en las referencias a Orfeo y la tradición órfica contenidas en el *Protréptico* de Clemente. Intentaremos reconocer qué actitudes prevalecen frente al orfismo y describir de qué manera éste se presenta a los ojos del escritor cristiano. El *Protréptico*, por su tono fuertemente apologético, constituye un lugar privilegiado para este análisis puesto que, en su interés por atraer a los paganos hacia el cristianismo, el autor realiza una extensa descripción de los cultos místicos –entre los cuales el orfismo ocupa un lugar principal– con objeto de demostrar su carácter corrupto y su perversión frente al verdadero misterio de Cristo. Sin embargo, no es ésta la única finalidad con la que nuestro autor se refiere a Orfeo. Clemente utiliza la figura del mítico cantor y sus versos con diversos objetivos y en contextos variados, en los que mediante ingeniosas estrategias logra aprovechar las imágenes y mitos relativos al poeta pagano para sus propios fines. Así, realiza también tergiversaciones o cambios de sentido de algunos elementos del orfismo, siguiendo a veces tradiciones anteriores que habían abierto este camino, tales como la apologética judía y la filosofía neopitagórica.

En consecuencia, el *Protréptico* de Clemente de Alejandría constituye una fuente adecuada para analizar el modo de recepción y apropiación de la tradición órfica por un cristiano culto de finales del siglo II. La literatura cristiana de esta época no es en absoluto ingenua y, por tanto, Clemente se refiere al orfismo con una intención bien determinada en relación con sus propios fines y objetivos: demostrar la superioridad del cristianismo frente a los cultos y misterios griegos.

El trabajo de investigación utilizará como fuente los textos en lengua griega original, aunque no se descarta la consulta de ediciones bilingües y/o traducciones al castellano, inglés o francés en ediciones de calidad. Seguimos un método crítico filológico, que involucra el análisis y cotejo de las distintas ediciones del texto elegido, la traducción y la hermenéutica de los pasajes para avanzar en la descripción y explicación, a partir de la indagación e identificación de elementos lexicales, semánticos y discursivos pertinentes. Las traducciones de los pasajes citados de Clemente de Alejandría nos pertenecen; en caso contrario, se señala en nota. Para los fragmentos órficos, seguimos la traducción de Bernabé (2003), aunque los textos son siempre confrontados con el original griego y ubicados en la obra de la cual han sido extractados. Citamos en nota el fragmento (Fr.) correspondiente en la edición de textos órficos de Bernabé y la referencia al autor que provee cada testimonio.

Clemente de Alejandría y su contexto

Existen pocos datos seguros sobre la vida de Clemente de Alejandría. Generalmente se acepta que nació en Atenas a mediados del siglo II (150-160 d.C.) y que luego de extensos viajes por diversas regiones del mundo mediterráneo, se estableció en Alejandría, alrededor del año 180. Sobre su juventud, sin embargo, sólo nos han llegado las referencias de Eusebio, quien transmite que Tito Flavio Clemente nació en el seno

de una familia pagana, donde recibió una esmerada educación y fue iniciado en los misterios griegos, antes de convertirse al cristianismo. El dato de su iniciación a los misterios es probablemente falso⁴ y sobre su conversión no conocemos el momento ni las circunstancias, pero parece que se produjo luego de un período de búsqueda entre distintas escuelas filosóficas. Ya convertido, Clemente realizó extensos viajes por el Sur de Italia, Siria y Palestina, en los que entró en contacto con diversos maestros cristianos, hasta que conoció al último, Panteno, en Alejandría. El alejandrino relata este recorrido en un pasaje de *Stromata* (1.1.11.2): comenta que en Grecia recibió instrucción de un maestro Jónico; en la Magna Grecia tuvo dos maestros, uno de origen Sirio y el otro Egipcio; finalmente, en Oriente estudió con uno proveniente de Asia y con un hebreo que vivía en Palestina. Pero Clemente encontró a su último maestro (que “era en realidad el primero por su capacidad”) en Egipto y allí descansó de su búsqueda. El alejandrino describe a Panteno como “una abeja siciliana que recogía las flores del prado profético y apostólico y que engendró un tesoro inviolable de conocimiento en el alma de sus discípulos” (*ibíd.*).

Eusebio⁵ transmite que Panteno era el jefe de la escuela de catecúmenos en Alejandría y que Clemente fue su sucesor cuando el maestro murió, aproximadamente en el año 190. Pero Eusebio escribe más de cien años después de la muerte de Clemente y su descripción de la ‘escuela de Alejandría’, con una ‘sucesión’ de maestros, parece proyectar una estructura institucional que sólo se organizó en un período posterior. En la época de Clemente es probable que no existiera aún en Alejandría un obispo, y no está definido el tipo de relación que se habría establecido entre la ‘escuela’ y la Iglesia oficial. En este sentido, expresa Herrero (2008: 10):

⁴ Contra la noticia de Eusebio (*Praeparatio Evangelica*, 2.2.64) de que Clemente había sido iniciado en los misterios, Herrero (2007a: 20-23) postula con argumentos convincentes que la descripción de Clemente se basa en una fuente libresca.

⁵ *Historia Eclesiástica*, 6.6.

Far from the traditional view of an ecclesiastical school controlled by the bishop, with a firm succession of leaders as in philosophical haireseis, they should be rather seen as private gatherings of students who wanted to obtain advanced knowledge of theology, and studied. Their relation with the official Church is loose and imprecise, while it presents affinities to the tradition of Jewish Rabbis who instructed on how to lead religious life.

Un panorama similar es esbozado por Pearson (2006: 339), quien postula que antes del obispo Demetrio (189-232) no había en Alejandría un episcopado monárquico como el establecido en Asia Menor⁶; no existía, por lo tanto, un obispo con autoridad central en la comunidad cristiana alejandrina. En cambio, la organización cristiana de Alejandría exhibe una continuidad con el judaísmo en la forma del presbiterado: “*Each Christian congregation in Alexandria had its own presbyter, following the model of the synagogue*”. Según este autor, en estas congregaciones existiría también un maestro y, en ocasiones, una misma persona asumía los cargos de maestro y presbítero, como parece ser el caso de Clemente. No obstante, sobre la ‘escuela de Alejandría’ se han propuesto varias interpretaciones y aún no se ha alcanzado un consenso entre los estudiosos⁷. De todos modos, lo que es seguro es que Clemente pasó un tiempo bastante extenso en Alejandría, de donde partió alrededor del año 202, aparentemente debido al

⁶ Ya De Faye (1906: 7-21) señalaba que la situación interna de la Iglesia cristiana no era unitaria a finales del siglo II, y que para comprender la obra de Clemente es imprescindible tener en cuenta estas circunstancias. Según el estudioso francés, podían distinguirse al menos tres regiones donde la organización y las tradiciones eran disímiles y que constituían, en consecuencia, tres variedades de cristianismo de carácter diverso: el Asia Menor, Roma y su área de influencia y Alejandría. El Asia Menor fue durante todo el siglo II el lugar donde el cristianismo se propagó con mayor velocidad y fue en esta región donde el obispo se volvió cada vez más preponderante. En cambio, la Iglesia de Alejandría recién estaba conformándose en época de Clemente: “*Tandis que la physionomie des Eglises d’Asie est fixée depuis longtemps, que Rome s’affirme avec éclat, l’Eglise d’Alexandrie ne se distingue pas encore par des traits bien marqués. C’est précisément à partir de Commode [emperador romano entre 180 y 192] qu’elle va revêtir sa physionomie définitive*” (p. 17).

⁷ Para una síntesis de los debates en torno a este tema, puede consultarse Osborn (2005: 19-24), quien manifiesta su posición luego de referirse a las diversas interpretaciones en pugna: “*The environment of Clement in Alexandria with its scriptorium, library and Christian centre for instruction enabled Clement to achieve his interpretation of the bible and his appropriation of the classical tradition. While the older interpretation of Eusebius’ catechetical school cannot be sustained, the evidence of Christian teaching in Alexandria is very strong*” (p. 24).

encarnizamiento de las persecuciones contra los cristianos. Vivió el final de su vida en Palestina, donde murió aproximadamente en el año 215.

El ambiente intelectual de Alejandría ejerció una importante influencia en el pensamiento y la obra de Clemente. La ciudad no sólo era un centro mercantil de primera importancia sino, lo que es más relevante, uno de los centros culturales más complejos de la época imperial:

[Era] la ciudad griega que mayores pasos había dado hacia el ideal macedónico de unificar en la cultura griega los grandes centros hegemónicos de Grecia, Persia, Siria y Egipto (...) Instrumento central para este ideal, además de los cultos y templos sincretistas, eran la Biblioteca y el Museo, con sus proyectos de edición, interpretación, enseñanza y, de ser necesario, traducción de las obras de las culturas propias y ajenas (Martín 2009: 15).

La multiculturalidad era uno de los rasgos más destacados de la ciudad. Si ya desde la época helenística entraron en contacto y se fundieron las culturas oriental, egipcia y griega, poco más tarde se agregó a éstas la hebrea. En efecto, desde el siglo III a.C. comenzaron a establecerse los judíos en Alejandría y ya en el siglo I a.C. su número alcanzaba a ocupar dos barrios de los cinco de la ciudad. Estos grupos preservaron sus propias tradiciones, construyeron sinagogas y continuaron rigiéndose por la *Ley judía*. En Alejandría, además, tuvo lugar la traducción al griego de la *Biblia* hebrea –conformada por el Pentateuco y otros escritos–, conocida como la *Biblia de los Setenta* o *Septuaginta*. La importancia y novedad que significaba la traducción de un texto religioso se incrementó a causa de la difusión de la leyenda –originada en la *Carta de Aristeas*– de una traducción milagrosa del texto sagrado, pues de este modo la *Septuaginta* adquiere el carácter de un nuevo original que daba a los judíos de la

diáspora en Alejandría un estatus casi equivalente al de los judíos de Jerusalén⁸. También surgió en Alejandría un movimiento apologético judío, que intentaba demostrar la superioridad de la *Biblia* sobre el helenismo y sus doctrinas filosóficas. El principal representante de la apologética judía fue Aristóbulo, escritor que Clemente conocía y al que se refiere en distintos momentos de su obra. Aristóbulo fue uno de los primeros escritores judíos que se apropió del método alegórico para la exégesis del *Antiguo Testamento*, método que fue desarrollado hasta sus máximas posibilidades en la obra de Filón de Alejandría, el filósofo judío que más avanzó en la construcción del judeo-helenismo, al conciliar las corrientes filosóficas griegas –en especial la platónica y la estoica– con la fe judía.

La comprensión de la situación del judaísmo alejandrino es imprescindible para el estudio del cristianismo alejandrino, pues, como afirma Pearson (2006: 336), “*The development of Christianity in Egypt was impacted from the beginning (...) by the socio-cultural and religious life of the Jewish community in which the earliest Christians lived*”. En la época de Clemente, la comunidad judía ya había sido fuertemente afectada por las guerras desatadas contra Roma; la rebelión de 117 d.C. había aniquilado a gran parte de la población judía y una segunda guerra producida entre los años 132 y 135 “anula toda señal de vida de la comunidad judía en Alejandría” (Martín 2009: 19). No obstante, las obras de los autores mencionados se conservaron, muy probablemente en ámbitos cristianos⁹, y Clemente tenía acceso a ellas. Filón fue el filósofo que ejerció mayor influencia en su pensamiento, pero también conoció y fue

⁸ Cf. Martín (2009: 16-17): “El centro simbólico del judaísmo alejandrino se ubica en la convicción de una intervención divina con respecto a la *Septuaginta*, y a través de ella queda ligado a la comunidad madre, Jerusalén” (p. 17).

⁹ “La explicación más probable de los hechos es que algunos núcleos de la comunidad judeo-helenista convertidos al cristianismo conservaron los manuscritos [de las obras de Filón] durante el siglo II” (Martín 2009: 20).

influido en menor medida por Demetrio, Aristóbulo y los *Oráculos Sibilinos*, entre otros escritos judeo-helenistas¹⁰.

Por otra parte, en el ámbito religioso pagano, había comenzado a producirse desde época helenística un sincretismo que amalgamaba elementos de tradiciones orientales, egipcias y griegas y que dio lugar a procesos de mezcla y yuxtaposición de elementos de cultos ya existentes y a la proliferación de nuevos cultos, en su mayoría de carácter místico, que se extendieron por las diferentes regiones del Imperio Romano. Entre las expresiones religiosas más populares de este período se pueden mencionar los cultos de Cibele y Atis, Mitra, los misterios de Eleusis, el orfismo y los misterios dionisiacos y los cultos de Isis y Osiris. Los distintos misterios griegos arraigaron en Egipto e incluso influenciaron los antiguos cultos egipcios, como se ve en el caso de Isis y Serapis, que si bien derivan de dioses tradicionales egipcios, han incorporado numerosos elementos helenísticos. La presencia del orfismo en Egipto queda testimoniada por los papiros conservados, que informan sobre la celebración de ritos órficos de Dioniso y sobre la influencia de elementos órficos en el ámbito de la magia. El fuerte arraigo de los cultos místicos es lo que lleva a Clemente de Alejandría a concentrar y recrudescer su crítica en ellos, mientras que reserva un espacio menor a los dioses y cultos oficiales¹¹.

En el campo de la filosofía griega, coexistían en esta época en Alejandría diversas escuelas, que retomaban y desarrollaban en nuevas direcciones la herencia filosófica clásica. Las más importantes fueron las corrientes platónica, neopitagórica y estoica, aunque también se produjeron formas de eclecticismo o sincretismo que

¹⁰ Cf. Osborn 2005: 2. Eusebio, en la *Historia Eclesiástica* (6.13.7), comenta que Clemente se refiere en *Stromata* a los autores judíos Filón, Aristóbulo, Josefo, Demetrio y Eupólemo.

¹¹ De Faye señalaba como motivación de la crítica clementina a los misterios justamente la fuerza y popularidad de las que estos gozaban: “*Le fait même que notre auteur commence sa réfutation du paganisme populaire en s’attaquant aux oracles et aux mystères est singulièrement significatif. Cela prouve que ces institutions jouissaient alors d’une autorité bien supérieure à celle de la mythologie et des cultes officiels. Clément savait fort bien que c’était à elles que le paganisme devait ce qui lui restait de force et de prestige*” (1906: 62-63).

asimilaban elementos de varias tradiciones. La filosofía más extendida era una combinación de platonismo y estoicismo; el primero tendía a interesarse más por el aspecto metafísico, mientras el segundo se centraba sobre todo en las cuestiones éticas. Chadwick, en su libro *Early Christian Thought and the Classical Tradition*, describe esta combinación de estoicismo y platonismo que, en su opinión, es en el siglo II “*the philosophy with which Christians had to come to terms, the philosophy taken for granted by ordinary educated folk*”:

On the ethical side it was profoundly moulded by Stoicism with its ideal of the ‘wise man’ untouched and unmoved by all outward calamities, knowing that, provided he is captain of his soul, none can harm him against his will. On the metaphysical side it looked more to Platonism with its picture of man as belonging in his inner being to a higher world but during this life imprisoned in a physical body (2002: 5 [¹1966]).

La cuestión del ambiente filosófico con que se encuentra y convive el cristianismo en Alejandría es importante puesto que Clemente es el primer autor cristiano que lleva adelante la helenización del cristianismo, es decir, la síntesis entre la teología cristiana y la filosofía griega. Esta tarea no se presentaba como una elección simple; al contrario, si desde los inicios del cristianismo habían coexistido en su seno actitudes diversas hacia el pensamiento griego, desde una posición relativamente abierta (como la de Justino o Atenágoras) hasta un firme rechazo (como en el caso de Teófilo de Antioquía), en época de Clemente la desconfianza se había incrementado en forma notable debido a la vinculación que se percibía entre las corrientes heréticas gnósticas y la filosofía pagana. Esta situación también es apuntada por Chadwick: “*The immediate effect of the gnostic crisis within the Church was to make many members of it acutely defensive about anything intellectual*” (2002: 8 [¹1966]). La actitud precavida y, en ocasiones, fuertemente refractaria frente al uso de la filosofía griega es uno de los

problemas que Clemente enfrenta a lo largo de toda su producción y para el cual propone nuevas respuestas. A su vez, frente al gnosticismo que se manifestaba en Alejandría especialmente en las corrientes de Valentín, Basílides, Carpócrates y Marción, Clemente se preocupa por establecer una clara línea divisoria entre el ‘verdadero’ cristianismo y esas corrientes heréticas.

En síntesis, todo el marco cultural, cosmopolita y heterogéneo, de la Alejandría de fines del siglo II y comienzos del III permea la obra de Clemente. El escritor cristiano debe oponerse a varios frentes, ante los cuales asume diversas actitudes. Respecto de los paganos, su interés principal es convencerlos de la superioridad del cristianismo e incentivarlos a la conversión, con un tono bastante calmo si lo comparamos con las defensas encarnizadas que debían oponer los apologistas del siglo II a las críticas anticristianas. Por otro lado, mientras refuta con toda violencia a los herejes gnósticos, Clemente se enfrenta también a adversarios dentro del mismo campo cristiano, en especial, los defensores de una fe pura, que reniegan del uso de la filosofía en la interpretación de las doctrinas cristianas. Frente a estos últimos adopta Clemente un tono más condescendiente, tendiente a ganar su confianza más que a refutarlos¹². En relación a la filosofía griega, por último, las palabras de Camelot (1931a: 38) describen de manera clara el aprovechamiento que nuestro autor realiza de ella: *“En devenant chrétien, il reste philosophe, passionnément épris de philosophie. Il est un des premiers à cesser de maudire l’héllénisme, il veut au contraire incorporer l’héllénisme au christianisme et enrichir celui-ci de toutes les ressources de celui-là”*. En efecto,

¹² Sobre estos diferentes frentes de batalla a que se opone Clemente cf. De Faye (1906: 137 ss.), Mondésert (1944: 39-44), Chadwick (2002: 52-54 [1966]). La diferencia de tono con que se opone a unos –los gnósticos– y otros –los ‘simpliciores’– era ya puesta de manifiesto por De Faye: *“tandis qu’il se mesure directement et à visage découvert avec les Basilide, les Valentin, les Marcion, qu’il les nomme et qu’il cite leurs ouvrages, il ne désigne ordinairement les autres qu’en termes vagues (...) Il les traite avec indulgence; il cherche moins à les réfuter qu’à les convaincre; il voudrait manifestement dissiper ce qu’il considère comme des préventions. Il espère gagner leurs bonnes grâces; il est rare qu’il s’abandonne à un mouvement d’humeur contre eux, ou qu’il laisse échapper à leur adresse quelque trait d’ironie méritée. Evidemment ils ne sont pas des adversaires, mais ils ne sont pas non plus tout à fait des amis. Clément se plaint parfois qu’ils sont prompts à la critique”* (pp. 137-138).

Clemente toma de la filosofía griega todos aquellos elementos que pueden servirle para construir y solidificar la filosofía cristiana, que constituye la superación final, a través de la gracia de Dios, de sus precedentes hebrea y pagana.

El *Protréptico* en el marco de la obra clementina

La obra conservada de Clemente de Alejandría se compone de tres escritos principales, el *Protréptico*, el *Pedagogo* y *Stromata*. Sin embargo, más allá de la extensión y complejidad de estos trabajos, los mismos no constituyen el total de la producción clementina. Se han conservado también un escrito más breve sobre un tema puntual – conocido como *Quis dives salvetur?* y dedicado a las condiciones bajo las cuales los ricos pueden acceder a la salvación–, un tratado sobre la obra de un discípulo del gnóstico Valentín, *Excerpta ex Theodoto*, y fragmentos de una obra exegética denominada *Eclogae propheticae*.

Pero además de estos escritos conservados, aunque sea en forma fragmentaria, sabemos de otros trabajos que se han perdido casi en su totalidad. Uno de los más importantes parece haber sido el conocido como *Hypotyposesis*, que contenía un comentario al *Antiguo* y al *Nuevo Testamento*¹³. Eusebio (*Historia Eclesiástica*, 6.13.3) transmite los títulos de otros escritos menores que, de acuerdo a la interpretación del estudioso francés De Faye (1906: 46), serían sermones u homilías, pues son escritos breves sobre asuntos particulares: *Sobre las calumnias* (Περὶ καταλαλιᾶς), *A los recientemente bautizados* (πρὸς τοὺς νεωστὶ βεβαπτισμένους), *Sobre el ayuno* (Περὶ νηστείας). Por otra parte, algunos de los títulos mencionados por Eusebio dan cuenta de la participación de Clemente en las polémicas de su época, como los escritos *Contra los*

¹³ Según De Faye, esta obra habría alcanzado una extensión similar a la de *Stromata*: “*Les Stromates (...) ne sont pas le seul ouvrage de longue haleine qu’il ait entrepris. Il en a écrit un autre qui comptait huit livres. Il l’avait intitulé: Hypotyposes ou Esquisses*” (1906: 42).

Judaizantes (πρὸς τοὺς Ἰουδαϊζόντας), donde probablemente se discutían prácticas y modos de vida en que los judaizantes se apartaban del resto de los cristianos, y *Sobre la Pascua* (Περὶ τοῦ πάσχα), que se relacionaría con la disputa cuartodecimana entre las diversas comunidades cristianas sobre el día en que debía celebrarse la Pascua.

Entre las obras preservadas del alejandrino, sin lugar a dudas las más importantes y que mayor atención han recibido por parte de los estudiosos son *Protréptico* (Προτρεπτικὸς πρὸς Ἕλληνας), *Pedagogo* (Παιδαγωγός) y *Stromata* (Στρωματεῖς). La primera puede describirse como “una invitación a la conversión” (Quasten 1961: 311) pues su propósito es convencer a los ‘paganos’ de la inutilidad y falsedad de sus creencias y exhortarlos a que adopten la religión cristiana. El *Pedagogo*, por su parte, está dirigido a quienes han sido ya convencidos por los consejos del *Protréptico* y se han convertido a la fe cristiana: su objetivo es la formación moral de los nuevos cristianos. Por último, los *Stromata* (o *Tapices*) se enmarcan en un género utilizado frecuentemente por los filósofos, que les permitía tratar distintos temas sin un orden o plan estrictos¹⁴. Es una obra compleja, en la que Clemente estudia las relaciones entre la fe cristiana y la filosofía griega. Intenta enseñar e incentivar la búsqueda de la verdadera *gnósis*, consistente en una comprensión profunda de las verdades ocultas en la Escritura, fruto no solamente del trabajo intelectual y racional, sino también de la gracia divina obtenida a través de la práctica constante de la virtud.

La relación entre estas tres obras ha sido muy discutida por los estudiosos, debido a las distintas interpretaciones derivadas de un pasaje del *Pedagogo* (1.1.2-3) en que Clemente describe tres acciones sucesivas del Logos¹⁵ divino: el λόγος προτρεπτικός exhorta a los hombres a la salvación; el λόγος παιδαγωγός advierte e

¹⁴ Cf. Quasten 1961: 315-316.

¹⁵ Término que combina aquí sus dos sentidos de ‘palabra’ o ‘discurso’ y de ‘verbo encarnado’, es decir, la Segunda Persona de la Trinidad, Cristo.

indica la vía de liberarse de las pasiones; el λόγος διδασκαλικός instruye sobre las doctrinas cristianas y guía hacia el verdadero conocimiento de Dios. Estas tres funciones de la ‘palabra’ divina se han interpretado generalmente como un proyecto de escritura del alejandrino, que habría dado lugar a una trilogía. En general, no se cuestiona la relación de los dos primeros pasos a que guía el Logos con los escritos clementinos cuyo título reproducen. Pero el debate se ha suscitado respecto del tercer nivel, el λόγος διδασκαλικός: varias teorías y posiciones encontradas se han defendido, pero aún no se ha alcanzado un acuerdo respecto de su vinculación con *Stromata*¹⁶.

Considerado en el conjunto de la obra clementina, el *Protréptico* es el escrito más estrechamente relacionado con la literatura apologética¹⁷ que se propagó en el ámbito cristiano en el siglo II. El término griego *apología* (ἀπολογία) significa ‘defensa’. En un sentido más específico, esta expresión alude al discurso de defensa pronunciado en el marco de un proceso judicial con el objeto de demostrar la inocencia del acusado. Hacia mediados del siglo II diversos autores cristianos comienzan a producir escritos en los que intentaban refutar las acusaciones contra el cristianismo y demostrar la falsedad de las opiniones que lo consideraban como una amenaza contra el Imperio de Roma, a partir de las cuales se justificaban las numerosas persecuciones y matanzas de las que los cristianos fueron objeto. Aunque las obras resultantes, producto de situaciones y personalidades diferentes, fueron muy distintas entre sí, estos escritores recibieron mucho más tarde la denominación común de ‘apologistas griegos’. Sin

¹⁶ Osborn (2005: 5 ss.) sintetiza las diversas posiciones y argumenta a favor de la interpretación de *Stromata* como el λόγος διδασκαλικός.

¹⁷ Jean-Claude Fredouille (1992: 219-220) señala la ambigüedad que revisten los términos ‘apología’ y ‘apologética’ en el uso moderno. Por una parte, en el campo de los estudios teológicos, suelen disociarse ambos sustantivos de manera que uno adquiere un significado negativo (“*attitude défensive*”) y el otro positivo (“*attitude constructive*”): ‘apología’ supone ‘la defensa de la fe cristiana’ mientras que ‘apologética’ implica ‘la exposición de las razones y los motivos para creer’. El uso de los historiadores de la literatura cristiana antigua es menos fluctuante: ‘apología’ designa a cualquier obra escrita con el objetivo principal de responder a las acusaciones contra el cristianismo; la ‘apologética’ es, entonces, la historia de las apologías escritas por los Padres de la Iglesia o el género que estos textos conforman.

embargo, ellos mismos no identificaron a sus obras como ‘apologías’, ya que en general éstas no se presentaban como una refutación oral de las acusaciones en ocasión de un juicio y frente a un tribunal, sino que se dirigían por escrito a las autoridades imperiales, ya sea al Emperador mismo o a sus representantes en las diversas provincias. Pero, más allá del marco institucional novedoso, las apologías cristianas siguen definiéndose en primer término por un criterio de finalidad funcional: son textos defensivos y refutatorios¹⁸.

Por otro lado, así como en el marco de un proceso judicial la orientación defensiva –refutación de los cargos– puede complementarse con argumentos favorables sobre el modo de vida y comportamiento habitual del acusado, los textos de los apologistas suelen contener una sección de argumentación positiva sobre el carácter y finalidad del cristianismo¹⁹. Por lo tanto, el discurso cristiano de los apologistas no giró sólo en torno a la demostración de la propia inocencia frente a las acusaciones y la amenaza de muerte. La defensa de la fe y la integridad cristianas fue la ocasión para hacer propaganda, buscando persuadir a los destinatarios sobre la verdad de la propia posición. Éste fue el objetivo del discurso de propaganda o *protréptico*. En algunos escritos la sección específicamente apologética es muy reducida. Apenas si se formulan o se alude a las acusaciones, aunque no se renuncie al tono polémico. Lo que predomina es el intento de desarrollar los contenidos de la propia fe para convencer a los lectores acerca de su verdad, pues los cristianos no sólo debían enfrentar imputaciones sobre su modo de vida, sino que además buscaban autodefinirse e imponerse sobre dos grandes

¹⁸ Cf. Fredouille 1992: 225-228. También la definición propuesta por Edwards, Goodman, Price y Rowland (1999: 1) enfatiza este carácter defensivo: “*Apologetic is thus the defense of a cause or party supposed to be of paramount importance to the speaker. It may include apologia in the sense of Plato’s Apology, the defense of a single person, but is distinguished from polemic (which need not assume any previous attack by the opponent) and from merely epideictic or occasional orations*”

¹⁹ Cf. Fredouille (1992: 224): “*ces deux types de développements (d’une part, réfutation des accusations de toutes sortes portées contre les chrétiens; d’autre part, exposé sommaire de leurs croyances et de leur discipline de vie) se retrouvent pratiquement dans la plupart des premières apologies, selon une disposition et des proportions variables d’une œuvre à l’autre*”.

bloques de corrientes culturales rivales. Por un lado, intentaban demostrar la propia superioridad frente a tradiciones externas: las religiones paganas, el judaísmo, las corrientes filosóficas griegas; por otro, debían combatir tendencias heterodoxas en el interior mismo del cristianismo, especialmente las diversas variantes del gnosticismo y el montanismo.

Por último, junto a las dos orientaciones mencionadas, refutación de las acusaciones contra los cristianos y defensa positiva de las creencias y la ética cristianas con fines propagandísticos, podemos reconocer otra dirección en las disquisiciones de los apologistas: la impugnación de los cultos paganos. La mayoría de estos escritores se dedicaron a exhibir los aspectos más escandalosos e indecentes de los dioses y mitos griegos, a la vez que buscaban demostrar que las religiones politeístas no habían alcanzado una comprensión correcta de lo divino, por lo que sus teorías eran falsas y absurdas²⁰.

El *Protréptico* es el texto más claramente apologético de Clemente de Alejandría. De hecho, pueden reconocerse en el libro dos partes que se corresponden con dos de las vertientes propias del género: una primera, comprendida entre los capítulos II y VII, que se dedica a la crítica de los cultos y dioses paganos, y una segunda, entre los capítulos VIII y XI, cuyo objetivo es presentar al cristianismo y convencer al lector de la superioridad de la nueva religión. Ambas secciones se encuentran enmarcadas por los capítulos I y XII, de tono netamente exhortativo. El primer capítulo es introductorio y, por lo tanto, presenta el motivo de la obra a través de la demostración de la superioridad del ‘canto nuevo’ del Logos divino respecto de los

²⁰ Cf. Quasten (1961: 181-182). Este autor distingue tres objetivos principales en los textos de los apologistas: primero, “se dedicaron a refutar las calumnias que se habían difundido enormemente y pusieron particular interés en responder a la acusación de que la Iglesia suponía un peligro para el Estado”; segundo, “expusieron lo absurdo e inmoral del paganismo y de los mitos de sus divinidades, demostrando al mismo tiempo que solamente el cristiano tiene una idea correcta de Dios y del universo”; tercero, “demostraron que la misma filosofía, por apoyarse únicamente en la razón humana, no había logrado nunca alcanzar la verdad (...) El cristianismo, en cambio, decían, posee la verdad absoluta, porque el Logos, que es la misma Razón divina, vino al mundo por Cristo”.

cultos y creencias griegos representados por la ‘vieja canción’ de poetas como Orfeo. El capítulo final cierra el libro con una exaltada exhortación a la conversión, que recurre principalmente a una apelación emocional mediante el uso de numerosas metáforas. En este capítulo aparece el ‘misterio de Cristo’ como la única alternativa válida frente a la corrupción y falsedad de los antiguos misterios griegos²¹.

Muchos de los argumentos esgrimidos por Clemente son paralelos a los de la literatura apologética precedente, aunque ello no necesariamente indica una influencia directa de autores como Atenágoras, Taciano, Teófilo, sino que puede provenir del ambiente polémico compartido o de la utilización de fuentes comunes, del tipo de las antologías apologéticas que compilaban argumentos y ejemplos para la refutación del paganismo y la defensa del cristianismo. Además, es evidente el cambio de tono producido entre la apologética de aquellos autores anteriores y la de Clemente. Nuestro autor escribe en una situación bastante menos hostil: ya no responde directamente a críticas y denuncias hacia los cristianos como grupo minoritario y marginal. Al contrario, el cristianismo se encuentra en crecimiento en Alejandría y se ha extendido incluso por nuevos espacios sociales, alcanzando a clases altas más instruidas. Por este motivo, los ataques y argumentos del alejandrino contra la religión pagana tienen la función de incentivar la conversión, más que la de autodefensa²².

²¹ Las partes que hemos identificado aquí se corresponden con las divisiones retóricas propias del discurso suasorio, tal como señala Herrero (2008: 14): “*The Protrepticus is divided in twelve chapters which follow the canonical order that rhetorical handbooks impose to a suasorial discourse: exordium (I), refutatio (II-V), argumentatio (VI-XI), peroratio (XII)*”. Este autor postula, además, que la similitud de tono e imágenes entre los capítulos primero y último produce un efecto de “*Ringkomposition*” (p. 15) que otorga gran unidad interna al discurso entero.

²² Esta diferencia de tono de la apologética clementina respecto de sus predecesores ha sido señalada por numerosos estudiosos. Cf. Mondésert (1944: 236); Quasten (1961: 311); Herrero (2008: 30); Merino Rodríguez (2008: 15, n. 8). Quasten (*ibid.*) encuentra dos aspectos en que el *Protréptico* se distancia de las primeras apologías cristianas; por un lado, el hecho de que Clemente “ya no juzgaba necesario defender al cristianismo de las falsas acusaciones y calumnias de que fue víctima en un principio”; por otro, que Clemente “sabe dar a su polémica un tono de convicción soberana, una tranquila certeza de la función educadora del Logos a lo largo de toda la historia de la humanidad”.

Ésta es la causa por la que Clemente adopta como estructura genérica el *protréptico*, tipo textual que contaba con una extensa tradición desde Aristóteles en tanto discurso de propaganda académica, que exhortaba al estudio de determinada disciplina, como la filosofía o la medicina. Hay datos de que han escrito Προτροπεπτικοί Aristóteles, Epicuro, los estoicos Cleantes, Crisipo y Posidonio, el neoplatónico Jámblico y Galeno, aunque la mayoría de ellos no se han conservado. También el *Hortensius* de Cicerón pertenecía a este género²³. Herrero (2008: 20) define el género *protréptico* como un tipo de discurso deliberativo que se propone convencer, persuadir y disuadir, a través de un estilo particular de argumentación. Según el autor (pp. 21-22) hay tres elementos coincidentes entre el *Protréptico* de Clemente y el modelo aristotélico: la construcción de dos campos opuestos; la necesidad de que el lector tome una decisión entre los dos polos, pues no hay posibilidad de un término medio ni de neutralidad, sino que el hombre debe elegir uno u otro; la dimensión ética, es decir, que la opción por el polo adecuado está ligada necesariamente con una práctica, un modo de comportamiento. Además, Herrero ubica en la elección explícita del género *protréptico* la distinción fundamental entre la obra de Clemente y la de los apologistas anteriores:

By abandoning the defensive frame and adopting the scheme of persuasion / dissuasion, Clement takes the apologetic themes in the illustrious Greek tradition of the philosophical protreptic discourse. The protreptic type of argumentation can be traced back, to be sure, to the Pauline epistles, but the clear difference of Clement's Protrepticus with all earlier Christian literature is his will to link this work directly with the philosophical tradition (2008: 21).

En este sentido, ya en la forma genérica del *Protréptico* se advierte que las intenciones del alejandrino van mucho más lejos que las de sus antecesores. En efecto, si bien la obra de Clemente de Alejandría contiene aún fragmentos apologéticos y de

²³ Cf. Quasten 1961: 312.

propaganda, excede en muchos aspectos la literatura de los considerados propiamente ‘apologistas cristianos’, ya que al intentar explicar la doctrina cristiana mediante el uso de la filosofía, el alejandrino se convirtió en “el fundador de la teología especulativa” (Quasten 1961: 322). Si en el *Protréptico* ya se observa que nuestro autor otorga más espacio que los apologistas anteriores a las nociones teológicas y doctrinales, estas preocupaciones pasarán al primer plano en sus obras posteriores, en especial en *Stromata*. No hay lugar aquí para presentar las concepciones teológicas del alejandrino, pero a lo largo del análisis nos referiremos a algunas de las más relevantes.

En el presente trabajo, como ya hemos advertido, nos centraremos en el *Protréptico*. Por su carácter apologético, ocupado en refutar los cultos paganos, ésta es la obra que contiene la más completa referencia a los misterios de Orfeo en el *corpus* clementino. En este escrito, analizaremos en profundidad la imagen que se construye de la figura de Orfeo, así como la presencia de elementos órficos y sus funciones en el contexto en que aparecen. Por otra parte, en *Stromata* encontramos también algunas referencias a Orfeo, citas de versos atribuidos a él y alusiones a ciertos aspectos de los misterios bajo su patronazgo. Podremos, por tanto, recurrir en ocasiones a fragmentos de esta obra cuando sean útiles como referencia secundaria o respaldo para nuestras interpretaciones del *Protréptico*.

Capítulo I

Los misterios órficos: estado de la cuestión y marco teórico

Clemente de Alejandría se refiere en el *Protréptico* a distintos aspectos de la tradición órfica: relata de manera muy detallada el mito principal de los misterios órficos, centrado en el desmembramiento de Dioniso por los Titanes, transmite datos –en ciertos casos únicos– sobre los rituales del orfismo y configura una imagen muy particular del mítico fundador de estos misterios, Orfeo. Pero las referencias del alejandrino sólo pueden ser comprendidas e interpretadas a partir de un panorama de conjunto del orfismo, que nos permita reconocer sus rastros en la obra clementina. Por lo tanto, antes de comenzar el análisis es preciso delimitar los conceptos fundamentales en que basaremos nuestro estudio y que reaparecerán a lo largo del trabajo, tarea que emprendemos en el presente capítulo. En primer lugar, estableceremos las características definitorias de los cultos místéricos, entre los cuales se enmarca el orfismo. Luego precisaremos ciertos rasgos de la tradición mítica y ritual que se ha denominado orfismo y destacaremos algunas de las principales fuentes –muchas de ellas recientemente descubiertas– que permiten su investigación actual.

Los cultos místéricos

La imagen tradicional de los cultos de misterios se conformó a principios del siglo XX, a partir de las investigaciones de Richard Reitzenstein y Franz Cumont¹. Estos autores concebían los misterios como religiones de origen oriental –iranio, persa, egipcio–, difundidas en el mundo griego en la antigüedad tardía –es decir, en el último período de

¹ La obra de Reizenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionem nach ihren Grundgedanken und Wirkungen*, se editó por primera vez en 1910, sólo tres años después de la aparición de *Les religions orientales dans le paganisme romaine* de Cumont, publicada en 1907 –luego de dos estudios del autor dedicados al mitraísmo–.

la época helenística y durante la etapa imperial—. Su aparición se relacionaba con el surgimiento de nuevas necesidades espirituales, tales como la búsqueda de un contacto más directo y personal con la divinidad y de una esperanza de continuidad *post-mortem*; por esta razón, se consideró a los misterios esencialmente como religiones ‘de salvación’. Sin embargo, estudios más recientes han puesto en tela de juicio esta caracterización de los cultos mistéricos. En especial, Burkert (2005: 16 ss. [¹1987]) afirma que las obras de esos autores fundacionales han originado ciertos estereotipos que reaparecen en la investigación actual y que deben ser cuestionados. Por empezar, este estudioso refuta el origen tardío atribuido a los misterios, ya que los cultos de Eleusis y los más difundidos misterios de Dioniso pueden remontarse al siglo VI a.C., y el culto a la Diosa Madre estaba ya establecido en el mundo griego en el período arcaico. En segundo lugar, Burkert postula que, más allá del origen frigio de la Mater Magna, egipcio de Isis e iranio de Mitra, la institución de los misterios no existía en esas regiones y los cultos helenísticos de estas divinidades reflejan más bien el modelo de los misterios de Eleusis o de Dioniso. De este modo, sería errónea la consideración de estos cultos como ‘orientales’². Por último, el autor critica la idea de que los misterios sean por naturaleza espirituales e indiquen un cambio fundamental en la actitud religiosa. Al contrario, su concepción de los cultos mistéricos los vincula estrechamente con las religiones votivas (pp. 31-51), lo cual indica un fuerte anclaje en la vida terrenal y presente, aunque la búsqueda de la protección especial de una divinidad en particular pueda implicar también la continuidad de ese amparo en el más allá.

Por otra parte, Burkert establece otro reparo que consideramos conveniente enfatizar: los antiguos misterios no pueden ser comprendidos desde el punto de vista de la noción más familiar de ‘religiones’, que supone una auto-definición y una clara

² Casadio y Johnston (2009: 5) cuestionan también el supuesto origen oriental de los misterios: “*all our ancient informants confirm the view that the so-called oriental mysteries in general took their character primarily from the Eleusinian mysteries and became widespread only as a result of Hellenization*”.

delimitación frente a otras religiones, mutuamente excluyentes –como en los casos del judaísmo, el cristianismo y el islam–. Los misterios griegos no poseían ese carácter exclusivista y excluyente; se presentaban, en cambio, como opciones o variantes diversas dentro del conjunto de la religión griega, pero no implicaban ni el abandono de los dioses anteriores, ni la interdicción de participar en otros cultos de carácter similar – un iniciado en Eleusis, podía, si lo deseaba, iniciarse también en los misterios de Dioniso, Isis o cualquier otra divinidad–. El marco de referencia cristiano a través del cual se han estudiado tradicionalmente los misterios griegos –que llegaron a concebirse incluso como precedentes o antecesores del cristianismo– ha conducido a desviaciones y concepciones desacertadas³. Por lo tanto, Burkert sigue en su libro “un planteamiento decididamente pagano de los antiguos misterios, que abandona el concepto de ‘religiones’ de los misterios desde el principio” (p. 19)⁴. En el presente trabajo adherimos a esta advertencia y, en consecuencia, intentaremos evitar la denominación

³ Hugo Rahner (2003: 45 ss. [1945]) comenta que desde la fundación de la escuela de estudios comparativos de las religiones a principios del siglo XX, los investigadores se han esforzado por encontrar “las conexiones entre misterio antiguo y misterio cristiano para mostrar que los misterios contribuyeron en gran medida al surgimiento, o cuando menos a la formación, del cristianismo de la Iglesia” (p. 45). El autor distingue tres grupos dentro de este objetivo de investigación. El primero parte de la premisa de una relación de dependencia entre los misterios antiguos y el cristianismo naciente; un exponente de este enfoque es el estudio de Loisy, *Les mystères païens et le mystère chrétien* (1919). Un segundo grupo postula que en el entorno cultural común a los misterios y al cristianismo circulaba la idea de una dimensión de redención, y a la luz de esta idea “se reúnen y de hecho se comparan” (p. 48) ambos fenómenos. Por último, el tercer grupo distingue entre la gestación de las premisas cristianas y la polémica posterior entre un cristianismo ya por completo constituido y los misterios tardoantiguos, también desarrollados plenamente recién en el siglo II; este grupo diferencia, además, la dependencia genética de la dependencia ‘por adaptación’. Mediante estas premisas, este tercer grupo evita dos peligros comunes en los enfoques anteriores: el de equiparar los aspectos más sustanciales del cristianismo y de los misterios para evidenciar la relación genética y el de “cristianizar indirectamente la esencia de los misterios antiguos” (p. 49). Rahner descarta la posibilidad de una dependencia genética y considera en todo caso la existencia de una “influencia irrelevante” (p. 50), ya sea por el uso de palabras, imágenes o símbolos preexistentes que el cristianismo adapta a sus necesidades, ya sea a través de influencias ‘por adopción’, las cuales sólo se produjeron en ámbitos secundarios e intrascendentes. Para una síntesis de los problemas metodológicos que conlleva el estudio comparativo entre misterios y cristianismo, cf. Metzger (1955) y Martínez Maza y Alvar (1997). En este trabajo, no asumimos una perspectiva comparativa; intentamos simplemente reconstruir la visión que tenía un cristiano culto de fines del siglo II e inicios del III respecto del orfismo en tanto fenómeno religioso de carácter místico.

⁴ Un precedente de esta actitud aparece ya en Guthrie (1970: 7-8 [1935]), quien, no obstante, conserva el término ‘religiones’ por considerarlo “útil e inocuo una vez que nos hemos puesto en claro sobre lo que entendemos por él” (p. 8). En la posición de Burkert se observa el recrudecimiento de la desconfianza frente a este término, que supone un marco conceptual inadecuado para la consideración de los misterios.

de ‘religiones místicas’; en caso de que la misma aparezca, debe recordarse esta precaución frente a su sentido más habitual.

Otro modelo conceptual para la comprensión de los cultos místicos establecido a principios del siglo XX por James Frazer ha sido también cuestionado y reelaborado en épocas recientes: la noción de *dying-and-rising gods* –dioses que mueren y resucitan– como característica común de los dioses de los misterios, aspecto que se ligaba con su función redentora en el marco de estas ‘religiones de salvación’. Frente a esta concepción, Burkert (2005 [¹1987]) afirma que, si bien existe una dimensión de muerte en todas las iniciaciones místicas, “el concepto de renacimiento o resurrección de los dioses o de los *mystai* es cualquier cosa menos explícito” (p. 93). No obstante, Bianchi (1976: 1-2) ha reformulado esta categoría al proponer que los dioses de los misterios están sujetos a ‘vicisitudes’, es decir, experimentan cambios, transformaciones y sufrimientos. El estudioso italiano se basa para esta interpretación en la división que realiza Plutarco entre dos categorías de seres divinos: los dioses, que no experimentan ningún tipo de transformación o desarrollo, y los *daímones* (δαίμονες), que sufren mutaciones. Entre estos últimos incluye Plutarco a Dioniso y Deméter, quienes luego de sus sufrimientos alcanzaron el estatus de dioses. Ello da lugar al tipo característico de las divinidades de los misterios, según Bianchi:

This gives them their proper place in the front rank of their respective mythologies, while at the same time preserving, by reference to their different characteristics, their nature as gods subject to mutability, that is, ‘Mystery’ gods (p. 2).

Burkert (2005: 94 [¹1987]) rechaza esta noción por considerar que el tipo del ‘*dio in vicenda*’ puede aparecer en cultos no místicos y, en cambio, Mitra no se ajusta en absoluto a este prototipo. No obstante, Casadio y Johnston (2009: 12) recuperan el concepto por dos motivos. Por un lado, el aspecto de sufrimiento es claramente reconocible –con excepción del caso de Mitra– en todos los dioses de los cultos

mistéricos. Por otro, al continuar concepciones ya presentes en las interpretaciones de las manifestaciones religiosas por parte de Jenófanes, Heródoto y Plutarco, consideran válido este concepto porque supone una comprensión de los fenómenos culturales desde la perspectiva de los participantes de la cultura estudiada.

Las definiciones de los cultos de misterios más aceptadas actualmente se centran en dos aspectos fundamentales: la práctica de rituales de iniciación y la importancia del secreto. En este sentido, Burkert (2005 [1987]) define a los misterios como “rituales de iniciación de carácter voluntario, personal y secreto que aspiraban a un cambio de mentalidad mediante la experiencia de lo sagrado” (p. 29). Por otro lado, advierte el autor que estos cultos establecían diversos tipos de relaciones con los festivales oficiales y se enmarcaban, como un tipo de ceremonia especial, en el conjunto de la práctica religiosa. Enfatiza también el “elemento de decisión personal” de los misterios, que no son en ningún caso obligatorios, sino una actividad opcional dentro de la religión politeísta, que supone una “decisión individual” (p. 27). Esta definición coincide con la que propone Bianchi (1976: 4), quien también resalta la coexistencia en los misterios de una intención colectiva –compartida por todos los ciudadanos y tendiente al mantenimiento de la prosperidad, relacionada con la fertilidad de la tierra– y una intención individual –dirigida al bienestar personal tanto en esta vida como en el más allá⁵. Define, entonces, los misterios como:

a mythical-ritual complex, implying an annual festival not without connection with the theme of seasonal fertility and the welfare of the city, but including very prominently the individual initiation of groups of citizens, and later on of men and

⁵ Ambas posiciones contrastan con las de los autores que conciben los misterios como fenómenos contraculturales o desviaciones respecto de la religión institucionalizada de la *pólis*. Así, Vernant (1990: 89 [1987]), al referirse a los cultos místéricos, afirma que se trata “*des courants et des groupes, plus ou moins déviants et marginaux*”. No obstante, como ya hemos dicho, los cultos místéricos no implicaban un distanciamiento ni un abandono de los dioses y los cultos oficiales. Simplemente aportaban respuestas a necesidades que aquellos no satisfacían plenamente. Sus adeptos, por otra parte, no se separaban de la sociedad. El iniciado en los misterios no cambiaba en absoluto su situación social, la única modificación era interna y personal: adquiría una nueva relación, más cercana, con una divinidad en particular.

women from all over the Greek and Hellenistic-Roman world. This initiation — protected by secrecy— conferred special personal privileges already in this life, but particularly in the afterlife (p. 4).

Para circunscribir esta definición, Bianchi se basó en el modelo de los misterios de Eleusis. Sin embargo, el autor diferencia estos cultos específicamente místicos de otras tipologías, en relación al tipo de secreto que se revelaba en la ceremonia iniciática. Mientras en Eleusis, hasta donde sabemos, quienes llegaban al segundo y más alto nivel de iniciación, los ἐποπταί (los que han contemplado), tenían acceso a la visión de los objetos sagrados (τὰ ἱερά), en otros cultos se transmitía a los iniciados una verdadera ‘misteriosofía’ (“*mysteriosophy*”, p. 6). Se trataba de una σοφία, sabiduría, que implicaba una concepción particular acerca del cosmos, del hombre y de los dioses, así como acerca del alma humana, a la cual se consideraba destinada, luego de un paso por este mundo, a reintegrarse en lo divino. El orfismo constituye, para Bianchi, un claro representante de este tipo de fenómenos. Posteriormente, el investigador italiano agregó una tercera tipología, que denominó cultos ‘místicos’. Casadio y Johnston (2009: 3) retoman su clasificación y destacan la característica específica de cada una de las categorías: los ‘misterios’ suponen una estructura iniciática compleja y duradera; los cultos ‘místicos’ no conllevan un ritual de iniciación, sino una relación de comunión con la divinidad, una experiencia personal extática o entusiástica —en esta clase se incluiría el frenesí dionisiaco—; los cultos ‘misteriosóficos’, por último, implican una antropología, una escatología y un modo de reunión personal con la divinidad.

En cuanto a los rituales de iniciación característicos de los misterios, se han relacionado frecuentemente con un fenómeno antropológico mucho más extendido en

distintos tipos de sociedades, los “*rites de passage*”⁶. No obstante, ambos fenómenos no son idénticos ni coinciden en todos sus elementos. Burkert (2005 [¹1987]) se ocupa de poner en evidencia las diferencias y de enfatizar los rasgos específicos de las iniciaciones a los misterios⁷. Éstas no tienen restricciones de sexo o edad para participar en ellas, no suponen un cambio visible en el estatus externo de quien participa del ritual, ni hay una incorporación a un grupo o comunidad ligada por vínculos estables y duraderos. Además, mientras los ritos de pasaje más extendidos –por ejemplo, los de la pubertad– constituyen una experiencia única e irrepetible, ya que el paso de un estado a otro se produce una sola vez, la experiencia de los misterios “permanece abierta”, es decir, el iniciado puede volver a participar del ritual o de partes de él (p. 24). En efecto, en Eleusis, el grado más alto de iniciación sólo puede alcanzarlo quien ya ha experimentado el rito una vez y vuelve a participar, esta vez en calidad de ἐποπταί.

Por último, una vez definidas a grandes rasgos las principales características de los misterios, es necesario detenernos a considerar una serie de términos centrales en estos cultos, cuyo significado resulta en ocasiones fluctuante o confuso. En primer lugar, debemos aclarar que los antiguos utilizaban, para referirse a los misterios, diversas denominaciones. Podían llamarlos μυστήρια, misterios, pero también τέλεται u ὄργια. La raíz verbal μυσ(σ)- da lugar a la conformación de una familia de palabras que, aparte de μυστήριον, abarca al verbo μύω, ‘iniciar’ o, en voz pasiva, ‘recibir la iniciación’. También puede llamarse al iniciado μύστης, o μούμενος, el participio medio pasivo del verbo μύω. Los otros dos términos, τελεταί y ὄργια, son más difíciles de definir. Si, por un lado, pueden referirse a los cultos místéricos en general –

⁶ Estos ritos han sido definidos en el campo de la antropología como “*those rites which bring about and confirm the passage from one human status to another, from one condition to another which is socially defined, proclaimed, confirmed and guaranteed*” (Bianchi 1976: 3).

⁷ Bianchi (1976: 4), por su parte, observa: “*The study of the typology of ‘rites de passage’, and particularly of initiatory associations and rites, in order to obtain a better understanding of the various aspects of the Greek initiation rituals called Mysteries implies no diminution of our initial and still valid insistence of the unique character of the Greek Mysteries*”.

lo que incluye todo el conjunto mítico-ritual–, son, por otro lado, los nombres que reciben, más específicamente, los ritos, y pueden aludir tanto a rituales iniciáticos como a otros que carezcan de este carácter.

El sustantivo τελετή deriva del verbo τελέω, que significa cumplir, llevar a término. En su origen, por lo tanto, no tenía un sentido específicamente religioso; sin embargo, desde épocas tempranas comenzó a designar ceremonias religiosas de distintos tipos: podía referirse a un rito –sin relación alguna con los misterios, perteneciente incluso al culto oficial–, a un festival –que podía incluir, entre otros ritos, alguno de carácter iniciático–, o bien, de modo más específico, a los rituales de iniciación⁸. Por otra parte, el término también remite, sobre todo en ámbitos estoicos, a las ‘doctrinas teológicas’⁹. La variedad de sentidos del término τελετή confirma la advertencia de Jiménez San Cristóbal, quien, antes de intentar una delimitación de su significado, comenta que “no es un concepto unívoco, sino dúctil y polivalente” (2004: 11). Esta circunstancia conlleva dificultades para la traducción del vocablo a las lenguas modernas, ya que su sentido es más amplio que el de los conceptos por los que se lo suele traducir. Por eso muchas veces la traducción debe variar en función del contexto. No obstante su fluidez y maleabilidad, τελετή es uno de los términos centrales de los misterios, y constituye la raíz de muchas otras palabras relacionadas con estos cultos. Así, se denomina τελεστής al sacerdote iniciador en los misterios, y de allí se derivan compuestos como ὄρφεοτελεστής –sacerdote de los misterios órficos–, ἀνακτοτελεστής –sacerdote de los misterios de los Coribantes–, entre otros. También surge de allí el vocablo τελεστήριον, sala o lugar donde se realiza la iniciación. Además, cuando el verbo τελέω se usa con un objeto personal y con el nombre de un

⁸ Cf. Burkert 2005: 25 [1987]; Jiménez San Cristóbal 2004: 11-14

⁹ Cf. Liddell, Scott, Jones, *Greek Lexicon*.

dios en dativo se convierte en específico de los misterios, ya que “realizar un ritual sobre una persona para un dios específico es lo mismo que ‘iniciar’ a esa persona” (Burkert 2005: 25 [1987]). Del mismo modo, los iniciados suelen denominarse mediante el participio de perfecto medio-pasivo del mismo verbo: τετελεσμένος.

La otra palabra utilizada frecuentemente en referencia a los rituales de los misterios es ὄργια. En este caso la traducción al español es por completo insatisfactoria, ya que las connotaciones del sentido más familiar del término castellano ‘orgía’ no estaban presentes necesariamente en el concepto griego. En este sentido, Burkert (2005: 128 [1987]) afirma que “el uso moderno de la palabra (...) refleja las peores sospechas del puritanismo sobre los secretos ritos nocturnos”. Aunque en estos era importante el papel de la sexualidad –se trataba, en general, de ritos ligados a la fertilidad–, este aspecto no era el primordial. Para los griegos, por lo tanto, el término ὄργια carecía de las connotaciones negativas que le asignamos habitualmente. De todos modos, una vez superado el inconveniente de malinterpretarlo por contaminación con el vocablo actual, se presenta igualmente otra dificultad: la polisemia del término. Jiménez pone de manifiesto que la palabra ὄργια podía designar tanto el conjunto de actos rituales en honor a una divinidad como los objetos concretos utilizados en esa celebración¹⁰. Por eso la autora piensa que “es posible postular una designación por sinécdoque, es decir, que ὄργια haya pasado de ser el nombre de un elemento central del ritual –un objeto de revelación, por ejemplo– a designar el conjunto de la ceremonia” (2004: 272-273). Pero más allá de la explicación etimológica que podamos darle, la fluctuación en el significado del vocablo deberá tenerse en cuenta en la traducción: su interpretación dependerá en gran medida del contexto.

¹⁰ Clemente de Alejandría ofrece un uso de este tipo, al llamar ὄργιον a la serpiente utilizada en el rito de Dioniso Basareo, entre los símbolos de los rituales contenidos en la cesta mística que desvela en *Protréptico* 2.22.4.

Todos los conceptos abordados en este apartado son el punto de partida indispensable para nuestro trabajo, pues dentro de este marco general podremos ubicar las diversas interpretaciones del orfismo que se han sucedido a lo largo del tiempo y delimitar la manera en que aquí concebimos este fenómeno.

El orfismo

El estudio sobre lo que se ha denominado, en época moderna, orfismo ha dado lugar a discusiones y puntos de vista radicalmente opuestos entre los investigadores y, en los últimos años, ha debido encararse desde nuevas perspectivas debido al hallazgo de importantes testimonios que obligaron a una reconsideración de los problemas. Burkert da cuenta de esta situación al afirmar: “No existe ningún otro ámbito de los estudios clásicos, y en particular de la historia de las religiones, en que la situación haya cambiado tanto en los últimos decenios como en el caso del orfismo” (2002: 85 [1999]). Será necesario, por lo tanto, rastrear las principales interpretaciones que ha suscitado este fenómeno antes de presentar el estado actual de la investigación y lo que en este trabajo entendemos por orfismo.

La imagen tradicional del orfismo fue reconstruida entre las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del XX y se basó como fuente principal en los testimonios de los filósofos neoplatónicos, en especial Damascio, Olimpiodoro y Proclo, quienes habían citado varios poemas de contenido teogónico atribuidos a Orfeo. El más difundido era el denominado *Discurso Sagrado (Hierós lógos) en 24 rapsodias*, o simplemente teogonía de las *Rapsodias*, elaborado en época helenística, alrededor del siglo I a.C., y donde se recopilaba la tradición órfica precedente. No obstante, se conocían asimismo otros poemas del mismo género, tales como la teogonía de Jerónimo y Helánico y la transmitida por el peripatético Eudemo –teogonía Eudemia–,

mencionadas ambas junto a las *Rapsodias* por el filósofo Damascio (s. V-VI d.C.)¹¹. Olimpiodoro, neoplatónico del siglo VI d.C., brinda uno de los relatos más completos de los mitos órficos. Cita en forma extensa la teogonía de las *Rapsodias* y refiere el mito en que Zeus se une a su hija Perséfone –fruto de una relación incestuosa anterior del dios con su propia madre, Deméter¹²–. De esa unión nace Dioniso, a quien Zeus decide entregar el gobierno del cosmos cuando aún es un niño. Los Titanes, celosos e incentivados por la rencorosa Hera, atraen al niño con juguetes y un espejo para alejarlo de su trono, lo descuartizan, cocinan sus miembros y comienzan a comerlo. Al enterarse, Zeus fulmina a los Titanes con su rayo y, a partir del corazón de Dioniso salvado por Atenea, logra revivir al dios. De las cenizas de los Titanes se originaron los hombres que tienen, por esta causa, una naturaleza doble: una parte dionisiaca, es decir, divina, y una parte titánica, de la que deben purificarse¹³.

De este mito se derivaban las doctrinas antropológicas y escatológicas del orfismo: dado que el hombre descendía de los Titanes, era portador de una mancha o culpa heredada, por la que debía cumplir un castigo. Éste consistía en una serie de vidas terrenales durante las cuales el alma, en origen divina, se encontraba encerrada en el cuerpo como en una cárcel o tumba. Mediante el cumplimiento de determinados ritos y el mantenimiento de un modo de vida órfico, los hombres podían purificarse de esta culpa y acceder en el más allá a la verdadera vida, un destino bienaventurado en que el alma era reintegrada a su origen divino. En 1879 se descubrieron en tumbas de Turios, al sur de Italia, cinco laminillas de oro del siglo IV a.C. que fueron interpretadas en base

¹¹ Cf. Damascio, *De principiis*, 1.316.18 - 1.319.14 (Ruelle).

¹² Deméter, en las versiones más tradicionales de la mitología griega, como la *Teogonía* hesiódica y los poemas homéricos, es la hermana de Zeus y no su madre. Sin embargo, en la tradición órfica Deméter se identifica con Rea, la madre de Zeus. Véase *infra* p. 86, en el capítulo III.

¹³ Cf. Olimpiodoro, *Comentario sobre el Fedón*, 1.3. Más referencias al origen de los hombres a partir de los Titanes aparecen en otros neoplatónicos: cf. Damascio, *Sobre el Fedón*, 4.1 ss.; Proclo, *Comentario sobre la República de Platón*, 2.338.11; 2.74.26.

a este mito y a sus derivaciones escatológicas¹⁴ y por lo tanto consideradas nueva evidencia del orfismo.

A partir de estos datos literarios y epigráficos, los estudiosos elaboraron una descripción del orfismo que, en palabras de Torjussen (2005: 288), era “*clear-cut, unified and comprehensive*” y que lo concebía como “*a religion in its own right*”. Un exponente de esta reconstrucción del orfismo es la obra de Guthrie de 1935, quien presenta al ‘movimiento órfico’ como una religión que se conformó como tal en el siglo VI a.C. y que, con el mito de Dioniso y los Titanes como centro, presenta un conjunto de ‘dogmas’ o ‘doctrinas’ que son base para una ‘vida religiosa’ de carácter ascético. Los dogmas, según el autor, “estaban establecidos y fijados en el molde de una masa de poesía religiosa” (1970: 156 [1935]), al punto de constituir una “Biblia órfica” que “como la nuestra, no era una unidad sino una colección de libros, que evidentemente variaban grandemente en cuanto a contenido espiritual” (p. 162). En esos dogmas y doctrinas se asentaba el ‘modo de vida órfico’ (ὀρφικὸς βίος), que suponía la participación en los rituales de iniciación y el mantenimiento de un ideal de pureza, mediante el cumplimiento de ciertos tabúes vestimentarios o alimenticios –no usar prendas de lana, abstención de porotos o huevos–, además de un riguroso vegetarianismo originado en la creencia en la reencarnación. El orfismo se concebía como el producto de ‘reformadores’ conscientes, que proponían una doctrina de salvación dependiente de una ‘conversión’ a un modo de vida. En este sentido, los

¹⁴ Los poemas que contienen estas laminillas se dirigen a Perséfone, “reina de los seres subterráneos”, ante quien el alma se presenta “pura”, afirma que se precia de “pertenecer a vuestra estirpe bienaventurada” y que ha salido “del penoso círculo de profundo pesar” (Fr. 488 Bernabé). También confiesa que ha pagado “el castigo que corresponde a acciones impías” (Fr. 489-490 Bernabé). El mito de Dioniso y los Titanes permite interpretar que el alma es de origen divino, pero debe purificarse de la culpa heredada de los Titanes, para escapar del ciclo de reencarnaciones y vidas terrenas y acceder al perdón de Perséfone de modo que ésta la envíe “a la morada de los límpidos” (*ibíd.*).

órficos debían considerarse un grupo selecto y conformar una ‘secta’ o ‘comunidad’, cuyos miembros se reunirían bajo la autoridad y guía de algún tipo de sacerdote¹⁵.

En la reconstrucción del orfismo que acabamos de esbozar se percibe un punto de vista condicionado por la ideología cristiana, que tendió a considerar a los misterios como antecesores del cristianismo. Ello ha conducido a asignarles muchas características que sólo son propias de este último, provocando, en palabras de Herrero, “una visión distorsionada del orfismo, sobre el que se ha tendido y se tiende a proyectar una imagen no siempre matizada de la teología y, lo que es aún más peligroso, la estructura social del cristianismo” (2007b: 18). No obstante, mientras muchos estudiosos de este período se enmarcaron en esa tendencia “panorfista”¹⁶, que consideraba al orfismo un influjo determinante de algunos de los dogmas principales del cristianismo y de otros fenómenos religiosos, en la década de 1930 surgió una reacción escéptica que cuestionaba esta visión. Sus promotores argumentaban, primero, que no había ninguna prueba fehaciente de la existencia de órficos en época clásica y, segundo, que bajo la denominación de orfismo se agrupaban una serie de testimonios tardíos sobre poemas, prescripciones rituales e ideas antropológicas y escatológicas que sólo se relacionaban a través del nombre de Orfeo, pero que no parecían formar un sistema coherente. Wilamowitz encabezó esta dirección hipercrítica dentro de los estudios órficos en su obra de 1931, *Der Glaube der Hellenen*, donde desacreditó la reconstrucción moderna del orfismo y postuló que no había nada en las laminillas áureas que garantizara su vinculación a este movimiento. En esta misma dirección, Linforth publicó en 1941 su trabajo *The arts of Orpheus*, donde discutió la posibilidad

¹⁵ Cf. Guthrie 1970: 207-208 [1935].

¹⁶ Cf. Herrero 2007b: 20. Bernabé (1995: 23) describe esta actitud como una “tendencia desafortunada a ver orfismo o influjos órficos detrás de un conjunto variadísimo y heterogéneo de fenómenos religiosos”. Las interpretaciones de Lobeck (1829), Reinach (1905-1908), Loisy (1919), Macchioro (1930), Eisler (1921), Harrison (1903) son exponentes claros de este enfoque (que se relaciona con una tendencia más amplia en el estudio de los antiguos misterios, véase *supra*, n. 3 en este mismo capítulo). Estos autores integran el “‘maximalist’ approach” (Torjussen 2005: 292), del cual Guthrie es uno de los últimos representantes.

de atribuir unidad a todos los materiales que circulaban bajo el nombre de Orfeo y argumentó, además, que el mito de Dioniso y los Titanes no podía ser anterior al siglo I a.C., en consecuencia, su postulación como explicación de las laminillas áureas resultaba errónea¹⁷.

Las consecuencias de la reacción escéptica fueron duraderas: entre las décadas de 1950 y 1970, según Bernabé, “fue una postura mayoritaria la de considerar el orfismo como una realidad obsoleta, de la que apenas se hablaba, como no fuera en medio de grandes reticencias y usando toda clase de cautelas” (1995: 24).

Nuevas fuentes para el estudio del orfismo

En este marco de escepticismo y ausencia de certezas, una serie de descubrimientos de fundamental relevancia ha provocado una reconsideración de las posturas que hasta el momento prevalecían respecto del orfismo. Los nuevos hallazgos arqueológicos constituyen fuentes de sumo interés porque permiten responder a cuestiones que permanecían abiertas y establecer lazos y correspondencias más sólidas entre los diversos materiales.

En primer lugar, la comprensión de las laminillas áureas se renovó a partir del descubrimiento de numerosos ejemplares nuevos en diferentes zonas del mundo griego¹⁸. La discusión sobre si las laminillas eran o no órficas se centraba en el hecho de

¹⁷ Esta postura crítica es resumida en un capítulo del libro de Dodds de 1951, *Los griegos y lo irracional*, donde el autor da cuenta del cambio de perspectiva operado en los estudios sobre el orfismo: “Sin embargo, una cosa es Orfeo y otra, completamente diferente, el orfismo. Pero debo confesar que sé muy poco del orfismo primitivo, y que cuanto más leo sobre él, más disminuye mi conocimiento. Hace veinte años, podría haber dicho bastantes cosas sobre él (todos habríamos podido hacerlo por aquel tiempo). Desde entonces acá, he perdido gran parte de mi conocimiento; esta pérdida tengo que agradecerla a Wilamowitz, Festugière, Thomas, y en grado no menor a un distinguido miembro de la Universidad de California, el Profesor Linforth” (1960: 142 [¹1951]).

¹⁸ Los estudios más completos y actualizados sobre las laminillas áureas en su conjunto son los de Bernabé-Jiménez San Cristóbal (2008 [¹2001]) y Graf-Johnston (2007), aunque se han publicado numerosos trabajos sobre temas más específicos o sobre laminillas particulares. Cf. Torres (2007: 159-212) para una síntesis de las temáticas e interpretaciones suscitadas por estos documentos, además de una traducción al castellano de los textos más relevantes.

que en ninguna de ellas se mencionaba a Dioniso. Este problema comenzó a recibir respuesta gracias al hallazgo de dos laminillas provenientes de Hiponio, cuyo texto se dirige al difunto que ha llegado al Hades y cumplido los requisitos necesarios para ser identificado por Perséfone y sus guardianes; podrá, entonces, recorrer un camino sagrado que ya han recorrido antes otros “iniciados” (μύσται) y “bacos” (βάκχοι). Asimismo, en dos láminas descubiertas en Pelinna (Tesalia) no sólo se menciona a Dioniso, sino que la misma forma de las láminas, que representa una hoja de hiedra, da cuenta de su estrecha vinculación con el ámbito dionisiaco. Un verso repetido en ambas laminillas ordena al difunto: “Di a Perséfone que el propio Baco te liberó” (εἰπεῖν Φερσεφόνοι σ’ ὅτι Βάκχος αὐτὸς ἔλυσε)¹⁹. En varios testimonios órficos Dioniso aparece como un dios “que libera” (λύσιος), por ejemplo, en dos himnos órficos: λύσιε δαῖμον (50.2) y Βακχεῦ [...] λυσεῦ (52.1-2). A su vez, Platón utiliza este mismo término en su conocido pasaje de la *República* sobre los sacerdotes órficos que convencen a ciudades enteras de que bastan ciertos sacrificios y juegos placenteros para ser “liberado” (λύσεις, 364e) y purificado de cualquier injusticia; y poco después vuelve a hablar de ritos místicos y “dioses liberadores” (λύσιοι θεοί, 366a) cuya eficacia es grande para librar a los hombres de los castigos en el Hades.

La situación esbozada por esta nueva evidencia no deja lugar a dudas sobre la relación de las laminillas áureas con los misterios báquicos. Sin embargo, los investigadores más escépticos respecto del orfismo, pueden postular aún que no aparece referencia alguna a Orfeo en estos documentos, y, en consecuencia, objetar su vinculación al orfismo. Pero una laminilla descubierta en Feras parece aportar una solución a este problema. En ella se presentan contraseñas (σύμβολα) que demuestran el carácter de iniciado del difunto y lo libran de los castigos:

¹⁹ Fr. 485-486 Bernabé. Ed. Bernabé-Jiménez 2008: 257.

Contraseñas: Andricepedotirso. Andricepedotirso. Brimó. Brimó.

Penetra en la sacra pradera, pues el iniciado está libre de castigo²⁰.

σύμβολα. Ἀνδρικεπαιδόθυρσον. Ἀνδρικεπαιδόθυρσον. Βριμώ. Βριμώ.

εἶσιθ·ν ἱερόν λειμῶνα. ἄποινος γὰρ ὁ μύστης²¹.

En la primera de las contraseñas se reconoce la palabra tirso (θύρσος) y, si bien se han propuesto diferentes interpretaciones a la otra parte del símbolo, “la secuencia de sonidos sugiere claramente Ἠρικέπαιος [Ericepeo], y éste es un nombre característico, aunque enigmático, de la *Teogonía* de Orfeo” (Burkert 2002: 99s. [1999]). Por otra parte, el testimonio más antiguo de este nombre aparece en el Papiro de Gurob, un texto del siglo III a.C. que informa sobre la realización de un ritual y que siempre ha sido considerado órfico. También las palabras Βριμώ, ποινή y σύμβολα del papiro coinciden con los términos de la laminilla. Por lo tanto, concluye Burkert, “La consecuencia es que el texto de Fera no sólo es báquico, sino también órfico; y puesto que no hay razón para aislarlo de los otros documentos, también estos deberían ser considerados órficos” (p. 100).

Otro testimonio de excepcional importancia para el estudio actual del orfismo es el Papiro de Derveni²², hallado en Derveni, al noroeste de Salónica, entre los restos de una pira funeraria. Aunque descubierto en 1962, recién fue publicado, en una edición no autorizada e incompleta, en 1982. Contiene un comentario anónimo a una teogonía de Orfeo, de clara influencia filosófica presocrática. El texto del comentarista puede datarse al final del siglo V a.C. y la teogonía órfica se remonta a la primera parte del siglo V o incluso hasta el VI a.C. En consecuencia, constituye una evidencia irrefutable de la existencia de literatura órfica en fecha tan temprana como los siglos VI-V a.C.;

²⁰ Fr. 493 Bernabé.

²¹ Ed. Bernabé-Jiménez 2008: 266.

²² Sobre este documento, cf. en especial las obras de Laks-Most (1997) y Betegh (2004). También Torres (2007: 213-266) dedica un capítulo a la presentación del Papiro de Derveni y sus relaciones con el marco presocrático; Casadesús (2008) ofrece un panorama sintético.

rebate así la datación bastante posterior del orfismo postulada por los estudiosos más críticos. Por otra parte, junto al comentario alegórico de la teogonía órfica, el anónimo autor manifiesta una actitud fuertemente crítica a las prácticas de los iniciadores órficos que se limitan a una interpretación literal de los textos y no contribuyen a que los iniciados adquieran una verdadera comprensión del sentido profundo de los poemas. Frente a estas prácticas el comentarista presenta una explicación alegórica de carácter filosófico que transforma en gran medida el contenido literal de la teogonía. Pueden distinguirse así variados niveles de interpretación y diversidad de prácticas culturales, algunas más populares y simples, incluso aprovechadas por ‘charlatanes’ para ganar dinero, y otras tendientes a una elevada especulación en estrecha vinculación con las indagaciones filosóficas del mismo período. Esta diferenciación es interesante en cuanto demuestra las varias direcciones en que se desarrolla lo que, a principios del siglo XX, había sido postulado una ‘religión órfica’ unitaria y coherente. En este sentido, la comprensión actual del orfismo tiende a evitar concebirlo como un sistema sólido y cerrado; al contrario, dentro del mismo parecen existir diversas manifestaciones, en las que pueden desarrollarse más ciertos elementos y desecharse otros. La extensión temporal y geográfica del orfismo es un claro índice de la variedad de formas que pudo adoptar.

Por último, en la década de 1980²³ se difundió otro conjunto de testimonios que ha aportado datos nuevos al estudio del orfismo: tres tabletas de hueso del siglo V a.C. halladas en un templo en la zona de Olbia²⁴, que contienen inscripciones y dibujos en los que por primera vez aparecen conectados de manera irrefutable Dioniso y el orfismo. En efecto, en ellas se repite la abreviatura del nombre de Dioniso, ΔION, y en

²³ Aunque fueron descubiertas en 1951, recién se publicaron en 1978 en ruso, y alcanzaron mayor difusión en el mundo occidental luego de la publicación, en 1980, de un informe en alemán.

²⁴ Cf. Graf-Johnston (2007: 185-187) para una reproducción de los grafitos contenidos en las tabletas de Olbia y una transcripción del texto griego, con traducción al inglés por Fritz Graf. Cf. Torres (2007: 190-194) y Bernabé (2008a) para una descripción y síntesis de los problemas.

uno de los ejemplares aparece también la palabra ὀρφικοί, “órficos”. La secuencia “vida - muerte - vida” (βίος θάνατος βίος) señala una concepción de la muerte como inicio de una nueva vida; mientras que el dualismo cuerpo-alma también se expresa en una de las tabletas: σῶμα - ψυχή. En este sentido, las placas de hueso no sólo muestran la conexión del orfismo con Dioniso, sino que además “hay indicios de una especulación de tipo más elevado respecto al alma y al tema de la vida y la muerte” (Burkert 2002: 101 [¹1999]). Por otra parte, frente a las conclusiones de Wilamowitz, que negaban la existencia de ὀρφικοί, las tabletas óseas aportan evidencia sobre un grupo de personas que se autodenominaban ‘órficos’ en una época tan temprana como el siglo V a.C.

Gracias a esta variedad de hallazgos arqueológicos, el estudio del orfismo puede ahora enfocarse desde nuevas perspectivas y la investigación actual tiende a tomar una dirección intermedia, entre la reconstrucción de una religión coherente basada en un conjunto sistemático de dogmas y sostenida por comunidades cerradas de adeptos, y el escepticismo más radical, que ha llegado a negar la existencia misma del fenómeno. Si bien no podemos concebir el orfismo como un sistema homogéneo, hay ciertas características que pueden considerarse más o menos estables; como afirma Burkert, “permanece, sin embargo, una clara afinidad entre los testimonios que impide construir grupos totalmente separados en su interior” (2002: 103 [¹1999]).

Entre los aspectos más característicos del orfismo se encuentra la importancia asignada a la transmisión escrita a través de textos cuya autoría se atribuía a Orfeo. La autoridad de este cantor se basaba, por un lado, en su antigüedad, que se remontaba a una época prehomérica y, por otro, en los mitos que lo rodeaban: su descenso al Hades, el poder de su música, con la cual encantaba animales, plantas, piedras y hasta a los dioses infernales, la supervivencia de su cabeza profética luego de su muerte. La literatura que circulaba bajo el nombre de Orfeo, entonces, es la que conforma y da

lugar al conjunto de creencias religiosas y de prácticas rituales que denominamos orfismo. La importancia de los textos en el marco de esta tradición se evidencia en las referencias de los autores antiguos. Jiménez San Cristóbal (2002: 109) señala la utilización de cuatro términos distintos para denominar los escritos órficos: γράμματα ‘escritos’²⁵, βίβλοι ‘libros’²⁶, ποιήματα ‘poemas’²⁷, ἔπη ‘poesía’²⁸. En estos escritos – entre los que predominan los géneros tradicionales, como teogonías, catábasis e himnos– se conservaba la tradición órfica, es decir, el conjunto de mitos en que se basaban las derivaciones antropológicas y escatológicas, así como los rituales. En efecto, los libros parecen haber tenido un rol importante en los ritos órficos: la iniciación, a diferencia de otros cultos místéricos como los eleusinos, no se centraba en la ‘visión’ de objetos sagrados o en la relación extática con la divinidad, sino en la transmisión de un conocimiento a través de un ἱερός λόγος, un relato sagrado, que, según todo indica, estaba asentado en libros²⁹.

No obstante, la existencia de una tradición escrita no debe llevarnos a pensar en una homogeneidad mantenida a través de las épocas y los lugares por donde se difundió. Al contrario, al tratarse de un conjunto de ideas religiosas transmitido por sacerdotes itinerantes, que iniciaban en el culto a grupos pequeños en las ciudades a las que llegaban, tanto los textos como las fórmulas y prácticas rituales presentan diversas versiones, fruto de la elaboración de los distintos ὀρφεοτελεσταί. El orfismo, a diferencia de los misterios eleusinos, nunca se organizó en torno de un centro, aspecto

²⁵ Eurípides, *Hipólito*, 954.

²⁶ Platón, *República*, 364e.

²⁷ Diodoro Sículo, *Biblioteca Histórica*, 3.62.8.

²⁸ Plutarco, *Fragm.* 157 (Sandbach).

²⁹ Burkert (2002: 88; 104-109 [1999]) presenta como otro grupo de nuevos testimonios órficos la pintura de vasos funerarios de Tarento, del siglo IV a.C. Entre las representaciones del Hades en que aparecen Dioniso, junto con una gran cantidad de elementos dionisiacos, y Orfeo, hay una cuyo interés se centra en la presencia del libro. Se trata de un ánfora en que se encuentra Orfeo frente a un difunto heroizado, viejo y de aspecto noble, que sostiene un rollo de papiro en la mano. Burkert comenta: “es la más directa representación de ‘literatura órfica’ en el más allá atestiguada iconográficamente” (p. 88) y “vemos aquí la combinación de Orfeo, la bienaventuranza en el más allá y el libro de un modo que no puede ser una pura coincidencia” (p. 107).

que también puede haber contribuido a su enorme difusión temporal y espacial. Mientras la mayoría de los cultos griegos estaban arraigados en lo local y contenían fuertes particularidades locales y étnicas, el orfismo se presenta con un lenguaje general y se centra en divinidades panhelénicas que, incluso, podían asimilarse a otras de ambientes no griegos (ello sucedió, por ejemplo, en la identificación de Dioniso y Perséfone con los dioses egipcios Isis y Osiris en las épocas helenística y romana).

Respecto del problema de la existencia de comunidades órficas o de una ‘iglesia’ o ‘secta’ órfica, como había postulado la corriente ‘panorfista’, resulta claro actualmente que nunca existió una iglesia ni una organización estructurada del orfismo, que regulara el culto y el sistema de creencias. Como afirmamos arriba, la transmisión se llevaba adelante a través de los iniciadores itinerantes, que recorrían distintas zonas alejadas entre sí, y que no necesariamente estaban relacionados unos con otros. En cuanto a la existencia de ‘comunidades’, si bien las tabletas óseas de Olbia parecen utilizar el término ὄρφικοί como un modo de autodenominación grupal, lo más probable es que esta situación no fuera generalizada. La participación en los ritos órficos era individual y electiva y suponía un cambio personal que conducía a la propia bienaventuranza *post-mortem*, pero no una modificación en el estatus social del ciudadano. Además, como afirma Herrero (2007b: 38), el orfismo tendió a difundirse entre otros tejidos sociales ya formados, como la familia o la *pólis*, pero no fue creador de una nueva estructura social ni de una autoconsciencia de pertenecer a un grupo definido y distinto. Más bien se propagó en el interior de otros movimientos que mantenían ideas cercanas, como el ámbito pitagórico, los misterios eleusinos o los cultos dionisiacos. Así, por ejemplo, en la pintura apulia de los vasos de Tarento, aparece ilustrado un ambiente dionisiaco pero sólo un pequeño grupo de testimonios se caracteriza por la presencia de Orfeo. Por ello afirma Burkert (2002: 108-109 [¹1999])

que no necesariamente debemos pensar que todo el simbolismo funerario, cuyo carácter dionisiaco es evidente, sea al mismo tiempo órfico; “el orfismo aparece más bien como un movimiento dentro de una tradición de culto báquico más amplio” (p. 109).

Las relaciones que el orfismo mantiene con el culto tradicional de Dioniso, de carácter extático y entusiástico, han sido reconocidas desde los estudios más tempranos. Ya Loisy (1919: 130) percibió esta vinculación y postuló que el orfismo se distinguía tanto del culto oficial de Dioniso como de los misterios dionisiacos por un desarrollo particular de la doctrina y del ritual. Herrero extiende y profundiza esta idea, al concebir el orfismo como la “elaboración teológica de los elementos míticos y rituales y de la experiencia misma de los misterios griegos”, es decir, “una teorización mediata de la experiencia inmediata” que surge de la religión griega tradicional “como fruto extraño pero natural” (2007b: 29). De hecho, la existencia de una tarea de especulación sobre cuestiones teológicas y antropológicas implícitas en los rituales no debe sorprendernos, si recordamos que el orfismo coincide en el espacio y el tiempo con la filosofía presocrática, con la que presenta múltiples correspondencias³⁰. A su vez, la transmisión escrita favorece también el desarrollo y la expansión de esta especulación.

Esto nos lleva a la consideración de las ideas y creencias órficas. Si bien hemos insistido en el carácter multiforme del orfismo y en la imprecisión de sus límites, así como en las variaciones que presentan los textos de la tradición órfica, en esta compleja

³⁰ Los paralelismos y similitudes entre ambos ámbitos de pensamiento han sido puestos de relieve en el libro de Bernabé, *Textos órficos y filosofía presocrática* (2004). Cabe aclarar que la amplitud de la denominación ‘filosofía presocrática’, aunque resulte tal vez imprecisa, es útil como medio de simplificar la referencia a las distintas interpretaciones y concepciones que se desarrollaron en diferentes direcciones pero que tienen en común una posición crítica respecto a las explicaciones míticas y mágicas del mundo físico, y una búsqueda de comprender el orden natural a través de métodos más racionalistas y empíricos. Por otra parte, exigiría un capítulo aparte la exposición de los vínculos que pueden reconocerse entre el orfismo y las diversas corrientes o tendencias que se engloban bajo el término de ‘presocráticas’. En este sentido, un comentario de Torres (2007: 243) sobre el Papiro de Derveni, que puede extenderse a todo el ámbito de la especulación órfica, da cuenta de la variedad de estas conexiones: “Se ha entendido que el comentarista interpreta ese poema [órfico] según el pensamiento de la filosofía de la naturaleza jonia, de Diógenes de Apolonia, de Empédocles, quizás de Anaxágoras y Demócrito. Ya con esto tenemos un material bastante heterogéneo, al que se ha agregado luego Heráclito, al identificar una cita en las restauraciones más recientes de las primeras columnas. También se han señalado huellas del pitagorismo”.

trama se pueden identificar ideas más persistentes y generales. Uno de los elementos más duraderos es el mito del desmembramiento de Dioniso, que ya hemos relatado en sus rasgos primordiales. En efecto, a pesar de la existencia de diferentes versiones, es posible reconstruir un esquema general del mito o, en palabras de Bernabé, “un paradigma del mito” (2002: 404), que no tiene por qué ser monolítico, sino que puede presentar variaciones según las épocas y lugares, sin dejar de conservar los elementos esenciales de la historia³¹. De este episodio principal del mito órfico se derivaban, como ya hemos indicado, las ideas antropológicas y escatológicas más características del orfismo. En especial, ha llamado la atención de los estudiosos modernos la antropología dualista, “marcada por la radical separación de un alma inmortal, divina, que tiende a reintegrarse a su origen y un cuerpo mortal, transitorio, lugar de expiación” (Bernabé 1995: 31). Para alcanzar el fin de los sufrimientos terrenales y escapar del ciclo de reencarnaciones, es necesario participar en los ritos de iniciación a Dioniso y cumplir ciertas prescripciones de comportamiento. No resulta claro, sin embargo, hasta qué punto puede relacionarse la pureza exigida al alma con contenidos morales o éticos; parece tratarse más bien de un tipo de pureza ritual –basada en el vegetarianismo y diversos tabúes–, más que en un ascetismo de tono moral.

Las teogonías también presentan nociones cosmológicas muy particulares, que constituyen otro aspecto importante de la especulación órfica. No podemos detenernos aquí en una consideración detallada de estos textos y las ideas que contienen, pero

³¹ Bernabé presenta una argumentada defensa de la existencia del mito de Dioniso y los Titanes en época clásica para responder a posturas críticas como la de Radcliffe Edmonds (1999), que cuestionaba la misma existencia de este mito: “*I argue that the Zagreus myth is, in fact, not even a peripheral story for the ancient Orphics, but rather a modern fabrication from a variety of tales in the Greek mythological tradition*” (Edmonds 1999: 39). Esta discusión se enmarca en un debate más amplio sobre la concepción del orfismo, y demuestra que siguen existiendo, en la actualidad, un enfoque más abierto y otro aún crítico y escéptico. Torjussen pone de manifiesto esta situación cuando afirma: “*Thus it appears that we can identify two major branches in today’s scholarly debate on Orphism, which can still be described as ‘minimalist’ (Edmonds) and ‘maximalist’ (Bernabé)*” (2005: 293). Aunque, cabe aclarar, no se trata de visiones idénticas a las de los ‘maximalistas’ y ‘minimalistas’ de principios de siglo, cuyas posturas hemos discutido antes. Como ya habrá podido percibirse, nuestro trabajo se encuadra en la perspectiva de Bernabé.

podemos delinear algunas de las direcciones en que se desarrollan ciertas nociones básicas. Aunque los poemas teogónicos órficos mantienen el esquema politeísta de sucesión generacional en el gobierno del cosmos a través de las imágenes características de generación sexual y engullimiento, expresan a través de ellas concepciones novedosas. En primer lugar, ciertos aspectos de las teogonías órficas parecen constituir un intento, paralelo al de la filosofía presocrática, de responder al problema de la unidad y la multiplicidad. En la teogonía del Papiro de Derveni, Zeus, luego de haber destronado a Crono, ingiere el falo de Urano y ‘gesta’ al cosmos entero en su interior: “en él todos los inmortales se gestaron (...) y todo lo demás cuanto entonces había llegado a ser”, de este modo, en el momento de la gestación Zeus “llegó a ser lo único” (μοῦνος ἔγεντο) (col. XVI). En las *Rapsodias* aparece otra posibilidad de solución mítica al problema de lo uno y lo múltiple, en el mismo momento del relato: cuando Zeus ha destronado a Crono y debe asumir la recreación del cosmos. Consulta entonces a Noche (diosa primigenia, omnisapiente y profética en el poema órfico): “¿Cómo debo disponer el indómito principio de los inmortales? ¿Cómo todas las cosas me serán una sola, y cada una por separado?”. La diosa le aconseja que sujete “todo en derredor con éter inefable” dejando en medio las cosas del mundo –cielo, tierra, mar, constelaciones– y luego, “cuando en torno a todo hayas tendido el poderoso vínculo, suspende del éter una áurea cadena”³². A continuación aparece en el poema una imagen similar a la de la teogonía de Derveni: la Noche indica a Zeus que devore a su antepasado Fanes³³. Al hacerlo, Zeus nuevamente contiene el cosmos entero en su seno: “todo volvió a forjarse entonces dentro de Zeus”; “cuantas cosas habían nacido y cuantas iban a nacer más

³² Fr. 237 Bernabé; reconstruido a partir de los testimonios de Proclo (*Comentario sobre el Timeo de Platón*, 1.207.5; 1.313.31; 2.24.23) y Damascio (*Sobre el Fedón*, 1.331).

³³ También llamado Protógono (el primer nacido) o Ericepeo. Es un ser primigenio característico de algunas teogonías órficas, nacido de un huevo cósmico cuyas cáscaras, al romperse, conforman el cielo y la tierra.

tarde se hicieron una en su seno; en el vientre de Zeus estaban naturalmente unidas”³⁴. De este modo, en ambas teogonías, el dios pasa a ser ‘lo único’ o ‘principio, centro y fin’, frases que indican una tendencia hacia una concepción monista de la divinidad, aún dentro de una estructura teogónica, es decir, politeísta. Además, otra idea novedosa se presenta en la recreación del cosmos por parte de Zeus: se trata de una creación ordenada y racional. La racionalidad de la nueva creación se pone de manifiesto en la utilización del verbo μήσατο, tercera persona del tiempo Aoristo, Modo Indicativo de μήδομαι, que significa ‘concebir intelectualmente’, y en un fragmento de la teogonía de Derveni que explica que Zeus, al devorar el falo de Cielo, no sólo asume el poder fecundador del dios anterior, sino también su ingenio (μήτις).

Estas ideas, que sólo hemos esbozado superficialmente, sirven como muestra de las concepciones novedosas que introduce el orfismo en la religión griega, en consonancia con nuevos modos de pensamiento y nuevos problemas filosóficos. Si bien no hay lugar aquí para desarrollar en profundidad estos temas, a lo largo del trabajo tendremos oportunidad de analizar algunas de estas concepciones.

En conclusión, el orfismo es un fenómeno complejo, de características variables y límites fluidos. Sin embargo, la dificultad de su comprensión mantiene vivo el interés en la búsqueda de nuevas interpretaciones. Nuestro trabajo intenta contribuir al conocimiento de este fenómeno, a través del estudio de la imagen que de él nos brinda Clemente de Alejandría, escritor cristiano ubicado en el contexto multicultural y polémico de Alejandría a finales del siglo II. Las características del orfismo delineadas en este capítulo nos guiarán en el reconocimiento de elementos órficos en la obra del alejandrino, en especial en su escrito de más intenso tono apologético, el *Protréptico*. A su vez, esta descripción global del orfismo nos permitirá analizar qué aspectos retoma el

³⁴ Fr. 241 Bernabé (Proclo, *Comentario sobre el Timeo de Platón*, 1.324.14; 1.313.2).

teólogo cristiano y qué modificaciones, tergiversaciones u omisiones realiza en su presentación de esta compleja tradición mítica, ritual, literaria y especulativa.

Capítulo II

Los misterios de Orfeo: violencia y obscenidad

Orfeo y Cristo: la vieja y la nueva canción

Clemente de Alejandría realiza en el *Protréptico a los Griegos* una operación continua de oposición y contraste entre dos ámbitos claramente delimitados: los cultos y creencias griegos, que considera basados en la mentira, el engaño y la superstición, frente al ‘misterio’ cristiano, la verdadera religión que conduce hacia el conocimiento de Dios y la salvación¹. Para que la definición de estos dos campos sea más clara, elige una figura célebre como representante del bando contrario: el poeta y cantor Orfeo. Este personaje mítico constituye, dentro del sistema de ideas de Clemente, el introductor de la mentira y la corrupción en el mundo griego, por haber llevado a los hombres hacia los misterios con ayuda de la magia de su canto. A este cantor, que según el mito griego “domesticaba las fieras con una simple canción y también con la música trasplantaba los árboles, las encinas” (*Protr.* 1.1.1)², contraponen Clemente el canto celeste de Cristo, ya que “sólo [esta canción] domaba a las fieras más terribles que hubo nunca: a los hombres” (*Protr.* 1.4.1)³. Es decir que Clemente relaciona las figuras de Orfeo y de Cristo por el poder de su canto y desarrolla este símil cuando compara a los hombres con variadas especies animales domesticadas por la voz melodiosa del Logos: las aves

¹ Herrero (2007b: 231-232) postula que esta construcción de dos campos unitarios y simétricos es necesaria para un género como el *protréptico* que invita a la conversión. En efecto, la noción de conversión consiste, según el autor, en “una metáfora conceptual que se estructura en términos espaciales, como el traslado de un lugar (la ignorancia, la maldad, el error) a otro distinto (la sabiduría, la verdad, la virtud)” (p. 231). Se construye así la oposición fundamental en que se sustenta toda la literatura apologética, el enfrentamiento entre cristianismo y paganismo: “el paganismo sólo existe como tal en oposición al cristianismo y aparece por vez primera en las obras de los apologistas” (p. 231).

² Véase el Apéndice I, *Protréptico* 1.1.1-1.3.2, donde ofrecemos el texto griego y nuestra traducción de los primeros párrafos del *Protréptico*, en los que Clemente se refiere a Orfeo e inicia su comparación con el Logos-Cristo.

³ Roessli (2002: 504) explica el gran interés suscitado en los Padres de la Iglesia por el mito de Orfeo como consecuencia del rol particular que éste asigna a la palabra –λόγος–, en tanto es el mito por excelencia del poder vivificador de la voz, de la palabra y de la música. El autor considera que ese interés se comprende fácilmente si recordamos que en la tradición bíblica la Palabra es el lugar de manifestación suprema de Dios.

representan a los irreflexivos, los reptiles a los mentirosos, los leones a los iracundos, los cerdos a los voluptuosos y los lobos a los ladrones. Así como Orfeo hace mover las piedras y las plantas, el canto de Cristo vivifica a los necios e ignorantes, que son más insensibles que piedras y maderas (*Protr.* 1.4.1). De este modo, Clemente enfatiza la enorme superioridad del canto de Cristo⁴, que domestica a las fieras más salvajes, alejando a los hombres de las pasiones y los defectos morales. No obstante, el alejandrino establece una diferencia fundamental entre ambos cantores: aunque los dos presenten una canción que atrae a los hombres, la de Orfeo se sirve para ello de encantamientos (γοητεία) y ensalmos (ἐπωδαί) y lleva a los hombres hacia los ídolos⁵, mientras que la palabra de Cristo, el Logos, revela la verdad y conduce hacia la salvación.

Antes de proseguir nuestro análisis de la comparación entre Cristo (el Logos) y Orfeo resulta necesario referirnos brevemente al concepto de Logos en el sistema teológico de Clemente de Alejandría. El Logos aparece en la teología cristiana por su presencia en el prólogo del Evangelio de Juan (Jn 1.1-14). En el pensamiento de Clemente, el Logos es el principio que le permite explicar la relación entre Dios y el

⁴ Cf. Roessli (2002: 504): “ils [Clemente de Alejandría y Eusebio de Cesarea] n’ont pas hésité à rapprocher, même si leur but était de les opposer, le pouvoir d’action de la parole d’Orphée et le pouvoir d’action de la Parole de Dieu, ce rapprochement visant bien entendu à démontrer l’infinie supériorité de Celui-ci sur celui-là”. También Herrero (2007b: 233) afirma que, si bien la oposición cristianismo-paganismo es simétrica, ambos polos se ubican en niveles jerárquicos claramente distanciados, de los cuales el estrato superior está siempre ocupado por el cristianismo: “La presentación del nuevo cantor (Cristo) y el antiguo (Orfeo) los equipara en la imagen, pero no deja lugar a dudas sobre su diferencia moral”.

⁵ Según Herrero (2007b: 217), la crítica que reducía la religión rival a pura hechicería circulaba por igual en ambos bandos y se valía de términos tradicionales desde la época clásica, cuyos primeros exponentes fueron Platón (*Leyes* 909a, 933a) y Heráclito (Fr. 14 D. K.): γοητεία (hechicería), ἐπωδαί (encantamientos), ἀγύρται καὶ μάντιες (sacerdotes itinerantes y adivinos), μάγοι (magos) y la acusación de que las τελεταί y καθαρμοί se habían convertido en iniciaciones mecánicas a cambio de dinero. Los paganos calificaban de charlatanería mágica a todo el cristianismo y los cristianos hacían lo mismo al referirse a la religión tradicional, especialmente a los misterios. Además, desde el lado cristiano, el criterio clave de separación entre los dos polos era la oposición de religión frente a superstición. Por eso Clemente califica de superstición o magia a todo el paganismo.

mundo creado, entre el Uno y lo múltiple⁶. El Logos es el medio por el cual Dios creó el universo; es también a través de Él que Dios se manifestó en la Ley y en los Profetas del Antiguo Testamento, en la filosofía de los griegos y finalmente en su Encarnación, Cristo. En su función de mediador, el Logos, Hijo de Dios, recibe diferentes títulos y nombres y cumple varios roles. En especial, desempeña una función epistemológica como la cara (πρόσωπον) e imagen (εἰκόν) del Padre, es quien revela (μηνυτής) su carácter y su poder (δύναμις): sólo a través del Hijo los hombres pueden acercarse al conocimiento de Dios, que es en sí mismo incognoscible e inefable. A su vez, el Logos cumple funciones de salvador, educador (παιδαγωγός) y maestro (διδάσκαλος) y tiene poder sanador y vivificador (Cf. Hägg 2006: 180 ss.)⁷.

Según Herrero (2007b: 263), este concepto cristiano del Logos resultaba muy extraño al pensamiento helénico, sobre todo en contraste con la idea griega de λόγος, que se había desarrollado como concepto filosófico⁸, alejándose de su significado

⁶ Éste es el problema central que busca resolver Clemente y que era compartido en su época con el platonismo medio. Eric Osborn (1957: 17 ss., 31), en su interpretación de la filosofía de Clemente, considera esta relación entre lo Uno y lo múltiple como una de sus características principales.

⁷ Entre los investigadores se debaten distintas teorías acerca de la generación del Logos. El problema se plantea por la ambigüedad de la expresión ‘en el principio’ en el prólogo de San Juan: “en el principio era el Verbo y el Verbo estaba junto a Dios y el Verbo era Dios” (Jn 1.1). El ‘principio’, ¿coincide con la creación del mundo o expresa figurativamente una generación eterna? Si el Logos actuó como el agente de Dios en la creación, ¿qué era antes de este momento o antes del comienzo del tiempo? (Hägg 2006: 186). La interpretación que prevaleció entre los estudiosos modernos es la llamada *twofold stage theory*, según la cual el Logos existía desde la eternidad en Dios y luego, antes de la creación del mundo, fue generado de la esencia de Dios como un ser personal distinto. Es éste Logos, en su segundo nivel de existencia, el que se encarna en Cristo. Ésta es la teoría de las dos etapas en su forma más radical. Wolfson, uno de sus defensores, la explica sintéticamente en cuatro aserciones: “*First, in its first stage, the Logos from eternity existed as a conception in the mind of God. Second, prior to the creation of the world it was generated into its second stage of existence as a distinct personal being. Third, it is the Logos in its second stage of existence that became incarnate in Christ. Fourth, it is also the Logos in its second stage of existence that becomes the source of mind in man*” (1951: 76-77). Una teoría de dos fases menos radicalizada reconoce las dos etapas pero niega que el Logos que fue encarnado sea diferente del Logos que estaba en Dios. Contra estas interpretaciones se ha levantado la llamada *single-stage theory* que postula que la generación del Logos desde el Padre es un proceso sin principio y que el Logos está unido con Dios desde la eternidad. Edwards (2000) argumenta que aunque la teoría de las dos fases se encuentra en los apologistas del siglo II, ya había perdido terreno en Alejandría en la época de Clemente y, por lo tanto, propone que “*Clement taught the eternal generation of the Logos*” (pp. 159-60). Osborn (1957: 38-44) también adhiere a esta teoría: “*The universal eternal activity of the Logos is a complete unity*” (p. 43).

⁸ El término λόγος podía referirse a un decir inteligible y razonado, como también podía aludir a la ‘razón’ como ‘razón universal’ y por lo tanto ‘ley’ de todas las cosas. En distintas escuelas filosóficas, el

primordial asociado al verbo λέγω, “decir”. Por este motivo, Clemente toma el mito de Orfeo como molde para introducir ese concepto cristiano: “Se trata de hacer más comprensibles a los griegos nociones extrañas a su mentalidad a través de su presentación en los ropajes de imágenes paganas” (p. 262). La equivalencia con Orfeo ayuda, por un lado, a personificar al Logos, que para los griegos era una noción impersonal y abstracta. Por otro, el mito del poder e influjo del canto de Orfeo sobre la naturaleza y los hombres sirve para volver más comprensible y cercano el poder sanador y vivificador del Logos bíblico. Además, el valor que tenía el λόγος como vehículo de la tradición oral y escrita en el ámbito órfico actúa como modelo preparatorio para el Logos cristiano que pretende sustituirlo.

Volvamos ahora a la comparación de Clemente: el Logos se presenta como la nueva canción que viene a reemplazar el canto de Orfeo. El teólogo cristiano enriquece esta imagen mediante la utilización de un variado vocabulario relativo a la música y a la melodía para referirse en forma metafórica a la creación divina. El Logos “forzó la discordancia de los elementos hacia un orden armonioso, para que el universo entero estuviera en armonía con él”, y combina los contrarios “como si templara la armonía doria con la lidia (...) mezclando en forma armoniosa estos sonidos extremos” (*Protr.* 1.5.1). Esta noción del Logos como sostén del cosmos tiene un claro precedente en el *Himno órfico* 34 a Apolo⁹ y se sustenta en teorías pitagóricas, por lo que no era extraña al pensamiento griego.

concepto se utilizó para aludir a diferentes nociones. Para Heráclito, el λόγος era la razón universal que hacía posible un orden, una justicia y un destino; para los estoicos, en cambio, el Λόγος era una divinidad creadora, inmanente y activa, el principio de la naturaleza, que todo lo abarca y cuyo destino controla. Platón presenta una concepción menos inmanente del λόγος, que aparece como un intermediario en la formación del mundo entre el Principio absolutamente trascendente y el mundo material. Cf. Ferrater Mora 1994: 2202-2205 [1941].

⁹ “Todo lo floreces y ajustas armónicamente toda la bóveda celeste con tu muy sonora cítara, cuando, encaminándote unas veces a los confines de lo profundo y, otras, a lo más alto, equilibras todo el cielo según el orden dórico, y escoges las razas que se alimentan, aderezándoles a los hombres un destino totalmente reglado por la armonía, pues por igual asocias invierno y verano a ambas zonas, esto es,

Por otra parte, Herrero propone que a través de la metáfora musical Clemente está introduciendo al mismo tiempo otra noción cristiana novedosa para los griegos. Mediante la referencia a una nueva “melodía” (νόμος) explica en forma simbólica la idea bíblica de *Nómos*, la Ley dada por el Dios único a su pueblo en el Antiguo Testamento y que se completa y se supera en la “Nueva Ley” de Cristo: “Mi Eunomo no canta la melodía de Terpandro ni la de Cepión, ni tampoco la frigia, la lidia o la doria, sino la eterna melodía (τὸν αἰδίων νόμον¹⁰) de la nueva armonía (τῆς καινῆς ἁρμονίας), la que lleva el nombre de Dios” (*Protr.* 1.2.4). Los adjetivos “eterno” (αἰδῖος) y “nuevo” (καινός) no eran aplicables a la idea política de *nómos* concebida como tradición y costumbre, cuya autoridad está garantizada justamente por su antigüedad¹¹. Además, el juego de palabras con el nombre del nuevo cantor, que presenta la “buena ley” (Εὖνομος, compuesto por las partículas εὖ, ‘bien’ o ‘bueno’, y νόμος) funciona en el mismo sentido. Por último, la metáfora musical también permite introducir el concepto cristiano del *pneûma* –el espíritu divino que el cristianismo eleva a Tercera Persona de la Trinidad–, el cual se introduce en el texto de Clemente como el sople necesario para tocar el instrumento divino, el hombre (Herrero 2007b: 267): “El logos de Dios (...) desdeñando la lira y la cítara, instrumentos sin alma, y armonizando

asignas el invierno a las alturas, el verano a las profundidades y el modo dórico a la florida estación de la grata primavera” (*Himno órfico* 34.16-24, Trad. de Periago Lorente 1987: 195-6).

¹⁰ Que puede traducirse también como “ley eterna”, pues νόμος tiene la acepción más frecuente de ‘ley’ o convención establecida por la costumbre, pero también la de ‘melodía’, creada según Heródoto (1.24) por Terpandro para acompañar los textos épicos. Hay en el texto de Clemente un evidente juego semántico que apela a la doble connotación del término.

¹¹ Clemente contrapone continuamente lo nuevo a lo antiguo. Para los griegos la antigüedad era lo que otorgaba validez y autoridad, por eso el énfasis en la tradición. Clemente presenta un nuevo canto –una nueva verdad frente al error antiguo–, pero se preocupa por aclarar que no es realmente nuevo sino que ha existido desde el principio y ahora se ha hecho manifiesto: “Y no creas que mi canto salvador sea nuevo como un mueble o una casa, pues existía ‘antes del lucero de la mañana’ y ‘en el principio estaba el logos y el logos estaba con dios y el logos era Dios’. El error [es] antiguo y la verdad se muestra nueva” (*Protr.* 1.6.3-4). “Pero puesto que el logos estaba desde el principio, era y también es principio divino de todas las cosas. Y pues ahora recibió un nombre nuevo, consagrado desde hace tiempo, digno de poder, Cristo, fue llamado por mí canto nuevo” (*Protr.* 1.6.5). “Éste es el canto nuevo, la aparición que brilló ahora entre nosotros del logos que está en el principio y que preexiste” (*Protr.* 1.7.3).

con el espíritu santo (ἅγιον πνεῦμα) este universo y el pequeño universo, el hombre, su alma y su cuerpo, canta para Dios mediante el instrumento polífono y acompaña [el canto] con el instrumento [que es] el hombre” (*Protr.* 1.5.3). De este modo, aunque no se detiene a explicarlas detalladamente, mediante su simple mención en el marco de una gran metáfora, el alejandrino comienza a familiarizar a su audiencia pagana con una serie de nociones abstractas centrales de la teología cristiana.

Cuando ha dejado establecida la superioridad del Logos sobre la antigua canción de Orfeo, que conducía al error y la superstición, Clemente se dedica a exhortar a su audiencia para que acepte la nueva verdad y pueda así acceder al “reino de los cielos” (*Protr.* 1.6.2). Al final del capítulo, esa invitación comienza a expresarse mediante terminología propia de los misterios, aunque referida al cristianismo: ahora que el Logos ha resuelto el “silencio misterioso de los enigmas proféticos” (τῶν προφητικῶν αἰνιγμάτων τὴν μυστικὴν), Clemente incita a los griegos a participar en los “sacrificios (καθαρσίων) dignos de Dios” y a buscar a Cristo, ya no coronados con hojas de laurel ni con cintas de lana o púrpura, sino con justicia y con las “hojas de la continencia” (*Protr.* 1.10.2). En efecto, únicamente a través de Cristo “Dios es contemplado (ἐποπτεύεται)” (*Protr.* 1.10.3). En estas frases de tono persuasivo, vemos funcionar un amplio vocabulario estrechamente relacionado con los cultos místicos: los sacrificios, las coronas, la ἐποπτεία (contemplación, el grado más alto de iniciación a los misterios eleusinos). Esta terminología sirve como anuncio o introducción de la extensa refutación de los cultos místicos a que dedicará la mayor parte del capítulo siguiente. A su vez, comienza aquí otra de las operaciones que permiten a Clemente presentar al cristianismo como superación de los cultos ‘engañosos’ de los griegos: la apropiación cristiana de la terminología mística. El teólogo invierte o modifica el sentido de los vocablos más característicos de los misterios para utilizarlos en el campo

cris­tiano¹². En los párrafos finales de su *Protréptico*, por ejemplo, el alejandrino exclama:

¡Oh, misterios verdaderamente sagrados! ¡Oh, luz pura! Llevo la antorcha [para] contemplar los cielos y a Dios y me convierto en devoto iniciado. El Señor es hierofante e, iluminándolo, sella al iniciado; y a quien ha tenido fe lo confía al Padre, para que esté protegido por la eternidad. ¡Éstas son las fiestas báquicas de mis misterios! Si quieres, iníciate también tú, y bailarás con los ángeles, alrededor del increado e imperecedero, del único dios verdadero (*Protr.* 12.120.1-2).

En conclusión, Clemente de Alejandría no sólo presenta el nuevo canto de Cristo, sino también el nuevo ‘misterio’ cristiano, que guiará a los hombres hacia la verdadera salvación.

¹² En este sentido, Butterworth, en el “Appendix on the greek mysteries” de su edición del *Protréptico* afirma: “Clement goes so far as to describe the whole Christian scheme of salvation in mystery language. The bitter hostility of the Church towards the Mysteries would forbid any direct or conscious borrowing; but when words are taken, ideas are apt to come with them. It is not without significance that the word ‘mysteries’ was afterwards used to describe the Christian sacraments, and above all the rite of Holy Communion” (1960: 388-9). Sin embargo, debe evitarse la idea de una transferencia directa de términos y, en especial, de conceptos del ámbito de los misterios al cristianismo. Esta cuestión ha sido muy debatida por los estudiosos, debido a la tendencia predominante durante todo el siglo XIX a postular influencias de los misterios en una enorme variedad de aspectos del cristianismo. Así, por ejemplo, la obra paulina fue considerada como un evidente exponente de préstamos de expresiones lingüísticas místicas al cristianismo por autores como Reitzstein (*Poimandres*, 1904 y *Die hellenistischen Mysterien-religionen ihre Grundgedanken und Wirkungen*, 1920) y Dietreich (*Eine Mithrasliturgie*, 1903). Pero sus argumentaciones han sido refutadas y Nock, en su artículo de 1933 “The vocabulary of the New Testament” llega a una conclusión extrema: “it almost seems that there was a deliberate avoidance of them [términos de los misterios] as having associations which were deprecated” (citado por Wiens 1980: 1260). Wiens comenta que, si bien la investigación posterior frecuentemente ha mostrado que ni Pablo ni otros cristianos tempranos han evitado deliberadamente ciertos términos, “it is true, as Nock suggests, that ‘borrowed’ terms and even ideology –not all are agreed to the latter possibility– could be combined with transmuted nuances” (*ibíd.*). Finalmente, la conclusión de Martínez Maza y Alvar (1997: 52) sobre la similitud de vocabulario entre los misterios y el cristianismo resulta adecuada a nuestro estudio por su aplicación al caso de Clemente: “la constatación de expresiones lingüísticas ajenas al entorno cristiano no puede servir como demostración del préstamo religioso. En un momento en el que se reelabora todo el aparato simbólico cristiano, y, ante la carencia de un vocabulario con el que definir las nuevas concepciones teológicas, doctrinales, litúrgicas, etc., el Cristianismo se apropió de la terminología que circulaba en el ambiente religioso contemporáneo. El empleo de un formulario típicamente místico no sólo se explica por estas necesidades expresivas sino también por una finalidad didáctica. Y así el Cristianismo encontró un eficaz vehículo de comunicación en las expresiones e imágenes verbales de los misterios que podían ser comprendidas entre los devotos de los misterios y entre los paganos en general. Ilustra de manera significativa estas palabras, el célebre capítulo doce de Clemente de Alejandría en su *Protréptico*, en el que se dirige al lector griego para mostrarle la verdad, exhortándole mediante un lenguaje que ya conoce”.

Orfeo como introductor de todos los misterios

Una vez que ha manifestado claramente en el primer capítulo su propósito de rebatir los cultos y mitos paganos para incentivar a los griegos a convertirse al cristianismo¹³, Clemente se aboca, a partir del segundo capítulo, a cumplir su primer objetivo: demostrar la falsedad y el absurdo que envuelven a las creencias griegas. Dedicar un extenso fragmento (2.12-22) a exponer una muestra de los rituales (ἄργια, τελεταί) que se llevan a cabo en el marco de diferentes cultos místicos: los eleusinos y otros centrados en las figuras de Deméter y Core (Tesmoforias, Esciroforias), los de Cibele o la Madre de los dioses, cercanos a los de Cabiros y Coribantes, los de Afrodita y numerosos cultos de ámbito dionisiaco, tales como los ritos báquicos relacionados con la locura (μανία) y la omofagia, las fiestas Leneas y Sabacias, los ritos de Dioniso Basareo y los misterios órficos de Dioniso. Sin embargo, aunque a primera vista la presentación de Clemente se refiere a una serie de cultos distintos y sin demasiada relación entre sí, el autor logra darle un carácter homogéneo y unitario al conjunto a partir de una serie de operaciones.

En primer lugar, como ya había adelantado en el primer capítulo, Clemente adscribe todos los misterios a la autoridad y patronazgo de Orfeo. Aún cuando nombra a otros transmisores, en todos los casos aparece el cantor tracio como el más antiguo y el primer introductor de estos cultos. Así, cada vez que menciona a otros iniciadores, alguno de ellos resulta haber sido discípulo de Orfeo y haber aprendido de él: en *Protr.* 2.13.3, nombra a Dárdano, Etión y al frigio Midas, “que aprendió del Odrisio”, es decir, de Orfeo. Además, Orfeo es el único poeta cuyos versos cita Clemente en el extenso fragmento dedicado a los misterios (*Protr.* 2.12-22), y no sólo cita poemas referidos a

¹³ “Pero encerremos en los envejecidos Helicón y Citerón los dramas y a los poetas de las Leneas, ya completamente borrachos, quizás coronados con hiedra, desvariando fuera de lugar por los ritos báquicos, con sus sátiros y su cofradía frenética y también su otro coro de *dáimones*; y bajemos de una vez desde lo alto la verdad de los cielos con la sabiduría más brillante hacia el monte sagrado de dios y el sagrado coro profético” (*Protr.* 1.2.2).

los misterios de Dioniso, sino también a otros cultos, como los eleusinos. En una sola oportunidad aparecen en este pasaje versos literales que no se atribuyen a Orfeo, pero tampoco se consigna quién es su autor. Por otro lado, aunque hable sobre cultos distintos, Clemente los engloba a todos bajo la denominación más general de “los misterios” (τὰ μυστήρια); en consecuencia, al presentar a Orfeo como el introductor de ‘los misterios’¹⁴, éste ya no aparece únicamente como patrón de los cultos órfico-dionisiacos, sino como patrocinador de todos los cultos místéricos¹⁵.

Podemos preguntarnos cuáles son los motivos por los cuales Clemente elige a Orfeo como exponente principal de los cultos que busca desprestigiar. Una razón puede ser que la figura de este cantor ya era considerada en el contexto histórico del alejandrino como una de las autoridades más antiguas y prestigiosas de los cultos místéricos, por lo tanto, resulta adecuada a la intención de Clemente de convertir todos los cultos en un único conjunto homogéneo. En efecto, numerosos autores griegos se refieren a Orfeo como el fundador de los misterios o de las τελεταί (ritos iniciáticos). Demóstenes, en un discurso de 324 a.C., dice: “El que nos dio a conocer las *teletaí* más sagradas, Orfeo” (*In Aristogitonem 1, Discurso 25, 11*)¹⁶. También Diodoro Sículo afirma en el siglo I a.C.: “En efecto, Orfeo se trajo la mayor parte de las *teletaí* iniciáticas, los ritos místéricos relativos a su peregrinaje y la fábula de las experiencias en el Hades” (*Biblioteca histórica, 1.96.4*)¹⁷.

No es éste el lugar para presentar los numerosísimos testimonios relativos a este tema, pero a partir de los expuestos queda claro que Orfeo era un candidato ideal para

¹⁴ Clemente lo llama μυσταγωγός (introductor de los misterios, *Protr.* 2.21.1), τῆς Τελετῆς ποιητής (el poeta de la *teleté*, *Protr.* 2.17.2) y también, más adelante, ἱεροφάντης (sacerdote o iniciador en los misterios, *Protr.* 7.74.3).

¹⁵ Herreró (2007b: 131) afirma que es habitual en los apologistas que Orfeo sea mencionado como fundador de todos los misterios en general, “con una vaguedad de clara utilidad apologética, pues permite meter en el mismo saco del ‘paganismo’ cultos diferentes”.

¹⁶ Trad. de Bernabé 2008b: 18.

¹⁷ Trad. de Jiménez 2004: 618.

ser ubicado como patrón de todos los cultos místéricos. Incluso es el único que podría postularse como introductor de los misterios de Eleusis, generalmente separados del resto por haber sido fundados por Deméter misma, y por estar restringida su transmisión a dos familias aristocráticas de la zona: los Eumólpidas y los Kerykes. Estos recibieron de la diosa el culto y lo celebraban según un estructurado sistema de rangos: los Eumólpidas aportaban el *ἱεροφάντης* (sacerdote principal), mientras los Kerykes ocupaban los cargos de *δαδοῦχος* (portador de antorchas) y *ἱεροκῆρυξ* (heraldo de lo sagrado). El conocimiento relativo a los misterios era conservado por ambas familias y sólo sus integrantes tenían el privilegio de realizar la iniciación¹⁸. Sin embargo, fuera de los miembros de estas familias, Orfeo es el único poeta al que se atribuye la fundación de los ritos eleusinos. Así, Diodoro ubica a Orfeo como transmisor de varios cultos místéricos, entre ellos los de Eleusis:

la *teleté* surgida entre los atenienses en Eleusis, la más distinguida de todas, la de Samotracia y la Tracia entre los cícones, desde que las mostró Orfeo, se transmiten mediante iniciación (*Biblioteca histórica*, 5.77.3)¹⁹.

Este fragmento también demuestra claramente que cultos distintos y alejados espacialmente podían adscribirse a nuestro cantor tracio. A su vez, el calificativo de Eleusis como la *teleté* “más distinguida de todas” (*ἐπιφανεστάτη*) puede relacionarse con el pasaje ya citado de Demóstenes, donde se afirmaba que Orfeo dio a conocer las *teletai* “más sagradas” (*ἀγιωτάτας*). También en este caso la referencia remitiría principalmente a los misterios eleusinos, ya que, como afirma Burkert, “para los atenienses, estos eran los misterios *tout court*” (2005: 20 [1987])²⁰.

¹⁸ Cf. Burkert 2005: 61.

¹⁹ Trad. de Bernabé 2008b: 21.

²⁰ “El festival de Eleusis es *ta Mysteria* como tal” (Burkert 2005: 26). Bernabé, en su artículo “Orfeo y Eleusis”, analiza numerosos testimonios que muestran a Orfeo como transmisor de las *teletai*, en general, y de los Misterios de Eleusis, en particular. Esta atribución se contrapone con otros datos que privilegian a Eumolpo como responsable de las *teletai* eleusinas. El autor concluye en la coexistencia de dos

Por otro lado, la subordinación de todos los cultos a una única autoridad permite al teólogo cristiano poner en juego una sencilla estrategia de refutación: desprestigiando al poeta, todos los cultos pierden su validez y justificación. Por este motivo, Clemente asigna a Orfeo numerosos adjetivos de carácter fuertemente peyorativo. Lo llama con desprecio “sofista” (σοφιστής, *Protr.* 1.1.1) y lo caracteriza junto a otros cantores como “hombres que no son hombres” (ἄνδρες τινὲς οὐκ ἄνδρες, *Protr.* 1.3.1), “embaucadores” (ἀπατηλοί, *Protr.* 1.3.1), “poseídos por los demonios” (δαιμονῶντες, *Protr.* 1.3.1). De esta manera, el cantor de las *teletai* pierde todo su prestigio a los ojos de Clemente y de aquellos a quienes éste logra convencer, frente al nuevo cantor del misterio cristiano²¹.

Rasgos unificadores de los misterios: violencia y obscenidad

Otra estrategia utilizada por Clemente para convertir los misterios en un solo conjunto de características absolutamente negativas es la cuidadosa selección de las informaciones que transmite: elige deliberadamente exponer los rasgos más crueles, violentos y obscenos de los mitos y rituales místéricos. Se concentra en episodios escabrosos como crímenes, violaciones, raptos, incestos, asesinatos, descuartizamientos y exhibiciones de órganos genitales; es decir, nuestro autor se focaliza en aquellos mitos que justifican las dos cualidades definitorias que asigna a todos los cultos místéricos: la

tradiciones: la tradición local de Eleusis insistía en la atribución a Eumolpo (ya mencionado como receptor de los misterios por parte de Deméter en el *Himno a Deméter*); en cambio, los atenienses prefieren reconocerle a Orfeo su condición de fundador de las *teletai* porque su prestigio es más “internacional” y sirve mucho mejor a sus intereses políticos, en los que Eleusis aparece asociada a los orígenes de la agricultura y de la civilización, lo que les permite a los atenienses reclamar un impuesto por sus beneficios a la humanidad (2008b: 25).

²¹ Roessli (2002: 512-513) analiza de qué manera Clemente y Eusebio utilizan la figura de Orfeo para explicar a los griegos cómo se ejerce la actividad de la Palabra de Dios y concluye que hay una diferencia de tono en las interpretaciones de ambos. Mientras Clemente insiste sobre todo en los aspectos que oponen a las figuras de Orfeo y Cristo y presenta a Orfeo de manera completamente hostil como una figura que debe rechazarse, Eusebio usa un tono mucho menos polémico que refleja una evolución en la utilización y aceptación del patrimonio cultural pagano con fines apologeticos, evolución que se observa paralelamente en el aumento del número de imágenes de Orfeo en el arte paleocristiano del siglo IV.

violencia y la lascivia²². Para demostrar esto, sintetizaremos aquí brevemente los sucesos míticos y sus derivaciones culturales que expone Clemente en *Protr.* 2.12-22²³.

El alejandrino comienza por referirse a los ritos báquicos, caracterizados por el “delirio sagrado” (μανία) y la “omofagia” (2.12.2, ὠμοφαγία, cuyo significado más preciso es “consumo de carne cruda”). Después propone una etimología para los términos “orgías” (ὄργια) y “misterios” (μυστήρια); las primeras habrían surgido de la “cólera” (ὄργη) de Deméter y los segundos a partir del “crimen” (μύσος) de Dioniso (2.13.1). Luego, presenta “las ceremonias lascivas de Afrodita” (τὴν Ἀφροδίτην μαχλῶντα ὄργια, 2.13.4), a quien compara con una prostituta (2.13.4) y una hetaira (2.14.2), la llama “amante de los genitales” (φιλομηδέα) y critica que el símbolo de sus misterios sea un “falo” (φαλλός). Continúa su relato con la violación incestuosa de Zeus a su madre Deméter (2.15.1), por la cual Zeus paga un falso castigo, cuando entrega a Deméter los genitales de un cabrito, aparentando haberse castrado a sí mismo (2.15.2). Sigue otra violación de Zeus que, convertido en serpiente, se une a su hija Feréfata (Perséfone) (2.16.1) y el rapto posterior de ésta por Hades (2.17.1). Narra después los misterios de Dioniso, centrándose en el episodio en que los Titanes lo atraen con juguetes, lo descuartizan y lo cocinan para comerlo (2.17.2-18.2). Relaciona el mito de Dioniso con los misterios de los Coribantes, que mataron a su hermano (2.19.2-3), y de los Cabiros (identificados con los Coribantes), que exponen y adoran los genitales de Dioniso en una canastilla (2.19.4). Finalmente, nuestro autor relata el episodio eleusino en que Deméter, afligida por el rapto de su hija, se sienta en un pozo y sólo se alegra cuando Baubó, una habitante del lugar, le exhibe sus órganos sexuales (2.20.1-21.1). La

²² Cf. Herrero 2007b: 138. Este autor analiza el modo en que la mayoría de los apologistas que basan su descripción de los misterios en la de Clemente acentúan cada vez más la tendencia a la confusión y mezcla entre cultos –ya presente en el texto clementino– de modo de producir un efecto de unificación.

²³ Véase el pasaje completo en el Apéndice II, *Protréptico* 2.12.1-2.22.5, donde reproducimos el texto griego y presentamos nuestra traducción.

serpiente, otro elemento altamente negativo para un cristiano por su relación con el pecado y lo demoníaco, caracteriza asimismo algunos de estos cultos: es el símbolo de Dioniso Basareo (2.22.4) y, metafóricamente, también de los Sabacios en la fórmula “el dios a través del seno”, ya que se pasaba una serpiente por el seno de los iniciados para simbolizar la violación de Zeus a Perséfone (2.16.2).

Por otro lado, es importante notar que Clemente no sólo se restringe a consignar únicamente los incidentes más cruentos de los mitos y rituales, sino que además amputa a esos mismos episodios de su carácter simbólico²⁴. De hecho, todos los mitos que Clemente refiere tenían una dimensión alegórica claramente reconocida en la época, como manifiestan otros autores anteriores o contemporáneos al alejandrino. Demetrio, en su tratado *Del estilo* (101.1), datado entre el siglo III a.C. y el I d.C., afirma que mientras lo que es claro y manifiesto es fácilmente menospreciado, lo que no se expresa abiertamente resulta más estremecedor, por eso los misterios son expresados en forma de alegoría para causar consternación y temor. También Plutarco, sólo unos pocos años anterior a Clemente, explica que los misterios expresan, a través del simbolismo, contenidos mucho más profundos: en los poemas órficos es evidente que tanto la ciencia natural como la teología mística aparecen disfrazadas de mitos y ocultas entre enigmas; del mismo modo, lo ejecutado simbólicamente en los rituales místicos revela “el modo de pensar de los antiguos”²⁵.

Burkert, en su estudio sobre los cultos místicos (2005: 89 ss.), distingue tres niveles de elaboración intelectual creciente en los *lógoi* (explicaciones) de los misterios: el mito, la alegoría de la naturaleza y la alegoría metafísica. Los mitos constituyen la forma más antigua y extendida del “discurso sobre los dioses”; en ellos había incidentes especialmente crueles u obscenos que sólo se contaban a los iniciados bajo juramento de

²⁴ Ésta es, según Herrero (2007b: 212), una estrategia frecuente entre los apologistas.

²⁵ Plutarco, *Fragm.* 157 (conservado en la cita de Eusebio, *Praeparatio Evangelica*, 3.1.1).

secreto. No obstante, estos relatos no podían constituir el verdadero secreto de los misterios. Entonces, el mito proporciona un “armazón para verbalizar” que permite “hablar sobre dios”, es decir, formular una *theología*, aunque ese discurso esté lejos de ser una teología sistemática, debido a que no está fijado por la tradición ni se ha convertido en dogma (p. 96). Un segundo nivel de explicación que aparece en los misterios es la elaboración alegórica: “un texto o relato tradicional [es] parcialmente descifrado con relación a un sistema de pensamiento más racionalista” (2005: 97). Ello es lo que ocurre, por ejemplo, en el Papiro de Derveni, donde un comentarista busca poner de manifiesto el “verdadero sentido” de las palabras de Orfeo a través de la exégesis alegórica de un poema teogónico órfico: “Y es que la poesía es algo extraño y como un acertijo para la gente. Pero Orfeo no quería decirles acertijos increíbles, sino grandes cosas por medio de acertijos”²⁶. Es decir, que esta práctica es habitual en la interpretación de los poemas y ritos místicos desde época muy temprana, ya que el comentario del papiro se remonta al siglo IV a.C. Allí, la filosofía presocrática, centrada en la Naturaleza (Φύσις), proporciona el sistema de referencia racional para la alegoría. Pero no es éste el único ejemplo; todos los misterios tenían una explicación “mística”²⁷ que remitía, en la mayoría de los casos, a fenómenos de la naturaleza: los cultos eleusinos representaban simbólicamente los orígenes de la agricultura y el ciclo de regeneración de los cereales, en especial el trigo; los cultos dionisiacos se relacionan desde la más remota antigüedad con la producción de las uvas y el vino. El mito del desmembramiento de Dioniso dio lugar, incluso, al tercer nivel de interpretación, la alegoría metafísica, que se desarrolló en dirección a la antropología y a la escatología.

Es evidente que Clemente no podía desconocer las interpretaciones alegóricas que suscitaban los mitos de los cultos místicos. De hecho, en otros lugares de su

²⁶ Papiro de Derveni, col. VII 4-7. Trad. de Bernabé 2004: 163.

²⁷ “ya desde la época helenística [se ha] llamado comúnmente ‘mística’ a la alegoría” (Burkert 2005: 97).

propia obra se refiere a esas exégesis simbólicas; así, en *Stromata* 5.4.24.1, para justificar y validar la interpretación alegórica de la Biblia, el teólogo cristiano argumenta que los paganos también interpretaban sus poemas y mitos de modo simbólico y alegórico. Nombra incluso a Orfeo, entre otros poetas antiguos, y afirma que todos ellos “filosofan mucho a través de la alegoría”²⁸.

Sin embargo, en el fragmento que analizamos aquí, de intención marcadamente apologética y exhortativa, a los fines de desprestigiar y demostrar el horror de los cultos griegos, nuestro autor prefiere olvidar o desechar los fundamentos ‘místicos’ de los ritos, las especulaciones cosmológicas, antropológicas o escatológicas a las que ellos daban lugar y las necesidades a las que respondían, en tanto modos de explicar el cosmos, el orden natural y social²⁹. Además de *Protr.* 2.12-22, este vaciamiento del contenido simbólico de los mitos es manifiesto en otro pasaje referente a Dioniso, donde Clemente critica las fiestas públicas en que se levantan falos en honor al dios. El alejandrino postula que el origen de estas tradiciones se remonta a misterios que han sido declarados de dominio público, por lo que “los certámenes [son] ya una vergüenza universal” (*Protr.* 2.34.2). Según Clemente, la etiología de los falos levantados a Dioniso remite a un mito en el que el dios anhelaba bajar al Hades y le pide información sobre el camino a un personaje llamado Prósimno; éste solicita como recompensa un placer amoroso, que Dioniso promete otorgarle a su regreso. Sin embargo, al volver el dios, Prósimno ha muerto y Dioniso, para cumplir su promesa, “cortando una rama de

²⁸ En *Strom.* 5.8.45.4, Clemente cita del libro *Sobre la declaración* de Dioniso de Tracia una interpretación alegórica de un poema de Orfeo y en *Strom.* 5.8.49.3 cita la obra *Sobre la poesía de Orfeo* de Epígenes, una interpretación en la que cada término tiene un equivalente simbólico.

²⁹ En este sentido, Jourdan manifiesta: “Aux yeux du polémiste chrétien qui se place dans la perspective biblique et refuse d’envisager la signification que peuvent avoir ces éléments dans la tradition religieuse païenne, la prédominance du sexe dans les cultes et l’omniprésence du serpent –incarnation du Mal qui induit à la luxure– sont hautement condamnables” (2010: 516). A modo de ejemplo, el autor recuerda la significación de estos elementos en los cultos griegos: los falos eran signos de fecundidad y por ello se veían como verdaderamente dignos de veneración; la serpiente se ligaba, por un lado, a los ritos de fecundidad en tanto animal que fecunda la Tierra y, por otro lado, a los cultos funerarios en tanto encarnación del alma del muerto o protector de las tumbas (*ibid.*, n. 5).

higuera que encontró por casualidad, [la] dispone a modo de miembro viril y se sienta encima de la rama” (*Protr.* 2.34.4). Varios autores antiguos relatan el descenso al Hades de Dioniso en busca de su madre Semele³⁰, sin mencionar los detalles en que se concentra Clemente. El alejandrino, en cambio, vacía el relato de toda finalidad y explicación –ni siquiera nombra a Semele–, para concentrarse únicamente sobre la prostitución a que se presta el dios. Como afirma Jourdan (2010: 519): “*Jamais Clément ne cherche à comprendre le sens de ces anciens mythes qu’il déforme pour son propos*”³¹.

Las omisiones de Clemente: teoría órfica del alma

Como ya hemos dicho, Clemente no ignoraba que los mitos y rituales daban lugar a interpretaciones simbólicas de distintos tipos. Sin embargo, dado que el centro de nuestro interés es la imagen del orfismo que transmite el escritor cristiano y los modos en que manipula o resignifica esta tradición, debemos indagar más específicamente si conocía las derivaciones antropológicas y escatológicas del mito de Dioniso y los Titanes. El relato del alejandrino es uno de los más completos y detallados sobre este mito, pero en todo el *Protréptico* el autor no brinda ningún indicio ni mención referente a las especulaciones que el mismo originaba. Dado que la noticia de Eusebio sobre las experiencias de iniciación de Clemente previas a su conversión al cristianismo es probablemente falsa³², podemos pensar que el autor simplemente ignoraba estas derivaciones más elaboradas de los ‘relatos sagrados’ órficos.

³⁰ Diodoro Sículo, *Biblioteca histórica*, 4.25.4; Apolodoro, *Biblioteca mitológica*, 3.5.3; Pausanias, *Descripción de Grecia*, 2.31.2 y 2.37.5; Plutarco, *Sobre los retrasos de la venganza divina*, 566a.

³¹ También este autor transmite una interpretación posible del mito relatado por Clemente, el cual estaría destinado a explicar un ritual de iniciación de los jóvenes, quienes, después de un acto de autohumillación, alcanzarían el estatus de adultos.

³² Cf. Herrero 2007a: 20-21.

No obstante, en otros lugares de su obra encontramos alusiones a la concepción del alma que se desprende del mito narrado en *Protréptico* 2.12-22. En *Stromata* 3.3.16.3-4 aparece la referencia más directa y explícita a las teorías órficas acerca del alma:

Platón en el *Cratilo* atribuye a Orfeo la explicación sobre el castigo del alma en el cuerpo. Dice de este modo: ‘Unos dicen que éste [el cuerpo] es tumba (σῆμα) del alma, donde está sepultada en el tiempo presente. Pero puesto que por medio del cuerpo el alma da señales de lo que [ella] significa, [el cuerpo] es en este respecto correctamente llamado signo (σῆμα). Sin duda los discípulos de Orfeo aceptaron preferentemente este nombre porque piensan que [el alma] paga la pena por aquello que debe pagar’³³.

Luego de esta cita platónica (*Cratilo*, 400b-c) Clemente recuerda una frase del pitagórico Filolao, quien comenta que “los antiguos teólogos y adivinos” afirmaban que “el alma está unida al cuerpo a causa de un castigo y está sepultada en él como en una tumba (διὰ τινος τιμωρίας ἃ ψυχὰ τῶ σώματι συνέζευκται καὶ καθάπερ ἐν σήματι τούτῳ τέθραπται) (*Strom.* 3.3.17.1). En ambas citas se pueden reconocer los lineamientos principales de la concepción acerca del alma derivada del mito de los Titanes. Los hombres se han originado a partir de las cenizas de los Titanes fulminados por Zeus luego de su crimen; por esta causa, la humanidad presenta una naturaleza ambivalente: divina, ya que sus ancestros son divinidades, pero también manchada por una culpa antecedente³⁴ por la que debe pagar un castigo. Éste se cumple durante una o

³³ Este pasaje platónico contiene un juego de palabras que sólo se advierte en el original griego. Platón, siguiendo a los órficos, considera que el cuerpo (σῶμα) es la tumba (σῆμα) del alma. Pero a esta idea órfica, el filósofo ateniense agrega una nueva interpretación aprovechando la polisemia del término σῆμα: el cuerpo es también signo (σῆμα) del alma, ya que ésta se manifiesta a través de aquel.

³⁴ Bianchi (1966) distingue entre la noción de pecado antecedente y la de pecado original propia del cristianismo. La primera concepción supone una falta cometida por ancestros pre-humanos, anterior a la creación de la humanidad, y se liga generalmente a la concepción de la naturaleza divina del alma humana, que debe purificarse de esa falta antecedente para escapar al cuerpo humano en que se encuentra luego de la caída primordial en la materia y la multiplicidad (p. 125). En cambio, en el cristianismo la

más vidas terrenas, en las que el alma divina se encuentra encerrada en el cuerpo (σῶμα) como en una tumba (σῆμα) o cárcel (φρουρά). Mediante los rituales místicos de Dioniso el alma puede purificarse y obtener el perdón de Perséfone, para reintegrarse así a su destino de bienaventuranza eterna en el más allá. Más adelante en el mismo capítulo de *Stromata* (3.3.19.1), Clemente cita otro pasaje platónico (*Fedón*, 62b) que evidencia la relación de estas teorías con las iniciaciones místicas: “El discurso declarado en las ceremonias secretas es que los hombres estamos como en una prisión (φρουρά)”.

Esta misma concepción –aunque no atribuida de modo explícito a los órficos– se delinea en *Stromata* 3.3.13.2: el alejandrino afirma que Platón y los pitagóricos “hacen bajar al alma, que es divina, aquí [a este mundo] como a un mundo de castigo”, ya que, según ellos, “las almas introducidas en un cuerpo deben purificarse”. En su comentario a estas ideas, Clemente las relaciona con la doctrina de la metempsicosis: opina que esta teoría no pertenece a los marcionitas sino a quienes “piensan que las almas se encarnan, transmigran y son confinadas en otros cuerpos³⁵” (3.3.13.3). Así, el alejandrino testimonia su conocimiento de este otro elemento característico de las ideas escatológicas órficas.

A partir de estas últimas alusiones, podemos comenzar a examinar con qué motivaciones introduce Clemente en este capítulo –el tercero del libro III de *Stromata*– la teoría órfica del alma, ya que es el único lugar en la obra del teólogo cristiano en que

condición pecaminosa del hombre no se origina ‘antes de su creación’, sino que se ubica en la historia, es una falta humana. En consecuencia, la noción de ‘salvación’ tiene otras implicancias: “*Le monothéisme chrétien propose l’idée d’un Rédempteur divin qui se tourne vers des pécheurs purement humains, déchus, au début de l’histoire humaine, de l’amitié originelle avec leur créateur, et les élève –résultat final de cette felix culpa– à la dignité de l’adoption divine*” (p. 126).

³⁵ Traducimos el término μεταγγίζεσθαι, infinitivo presente medio-pasivo del verbo μεταγγίζω, como ‘transmigran’ siguiendo el léxico patristico de Lampe (1961: 850), pues el significado literal del término (‘verter de una vasija en otra’) se ve sobrepasado aquí por su sentido metafórico referido a la metempsicosis. También seguimos a Lampe (1961: 863) para la traducción del término μετενδείσθαι, infinitivo presente medio-pasivo de μετενδέομαι, como ‘confinar en otro cuerpo (las almas)’. Para ambos vocablos, Lampe proporciona ejemplos tomados justamente de este pasaje clementino.

la misma se expone de manera completa y se relaciona explícitamente con el orfismo. En esta sección, Clemente se propone argumentar en contra de la teoría del gnóstico Marción, quien sostiene que la generación, la naturaleza y la materia son malas porque han sido creadas por un demiurgo ‘justo’ y no por el verdadero Dios ‘bueno’³⁶. En este contexto, Clemente presenta el dualismo platónico entre el alma y el cuerpo –de raíces órficas y pitagóricas³⁷– como un antecedente griego de estas doctrinas heréticas. Se trata de un argumento frecuentemente esgrimido por el alejandrino y por otros cristianos de la misma época: las herejías gnósticas tienen sus orígenes en las teorías de la filosofía

³⁶ La teología de Marción se basa en las antítesis derivadas de la existencia de estos dos dioses: uno es el dios de la creación o de la generación, un artesano (demiurgo), que es conocible y predicable a través de su creación, pero ésta sólo demuestra su mezquindad: “*The world betrays not only his existence but also his character, and this as one of pettiness. (...) The same ‘pettinesses and weaknesses and inconsistencies’ as in his creation show themselves in his dealings with mankind and even with his own chosen people*” (Jonas 2001: 141). En cambio, el verdadero Dios está oculto y es incognoscible e imperceptible (como no tiene relación alguna con el mundo creado, éste no muestra nada acerca de Él). El dios de la generación es el dios ‘de la Ley’ y se caracteriza por ser ‘justo’. Según Jonas, Marción “*understands the ‘justice’ of the Law as merely formal, narrow, retributive, and vindictive (‘an eye for an eye, a tooth for a tooth’): this justice, not outright evilness, is the cardinal property of the creator-god*” (p. 142). El Dios verdadero es ‘el del Evangelio’ y es ‘Bueno’: este Dios no tiene ningún lazo preexistente con la creación y no tiene ninguna obligación de preocuparse por el destino del hombre, pero por su bondad y su gracia interviene en el mundo al enviar a su hijo para la redención: “*Only with one activity does the Good God intervene in the world, and this is his sole relation with it: sending down his Son to redeem man from the world and its god*” (ibíd.). La redención es un puro acto de gracia, ya que no hay una historia en la relación de Dios con el hombre, y por el distanciamiento de Dios respecto del mundo, el hombre no puede pecar ‘contra’ Dios. Por lo tanto, el ascetismo que propugna Marción no se dirige a obtener la salvación –que se debe simplemente a la bondad divina– sino que es un modo de rechazo de este mundo creado y su dios. El pesimismo contra el mundo generado se expresa en un renunciamiento: los marcionitas querían usar lo menos posible del mundo material y no querían dejar nada en él a su muerte, por lo que rechazaban también el matrimonio y la procreación (para no contribuir de ningún modo a la generación).

³⁷ Las relaciones entre el orfismo y el pitagorismo han sido puestas de manifiesto incluso por autores antiguos, que relacionan ambos movimientos. Por eso los estudiosos modernos han dudado en ocasiones acerca de la posibilidad de diferenciar ámbitos propios para cada uno de ellos. Sin embargo, seguimos aquí la interpretación de Casadesús (2008b: 1064-1078), quien postula que originalmente orfismo y pitagorismo eran sistemas autónomos. La noción más propia del pitagorismo es la de la transmigración del alma, teoría que deriva en el vegetarianismo y el respeto a los animales (en tanto participan de la metempsicosis), así como en una ética tendiente a la moderación para no perturbar el orden y la armonía que caracterizan al cosmos en tanto ‘comunidad universal’. La noción de que el alma está enterrada en el cuerpo porque debe cumplir un castigo por una falta cometida por sus ancestros pasados es de procedencia órfica, pero fue adoptada por el pitagorismo porque le servía como sostén de su teoría del alma y de su doctrina moral. Sin embargo, los pitagóricos nunca tomaron los aspectos rituales ni dionisiacos del orfismo, ya que el dios del pitagorismo siempre fue Apolo. A pesar de estas diferencias, “con el paso del tiempo, a medida que se fueron diluyendo los límites que distinguían lo órfico de lo pitagórico, se fue haciendo más difícil distinguir lo que caracterizaba a cada uno, de modo que la expresión ‘órfico-pitagórico’ se convirtió en un tópico recurrente repetido una y otra vez hasta nuestros días” (Casadesús 2008b: 1078). Sobre las relaciones entre orfismo y pitagorismo cf. también Guthrie (1970: 219-224 [1935]) y Burkert (1997), quien se ocupa más específicamente de las diferencias en la organización social de cada grupo.

griega y, sobre todo, en una malinterpretación y exageración de aquellas. El teólogo cristiano no está de acuerdo con la concepción negativa y pesimista de la vida terrena que sostienen los marcionitas, promotores de un dualismo extremo, y ve un antecedente de esta actitud en las ideas órficas, según las cuales las vidas terrenales eran un castigo y, en consecuencia, se caracterizaban por el sufrimiento y la desdicha.

La desvalorización órfica de la vida terrena, por oposición a la verdadera vida que puede alcanzar el alma en el más allá, una vez purificada y reintegrada a su carácter divino, se expresa en este capítulo a través de las citas de varios poetas y escritores griegos, en los cuales la influencia de las ideas órficas y el paralelismo de imágenes con el orfismo son manifiestos. Así, por ejemplo, Clemente cita unos versos de Eurípides sobre el sufrimiento de este mundo y la incertidumbre acerca de cuál es la verdadera vida:

Es preciso que nosotros componamos trenos para el que nace,
pues entra en un [mundo] de maldad
y, por el contrario, que nos alegremos y pronuncemos palabras de buen agüero
al despedir de casa al que muere, pues ha dejado de sufrir
(*Strom.* 3.3.15.2; Eurípides, *Fragm.* 449).

¿Quién sabe si el vivir es morir,
y el morir, vivir? (*Strom.* 3.3.15.3; Eurípides, *Fragm.* 638)

Las mismas ideas aparecen en un pasaje de Píndaro, que Clemente transcribe poco después:

Feliz quien va bajo tierra habiendo conocido aquellos [misterios]
conoce el fin de la vida,
y conoce el principio dado por Zeus (*Strom.* 3.3.17.2; Píndaro, *Fragm.* 137).

El alejandrino relaciona este último pasaje con los misterios eleusinos; sin embargo, la idea de que el iniciado tendrá una vida más feliz en el más allá y de que, gracias a su iniciación, conoce de antemano su destino, es de claras reminiscencias órficas³⁸.

Por otra parte, las relaciones de ambos poetas –Píndaro y Eurípides– con el orfismo han sido puestas de manifiesto en diversas investigaciones³⁹. En la obra de Píndaro es evidente la presencia de creencias órficas, en especial en el campo de la escatología; entre ellas, algunas de las más claras son: la idea de un juicio de las almas posterior a la muerte, la distribución de premios o castigos según el tipo de vida llevado en la tierra y la noción de un ciclo de reencarnaciones, en las que el alma atraviesa sucesivas vidas en la tierra y el Hades, hasta que logra escapar para acceder a una vida eterna de carácter superior, equiparada a una heroización. Existen, además, coincidencias en las imágenes y la terminología entre la poesía pindárica y la tradición literaria órfica (Santamaría 2008: 1171). Igualmente Eurípides expresa en ciertos lugares de su obra ideas de raigambre órfica y los aspectos más presentes son también los relacionados con la escatología –justamente, el tema que aparece en los textos citados por Clemente–⁴⁰. En consecuencia, los versos de estos poetas actúan en la obra clementina como transmisores de imágenes e ideas muy vinculadas al orfismo.

Pero aunque muchas de las referencias a doctrinas escatológicas órficas se expresen por intermedio de estos u otros autores teatrales o líricos, en el libro III de *Stromata* su vinculación con el orfismo se manifiesta de modo explícito. En cambio, en otros lugares de la obra del alejandrino se encuentran alusiones a estas mismas

³⁸ Incluso Bernabé incluyó este fragmento en su recopilación de textos órficos: Fr. 444.

³⁹ Sobre Píndaro y su relación con la tradición órfica, cf. Torres (2007) y Santamaría (2008). Sobre Eurípides y el orfismo, cf. Macías Otero (2008 y 2010). Respecto de las influencias órficas en estos y otros poetas y filósofos, cf. Guthrie (1970: 219-251 [1935]).

⁴⁰ Cf. Macías Otero (2008: 562): “En relación a las creencias órficas, el trágico se centra en las dos grandes cuestiones existenciales: el origen del mundo, es decir, las cosmogonías, y el fin de esta vida, es decir, la escatología”.

concepciones, pero su relación con Orfeo y la tradición órfica no se declara expresamente. En muchos casos, Clemente alude a las ideas órficas sobre el alma sin remitir a su procedencia del orfismo; al contrario, las presenta como imágenes o nociones postuladas por otros autores. Platón es el principal mediador de las teorías órficas. Ello puede explicarse por el hecho de que las relaciones entre la filosofía platónica y el orfismo son patentes, aunque en muchas ocasiones el filósofo ateniense no reconoce esta influencia directamente, sino que atribuye las ideas órficas a relatos que califica de antiguos, sagrados o secretos (Casadesús 1997: 65). Si bien se ha discutido mucho sobre cuál es la amplitud o profundidad de este influjo⁴¹, según afirma Casadesús, “la noción de inmortalidad del alma en Platón es esencialmente órfica en su origen” (p. 67). Pero ello no significa que Platón haya copiado sin más la concepción órfica del alma; más bien el filósofo aprovechó y reelaboró esta idea para “incorporarla en su propia obra con unos objetivos mucho más filosóficos” (p. 67).

Clemente tenía un extenso conocimiento de los escritos y el pensamiento platónicos y un gran respeto por ellos; de hecho, el alejandrino es uno de los primeros autores cristianos que emprendieron la tarea de conformar el “platonismo cristiano”⁴². Es decir, Clemente recupera muchas ideas platónicas y comienza a sentar las bases de la teología cristiana a través de la interrelación de la filosofía griega, en especial la platónica, la tradición judía —el filósofo Filón ya había iniciado esta apropiación del platonismo en el marco del judaísmo— y las doctrinas cristianas. Por eso se encuentra en la obra del alejandrino una enorme cantidad de citas platónicas, entre las cuales

⁴¹ La influencia del orfismo en Platón fue negada por los investigadores que siguieron la tendencia hiper crítica de los estudios sobre orfismo a la que nos hemos referido en el capítulo I. Según Casadesús (1997: 62-63), estos investigadores (entre los que se encuentran Wilamowitz, Linforth, Dodds, Moulinier) lograron la negación de esa influencia mediante un “ardid metodológico” (p. 62): aceptaban como relacionados con el orfismo sólo aquellos pasajes en que se mencionaba explícitamente a Orfeo, por lo que el material se reducía considerablemente. Véase el apartado “Más argumentos órficos a favor del monoteísmo: el *Himno a Zeus*” en el capítulo IV, en especial, n. 34.

⁴² Cf. Casey, “Clement of Alexandria and the beginnings of Christian Platonism” (1925) y Outler, “The ‘Platonism’ of Clement of Alexandria” (1940).

aparecen muchas que contienen ideas de origen órfico, aunque puedan haber sido más o menos reinterpretadas y adaptadas al sistema filosófico de Platón⁴³. Sin embargo, algunos de estos pasajes contienen pistas que hacen inconfundible la procedencia de las ideas. Así ocurre en el libro I de *Stromata* cuando Clemente comenta que Platón “en el *Cármides* manifiesta que conoce a unos tracios, quienes afirman que el alma es inmortal” (1.15.68.3). Dado que en varios puntos de su obra el alejandrino se refiere al mítico cantor como “Orfeo el tracio” (Ορφεὺς ὁ Θρακικός)⁴⁴ u otras fórmulas similares, no hay lugar a dudas sobre el origen de esta teoría.

De la misma manera, otros poetas o filósofos influidos por la teoría órfica del alma son citados por Clemente sin explicitar la relación que sus ideas guardan con las concepciones órficas. Así, en el libro VI de *Stromata*, en el que el alejandrino presenta numerosas citas de autores griegos para demostrar que entre ellos mismos practicaban el

⁴³ En *Stromata* 5.14.138.3, Clemente cita un texto de Platón (*Fedro*, 250b-c) que expresa ideas evidentemente moldeadas a partir de concepciones órficas, aunque este origen no es comentado ni por Platón ni por Clemente: “‘Cuando con un coro feliz’, según Platón, contemplemos ‘la divina y dichosa visión, siguiendo nosotros a Zeus y otros a algún otro dios, cumpliendo además el que es justo llamar el más bienaventurado de los ritos, el cual celebramos en nuestra plenitud y sin padecer los males que nos aguardaban en un tiempo venidero, sino que eran plenas y serenas las visiones en las que somos iniciados y a las que en un puro resplandor accedíamos, siendo nosotros puros y no sepultados en esto que ahora nos rodea y llamamos cuerpo, prisioneros en él como una ostra’”. Debe aclararse que la cita clementina presenta ciertas modificaciones respecto del texto original de Platón: la primera gran diferencia es que Clemente usa un verbo en primera persona plural en tiempo futuro del modo Indicativo, ἐποπτεύσομεν (contemplemos o vayamos a contemplar), y luego un participio de presente en nominativo plural, τελοῦμενοι (cumpliendo [nosotros]); en cambio Platón usa dos verbos en pasado y en tercera persona: εἶδόν (vieron/contemplaban) y ἐτελοῦντο (cumplían). Más adelante Clemente omite dos adjetivos del texto de Platón: ἀπλᾶ (puras o simples) y εὐδαίμονα (felices), ambos referidos a las visiones de los iniciados. No obstante estas diferencias, puede percibirse que muchas de las imágenes que aparecen en el texto platónico guardan similitudes estrechas con el orfismo: la idea de que los iniciados que llegan al Hades se encuentran “puros” (καθαροί) –así sucede también en las laminillas de oro: Ἔρχομαι ἐκ καθαρῶν καθαρὰ, “Vengo pura de entre los puros”, Laminillas de Turios, Frs. 488-490–; no están solos sino en compañía de los demás bienaventurados –en las laminillas, el iniciado caminará por la senda sagrada que otros μύσται καὶ βᾶκχοι han atravesado (L. de Hiponio, Fr. 474), formará parte de un θίασος (L. de Feras, Fr. 493a y L. de Turios, Fr. 487b) y convivirá con los dioses, convertido en uno de ellos (L. de Turios, Fr. 488)–; y, por supuesto, las imágenes del cuerpo como una tumba en que el alma está ‘sepultada’ (σῶμα-σημα) y como una prisión. Aunque, debe señalarse también, estas ideas se encuentran al servicio de la epistemología platónica: las almas, por haber conocido el mundo de las ideas antes de su llegada a este mundo terreno, tienen una imagen o recuerdo de todo lo que allí han conocido.

⁴⁴ Frases como ésta aparecen en *Strom.* 5.8.45.5; 5.14.127.2 y en *Protr.* 1.1.1; 1.3.1; 2.17.2; 7.74.3; entre otros lugares.

plagio, el teólogo cristiano introduce en palabras de Empédocles⁴⁵ y de Eurípides ideas escatológicas vinculadas al orfismo, esta vez en relación directa con el tema de la transmigración:

Aquello de Empédocles:

‘En otro tiempo yo he sido un joven y una muchacha,
Un arbusto, un ave y un mudo pez en el mar’

Eurípides en el *Crisipo* [lo] transcribe:

‘Nada de lo que nace muere;
una [cosa] al separarse de otra
exhibió una forma diferente’ (*Strom.* 6.2.24.3-4).

Estas citas aparecen descontextualizadas y Clemente no comenta nada sobre las ideas que en ellas se expresan, ya que su único objetivo es demostrar las copias mutuas entre los escritores griegos –que prueban, en consecuencia, el plagio de la filosofía hebrea por parte de los helenos–⁴⁶. No obstante, los pasajes ya analizados del libro III de *Stromata* evidencian que Clemente conocía las doctrinas órficas y la relación de estos poetas con aquellas. ¿Por qué, entonces, no encontramos ningún rastro de estas concepciones en el *Protréptico*, texto en que Clemente explica detalladamente el mito que les sirve de *aition* o ‘causa’?

En primer lugar, no puede soslayarse la razón esbozada en el apartado anterior, es decir, la intención de Clemente de mostrar todos los cultos como un conjunto de ritos violentos e impúdicos sin ninguna explicación fuera de estos aspectos puramente

⁴⁵ Empédocles, originario de la región de Sicilia, donde los cultos órficos tenían fuerte presencia, presenta concepciones claramente relacionadas con el orfismo. En el ámbito escatológico, coinciden la revalorización del alma sobre el cuerpo (que se considera una ‘túnica’ o ‘vestimenta’ extraña al alma), la noción de una culpa primordial (que, en su caso, se vincula al sacrificio cruento y al consumo de carne), la creencia en la reencarnación y el destino final de apoteosis o divinización en el más allá (Cf. Megino 2008: 1118-1134). También en el terreno cosmogónico el filósofo de Agrigento parece haber recibido influencias órficas: la concepción de una esfera originaria a partir de la cual se origina todo por efecto de la discordia es cercana a la noción órfica del huevo cósmico, cuya ruptura significa el inicio de la creación del mundo (Cf. Riedweg 1997: 47).

⁴⁶ Sobre el tema del plagio, véase en el capítulo IV el apartado “Otros usos del *Testamento* en la obra de Clemente”.

rechazables. No obstante, pensamos que otra motivación tiene mucho más peso: la omisión de las derivaciones escatológicas del mito de Dioniso se relaciona con el propósito que guía a Clemente durante todo el *Protréptico*, oponer de manera clara y completamente antagónica los cultos griegos a la religión cristiana. La presentación de una teoría como la aquí delineada, atribuida al poeta pagano por excelencia, Orfeo, hubiera puesto en peligro la construcción de todo su sistema. En efecto, si hay aspectos de las concepciones órficas que Clemente rechaza por completo –la transmigración de las almas, la desvalorización del cuerpo y de la vida terrena, que no puede defender aquí por su relación con las propuestas de los marcionitas⁴⁷–, otros resultan demasiado similares a las concepciones cristianas. Así, la idea de un alma inmortal, que recibirá premios o castigos de acuerdo a su comportamiento durante la vida terrena y a su participación o no en las creencias y prácticas rituales adecuadas, se acerca peligrosamente a la noción cristiana según la cual el hombre debe llevar una vida pura en este mundo para obtener la salvación, mientras que puede recibir castigos si se aleja de la virtud a través del pecado. De igual modo, el concepto órfico de que el hombre es portador de una culpa o mancha a causa de una falta antecedente⁴⁸, resulta muy próximo al concepto cristiano del pecado original. Aunque ambas ideas presentan diferencias –en el caso órfico, la culpa procede del crimen de los ancestros de los hombres, los Titanes, mientras que en el cristianismo, el pecado fue cometido por los primeros humanos–, las mismas son tenues y no permiten una oposición absoluta como la que busca establecer

⁴⁷ De todos modos, el orfismo no propugnaba un rechazo absoluto del cuerpo y la vida terrena, sino que simplemente jerarquizaba el alma y la vida de felicidad *post-mortem* por sobre aquellos. En este sentido, resulta cercano al cristianismo, que rechaza todos los placeres terrenales en vistas a obtener la salvación (tras la cual se halla la verdadera felicidad), pero que no asigna al cuerpo y al mundo cualidades inherentemente negativas, ya que son creaciones divinas y, por tanto, buenas por naturaleza. No obstante, en el capítulo III del tercer libro de *Stromata*, Clemente reniega del extremismo al que han llevado la doctrina de desvalorización del mundo los gnósticos marcionitas, quienes han malinterpretado y exacerbado el dualismo órfico y platónico.

⁴⁸ Sobre el concepto de ‘pecado antecedente’, véase *supra*, n. 34 de este capítulo.

Clemente⁴⁹. Esta actitud no es sorprendente ya que la misma intención de evitar cualquier posible similitud y mantener ambos ámbitos claramente diferenciados, llevó al teólogo a omitir también ciertos episodios del mito de Dioniso, que podían inducir a una asimilación con Cristo o con las doctrinas cristianas. El alejandrino no dice expresamente que Dioniso era hijo de Zeus (situación paralela a la del Hijo de Dios); detalla el modo en que los Titanes cocinaron a Dioniso pero no menciona que lo comieron (los cristianos eran acusados de teofagia⁵⁰ por el rito de la eucaristía, en consecuencia, no podían criticar lo mismo en los cultos contrarios); tampoco relata la resurrección de Dioniso –anunciada en el corazón palpitante que salvó Atenea–, el rasgo que más asemeja a este dios con Cristo⁵¹.

En conclusión, el teólogo cristiano, aunque familiarizado con la teoría órfica del alma, evita referirla en el *Protréptico* por las similitudes que la misma presenta con las doctrinas cristianas. En el resto de su obra, Clemente sólo trata explícitamente sobre la concepción órfica del alma humana cuando puede criticarla como origen de las desviaciones heréticas de los gnósticos marcionitas. Las demás alusiones no aparecen nunca atribuidas a Orfeo sino mediadas por diversos autores –Platón, Píndaro, Empédocles, Eurípides– y enmarcadas en la discusión de otros temas –como el plagio en los libros V y VI de *Stromata*–. Clemente evita, de este modo, poner al descubierto

⁴⁹ Se puede aplicar a Clemente la misma explicación que propone Herrero (2007b: 230) para la ausencia de referencias a la teoría del alma órfica en el poema *De anima* de Gregorio de Nacianzo: “Expresiones tan similares al *soma-sema* para designar la situación producida por la falta primordial dejan claro que Gregorio consideraba la doctrina cristiana del pecado original similar a la idea del pecado antecedente del orfismo. Podía, pues, utilizar expresiones órficas para expresar la propia idea, pero obviamente debía evitar criticar lo mismo en el campo enemigo. Esta actitud de Gregorio puede extenderse, en un nivel más o menos consciente, a los demás cristianos que evitan mencionar el tema”.

⁵⁰ Este concepto refiere a la “ingestión del dios, identificado con un alimento vegetal u animal, que se lleva a cabo como medio para lograr la máxima intimidad entre el fiel y la divinidad” (Herrero 2007b: 397-398). Clemente desarrolla una defensa ante estas acusaciones mediante una explicación simbólica del rito de la eucaristía en *Pedagogo*, 1.38.1 ss.

⁵¹ Cf. Herrero (2007b: 229): “[La] autocensura [de los apologistas] es aún más clara en lo referente a Dioniso, el dios pagano más parecido y al tiempo más opuesto a Cristo”.

peligrosos paralelismos entre las doctrinas órficas y cristianas, que podrían hacer tambalear la edificación de los dos entes antagónicos e irreconciliables.

Recapitulación

A lo largo de este capítulo, hemos argumentado que Clemente de Alejandría busca crear un conjunto unitario de cultos griegos para oponerlos de modo absoluto al cristianismo. Para ello, en primer lugar, asigna todos los cultos a la autoridad del mítico poeta y sacerdote de los misterios, Orfeo. La figura del cantor tracio, introductor del engaño y la superstición en el mundo griego, se enfrenta a la del nuevo cantor, Cristo, que ofrece a los hombres la verdadera religión que los conducirá a la salvación. En segundo lugar, el alejandrino confiere a los diversos mitos y rituales unas mismas características definitorias, la crueldad y la impudicia. Por ello, al describirlos en *Protr.* 2.12-22, prefiere concentrarse en los aspectos violentos, inhumanos, obscenos, y descarta sus interpretaciones simbólicas. Pero las teorías especulativas del orfismo, originadas en el mito de Dioniso y los Titanes, no se omiten únicamente para resaltar los aspectos violentos e irracionales del mismo. Son los paralelos que estas ideas presentan con las concepciones cristianas los que motivan la ausencia total de referencias directas en el *Protréptico* y en casi toda la obra del teólogo cristiano.

Sin embargo, las dos operaciones analizadas hasta aquí, atribución de todos los cultos al patronazgo de Orfeo y selección de los aspectos más escandalosos de los misterios para conformar con ellos un conjunto de “muertes y tumbas” (*Protr.* 2.19.1), no son suficientes para la unificación total de todos los cultos griegos en una realidad homogénea. En efecto, para atribuir un conglomerado de cultos distintos, amalgamados en una unidad sincrética, a un único patrón, Orfeo, el alejandrino deberá otorgar a la descripción de los diversos mitos y rituales un tinte fuertemente órfico. En el próximo

capítulo analizaremos cuáles son las estrategias que Clemente pone en juego para fusionar todos los cultos utilizando como marco cohesivo el orfismo.

Capítulo III

Los misterios de Orfeo: unificación bajo tintes órficos

Aspectos órficos en la descripción de los misterios

Clemente de Alejandría presenta entre las secciones 12 y 22 del segundo capítulo del *Protréptico* una gran variedad de cultos, pero logra unificarlos a todos en un ente homogéneo. El orfismo le brinda el marco de referencia que hace posible esa construcción, debido a que este complejo mítico-ritual contenía una marcada tendencia al sincretismo. En efecto, Guthrie, en su clásico estudio sobre el movimiento órfico, afirma que este fenómeno religioso está caracterizado por el sincretismo desde sus mismos comienzos: “Se trata de un sistema que, por el lado doctrinal, enseñaba la absorción de todas las cosas, incluidos los dioses, en un único dios y el renacimiento de ellas del seno de él, y, por el lado de la práctica religiosa, enseñaba, complementariamente, la idea de la adoración de un único dios por sobre todos los demás” (1970: 103 [1935]). A su vez, en los poemas y ritos órficos confluían elementos de diversa procedencia¹, que eran combinados en un culto heterogéneo,

¹ Sarah Iles Johnston (2007) postula una teoría novedosa respecto del modo de surgimiento y configuración del mito órfico de Dioniso a partir de elementos culturales más antiguos. Parte del hecho de que los mitos griegos, como los conocemos, son creaciones deliberadas; así, Sófocles al componer su *Edipo* o Eurípides su *Medea* fueron influenciados por creaciones literarias y artísticas anteriores pero tomaron de ellas algunos elementos e innovaron en otros. Sin embargo, “*even as we concede that cultic aitia are known to us primarily through such deliberately composed literary and artistic sources, we nonetheless assume that there must have been ‘original’ aitia lying behind them, reflecting feelings and beliefs that were so deeply ingrained in the culture as to spring forth unsummoned, fully formed, from its collective unconscious. We don’t entertain the possibility that a discrete person or persons consciously created myths to accompany cults or rituals*” (p. 70). En cambio, la autora propone que el creador de un nuevo culto o *aition* debe haber sido un “*bricoleur*” que entretrejió ideas más viejas con otras nuevas. Después de un detallado análisis del mito del Dioniso órfico, divide cuatro fuentes de inspiración en las que abreva el *bricoleur* (nombre genérico que utiliza para referirse a los distintos *orpheotelestaí* que habrían creado y difundido la tradición órfica): 1) temas míticos conocidos de la poesía panhelénica (Hesíodo, Homero): sucesión de generaciones e ingestión como modo de truncar o extender una sucesión, los Titanes como enemigos del plan ordenador de Zeus, el nacimiento de criaturas defectuosas a partir de los restos de dioses defectuosos, nacimiento espontáneo como negativo; 2) temas míticos ampliamente conocidos en el siglo V a.C. pero no incluidos en la poesía panhelénica: *sparagmós* como forma de muerte dionisiaca, la búsqueda de Osiris por Isis; 3) tradiciones que comenzaron localmente pero adquirieron fama panhelénica: la tumba de Dioniso en Delfos, la centralidad de Perséfone para la felicidad escatológica (Eleusis), la pérdida de un hijo para una madre y sus ramificaciones para la

variado y que se transformaba de acuerdo a los momentos y lugares en que era practicado –rasgo motivado por la enorme extensión temporal y geográfica que alcanzó–. Estas características del orfismo constituyen una de las principales motivaciones por las que Clemente toma a Orfeo y los cultos bajo su autoridad como marco dentro del cual es posible amalgamar todos los misterios: en el orfismo la tendencia a la homogeneización y combinación ya estaba presente y el alejandrino sólo se preocupa por enfatizarla y desarrollarla al máximo.

Una primera operación que tiende a la unificación de los misterios en el marco del orfismo consiste en otorgar una posición de centralidad a la figura de Dioniso, quien actúa como un punto de contacto entre cultos distintos. Dioniso es el dios principal del orfismo, por lo que su presencia en los variados cultos descritos hacía mucho más factible y justificada la atribución de todos ellos al patronazgo de Orfeo. Además, esta divinidad le resulta a Clemente de gran utilidad por otra causa: es el dios que mejor le permite ejemplificar las dos cualidades básicas que encuentra en los misterios, violencia y obscenidad. El dios de la manía y el arrebatado enloquecido, de las borracheras, de la omofagia, el dios descuartizado brutalmente y adorado mediante imágenes fálicas es el mejor ejemplo de esas características².

humanidad (Eleusis); 4) temas compartidos por mitos griegos de diferentes tipos: el nacimiento de criaturas, incluyendo humanos, a partir de la Tierra, el error primigenio, el sacrificio corrupto y el tema relacionado de la regeneración subsiguiente. Es decir, que el *bricoleur* tomó sus temas de mitos bien conocidos; ello le permitió innovar más libremente donde fuera necesario. Desde esta base estable, realizó cuatro innovaciones principales: incluyó a Dioniso entre las deidades con importancia escatológica; lo elevó a una posición virtualmente igual a la de Zeus; mediante el tema de la generación espontánea a partir de dioses defectuosos, dio una nueva explicación a la condición defectuosa e imperfecta de la humanidad; unió la antropogonía y la escatología (pp. 90-92).

² Jourdan (2010) se pregunta si Clemente le otorga una posición central a Dioniso para convertirlo en una prefiguración del Dios único: “*Mais va-t-il jusqu’à faire de Dionysos une figure annonciatrice du Dieu unique, de la même façon qu’il a métamorphosé Orphée –après l’avoir converti– en chantre préfigurant le Christ?*” (p. 516). Sin embargo, el autor concluye que el teólogo cristiano, a pesar de haber estado tentado de realizar esta asociación, no la lleva a término por razones que surgen de la situación polémica en la que se inscribe su discurso. El principal impedimento es que los paganos cultivados establecían este mismo paralelo para denunciar la vanidad de la figura de Cristo y demostrar que no se trataba verdaderamente de un Hijo de Dios (así, por ejemplo, Celso utiliza este argumento al comparar la pasión de Cristo a una escena de las *Bacantes*; cf. Orígenes, *Contra Celso*, 2.34 y 8.41). Por este motivo,

Pero la figura de Dioniso no es el único aspecto del orfismo que Clemente incluye en su exposición; entre los elementos que presenta de los diversos cultos, muchos de ellos son compartidos por los misterios órficos, aunque no tengan en estos la centralidad que adquieren en otras ceremonias rituales. En este capítulo, analizaremos los testimonios de Clemente en comparación con las fuentes órficas directas e indirectas, con objeto de comprender la manera en que el alejandrino entrelaza los distintos cultos para subsumirlos a todos bajo la autoridad de Orfeo.

El teólogo cristiano comienza su enumeración con una breve referencia a los ritos de Afrodita, a quien presenta como nacida de la espuma luego del corte violento de los genitales de Urano caídos en una ola. Ésta es la versión hesiódica tradicional del nacimiento de Afrodita, que incluso Clemente narra con palabras casi textuales de la *Teogonía* de Hesíodo³. No obstante, esta descripción no choca con las concepciones del orfismo, ya que el episodio era relatado también en escritos órficos, como puede observarse en la teogonía de las *Rapsodias*, el extenso poema de la época helenística que recoge la tradición poética órfica anterior. Allí aparecía una historia casi idéntica, conservada en un texto de Proclo⁴, quien cita literalmente versos atribuidos a Orfeo. La versión órfica presenta una diferencia por la cual se adapta mejor que la hesiódica a la argumentación de Clemente. En el mito hesiódico, Afrodita es recibida, al salir del mar, por Eros e Hímero, el amor y el deseo. En cambio, en la versión órfica la reciben “Emulación” (Ζῆλος, que también puede significar ‘ardor’, ‘celos’ y ‘envidia’) y “Engaño” (Ἀπάτη). Estos dos personajes se integran mucho mejor con la crítica de Clemente, ya que personifican justamente los atributos negativos que el alejandrino

“Clément ne pouvait donc pas raisonnablement utiliser de son côté une comparaison dont ses adversaires se servaient pour condamner le Christ” (p. 531).

³ Así lo demuestran las coincidencias terminológicas entre Hesíodo y Clemente: “ἀφρογενέα” (Hesíodo, *Teogonía*, 196), “ἀφρογενής” (*Protr.* 2.14.2); “Κυπρογενέα” (Hesíodo, *Teog.* 199), “κυπρογενής” (*Protr.* 2.14.2); “φιλομμειδέα” (Hesíodo, *Teog.* 200), “φιλομηδέα” (*Protr.* 2.14.2).

⁴ Cf. Proclo, *Comentario sobre el Crátilo de Platón*, 183.20 (Fr. 189 Bernabé).

asigna a esta diosa, en cuyos ritos los hombres son iniciados en “el arte del adulterio” (τὴν τέχνην τὴν μοιχικὴν, *Protr.* 2.14.2).

A continuación, Clemente expone los misterios de Deo, cuyo mito central son las relaciones incestuosas y forzadas entre Zeus y su madre Deméter. Este mito aparece en varias fuentes órficas, mientras que no existen testimonios de otra procedencia. El episodio tiene gran importancia en el marco de la tradición órfica como antecedente del nacimiento de Dioniso, fruto de un doble incesto de Zeus (con su madre Rea-Deméter y con su hija Perséfone). Aparecía relatado en casi todas las teogonías órficas, desde la del Papiro de Derveni, donde sólo es insinuado al final del fragmento conservado⁵, hasta en las *Rapsodias*, compuestas en el período helenístico⁶.

La misma epiclisis ‘Deo’ manifiesta la procedencia órfica del relato, ya que en esta tradición ese nombre fusiona las figuras de Rea, Deméter y la Madre de los Dioses. En las *Rapsodias*, el nacimiento de Zeus produce un cambio de estatus y de nombre en Rea, que se sincretiza entonces con Deméter: “La que antes era Rea, cuando fue madre de Zeus se tornó en Deméter”⁷. En un fragmento sin ubicación clara, que Bernabé (2003: 64) considera perteneciente a la misma tradición que las teogonías de Derveni y Eudemia, se afirma que tanto Rea como Deméter son “una y la misma” con la Madre de los dioses⁸. Pero el testimonio más importante, sobre todo por ser el más antiguo al remontarse al siglo IV a.C., es el Papiro de Derveni, donde esta misma amalgama de diversas divinidades se encuentra explicada etimológicamente:

Tierra y la Madre, y Rea y Hera son la misma. Y se llama Tierra, por convención, Madre, porque de ella nace todo, Ge y Gaia según el dialecto de cada uno. Se llamó

⁵ “Pero cuando la mente de Zeus hubo concebido todas sus obras, deseaba unirse en amor con su propia madre” (Papiro de Derveni, cols. XXV 13 y XXVI 1; Fr. 18 Bernabé).

⁶ “Y Orfeo, vuestro poeta, dice [...] que Zeus mató a su propio padre, Crono, y tomó a su propia madre, Rea, y de ellos nace Perséfone” (Fr. 276 Bernabé. *Martyrium Theodoti Ancyraní et septem cum eo virginum Acta* S. S. 18 Maii c. 24 d. e., IV p. 160 Boll).

⁷ Proclo, *Comentario sobre el Crátilo de Platón*, 167.5 (Fr. 206 Bernabé).

⁸ Cf. Filodemo, Περὶ εὐσεβείας (*Sobre la piedad*), 248 II 7 (Gomperz 1866: 23) (Fr. 29 Bernabé).

Deméter, como Tierra Madre (Γῆ Μητέρα), haciendo de los nombres uno solo, pues son lo mismo. Está dicho también en los *Himnos*:

Deméter, Rea, Madre Tierra, Hestia, Deió.

Y es que se llama también Deió (Δειώ) porque fue herida (ἐδηιώθη) en la unión sexual.⁹

Estas identificaciones sincréticas son las que permiten a Clemente fusionar los misterios de Deo con los de la diosa frigia Cibele –también llamada Mater Magna o Madre de los dioses–, al afirmar al final del versículo en que presenta diversos elementos del culto de Deo (2.15.1): “esas cosas celebran los frigios para Atis, para Cibele y para los Coribantes”. También los símbolos de las iniciaciones de ambas diosas –que analizaremos más adelante– son muy similares.

Hasta aquí hemos reconocido ciertos elementos de la tradición órfica que Clemente de Alejandría incorpora en su exposición. En primer lugar, el principal rasgo coincidente con el orfismo en el relato del alejandrino es la primacía de Dioniso, que es el dios que recibe la mayor atención y aparece relacionado con casi todos los cultos descritos. En segundo lugar, la caracterización de ciertos personajes, como la diosa Afrodita, de quien se enfatizan los aspectos negativos relacionados con la sexualidad y el engaño. Finalmente, aparecen personajes o episodios particulares de la tradición órfica, como la figura de Deo –que unifica varias diosas consideradas distintas fuera de esta tradición mítica– y su unión incestuosa con Zeus. En el apartado siguiente examinaremos de qué manera se refiere Clemente a los mitos centrales del orfismo.

El símbolo de Dioniso Sabacio

Entre los apartados 16 y 18 del capítulo II, el alejandrino relata los episodios principales de la tradición órfica: el incesto entre Zeus, convertido en serpiente, y su hija Perséfone

⁹ Papiro de Derveni, col. XXII. Trad. de Bernabé 2004: 181-2.

(2.16.1); el consecuente nacimiento de “un hijo en forma de toro” (2.16.3), es decir, Dioniso –también llamado en el ámbito órfico Sabacio y Zagreo–, y su muerte en manos de los Titanes, que lo descuartizaron y lo cocinaron para comerlo (2.17.2-18.1). Estos sucesos constituyen el núcleo del relato mítico del orfismo, por lo que no consideramos necesario abundar aquí en los paralelos que presentan con otros testimonios órficos. Baste mencionar que todos ellos forman parte de la teogonía de las *Rapsodias* –el extenso poema del siglo I a. C. que compila la tradición órfica anterior¹⁰– y que algunos se encuentran también en fragmentos de difícil ubicación en textos particulares, pero que claramente pertenecen a poemas teogónicos¹¹. Nos centraremos, en cambio, en el análisis de los símbolos de las iniciaciones expuestos por Clemente, los cuales tienen una importancia fundamental por dos motivos: por un lado, porque se relacionan directamente con el contexto ritual, al que ayudan a reconstruir; por otro, porque el testimonio que brinda nuestro autor sobre estos elementos es uno de los más completos que han llegado hasta nosotros.

En *Protr.* 2.16.2, el alejandrino explica el símbolo de los misterios de Sabacio, “el dios a través del seno” (ὁ διὰ κόλπου θεός), como una serpiente que se arrastra por el seno de los iniciados, cuya etiología remite a la violación de Perséfone por Zeus. Una expresión casi idéntica encontramos en un testimonio órfico directo y relacionado estrechamente con el ámbito ritual: el Papiro de Gurob, datado en el siglo III a.C. Este texto, a pesar de su estado de conservación sumamente fragmentario y de los escasos datos contextuales que poseemos, es de fundamental importancia porque presenta

¹⁰ En esta teogonía cf. Fr. 276 sobre el nacimiento de Perséfone y Frs. 280-283 sobre su unión con Zeus. Sobre el crimen de los Titanes, Frs. 301-313, y sobre la fulminación de estos por Zeus, Frs. 318-320. El episodio en que Palas salva el corazón de Dioniso aparece en los Frs. 314-316; y aquel en que Apolo entierra sus miembros, en los Frs. 321-323.

¹¹ En la teogonía de Derveni se insinúa, al final del fragmento conservado, el incesto entre Zeus y su madre (Fr. 18, col. XXV 13 y XXVI 1). En fragmentos que Bernabé (2003: 63-80) atribuye a la misma tradición que las teogonías de Derveni y Eudemia, se relataban las uniones de Zeus con Rea-Deméter (Fr. 29) y con Perséfone (Fr. 34) y el mito de Dioniso y los Titanes (Frs. 35, 36, 39). Finalmente, en la Teogonía de Jerónimo y Helánico se narran los nacimientos de Perséfone y Dioniso (Frs. 87-89).

instrucciones para la celebración de un ritual: las acciones que deben llevarse a cabo – sacrificios de diversos animales, banquete–, las plegarias e invocaciones que deben dirigirse a los dioses y los símbolos o contraseñas (σύμβολα) del ritual. Estos últimos pueden ser de dos tipos: por un lado, se considera ‘símbolos’ a frases muy breves que sintetizan elementos importantes del mito, reconocibles para los iniciados pero inaccesibles para los profanos¹²; por otro, puede tratarse de pequeños objetos utilizados en el ritual y que el iniciado se llevaba como recuerdo de la ceremonia de iniciación¹³. Entre los σύμβολα enumerados en el Papiro de Gurob, uno es el “θεός διὰ κόλπου”¹⁴ referido por Clemente. Las plegarias que anteceden a este símbolo invocan: “Eubuleo, Ericepeo... sálvame... Sólo hay un Dioniso”¹⁵. Los tres nombres pueden interpretarse en realidad como uno solo, ya que Ericepeo y Eubuleo aparecen en distintos contextos como epiclesis de Dioniso en el ámbito órfico. Por lo tanto, el símbolo en el Papiro se relaciona directamente con este dios, tal como sucede en el texto del alejandrino, aunque éste se refiera a Dioniso bajo otra de sus denominaciones, Sabacio. Es muy factible, entonces, que la explicación de Clemente sobre el *aition* del símbolo –la violación de Perséfone por Zeus convertido en serpiente y su representación durante el ritual– sea adecuada, de modo que constituye el testimonio más completo existente sobre este aspecto del culto órfico-dionisíaco.

Otra frase relacionada con este símbolo proviene también de un testimonio directo, una laminilla de oro de Turios, fechada en el siglo IV a.C.: “y me sumí bajo el

¹² Cf. Bernabé-Jiménez 2008: 153. De este tipo son los σύμβολα presentes en la laminilla de Feras: “Contraseñas: Andricepedotirso. Andricepdotirso. Brimó, Brimó” (Fr. 493 Bernabé).

¹³ Burkert (2005: 71) afirma que “los *mystai* (...) aprendían aquellos *symbola* o *synthemata* que llevaban el testimonio críptico de su iniciación plena e incluso guardaban pruebas materiales de ellos en casa”. La distinción semántica entre σύμβολα y συνθήματα es muy tenue, ya que originalmente ambos términos referían al mismo significado: un objeto (por ejemplo, un anillo) que garantizaba el reconocimiento de un contrato o una obligación de negocios entre extraños aun después de varias generaciones (Cf. Graf-Johnston 2007: 154).

¹⁴ Col. i. 24. Utilizamos la edición del Papiro de Gurob de Hordern (2000), de la cual citamos la columna de que se trata (Col. i o ii), seguida del número de línea.

¹⁵ Col. i. 22-23, Hordern 2000. Trad. Jiménez 2004: 670.

regazo de mi señora, la reina subterránea”¹⁶. Es evidente que “ὑπὸ κόλπον” (“bajo el seno”, o ‘regazo’ en la traducción de Bernabé) no equivale a “διὰ κόλπου” (“a través del seno”); además, el contexto funerario de utilización de estas laminillas ha conducido a interpretaciones disímiles y alejadas de las connotaciones sexuales que el símbolo tiene en la referencia de Clemente. Los estudiosos acuerdan en que la expresión indica que se ha establecido una relación especial entre el iniciado y la diosa Perséfone. El problema es determinar en qué consiste esa relación. Una interpretación posible es que el alma del difunto iniciado, una vez llegada al Hades y aceptada por Perséfone, sería recibida en el reconfortante y protector regazo de la diosa. Graf y Johnston (2007: 128) consideran aceptable esta interpretación, que se basa en precedentes épicos de la frase: Deméter sostiene en su regazo al pequeño hijo de Metanira (Homero, *Himno homérico a Deméter*, 187), Tetis recibe en su falda protectoramente tanto a Dioniso como a Hefesto (Homero, *Ilíada*, 6.136; 18.398) e incluso Teucro se refugia en Ayante como un niño en su madre (Homero, *Ilíada*, 8.271). Otra posibilidad es la alusión a un renacimiento a través de Perséfone, ya que κόλπος puede significar también ‘vientre’; en este caso, el iniciado se identificaría completamente con Dioniso, a través de un renacimiento en la muerte. A esta tesis adhieren Bernabé y Jiménez San Cristóbal (2008: 130-131), basándose en comparaciones con otros mitos orientales y en figuras de terracota que representan a diosas con un niño cuyo cuerpo se encuentra a medias bajo la ropa de la diosa¹⁷. Si bien Bernabé y Jiménez (p. 129) descartan la relación de la frase de la laminilla con el símbolo que explica Clemente, pensamos que su interpretación en

¹⁶ Fr. 488 Bernabé; δεσ[σ]ποίνας δ’[ε] ὑπὸ κόλπον ἔδυν χθονίας βασιλείας (para el texto griego seguimos la edición de Bernabé-Jiménez 2008: 260).

¹⁷ Los autores concluyen: “it is appropriate to interpret that when the initiate says ὑπὸ κόλπον ἔδυν ‘I plunged beneath the lap’, it means that he penetrates inside the goddess’ womb in order to be born again, converted into a god. His falling into the milk [la aserción de la línea siguiente en la laminilla áurea] would imply that he is transformed into a nursling of the goddess’ milk” (p. 131). Graf y Johnston desechan esta interpretación porque “the specific phrase ‘to sink beneath the womb’ makes little sense obstetrically” (p. 128).

relación a un renacimiento del iniciado no se encuentra tan distante de la alusión al nacimiento de Dioniso mediante la fórmula “el dios a través del seno”, aunque tal vez aquí despojada de las connotaciones sexuales de la violación y el incesto. La presencia de dos frases tan similares en un mismo contexto órfico-dionisiaco difícilmente sea fortuita.

En conclusión, el texto del alejandrino en *Protr.* 2.16.2 constituye una evidencia de sumo interés en relación a los usos rituales de ámbito órfico. El cotejo de sus interpretaciones con referencias similares en testimonios órficos directos –Papiro de Gurob y laminilla áurea de Turios– brinda argumentos suficientes para considerar que la explicación que Clemente propone para este símbolo era, muy probablemente, la que el mismo recibía entre los participantes en el culto.

Los juguetes, símbolos del desmembramiento de Dioniso

El otro símbolo que presenta Clemente es el de los misterios de Dioniso, es decir, el rito que remite específicamente al mito principal del orfismo. Los juguetes con que los Titanes engañaron al niño y lo atrajeron hacia su muerte constituyen los σύμβολα de esta iniciación. El alejandrino cita primero dos versos directos de Orfeo: “Una piña (κῶνος), un zumbador (ρόμβος), muñecas articuladas (παίγνια καμπεσίγυια) y unas hermosas manzanas de oro de las Hespérides de armoniosa voz”, y luego completa la presentación con una enumeración: “una taba (ἀστράγαλος), una pelota (σφαῖρα), una peonza (στρόβιλος), manzanas (μῆλα), un zumbador (ρόμβος), un espejo (ἔσοπτρον), un vellón de lana (πόκος)” (*Protr.* 2.17.2-18.1).

El testimonio de Clemente de Alejandría es el más exhaustivo en el inventario de los objetos utilizados en el culto del Dioniso órfico¹⁸. Otros autores sólo presentan

¹⁸ Guthrie, en su análisis de los objetos mencionados por Clemente, discute la teoría de Lobeck (1829: 699 ss.), quien intentó demostrar que “pese a las tentativas de vincular a estos objetos un significado originariamente místico, todos ellos no eran en su origen sino lo que la historia dice que eran: juguetes

alguno de estos objetos. Proclo relata que los Titanes entregaron a Dioniso el “tirso”¹⁹, un elemento característico del culto dionisiaco en general y que no coincide exactamente con ninguno de los objetos enumerados por Clemente, pero que puede relacionarse con la “piña” (κῶνος), ya que ésta solía coronar el extremo del tirso²⁰. Además, es significativo que en el texto de Proclo sean los Titanes quienes entregan este objeto a Dioniso, ya que ello permite relacionarlo con los demás juguetes con que intentaron engañarlo y atraerlo. En otro lugar, el mismo autor transmite la noticia de que Hefesto fabricó un espejo para Dioniso²¹, elemento que sí se encuentra en la enumeración del alejandrino y que parece tener una relevancia especial. Nono, en un pasaje de las *Dionisiacas* de tinte claramente órfico, relata que los Titanes mataron a Dioniso “mientras observaba la imagen falsa del espejo que era su contrafigura”²². En Olbia, la única región de donde nos han llegado datos fehacientes sobre la existencia de una comunidad de ‘órficos’²³, se descubrió un espejo del siglo IV a.C. con una

infantiles” (Guthrie 1970: 123 [1935]). La interpretación de Lobeck es cuestionable porque deja de lado los elementos que no pueden identificarse inmediatamente como juguetes (supone, por ejemplo, que el vellón de lana “se deslizó en el texto (...) por alguna corrupción”), mientras que a otros elementos, directamente, no los menciona en el transcurso de su argumentación (así sucede con el espejo y las manzanas áureas). Contra esta interpretación, Guthrie argumenta: “la historia, en su forma elaborada (...) no es producto de la imaginación mitopoyética de gente primitiva, sino, con mucho mayor probabilidad, la producción artificial de un grupo de espíritus reformadores en condición civilizada. Nada podría estar más acorde con los méritos de este grupo que la inserción, entre los juguetes exigidos por el relato, de uno o más objetos a los cuales vinculaban una significación más profunda” (p. 124). Un buen ejemplo de ello es el espejo, considerado por los neoplatónicos como alegoría de la naturaleza humana. Los investigadores más recientes, en concordancia con esta interpretación, han intentado diversas explicaciones de los símbolos. Cf. West (1983: 154-159); Jiménez (2004: 330-331; 344-359).

¹⁹ Proclo, *Comentario sobre los trabajos y días de Hesíodo*, 52 (Pertusi) (Fr. 307 Bernabé).

²⁰ El alejandrino se había referido a este objeto unos párrafos antes, en relación al nacimiento de Dioniso: “Entonces Feréfata da a luz un hijo con forma de toro; ciertamente, afirma un poeta idólatra: ‘el toro es padre de la serpiente y la serpiente es padre del toro, en el monte, oculto, el boyero tiene su aguijón’, aguijón de boyero denomina, creo, a la cañaheja con que se coronan los sacerdotes de Baco” (*Protr.* 2.16.3). La palabra *βάροθηξ* (cañaheja) se utiliza frecuentemente para referirse al tirso, bastón coronado de hiedra, símbolo de los cultos de Dioniso; el término remite a la planta con que se fabricaba este objeto cultural.

²¹ Proclo, *Comentario sobre el Timeo de Platón*, 2.80.19 (Fr. 309 Bernabé).

²² Nono, *Dionisiacas*, 6.169 (Fr. 308 Bernabé).

²³ En una laminilla ósea de Olbia aparece inscripto el nombre abreviado de Dioniso (Διό) y la palabra ὈΡΦΙΚΟΙ. También Heródoto (*Historia*, 4.78-80) relata la iniciación del rey Escita Skyles en los misterios de Dioniso *báccheios*.

inscripción báquica; es el más antiguo testimonio del grito ritual *euai*²⁴: “¡Demonasa, hija de Leneo, *euai*, y Leneo, hijo de Democles, *eiaui!*”²⁵. Un lexicógrafo helenístico propone que este grito ritual reproduce la expresión de asombro de los Titanes al ver por primera vez un espejo²⁶. En consecuencia, resulta probable el uso ritual del espejo, tal vez en la forma propuesta por West (1983: 156): el iniciando debía seguir un espejo alejándose del trono, tal como había hecho Dioniso. Además, el espejo de Olbia fue hallado en una tumba, por lo que es muy posible que se trate de un recuerdo de la iniciación ritual que debe conservarse hasta en la muerte, es decir, un σύμβολον.

También Juan Lido menciona, entre las “cosas sagradas” de los misterios de Dioniso, algunos de los objetos que aparecen en el texto clementino, entre ellos, el espejo, que “simboliza el cielo transparente”, y la pelota que simboliza la tierra²⁷. La simbología que atribuye Juan Lido a cada objeto no puede comprobarse, pero vemos aquí aparecer otro de los elementos nombrados por nuestro autor, la “pelota” (σφαῖρα), lo que confirmaría su uso ritual. Este mismo elemento se encuentra en las *Argonáuticas* de Apolonio de Rodas (3.132-141), donde constituye un hermoso regalo a Zeus de su nodriza Adrastea en la cueva del Ida. Según West (1983: 158), el relato de Apolonio sobre la infancia de Zeus tendría como fuente una teogonía órfica y, puesto que la niñez de Dioniso es casi idéntica a la de Zeus, puede imaginarse un empleo ritual de la pelota en que ésta remitiera a sus dos apariciones míticas: como regalo de Adrastea a Zeus y como señuelo de los Titanes para atraer a Dioniso²⁸.

²⁴ Burkert 2002: 162 [1999].

²⁵ Fr. 564 Bernabé. Trad. Jiménez 2004: 643.

²⁶ Harpocración, *Lexicon in decem oratores Atticos*, 141.6-8 (Dindorf): “Un grito báquico es el *evoé*. Y Arignota (...) declara que los Titanes dijeron ‘*evoé*’ en lugar de ‘bien por ti’, alabando el descubrimiento del espejo”. Trad. Jiménez 2004: 615.

²⁷ Juan Lido, *De mensibus*, 4.51. Lido agrega a estos elementos los falos, que simbolizarían los órganos reproductores. Ya hemos referido la crítica de Clemente hacia este atributo del culto dionisiaco.

²⁸ Cf. también Jiménez 2004: 354.

El testimonio más importante para el uso ritual del tipo de objetos que menciona Clemente es, otra vez, el Papiro de Gurob. El iniciado debe poner en un “canasto” (κάλαθον) varios elementos coincidentes con los referidos por el alejandrino: “piña, zumbador, tabas... espejo”²⁹. Volveremos luego sobre el canasto, que posee gran relevancia también en relación al texto clementino³⁰. Respecto de los objetos, una coincidencia tan estrecha entre dos textos alejados en casi 600 años no puede ser casual y permite deducir una continuidad ritual muy grande en los cultos órfico-dionisiacos³¹.

En cuanto a la significación de cada elemento, algunos resultan más crípticos que otros. El término κῶνος puede referirse a la “piña”, utilizada para rematar el extremo de los tirsos y motivo simbólico común en el arte funerario³². Pero también tiene el significado de “trompo” o “peonza”, estrictamente juguetes; e incluso puede admitir un uso musical o sonoro, como parece indicar un escolio al pasaje de Clemente³³. Jiménez San Cristóbal (2004: 330 ss.) analiza la importancia de los sonidos y la música en la ejecución de los ritos y, en consecuencia, la utilización como instrumentos sonoros de algunos de los elementos que nombra Clemente. Además del κῶνος, tendría un uso de este tipo el “zumbador” (ρόμβος). La autora supone que en el rito se representaría la danza guerrera de los Curetes –guardianes de Dioniso– y por tanto el zumbador se utilizaría para reproducir el sonido característico de esta danza. Se trata de un disco de madera o bronce que se hace girar por medio de una correa, un artilugio con agujeros que emitía un zumbido muy agudo al agitarse fuertemente. El sonido producido por este elemento sería similar al del trueno, una de las armas de

²⁹ Col. i. 28-30, Hordern 2000. Trad. Jiménez 2004: 670-1.

³⁰ Véase *infra* p. 104, donde este elemento aparece relacionado al símbolo ritual del culto eleusino, y también el apartado “Las cestas místicas” en este mismo capítulo.

³¹ Cf. Jiménez 2004: 350. La autora tampoco descarta que los demás elementos citados por Clemente estuvieran presentes en el Papiro de Gurob, dado el estado fragmentario en que éste se conserva.

³² Cf. West 1983: 157.

³³ “Piña: piñas, peonzas y tirsos, según Diogeniano. Zumbador, remolino, piña, de madera donde se ata la cuerdecita, y en las *teletai* se hace girar para que zumbe”. *Scholia in Clementem Alexandrinum Protrepticum et Paedagogum*, 302.27 ss. (Stählin-Treu). Trad. Jiménez 2004: 611.

Zeus; resultaba adecuado, entonces, como acompañamiento de la danza armada de los Curetes. Para lograr este mismo efecto acústico servirían igualmente los tímpanos y címbalos, asociados más estrechamente al culto de Cibele, aunque también presentes en muchos casos en los rituales órficos³⁴. La “peonza” (στροβίλος), de cuya presencia en las ceremonias órficas el texto clementino es el único testimonio, también tendría un uso acústico confluyente con los efectos de los demás instrumentos, ya que produce un sonido semejante al de los truenos o al estruendo de las armas guerreras entrechocándose.

Las “tabas” (ἀστρογάλοι) –otro de los elementos coincidentes entre los referidos por Clemente y los presentes en el Papiro de Gurob– pueden interpretarse como juguetes; sin embargo, es evidente que poseían un profundo sentido ritual, como indica la gran cantidad de tabas y peonzas halladas en el santuario de los Cabiros en Tebas³⁵, un culto relacionado a veces con el órfico debido a las conexiones entre Dioniso y los Cabiros, de las que Clemente da cuenta más adelante en su exposición. Jiménez (2004: 350-351) relaciona el uso de las tabas con las laminillas óseas halladas recientemente en Olbia, fechadas en el siglo V a.C. El material en común –la taba es un hueso del tarso de un animal ovino– y la indudable relevancia simbólica de ambos elementos permiten suponer que existía alguna relación entre ellos en el culto órfico.

Las muñecas articuladas son citadas únicamente por Clemente en relación al orfismo, por lo que no podemos deducir nada acerca de ellas. En cuanto a las manzanas

³⁴ “La forma helenizada del culto de Méter llegó a fundirse parcialmente con el de Dioniso en una fecha temprana, y así el tímpano de Méter se introdujo en todas las formas del culto y la iconografía báquica” (Burkert 2005: 46 [1987]).

³⁵ Guthrie (1970: 125-128 [1935]) comenta las excavaciones en el santuario de los Cabiros en Tebas realizadas en la década del 1900. Aparece un solo Cabiro venerado al lado del niño Dioniso y los exvotos sugieren que el segundo personaje era el más importante (así lo demuestran las setecientas figuras de terracota que representan muchachitos, contra las cincuenta del Cabiro). Entre las ofrendas votivas se hallaron gran número de objetos (algunos de bronce y otros de arcilla) que “son inconfundiblemente peonzas” y otros en forma de tabas. Sobre una posible explicación acerca de la conexión entre el culto tebano de los Cabiros y el Dioniso órfico, véase *infra*, n. 43 en este capítulo.

y el vellón de lana, parecen vincularse a tabúes. Un pasaje de Heródoto³⁶ transmite que los órficos prohibían enterrar con vestidos de lana a sus adeptos y Juliano³⁷ explica que el impedimento de comer manzanas se debe a que “son símbolos de penalidades rituales secretas”³⁸. Pero parece más adecuado en relación a las manzanas el comentario de Guthrie (1970: 125 [1935]), al recordar que las manzanas de las Hespérides eran símbolos de inmortalidad³⁹.

En este apartado y en el anterior hemos analizado las referencias que brinda Clemente sobre los episodios centrales del mito órfico y sobre los misterios de Dioniso entre los párrafos 2.16.1 y 2.18.2 del *Protréptico*. Como conclusión, podemos afirmar que la información contenida en este pasaje constituye uno de los testimonios más importantes de Clemente de Alejandría en relación al orfismo, ya que relata completo el mito del Dioniso órfico desde su nacimiento hasta su muerte en manos de los Titanes y describe pormenorizadamente de qué manera este mito era recordado en las ceremonias rituales.

Cabiros y Coribantes

En *Protr.* 2.18.2, Clemente retoma su preocupación por las relaciones sincréticas entre cultos, al establecer estrechos vínculos entre Dioniso y otras divinidades masculinas. En primer lugar, acerca su culto al de Apolo, al relatar que Zeus le ordenó a su hijo Apolo enterrar los miembros de Dioniso y éste los transportó al Parnaso y los enterró allí. Este episodio estaba presente en las *Rapsodias* y se conservan fragmentos que aluden a él (Fr. 321-322). En Delfos, los honores se dividían entre los dos dioses: Apolo dominaba

³⁶ Cf. *Historia*, 2.81 (Fr. 43 Bernabé).

³⁷ *Discurso sobre la Madre de los dioses* (Εἰς τὴν μητέρα τῶν θεῶν), 16.24.

³⁸ Cf. Jiménez 2004: 355

³⁹ “Quizá, entonces, podemos permitirnos recordar que las manzanas de las Hespérides eran símbolos de inmortalidad, y que Dioniso estaba destinado a renacer después de su asesinato, así como que su muerte iba a asegurar la esperanza de inmortalidad para la raza de los seres humanos que le siguieron” (Guthrie 1970: 125 [1935]).

durante el verano y la primavera, pero Dioniso prevalecía en otoño, cuando Apolo se marchaba⁴⁰. Noel Robertson propone que al fingir que Dioniso era enterrado por Apolo, la historia apunta a un evento ritual ejecutado al comienzo de la primavera.

Luego, en *Protr.* 2.19.1-4, el alejandrino relaciona a Dioniso con dos grupos de divinidades menores: los Coribantes y los Cabiros. Relata, en primer lugar, el mito según el cual los Coribantes mataron al tercer hermano, cubrieron la cabeza del muerto con un manto rojo, lo coronaron y lo llevaron sobre un escudo de bronce al pie del Olimpo. Este mito sirve como etiología a un tabú alimenticio que prohíbe “poner sobre la mesa la raíz del perejil porque creen que el perejil surgió de la sangre que brotó del Coribante” (*Protr.* 2.19.2). Clemente asimila esta interdicción a tabúes relacionados con Dioniso: “Del mismo modo, ciertamente, las que celebran las Tesmoforias se guardan de comer las semillas de la granada, pues piensan que las granadas germinaron de las gotas caídas en tierra de la sangre de Dioniso” (*Protr.* 2.19.3). En estos pasajes, se observa la confusión e imbricación que realiza Clemente entre distintos cultos y mitos. El tabú del perejil en los misterios de los Coribantes se asimila a la prohibición de las granadas, pero el origen que aquí se asigna a este tabú se contradice con otra tradición, también conocida por Clemente, que las relaciona al mito del rapto de Perséfone. Hades, antes de devolverla a su madre Deméter, ofrece a la Muchacha una granada y, al probarla, la diosa queda atada al mundo infernal y debe regresar y permanecer allí durante un período del año⁴¹. De este modo, se sincretizan los cultos de los Coribantes⁴², de Dioniso, y de Deo y Perséfone, diosas que remiten no sólo a las Tesmoforias, sino también a Eleusis.

⁴⁰ Cf. Robertson 2003: 223.

⁴¹ *Himno Homérico a Deméter*, 370-374.

⁴² Los Coribantes también aparecen en el contexto de un rito dionisiaco en un pasaje de Luciano, *De saltatione*, 79: “La danza báquica (...) hasta tal punto se ha apoderado de la gente de allí que en el momento establecido todos acuden, olvidándose de todo lo demás y se pasan el día sentados viendo

En *Protr.* 2.19.4, otro proceso de identificación liga a los Coribantes con los Cabiros, y a estos con Dioniso⁴³, ya que las partes pudendas que exponen en una canastilla resultan ser las de este dios. De esta manera, el Dioniso castrado se identifica con Atis: “Por esta causa, no sin razón, algunos quieren llamar a Dioniso Atis, pues está privado de sus partes pudendas” (*Protr.* 2.19.4). Así, el culto de Dioniso se sincretiza con el de Cibele o la Madre de los dioses, ya que en este culto se integran los Coribantes, ayudantes de la diosa, y Atis, el joven que, enloquecido por la diosa enamorada de él, se castra a sí mismo.

En las referencias del alejandrino a estos cultos se pone de manifiesto una vez más la selección que realiza el autor de los elementos míticos más crueles y violentos, como apuntamos más arriba⁴⁴. En efecto, el asesinato de uno de sus hermanos por parte de los Coribantes es poco conocido; en general, se privilegia el carácter protector de estas divinidades que, identificadas con los Curetes, fueron los guardianes tanto de Zeus como de Dioniso en la cueva del Ida donde ambos dioses fueron criados. Del mismo modo, Clemente enfatiza la obscenidad e impudicia del rito de los Cabiros, quienes “expusieron a los tirrenos la muy honrada enseñanza de piedad de adorar unas partes pudendas y una canastilla” (*Protr.* 2.19.4). Ello se contradice con la imagen más

titanes, coribantes, sátiros y vaqueros” (Trad. Jiménez 2004: 662). No obstante, lo más probable es que aquí los Coribantes aparezcan en sustitución de los Curetes, con los que a veces se identifican.

⁴³ Guthrie (1970: 128 [1935]) propone un posible origen de la identificación entre los Cabiros y el Dioniso órfico en Tebas: “Este mito [de Dioniso niño y sus juguetes] y los misterios órficos eran familiares, junto con otras muchas tradiciones místicas, a un ateniense llamado Métaipo, que fue el primero en introducir en Beocia el culto de los Cabiros. Un hombre de quien pudo decir Pausanias que era ‘fundador de misterios y cultos orgiásticos de toda clase’ sustentaba probablemente la creencia, bastante fácil para todos los devotos de este tipo de religión, de que los dioses adorados bajo nombres diferentes y en diferentes lugares, pero del mismo modo, eran en realidad sólo diferentes manifestaciones de un único dios. No dudaría él en identificar estos dioses o en transferir los mitos de uno al culto del otro. La identificación del Cabiro y Dioniso en Tebas se hizo particularmente fácil por el hecho de que Dioniso y sus misterios ya estaban allí establecidos”. A pesar del carácter conjetural de esta propuesta, las representaciones que proveen los testimonios arqueológicos no permiten dudar acerca de la fuerte identificación con Dioniso de estas divinidades. Más recientemente, Albert Schachter afirma que en Tebas los dos Cabiros “were also associated –but only in a casual, unsystematic way– with Dionysos and his circle, or with Hermes and Pan” (2003: 122), lo que muestra la flexibilidad de estas identificaciones, condicionadas generalmente por el lugar en que se introduce el culto y por los dioses más importantes o conocidos con los que éste se encuentra. Sin embargo, más allá de estas reconocidas asociaciones, nada sabemos –más que lo que transmite Clemente– acerca de los Cabiros en Tirrenia.

⁴⁴ Véase el apartado “Rasgos unificadores de los misterios: violencia y obscenidad”, en el capítulo II.

tradicional de los Cabiros como dioses benévolos, dadores de los frutos de la tierra y protectores de los labriegos⁴⁵.

Por otra parte, el interés de Clemente por enfatizar el sincretismo y las identificaciones entre los variados cultos no implica que el teólogo cristiano haya inventado estas asociaciones. De hecho, en el Papiro de Gurob y en la “gran laminilla” de Turios vemos aparecer en un mismo contexto órfico los varios dioses que el alejandrino vincula. En el Papiro de Gurob, entre las plegarias se invoca a Brimó (el nombre órfico de Perséfone), a Deméter, Rea y los Curetes armados (col. i. 4-7) y también a la Tierra, Deméter, Palas, Eubuleo, Ericepeo y Dioniso (col. i. 18-23). Hemos visto ya la identificación órfica entre las diosas Rea y Deméter explicada en las *Rapsodias* y también de éstas con Core, Cibeles y la Tierra en un verso de la teogonía citada en el Papiro de Derveni. Palas es el epíteto que se atribuye a Atenea por haber salvado el corazón de Dioniso cuando aún latía (πάλλειν). Los Curetes se confunden frecuentemente tanto con los Coribantes como con los Cabiros, todos conjuntos de divinidades cuyo número es incierto y que cumplen funciones similares en relación a divinidades mayores: suelen ser sus acompañantes o guardianes. Por último, Eubuleo y Ericepeo son dos epiclesis de Dioniso, aunque Eubuleo también aparece en algunos contextos como epíteto de Hades.

Si bien algunos de estos sobrenombres o incluso divinidades pertenecen en exclusiva al orfismo –Brimó, Ericepeo, Eubuleo–, es notorio que la mayoría puede encontrarse en otros cultos y adquirir en ellos un lugar más prominente. No obstante, la conjunción en un mismo contexto ritual de esta diversidad de dioses parece darse únicamente en ámbitos órficos, por la capacidad de esta tradición cultural de reelaborar el material mitológico existente y reorganizarlo en un sistema que llega en ocasiones

⁴⁵ Cf. Guthrie 1970: 125 [1935]. Debe notarse, sin embargo, que la imagen clásica de los Cabiros es la del culto tebano y Clemente se refiere a la Tirrenia.

hasta el henoteísmo: los distintos dioses y diosas constituyen formas de una sola divinidad que lo domina todo.

La llamada “gran laminilla” de Turios presenta un grupo similar de divinidades. Se trata de un texto en que aparecen secuencias de letras sin sentido que rodean a elementos significativos: nombres de divinidades o breves fórmulas místicas. Varios investigadores han intentado reconstruir a partir de la laminilla un texto continuo. En cambio, Bernabé y Jiménez San Cristóbal (2008: 138 ss.) postulan que no es posible una acumulación tal de errores que hayan vuelto incomprensibles extensos fragmentos del texto; al contrario, los pasajes significativos se han escondido deliberadamente entre secuencias fónicas sin sentido con el objeto de que el texto sea inaccesible para los profanos. No es lugar aquí para analizar en detalle las referencias a distintos dioses en esta laminilla; baste notar que aparecen Protógonos (el Primogénito, l. 1)⁴⁶, la Tierra Madre identificada nuevamente con Cibele y Deméter (l. 1), Perséfone (l. 1 y l. 8: “la muchacha subterránea”, Κόρη Χθονία), Zeus (l. 2, 4, 6, 8) y Dioniso identificado con el Sol (l. 2). La laminilla, que se remonta a fines del siglo IV o comienzos del III a.C., muestra el funcionamiento de las identificaciones entre divinidades que se producen desde fecha muy temprana en el ámbito órfico⁴⁷. Esta característica sincrética del orfismo es la que Clemente busca acentuar en su discurso, ya que le permite realizar una crítica unidireccional donde iguala todos los cultos para enfatizar en ellos unos mismos aspectos negativos.

⁴⁶ Protógonos es, en algunas teogonías órficas, el ser primigenio a partir del cual todo el cosmos se origina y se organiza. En la Teogonía de Derveni, el Primogénito es Cielo (Fr. 12 Bernabé, Papiro de Derveni col. XVI, 1). En las *Rapsodias* y en la Teogonía de Jerónimo y Helánico, se trata de Fanes, ser nacido del Huevo cósmico, bicórpore (es decir, hermafrodita), con alas de oro, dos cabezas de toro y forma serpentina (Frs. 80, 121, 122, 123 Bernabé). En el contexto de la laminilla de Turios (del siglo IV a.C.), Protógonos parece referirse a Cielo, ya que Fanes sólo aparece en teogonías bastante más tardías (las *Rapsodias* y la Teogonía de Jerónimo y Helánico fueron compuestas en época helenística).

⁴⁷ También en otra laminilla áurea proveniente de Feras se manifiesta el mismo tipo de fusión o identificación entre cultos. El iniciado suplica: “Envíame al tiaso de los iniciados; tengo los símbolos sagrados de Baco y los ritos de Deméter Ctonia y de la Madre Montaña” (Laminilla de Feras, ed. Bernabé-Jiménez 2008: 266; traducción propia).

Una versión órfica del mito eleusino

Clemente subsume también a los misterios de Eleusis en el mismo conglomerado cultural de carácter órfico; operación que resulta esencial para sus propósitos, porque los misterios eleusinos son los más prestigiosos desde la época clásica. En primer lugar, examinaremos el relato que transmite el alejandrino sobre el mito central de los misterios eleusinos, ya que su narración difiere en algunos puntos de la historia más comúnmente aceptada y difundida. El testimonio más antiguo del mito de la búsqueda de Perséfone por su madre Deméter es el que se ha conservado en el *Himno Homérico a Deméter*, aunque los estudiosos aún debaten cuál es la relación que existía entre el himno y los rituales llevados a cabo en la celebración de los misterios eleusinos⁴⁸. Pero Clemente no sigue este relato, sino que presenta una versión órfica del mito.

Ya mencionamos en el capítulo anterior que algunos autores antiguos atribuían a Orfeo la fundación de los misterios eleusinos. Hay también varios testimonios acerca de la existencia de literatura atribuida a Orfeo sobre el rapto de Perséfone y la búsqueda de Deméter. Tanto en el *Marmor Parium* como en el Papiro de Berlín 44 se habla de un poema o himno de Orfeo referente a este mito. Dada la dificultad de atribuir a obras concretas cada uno de los fragmentos de poemas órficos sobre este tema, Bernabé (2008b: 28) toma la postura de considerar la versión del papiro de Berlín como fundamento de un poema órfico y admite la pertenencia a esta misma obra de las referencias de otros autores que se ajusten o no se contradigan con su línea argumental. Ésta es la situación de los fragmentos del *Protréptico* sobre Deméter y Perséfone.

Deo vagaba por Eleusis en búsqueda de su hija Core y, cansada y afligida, se sienta en un pozo (*Protr.* 2.20.1). Hasta aquí, la narración de Clemente se ajusta a la

⁴⁸ Larson (2007: 71) refiere la tesis de que el *Himno Homérico a Deméter*, considerado usualmente un relato del origen de los misterios eleusinos, sería más bien una narración etiológica de las Tesmoforias.

homérica; sin embargo, los personajes que aparecen a continuación difieren. El alejandrino presenta unos habitantes nativos humildes y rústicos: Triptólemo es boyero, Eumolpo, pastor y Eubuleo, porquero; con ellos están Baubó y Disaules⁴⁹. Estos caracteres sencillos se contraponen al marco aristocrático del relato homérico, en que Deméter es hallada en el pozo por las hijas del rey Celeo y alojada en su casa. Las figuras femeninas de Metanira (esposa de Celeo) y Yambe son reemplazadas por la de Baubó. En el himno homérico, Metanira ofrece un sillón a Deméter y, como ésta lo rechaza, Yambe le trae una silla cubierta con una piel de cordero, donde la diosa se sienta. Luego, Metanira le ofrece vino, pero Deméter, afligida, se niega a beber. Entonces, Yambe la alegra con bromas y chistes y la diosa ríe y acepta una bebida: el κικεών (la poción). En el relato de Clemente, nuevamente, los episodios más conocidos del mito son pasados por alto rápidamente para narrar con todo detalle sucesos que califica de “vergonzosos” (αἰσχροί)⁵⁰ y que pasan a representar al culto en su conjunto. En este caso, es Baubó quien recibe a la diosa como huésped y le ofrece el κικεών, pero al ver que ella se rehúsa a beberlo, Baubó “se descubre y exhibe sus partes pudendas (τὰ αἰδοῖα) a la diosa” (*Protr.* 2.20.3). Deméter se alegra con el espectáculo y acepta entonces la bebida. El interés de Clemente por enfatizar este episodio, obsceno e impúdico desde su punto de vista, se evidencia en la extensión que dedica a su descripción: primero relata todo el suceso sin omitir pormenores y, en el párrafo siguiente, vuelve a presentarlo, esta vez mediante la cita textual de versos del mismo Orfeo. Entre esos versos, es importante notar la presencia de una nueva epiclesis de Dioniso: “Estaba el niño Iaco que, riendo, agitaba la mano debajo de los senos de

⁴⁹ Según Pausanias (*Descripción de Grecia*, 1.14.3), en el poema órfico Disaules era el padre de Triptólemo y Eubuleo.

⁵⁰ Al introducir su exposición de los misterios de Eleusis, el alejandrino pregunta: “¿Y qué nos asombra entonces si los bárbaros Tirrenos celebran hechos vergonzosos, cuando los atenienses y el resto de Grecia (me avergüenza decirlo) celebran las fábulas llenas de vergüenza sobre Deo?” (*Protr.* 2.20.1). La triple referencia a la vergüenza mediante términos relacionados semánticamente (αἰσχροῖς, αἰδοῦμαι, αἰσχύνης) enfatiza esta cualidad que Clemente asigna a los misterios.

Baubó” (*Protr.* 2.21.1). Para la narración del episodio entre Deméter y Baubó, no era imprescindible introducir a este personaje. Sin embargo, Clemente enfatiza la presencia de este dios en los diversos cultos de que habla, aun si su rol es secundario con respecto al de otras divinidades. De todos modos, el acercamiento entre el culto eleusino y el dionisiaco no es extraño en la época de Clemente, ya que desde fines de la época clásica ambos cultos comenzaron a mezclarse. En efecto, el carácter festivo de la procesión de Atenas a Eleusis, los gritos alegres, la luz de las antorchas y las ramas o guirnaldas de mirto eran muy similares a las fiestas dionisiacas. Ello se acentuaba en la semejanza entre el nombre de *Iakchos* –el dios que guiaba la procesión, personificación del grito ritual “¡*Iakche!*”– y el de *Bakchos*, por la que ambas figuras comenzaron a asociarse⁵¹. Aunque Clemente no refiera todas estas identificaciones y se limite sólo a nombrar a Iaco, su simple mención contribuye a relacionar los misterios eleusinos con el dios central del orfismo. Y éste se introduce, justamente, en las mismas palabras del poeta de los misterios, Orfeo.

En el episodio entre Baubó y Deméter finaliza Clemente su relato del mito eleusino. Sin embargo, en un párrafo anterior aparecía otro episodio relativo al rapto de Perséfone que no está presente en el *Himno Homérico a Deméter* y que parece provenir de una fuente órfica. En *Protr.* 2.17.1, el alejandrino enumera varios sucesos relativos al rapto, entre ellos, “la rasgadura de la tierra y los cerdos de Eubuleo, que fueron tragados con las dos diosas, causa por la cual los que obran como los megarenses arrojan cerdos en las Tesmoforias”. Según Bernabé, este suceso estaría incluido en la versión órfica del rapto del *Papyrus Berolinensis* 44⁵².

⁵¹ Cf. Nilsson 1998: 47 y Larson 2007: 75.

⁵² Cf. Bernabé 2008b: 29.

Una vez relatado el mito del paso de Deméter por Eleusis en busca de Core y su encuentro con los personajes locales, Clemente presenta el σύνθημα de los misterios eleusinos:

Y la contraseña de los misterios eleusinos es: ‘Ayuné, bebí la poción (κυκεών), tomé de la canastilla (κίστης) y, después de manipularlo, lo transporté a un cesto (κάλαθον) y del cesto (καλάθου) a una canastilla (κίστην)’. Hermosos espectáculos apropiados para una diosa (*Protr.* 2.21.2).

La interpretación de este símbolo es compleja. Las primeras dos acciones son transparentes: el iniciando imita en el ritual las acciones de Deméter. Pero se ha debatido mucho acerca de qué es lo que se “manipula” o “trabaja” (ἐργασάμενος) en la canastilla. Burkert (2005: 115 [1987]) propone explicarlo a partir de una observación casual de Teofrasto acerca de hacer un secreto del grano triturado: el iniciando tendría que triturar algo de grano en un mortero. En cambio, Merino Rodríguez (2008: 111) explica que el contenido misterioso del cesto serían las partes pudendas del sexo contrario, probablemente de manera antropomórfica. Por lo tanto, la manipulación y el cambio de lugar de los objetos representarían una unión sexual con la que se efectuaba simbólicamente la unión espiritual del iniciado con la diosa. Con ello coincide una descripción de Larson (2007: 72), según la cual las mujeres reunidas en Eleusis manipularían masas con la forma de los genitales masculinos y femeninos⁵³. Estas últimas interpretaciones se corresponden mejor con la de Clemente, que se manifiesta en su comentario irónico final sobre la conveniencia de dichos espectáculos para una diosa. Asimismo, esta explicación permite encuadrar este símbolo entre los elementos lascivos que Clemente considera característicos de los misterios.

⁵³ “Temporarily flouting the rules of behavior for respectable females, women gathered at Eleusis drank wine, engaged in sexual banter, and handled pastries shaped like male and female genitals” (p. 72).

Por otro lado, no podemos pasar por alto la similitud existente entre el símbolo de los misterios eleusinos y el presentado anteriormente por Clemente para los misterios de la Madre de los dioses, Cibele: “Comí del tímpano; bebí del címbalo; llevé los vasos sagrados; penetré en la cámara nupcial” (*Protr.* 2.15.3)⁵⁴. Los tímpanos y los címbalos eran el acompañamiento imprescindible del culto de Méter⁵⁵ y conocemos una fórmula casi idéntica que reemplaza la última frase por la expresión “Me convertí en iniciado de Atis”⁵⁶, por lo que no cabe duda de que este σύνθημα pertenecía al culto de Cibele y Atis. Sin embargo, el mismo está evidentemente modelado sobre la fórmula eleusina antes analizada⁵⁷. La incorporación a su exposición, por parte de Clemente, de dos símbolos tan semejantes entre sí, sin explicación alguna sobre el origen y el significado de cada uno, tiene la función evidente de fusionar los distintos cultos y de mostrarlos a todos como conjuntos de acciones y fórmulas sin sentido, completamente vacías.

Las cestas místicas

Finalmente, Clemente se propone poner al desnudo el contenido secreto e ‘indecible’ de las cestas místicas (κίσται μυστικάί):

Tales son también las cestas místicas. Es necesario, pues, poner al desnudo las cosas sagradas en ellas y declarar lo indecible. ¿No son éstas pasteles de sésamo y

⁵⁴ El “tímpano” (τύμπανον) es un pequeño tambor de mano cubierto con piel animal y los “címbalos” (κύμβαλοι) son pequeños cuencos de bronce, que eran llevados de a pares para poder golpear uno con el otro. Ambos eran instrumentos sagrados de la diosa Cibele, aunque en el símbolo aparecen con una función diferente de la musical. El *kérnos* (que aparece en el compuesto κερνο-φορέω = llevar los vasos sagrados) es una vasija redonda y chata con pequeños huecos alrededor, que se utilizaba para ofrecer las primicias a la diosa. La expresión “penetré en la cámara nupcial” (ὑπὸ τὸν παστόν ὑπέδυν) es la más oscura; puede significar que el iniciado, luego de atravesar todas las etapas anteriores, ha llegado a la habitación más íntima del santuario o que ha alcanzado la unión con la diosa a través de una especie de matrimonio secreto. Cf. Klauck 2000: 125; Merino Rodríguez 2008: 102-103.

⁵⁵ “*In greek images, the goddess is always shown holding the tympanum in her left hand, as if preparing to strike it with her right hand. The instrument does not allude to the goddess’s sphere of influence, but rather to rites to be performed in her honor, incorporating the emphatically percussive music played by her worshipers, which, as we shall see, formed a distinctive feature of the goddess’s rites in Greece*” (Roller 1999: 148).

⁵⁶ Fírmico Materno, *De errore profanarum religionum*, 18.1.

⁵⁷ Cf. Burkert 2005: 119-120.

miel, tortas y pasteles redondos de muchos bollones, granos de sal y una serpiente, celebrada en los ritos de Dioniso Basareo? ¿No hay en ellas granadas, ramas de higuera, tirsos, hiedras y también pastillas y adormideras? Éstas son las cosas sagradas que hay en ellas. Y además, los símbolos secretos de Temis son orégano, una antorcha, un puñal y un peine de mujer, que es como se llama en forma eufemística y misteriosa a las partes pudendas del cuerpo de la mujer (*Protr.* 2.22.4-5).

Las cestas místicas son características de casi todos los cultos místéricos. Se trata de una cesta de madera con una tapa (κίστη) o, en ocasiones, de un canasto alto de base angosta (κάλαθος) en los que se transportaban o se guardaban los ‘objetos sagrados’ (τὰ ἱερά). Ya hemos comprobado la importancia de las cestas y canastos en la fórmula eleusina, en que ambos términos se repiten al indicar que el iniciado debe pasar un objeto de uno a otro de estos recipientes. Además, en el ritual eleusino se realizaba una larga procesión desde Atenas hasta el santuario de Deméter en Eleusis en la que el κιστοφόρος (portador de la cesta) transportaba la cesta mística con los objetos sagrados, que sólo se mostraban en el punto culminante de la ceremonia a aquellos iniciados que llegaban al nivel más alto de iniciación: los ἐποπταί, los que han contemplado los objetos sagrados. La misma denominación de κιστοφόρος encontramos en un pasaje de Demóstenes, donde critica a Esquines por su participación en los misterios como ayudante de su madre: “De día, guiando [Esquines] por las calles los hermosos *tíasos*, (...) gritando ‘*evoé saboi*’ y bailando al son ‘*hye Atis, Atis hye*’ director del coro, jefe del cortejo, portador de la cesta y de la criba sagrada”⁵⁸. Aquí podemos ver que la cesta

⁵⁸ Demóstenes, *De corona*, 260. Trad. Jiménez 2004: 613. Si bien en el pasaje el término que aparece es κιστοφόρος, Jiménez San Cristóbal propone la lectura κιστοφόρος en base a un esolío de Harpocración (*Lexicon in decem oratores Atticos*, 178.10, Dindorf), quien utiliza como fuente de su léxico a Demóstenes y plantea esta posible interpretación: “‘Portador de la hiedra’: algunos escriben ‘cistoforos’, con una ‘s’; pues decían que las llamadas ‘cistas’ sagradas estaban dedicadas a las diosas y a Dioniso” (Κιστοφόρος: ἔνιοι μετὰ τοῦ σ γράφουσι κιστοφόρος· τὰς γὰρ λεγομένας κίστας ἱεράς εἶναι ἔλεγον τοῦ Διονύσου καὶ ταῖν θεαῖν, trad. Jiménez 2004: 361).

mística estaba también presente tanto en los misterios de Atis y la Madre Cibele, como en los de Dioniso-Sabacio, cultos que aparecen sincretizados en el pasaje citado (el grito ‘*evoé saboi*’ era característico del culto de Sabacio). En los diversos misterios de Dioniso este elemento ritual era de gran importancia; en cuanto al ritual órfico específicamente, el testimonio más relevante lo encontramos en el Papiro de Gurob, donde se indica que varios elementos deben guardarse en un canasto (κάλαθος): “Pon en el canasto... piña, zumbador, tabas... espejo”⁵⁹.

Sin embargo, lo que interesa poner de relieve respecto del pasaje clementino sobre las cestas místicas es su contenido. El alejandrino no expone los objetos sagrados de un culto en particular, sino que mezcla los de diversas ceremonias iniciáticas, como si se tratara de un único conjunto de τὰ ἱερά. Entre algunos elementos que no podemos atribuir a ningún ritual en especial (las ofrendas alimenticias, los granos de sal, el puñal), aparecen otros que reconocemos como específicos de un determinado rito. Por ejemplo, las granadas y la antorcha son características del culto eleusino; los tirsos y hiedras remiten al ritual dionisiaco, como también la serpiente, que Clemente atribuye explícitamente al rito de Dioniso Basareo; las ramas de higuera podrían referirse a la catábasis dionisiaca que describe Clemente en *Protr.* 2.34.3-5⁶⁰; las tortas “de muchos bollones” (πολύομφαλα) se encuentran también en la descripción de un ritual en el Papiro de Derveni, por lo que podrían remitir al orfismo⁶¹. Además, el alejandrino se ocupa de poner de relieve los ‘objetos sagrados’ más cargados de simbolismo sexual,

⁵⁹ Col. i.28-30, Hordern 2000. Trad. Jiménez 2004: 671.

⁶⁰ Véase el apartado “Rasgos unificadores de los misterios: violencia y obscenidad” en el capítulo II, donde se analiza este episodio.

⁶¹ Papiro de Derveni, col. VI 7. El sintagma utilizado por Clemente, πόπανα πολύομφαλα, sólo tiene un equivalente en el Papiro de Derveni: πολύομφαλα τὰ πόπανα. Aparece también en la *Praeparatio Evangelica* de Eusebio (2.3.39), pero se trata de una cita del pasaje clementino. Otros ejemplos epigráficos y literarios identifican estas tortas según el número y la posición de sus bollones: μονόομφαλα, ἐννεόομφαλον, μεσόομφαλοι (Cf. Jiménez 2004: 283, n. 984).

como el peine de mujer⁶², o de remisiones negativas para la moral cristiana, como la serpiente⁶³. Éste, por lo tanto, es un nuevo ejemplo de la manera en que Clemente unifica todos los misterios en un único ente tendiente, desde el punto de vista cristiano, al pecado.

Recapitulación

Dado que en este capítulo y en el anterior hemos analizado el fragmento del *Protréptico* comprendido entre las secciones 12 y 22 del capítulo II, podemos esbozar aquí una conclusión que abarque aspectos de ambos, ya que todas las estrategias que detectamos en la presentación de los cultos por parte del alejandrino convergen en un mismo propósito apologético. Sintetizaremos, entonces, las estrategias que utiliza Clemente de Alejandría para refutar los cultos místéricos griegos. El objetivo principal del alejandrino en su exposición de los misterios es transformar una gran variedad de cultos y ritos en un único conjunto de carácter homogéneo, con la finalidad de oponerlo más claramente al cristianismo, presentado como el verdadero ‘misterio’ de Cristo. Para ello, el teólogo cristiano lleva a cabo dos operaciones fundamentales. Por un lado, asigna a todos los cultos unas mismas características definitorias: violencia y obscenidad. Con este fin, selecciona los episodios más escabrosos de los mitos y rituales y los describe con todo detalle. Por otro, fusiona de modo sincrético todos los cultos y atribuye su patronazgo al poeta Orfeo, quien se convierte de este modo en el introductor de la “semilla de maldad y corrupción” (*Protr.* 2.13.5) en el mundo griego.

⁶² Recordemos que ya en el pasaje sobre los misterios de los Cabiros el alejandrino había criticado el rito que consistía en adorar las partes pudendas de Dioniso en una canastilla (*Protr.* 2.19.4).

⁶³ Al iniciar su refutación de los misterios, el alejandrino ya había puesto de relieve el carácter pecaminoso de la serpiente y su relación con Eva, origen del pecado en el cristianismo: “Los sacerdotes de Baco celebran en misterios al furioso Dioniso (...) y, coronándose con serpientes, realizan el reparto de carnes de las víctimas gritando Eván, a aquella Eva por la que el extravío se continuó; y el símbolo de las ceremonias báquicas es una serpiente consagrada. En efecto, según la lengua de los hebreos, el nombre exacto Hevia, marcado con espíritu áspero, significa una serpiente hembra” (*Protr.* 2.12.1).

Esta última operación es la más compleja ya que requiere de varias estrategias de justificación y validación. En primer lugar, el rol central atribuido a Dioniso adquiere sentido en la intención del alejandrino de presentar los distintos cultos como formas diversas de unos únicos ‘misterios de Orfeo’. Dado que Dioniso era el dios principal del orfismo, su presencia en los diversos rituales daba mayor validez a la atribución de estos a la autoridad de Orfeo. En segundo lugar, el orfismo, por la tendencia sincrética que lo caracteriza desde época temprana, resulta una fuente excepcional para encontrar justificación a las combinaciones y vínculos entre divinidades y entre ritos que realiza Clemente. Por eso el alejandrino incluye en su exposición muchos episodios propios de la tradición órfica, aunque relacionados estrechamente con otros cultos místéricos – como se nota especialmente en su descripción de los mitos eleusinos, en que narra una versión órfica alternativa al tradicional relato homérico–.

Miguel Herrero de Jáuregui (2007a: 26) postula que, para escribir este pasaje, Clemente de Alejandría se habría basado en un tratado sobre los misterios que tendría como punto de partida una teogonía órfica. A ello se debería, entonces, la fuerte impronta órfica que presenta todo el fragmento. Sin embargo, aun si aceptamos la existencia de esta fuente, no puede tratarse de una elección casual o azarosa. Inserto en el contexto de la Biblioteca de Alejandría, donde confluyen las fuentes de todo el saber acumulado en varios siglos de cultura griega y romana, Clemente no puede haber tomado el primer tratado que cayó en sus manos. De existir una fuente órfica, su elección es fruto de una decisión consciente. Justamente, el alejandrino toma el orfismo porque el carácter sincrético del mismo le sirve para sus propios fines. Por ello, no sólo continúa esta tendencia a la mezcla y la homologación, sino que además la acentúa y la lleva al límite de sus posibilidades, hasta lograr la construcción de un ente unitario y homogéneo, caracterizado por unos mismos rasgos de violencia e impudicia. De este

modo, el teólogo cristiano logra fundir todos los misterios en un conjunto de características absolutamente negativas, cuya única alternativa válida es el cristianismo, el cual ofrece a sus adeptos la verdadera vía de salvación, frente a la falsedad y la mentira constitutivas de los misterios paganos.

En el marco de su estrategia apologética, esta construcción deliberada de un campo enemigo homogéneo le brinda la posibilidad de una exhortación mucho más clara en que la conversión implica la elección entre dos bandos en pugna y perfectamente delimitados entre sí:

Ven, trastornado, no te apoyes en el tirso, ni te corones con hiedra; arroja la corona, deja caer la piel de cervato, sé prudente. Te mostraré el logos y los misterios del logos, describiéndolos conforme a tu imagen. Éste es el monte amado por Dios, que no sirve de escenario para las tragedias, como el Citerón, sino que está consagrado a las representaciones de la verdad; [es] un monte sobrio y sombreado por bosques puros. En él no celebran los misterios báquicos las hermanas de Semele, ‘la herida por el rayo’, las ménades, las que se inician en la distribución de la carne impura, sino las hijas de Dios, las hermosas corderillas, las que prescriben los sagrados ritos del logos y reúnen un coro prudente (*Protr.* 12.119.1).

Al final de su *Protréptico*, la exhortación a abandonar el culto dionisiaco implica una incitación a renunciar a cualquiera de las creencias y cultos paganos en general.

Por último, nos interesa señalar que, una vez reconocidas las intenciones de Clemente y las diversas manipulaciones que realiza para cumplirlas, advertimos que su testimonio sobre los cultos místéricos griegos y, en especial, sobre el orfismo es de una importancia fundamental. Como hemos notado a lo largo de nuestro análisis, algunos de los datos que brinda el alejandrino constituyen la única evidencia –o la más completa– sobre aspectos esenciales de los rituales. Su fiabilidad se ve menguada en ocasiones por el interés del cristiano en presentar los cultos de la manera más negativa posible. Sin

embargo, si logramos identificar cuáles son las estrategias que pone en juego el autor en su tratamiento de los cultos místéricos, podremos reconocer los elementos que no han sido afectados o tergiversados y que pueden ser sumamente útiles para nuestra comprensión de estos cultos.

Capítulo IV

La poesía de Orfeo como prueba de monoteísmo

El *Protréptico*, como hemos comentado en el capítulo I, está conformado por dos grandes partes: una primera (capítulos I a VII), en que Clemente se dedica a refutar los cultos politeístas, y una segunda (capítulos VIII a XII), cuyo objetivo principal es convencer a su auditorio de la superioridad del cristianismo e incitarlo a la conversión mediante la exposición y demostración de la verdad de las Escrituras proféticas. En el capítulo final de la primera de estas secciones –que ocupa el centro de la obra–, Clemente se interesa nuevamente por la figura de Orfeo (*Protr.* 7.74.3). Esta vez, el poeta ya no es objeto de violentas críticas sino que se erige como un ejemplo a seguir para todo el auditorio pagano del *Protréptico*. En efecto, el alejandrino presenta al introductor de los misterios y los mitos más crueles y obscenos en el mundo griego dentro de la dimensión del arrepentimiento. Con el tiempo, Orfeo se ha percatado de que había estado equivocado y reconoce la ‘verdad’: la existencia de un único Dios, es decir, se convierte al monoteísmo.

Para demostrar el cambio radical que se ha producido en el poeta, Clemente cita un texto que ha sido retomado en numerosas oportunidades por los apologistas cristianos: el denominado *Testamento de Orfeo*. Se trata de un poema en que Orfeo se dirige a Museo para retractarse del politeísmo que en el pasado había sostenido y revelarles la verdadera naturaleza de Dios. El texto es de origen judío y sigue muy de cerca, tanto en el lenguaje y la forma literaria como en el contenido, el modelo de un *ἱερός λόγος* (discurso sagrado) órfico¹. De hecho, si bien la denominación que se ha

¹ El término *ἱερός λόγος* se aplica en general a todos los textos de la tradición órfica (aunque no es exclusivo del orfismo), en tanto son relatos sobre los dioses y sobre el destino escatológico del hombre. En este sentido lo toma Bernabé (2003) como título de su compilación de escritos órficos: *Hierós lógos: Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá*. Sin embargo, ha habido intentos de delimitar más

generalizado es la de “Testamento” (Διαθήκη), fundada en los testimonios de Teófilo y el Pseudo-Justino² y retomada por los estudiosos modernos en sus compilaciones de textos órficos³, la referencia más antigua a este poema, transmitida por el filósofo judío Aristóbulo⁴, lo llama “Discurso Sagrado” (Ἱερός Λόγος). A esta misma denominación parece aludir Clemente de Alejandría en su introducción a la cita en el *Protréptico*, en que comenta que Orfeo expuso en este texto la palabra verdaderamente sagrada: τὸν ἱερὸν ὄντως (...) λόγον (7.74.3). En todo caso, lo que interesa notar es el carácter del texto en relación a los motivos de su composición. Como ya se ha comentado en capítulos anteriores, los escritos que conforman la tradición órfica fueron elaborados en distintos momentos e incorporaron en su transcurso variaciones considerables, aunque manteniendo siempre un fondo ideológico común. Sin embargo, esta flexibilidad facilitó la utilización de la figura de Orfeo, con toda su autoridad poética y religiosa, para dar prestigio o avalar otras tradiciones. Asimismo, la situación de contacto cultural producida en Alejandría durante la época helenística dio lugar a trasposos y

claramente el significado del concepto. Así, Heinrichs (2003) asigna a estos textos dos características principales. La primera es el secreto: se trata de textos “sagrados” que, en consecuencia, sólo pueden ser conocidos por los iniciados (p. 230). Ello otorga a estos escritos un fuerte carácter esotérico; desde la primera aparición del término en Heródoto, “*the very concept of the hieros logos is surrounded by an aura of deep mystery, extreme secrecy, and high religious authority*” (p. 235). Los *hieroi logoi*, además, tienen un origen cultural, por eso están muy ligados a la oralidad y no necesariamente destinados a la escritura (p. 239). A ello se refiere la definición de Burkert, “*that which is not to be disclosed to the uninitiated, so that a book with such a title is a priori apocryph*” (1972: 219, citada por Heinrichs, p. 230): la circulación oral de los textos sagrados en el contexto ritual protege su carácter secreto, por lo que los *hieroi logoi* asignados a un autor individual son casi siempre pseudo-epigraffa (Heinrichs, p. 240). La otra característica definitoria, según el autor, es la marginalidad: “*Limited circulation and restricted access were conspicuous hallmarks of sacred texts throughout antiquity*” (p. 250). Riedweg, en su análisis del *Testamento de Orfeo*, está utilizando este significado más estrecho del término: no se trata de cualquier relato sobre los dioses o sobre el *aition* (causa mítica) de determinadas prácticas culturales o prescripciones rituales, sino de los textos utilizados en el ritual, portadores de la enseñanza sagrada que debía recibir el iniciado. En este sentido, puede aplicarse al análisis de Riedweg otra definición propuesta por Heinrichs: “*hieroi logoi were legómena, ‘things said’ in a given cultic context, but few legómena qualified as hieroi logoi. The vast majority of ritual utterances were not considered hieroi logoi in antiquity*” (p. 216). La conexión estrecha que percibe Riedweg entre *hierós logos* y ritual se manifiesta en la siguiente afirmación sobre los textos de las laminillas de oro cretenses, a partir de los cuales el autor intenta reconstruir un discurso sagrado: “*on se trouve en face d’une adaptation d’un texte poétique, adaptation destinée a lui permettre de servir de livret pour les drómena, donc à une mise en scène au moins partielle du poème, et ceci à l’occasion du rituel initiatique*” (2002: 216).

² Cf. Teófilo de Antioquía, *A Autólico*, 3.2; Pseudo-Justino, *De monarchia*, 104e (Otto).

³ Cf. Lobeck, 1829: 438 ss.; Kern, 1922: 255-266.

⁴ Cf. Aristóbulo, *Fr.* 4 (Denis), citado por Eusebio, *Praeparatio Evangelica*, 13.12.4.

apropiaciones de formas e ideas entre tradiciones religiosas y filosóficas disímiles⁵. En este contexto, los judíos alejandrinos se valieron de formas textuales y conceptuales ya aceptadas y reconocidas en el medio ambiente pagano como modo de acceder a un público no judío y de hacer comprender sus propias doctrinas y prácticas. El ejemplo de la helenización de la filosofía judía en la obra de Filón de Alejandría es uno de los más notables, junto al de Flavio Josefo en el campo de la historiografía, pero también se elaboraron en ámbitos judíos formas literarias como la tragedia (Ezequiel) y la épica (Teodoto, Filón el Egipcio)⁶. Como señala Riedweg, “es en el trasfondo de estos esfuerzos para lograr la inculturación literaria de la herencia hebrea donde hay que considerar también los versos pseudoepigráficos judíos que se han conservado bajo el nombre de poetas paganos como Focílides, diferentes trágicos y Menandro, además de la Sibila y también de Orfeo” (2008: 380)⁷.

⁵ En su capítulo sobre el orfismo en el mundo helenístico y grecorromano, Guthrie (1970: 258 [1935]) expresa que, más allá de si se dio –y en qué medida– un sincretismo entre los diferentes ritos y misterios en la época helenística, la existencia de este fenómeno es indudable en el campo de la literatura religiosa. Entre los escritos que sufrieron trasvases e interpolaciones, los del ámbito órfico fueron muy explotados, sobre todo por la gran maleabilidad de sus contenidos, que permitía adaptarlos en distintas direcciones. En palabras de Guthrie: “En esta atmósfera toda literatura sagrada existente estaba condenada a alteración, y el ejemplo más descollante de una literatura sagrada era la órfica. Descollaba por hallarse en peculiar sintonía con las ideas religiosas y filosóficas de la época. Con cierto grado de interpretación distorsionada por una parte y con juiciosas interpolaciones por la otra, podía hacérsela aparecer en total concordancia con las ideas de cada cual, ya fuera un panteísta estoico, un monoteísta judío o un místico de las revividas escuelas pitagórica y, posteriormente, platónica. La tentativa valía la pena, pues era una época en que el linaje de un héroe o *theólogos* supuestamente antiguo no era objeto de demasiada indagación crítica, y la correspondencia, si llegaba a demostrarse, no era sino prueba de que las creencias de uno podían ostentar la respetable antigüedad de un origen prehomérico” (p. 259).

⁶ Ezequiel escribió en el siglo II a. C. la tragedia *Exagoge*, un drama sobre Moisés, que reúne diversos episodios, separados cronológicamente, de la salida de los judíos de Egipto. De ella sólo se conservan fragmentos (Lesky 1989: 775-776). De Filón y de Teodoto se han preservado en el libro 9 de la *Praeparatio Evangelica* de Eusebio algunos fragmentos hexamétricos de poemas épicos sobre la historia hebrea. Lesky (*ibíd.*) comenta que los escritores judíos utilizaron las formas literarias griegas para “la exposición y exaltación de la historia de su pueblo” (p. 833).

⁷ Una idea similar expresa Giulia Sfamini Gasparro (2010) respecto del *Testamento de Orfeo*, cuyo sentido histórico-religioso reside, según la autora, en que se trata de una actividad cultural y religiosa elaborada al interior del judaísmo helenístico, dirigida a la apropiación de ciertos elementos de la teología filosófica más acreditada del momento, que se consideraban compatibles con el contenido de la propia fe monoteísta: “*Si tratta di un'operazione di 'addomesticamento' di un patrimonio ideologico franco, al di là delle differenze fra le varie scuole filosofiche, appariva comune ad ese, quasi un territorio franco da cui era possibile attingere liberamente nella certezza di trovare punti di convergenza e consensi pur tra rappresentanti di posizioni intellettuali per altri aspetti diverse*” (p. 496). La autora también asimila la apropiación judía de la figura de Orfeo con los *Oráculos Sibilinos* (en los cuales una Sibila revela al Dios único de Israel y niega el propio pasado politeísta) y con la figura de *Hermes Trimegistos*, creada en

El *Testamento de Orfeo* ha sido frecuentemente citado por los apologistas judíos y cristianos, en versiones con variantes y de diversa cantidad de versos⁸. Ello ha suscitado discusiones entre los investigadores respecto al número de recensiones que se postulan y a las relaciones entre ellas⁹. Para nuestro análisis, interesa considerar la existencia de dos versiones principales: un original más breve, de aproximadamente 21 versos, y una expansión de este poema que alcanza alrededor de 41 versos. El testimonio de Aristóbulo, transmitido por Eusebio¹⁰, constituye la referencia más temprana a este texto; sin embargo, el filósofo judío presenta ya la segunda versión, fruto de una ampliación en la que adquieren mayor presencia los elementos de la tradición hebrea. La forma breve del poema ha sido conservada de manera más

ámbitos cristianos y utilizada como “‘testimonianza pagana’ della rivelazione monoteistica bíblica” (p. 497).

⁸ Además de los ya nombrados Teófilo de Antioquía (*A Autólico*, 3.2) y Pseudo-Justino (*De monarchia*, 104e y *Cohortatio ad Graecos*, 15b-c; Otto), se refieren también al *Testamento* Lactancio (*Instituciones Divinas*, 1.7.6), Cirilo de Alejandría (*Contra Julianum*, 1.35), Teodoreto de Ciro (*Curación de las enfermedades griegas*, 2.30) y la *Teosofía de Tubinga* (55-56). Cada uno de estos escritores dio un tratamiento diferente al texto, de acuerdo a sus intenciones particulares y al contexto histórico en que fue producida su obra. En este sentido, Herrero (2007b: 204) compara los modos diversos en que los cristianos se refieren al poema órfico y encuentra que una de las divergencias entre los autores es la ubicación del momento de la conversión de Orfeo “antes, durante o después de sus poemas politeístas”, y concluye: “Hasta el siglo III el paganismo era aún pujante y para atraerse a sus adeptos nada era mejor propaganda que una conversión al final de su vida del profeta pagano por excelencia. A medida que los cristianos se van imponiendo, su tono se torna más agresivo y el poema es utilizado para probar su dependencia de la única Revelación y para criticar los misterios y dioses paganos, que no son ya un error inducido por los demonios, sino el engaño deliberado de quien ha conocido la verdad y la rechaza. Por fin, la *Teosofía* prelude la recuperación altomedieval de la imagen positiva de Orfeo, cuando ya el paganismo del que se le había hecho patrón está prácticamente extinguido” (pp. 204-205). En el primer grupo se incluirían Teófilo de Antioquía, Clemente y Pseudo-Justino; en el segundo, Eusebio, Cirilo de Alejandría y Teodoreto de Ciro; la tercera actitud corresponde únicamente a la *Teosofía*, el texto más tardío (siglo VI) en que encontramos la referencia a Orfeo y su conversión.

⁹ Dos teorías principales se han enfrentado. Por un lado, Holladay considera que hablar únicamente de dos formas del poema es una simplificación: “*The poem is sometimes said to have been preserved in a longer and shorter recension. But even this veils the complexity of the textual tradition*” (1998: 192). Este autor sostiene que las citas del *Testamento* de Clemente de Alejandría provienen de una versión distinta de la breve transmitida por el Pseudo-Justino y de la más extensa citada por Eusebio. Por lo tanto, propone cuatro recensiones del poema: a) la versión breve del Pseudo-Justino; b) los 31 versos citados por Clemente de manera dispersa en sus diferentes obras, ordenados en base a la primera recensión; c) la composición de 41 líneas citada por Eusebio; d) la forma del poema preservada en la *Teosofía de Tubinga*, que incluye todos los versos de las recensiones anteriores y agrega uno nuevo. Frente a esta diversificación de las versiones del poema, Riedweg (2008: 379-392) postula que sólo circularían dos composiciones. Clemente de Alejandría habría conocido ambas formas del texto y toma versos de cada una de ellas según sus intereses y necesidades. La *Teosofía de Tubinga*, por su parte, sería una “compilación tardoantigua de ambas redacciones” (p. 380, n. 6). Seguimos aquí la teoría propuesta por Riedweg y tomamos su reconstrucción y traducción de ambas versiones (pp. 382-384 y 387-389) para el análisis del poema y de su utilización por parte de Clemente.

¹⁰ Cf. *Praeparatio Evangelica*, 13.12.4.

completa en dos obras atribuidas al Pseudo-Justino, *De monarchia* (104e-105b, Otto) y *Cohortatio ad Graecos* (15c-16a, Otto). Esta primera versión imita con bastante fidelidad la forma de los textos utilizados en los rituales místéricos para la transmisión de un conocimiento secreto a los iniciados. Como explica Riedweg (2008: 390-391), esa imitación afecta principalmente a la estructura de la obra. La apertura consiste en una frase tradicional de los poemas órficos, atestiguada ya en el Papiro de Derveni (col. VII), mediante la cual se excluía a los profanos (los no iniciados, βέβηλοι), quienes no debían escuchar ni leer el discurso sagrado (v. 1-2). Sigue una apelación directa al interlocutor, en este caso, Museo, para que se disponga a escuchar y a aceptar la instrucción (v. 2-7a), la cual tiene todo el peso de la autoridad órfica gracias a la referencia al “antiguo relato” (παλαιὸς λόγος) en el verso 7a. Luego de esta preparación, se revela la enseñanza secreta que, si en los textos de los misterios consistía en los mitos y sus interpretaciones alegóricas, en el poema que nos ocupa se refiere a la naturaleza divina: la unidad de Dios y su soberanía sobre el cosmos, su invisibilidad para los mortales y su omnipresencia en el mundo por Él creado, con claros tintes inmanentistas. Finalmente, si bien las citas del Pseudo-Justino terminan con esta instrucción teológica, Riedweg (*ibíd.*), a partir de la comparación con la versión que él denomina “reelaboración aristobuliana” (p. 380), propone que, en concordancia con la apertura del poema, debían existir unos versos finales que exhortaban a guardar el secreto del conocimiento allí revelado, por lo que incluye las tres líneas finales de la versión extensa en su reconstrucción de la forma breve del poema (p. 391). La estructura y contenido se mantienen tan cercanos a los poemas órficos auténticos que Riedweg no arriesga a decidir si se trata ya de una reconstrucción judía o si aún subyace “una composición genuinamente pagana” (p. 389).

La versión ampliada del texto conserva la estructura de la primitiva, pero en la sección correspondiente a la revelación de la enseñanza teológica hay adiciones que aumentan considerablemente la orientación judía. Vale la pena consignar algunos de los cambios más notables. En primer lugar, respecto a la noción de la invisibilidad de Dios, se agrega en esta versión que sólo “con el espíritu se le ve” (νοῶι δ’ εἰσοράαται, v. 12), lo que se condice con una esencia más espiritual de la divinidad, que “en espíritu, desde lo alto, gobierna en orden sobre todo [lo creado]” (ἐν νοῶι ἐξ ὑπάτου κραίνει περὶ πάντ’ ἐνὶ τάξει, v. 39)¹¹. Esta idea estaba ausente del texto más antiguo. Otra diferencia es que en la versión primitiva se presentaba a Dios como el dador de bienes y males (vv. 11-12); en la más extensa, en cambio, los males son responsabilidad únicamente de los hombres (vv. 11-13). Por otra parte, si bien continúa muy presente la idea de la inmanencia de Dios que predominaba en la primera redacción, en coexistencia con ella toma mayor fuerza en la nueva versión la noción de la trascendencia de la divinidad: es un Dios que “está totalmente en el cielo” (vv. 33-34) y que gobierna todo lo que sucede en el mundo a través del espíritu (πνεύματι, v. 27; ἐν νόῳ, v. 39) y “desde lo alto” (ἐξ ὑπάτου). Por último, esta versión introduce referencias directas a personajes bíblicos que hacen mucho más explícito el carácter judío del texto: se alude a Abraham, mediante la mención de un hombre del linaje de los caldeos, conocedor de la astrología, y a Moisés como “el nacido del agua” que recibió la ley en las dos tablas¹².

En definitiva, el *Testamento de Orfeo* es un texto complejo, compuesto por imágenes e ideas provenientes del orfismo –tales como la inmanencia de Dios que recorre su creación y que gobierna el cosmos y el destino de los hombres–, junto a

¹¹ Cf. Riedweg 2008: 385.

¹² “Pues no podría ver al Soberano uno de los hombres mortales / salvo que fuera un único, que originalmente descendió del linaje / de los caldeos. Era conocedor del curso de las estrellas / y de la esfera celeste, de cómo se mueve en torno a la tierra, / torneando en círculo y en simetría, según su propio eje” (vv. 22-26; trad. Riedweg 2008: 384). “Así (dice) la palabra de los antiguos, así dispuso el nacido del agua, / el que lo recibió de Dios en su sentido, según la ley, en dos tablas” (vv. 36-37; *ibíd.*).

elementos propios de la tradición hebrea –en especial, las ideas de la unidad del ser divino y de su trascendencia respecto al mundo creado–. En la segunda versión del poema los elementos provenientes de esta última tradición cobran mayor relevancia y se vuelven más explícitos, sobre todo por las referencias a personajes principales de la historia bíblica. Sfameni Gasparro (2010: 498) explica de manera muy clara esta conjunción de elementos culturales disímiles en el poema:

Il tratto distintivo del Discorso sacro appare infatti un abile dosaggio di formule e linguaggio di chiara assonanza orfica e più ampiamente pertinenti alla tradizione filosofica ellenica, e di immagini e concezioni bibliche, con netta prevalenza di queste ultime nella sezione decisiva ai fini apologetici, intesa a indicare, in maniera scopertamente allusiva, nei due “fondatori” della tradizione religiosa di Israele, Abramo e Mosé, i soli uomini cui sia stato concesso lo straordinario privilegio di attingere la diretta conoscenza di Dio.

A partir de esta caracterización del *Testamento*, podremos analizar qué aspectos del texto toma Clemente, con qué intereses y cuál es el tratamiento que estos reciben al ser incluidos en su exposición.

El Testamento de Orfeo en Protréptico 7.74.3

Hasta el capítulo IV del *Protréptico*, Clemente refuta directamente las creencias religiosas griegas: los ritos místéricos, la naturaleza y acciones reprobables de los dioses, la tendencia idolátrica de adorar imágenes y estatuas. Por lo tanto, hasta este punto el alejandrino no ha tenido más que reproches y críticas hacia la cultura griega, guiados por el rechazo absoluto del politeísmo y la idolatría. Sin embargo, en el capítulo V Clemente se propone recorrer “las opiniones de los filósofos”, y frente a éstas el teólogo cristiano toma otra actitud: no busca solamente impugnar las concepciones que considera falsas y ateas, sino también demostrar que “al divinizar algunos *daímones*, [la

filosofía] ha visto en sueños la verdad” (*Protr.* 5.64.1). Debido a esta ambivalencia, dedica a los filósofos dos capítulos. En el primero (cap. V), se ocupa de refutar las ideas erróneas acerca de la divinidad sostenidas por diversas teorías filosóficas. Los presocráticos, por ejemplo, aún adoraban la materia al creer que todo provenía de elementos materiales como agua, fuego, tierra o aire (*Protr.* 5.64.2-3); los estoicos, al afirmar que la divinidad penetra toda la materia, “deshonran groseramente a la filosofía” (*Protr.* 5.66.3). En cambio, en el capítulo siguiente (VI), su punto de vista es muy distinto: “¿Qué colaborador para la investigación encuentro en ti? Pues no te rechazamos enteramente” (*Protr.* 6.68.1), expresa dirigiéndose a la filosofía¹³. En la concepción de Clemente, los hombres dedicados a la búsqueda del conocimiento y la verdad son influidos siempre por un cierto “efluvio divino” (*Protr.* 6.68.2); por este motivo, el alejandrino postula que, gracias a esa inspiración, los filósofos paganos han llegado a reconocer, aunque sin quererlo, la existencia de un único Dios trascendente¹⁴. En consecuencia, Clemente busca en la filosofía griega aquellos aspectos que resultan

¹³ La relación de Clemente con la filosofía griega nunca fue de rechazo, sino más bien de aprovechamiento y valoración de los elementos que pudieran resultar útiles para la construcción del nuevo sistema de pensamiento propuesto por el cristianismo. Según Camelot (1931b: 541-569): “*Clément d’Alexandrie est un chrétien qui n’a rien voulu renier de l’hellénisme, mais qui a voulu le mettre tout entier au service de sa foi*” (p. 571). Para De Faye (1906), la cuestión de cuál debía ser la relación entre la nueva religión cristiana y la filosofía es un problema capital de la época de Clemente y, por tanto, es la pregunta fundamental que busca resolver el alejandrino a lo largo de sus *Stromata* (p. 127). Si bien desde los orígenes del cristianismo habían coexistido en su seno posiciones de mayor apertura (Justino, Atenágoras) con otras de desconfianza y antipatía hacia la filosofía (Teófilo de Antioquía), entre los años 150 y 180 se generaliza una actitud de firme oposición y denuncia de la misma, motivada por la expansión del gnosticismo, que comienza a sentirse como una verdadera amenaza, al mismo tiempo que empieza a percibirse su estrecha vinculación con la filosofía pagana (p. 133). Es en este contexto que escribe Clemente de Alejandría y “*toute sa préoccupation était de modifier un état d’esprit général qui était dominat*” (p. 150). Por eso, además de sus adversarios directos, los gnósticos, Clemente también se enfrenta a otro tipo de contrincantes, dentro del mismo campo cristiano: los partidarios de un cristianismo simple, que desconfían de la sabiduría griega y consideran que la fe por sí misma es suficiente y que cualquier otro conocimiento es superfluo. Frente a estos, la actitud del alejandrino es indulgente, busca más convencerlos que combatirlos o refutarlos, quiere principalmente reasegurarlos, es decir, disipar la desconfianza y los terrores que experimentan ante la filosofía (p. 137). En efecto, “*tout son effort consiste, en quelque sorte, à désarmer la philosophie de ses terreurs. Toute sa théorie du rôle qu’elle a eu dans le passé, comme de celui qu’elle doit avoir dans le présent, est conçue dans ce but*” (p. 159).

¹⁴ “En todos los hombres en general, y especialmente en los que ocupan su tiempo en razonamientos, ha sido infundido un efluviio divino. Por cuya causa y contra su voluntad reconocen que Dios es uno, indestructible e inengendrado, y que está siempre cerca de la cima del cielo, en su atalaya propia y particular” (*Protr.* 6.68.2-3).

coincidentes con las doctrinas judeo-cristianas, ya que le sirven como comprobación y legitimación de sus propias ideas. En este mismo marco se encuadra la referencia al *Testamento de Orfeo* en el capítulo VII¹⁵, dedicado a buscar en la poesía –del mismo modo que había hecho antes con la filosofía– testimonios de “la verdad” y el reconocimiento de “la digresión mítica” (*Protr.* 7.73.1).

Los versos del cantor tracio se incluyen luego de las citas de otros poetas, como Arato, Hesíodo, Eurípides y Sófocles (aunque el fragmento atribuido a este autor es apócrifo, fruto probablemente de una falsificación judía o cristiana). De estos autores toma Clemente versos referidos a la existencia de un Dios único, por lo que se presentan como seres que han alcanzado, gracias a la inspiración divina, una intuición pagana de la noción del monoteísmo. Al introducir el poema de Orfeo, el alejandrino retoma la imagen del personaje que ha creado en los dos primeros capítulos de su obra: una figura en la que confluyen los oficios de poeta y hierofante, es decir, sacerdote iniciador en los cultos de misterio. Es desde este lugar central en el ámbito de la religión politeísta que Orfeo se retracta, abandona sus anteriores creencias y acepta una concepción monoteísta de la divinidad. El alejandrino busca enfatizar el giro radical producido en el poeta. De este modo, el teólogo pagano actúa en la obra clementina como una metáfora perfecta de la conversión, proceso que implica el pasaje entre dos ámbitos absolutamente enfrentados y jerarquizados: paganismo y cristianismo¹⁶. De acuerdo con esta intención de mostrar a Orfeo como ejemplo paradigmático de la conversión, no es extraño que Clemente cite preferentemente los versos de tono exhortativo, en los que Orfeo incita a Museo a abandonar sus ideas anteriores y abrazar la nueva concepción de Dios transmitida a través del ‘logos divino’:

¹⁵ Véase el texto griego y nuestra traducción del pasaje, *Protréptico* 7.74.3-7.74.7, en el Apéndice IV. Sobre éste y otros usos del *Testamento de Orfeo* por parte de Clemente, cf. Herrero de Jáuregui (2007b: 164-170).

¹⁶ Véase *supra* n. 1 en el capítulo II.

Hablaré para quienes está permitido, cierren las puertas todos los profanos
por igual. Tú escucha, Museo, nacido de la luminosa luna,
pues diré verdad, para que lo que antes era evidente
en tu corazón no te prive de un destino agradable.
Después de contemplar el divino logos, permanece cerca de él,
encauzando el hueco espiritual del corazón. Pon firme el pie
sobre el sendero y al mismo tiempo contempla al único señor inmortal
del cosmos (*Protr.* 7.74.4).

Este extenso fragmento apela de modo directo al interlocutor para insistirle en la necesidad de creer en la nueva verdad y abandonar lo que anteriormente se consideraba cierto. Orfeo, luego de experimentar un viraje radical desde el politeísmo al monoteísmo, exhorta a los demás paganos a cambiar igualmente sus creencias y a adoptar la nueva fe en el único Dios. Sus palabras, por supuesto, tendrían sobre la audiencia griega un efecto mucho mayor al que podrían surtir los consejos e incitaciones de cualquier cristiano. Se trata del poeta más prestigioso y la máxima autoridad religiosa del mundo griego, que ahora se dirige a sus connacionales para incitarlos a recibir y abrazar una fe nueva, que excluye todas sus creencias anteriores. Ningún otro testimonio podía tener mayor utilidad para los objetivos de Clemente, cuya intención principal es convencer a los paganos y lograr su conversión. Por eso, luego de estos versos, sólo cita tres referentes a la unidad de Dios, que concuerdan mejor con los pasajes de los poetas citados anteriormente. En ellos aparece la noción del Dios único a partir del cual todo ha sido creado, la idea de la invisibilidad de Dios para los hombres, que contrasta con su poder para ver todo lo que ocurre, y, además, una alusión a la inmanencia divina en el verso que afirma que la divinidad “habita alrededor de ellos”:

Es uno, nacido de sí mismo, todo lo nacido del Uno ha sido creado;
Él habita alrededor de ellos, ninguno de los mortales

lo ve, pero él los ve a todos (*Protr.* 7.74.5).

Clemente no analiza el significado de estos versos, simplemente se limita a notar que ellos prueban el hecho de que “Orfeo, después de mucho tiempo, se dio cuenta de que había estado equivocado” (*ibíd.*). El escaso interés que le provocan las cuestiones más netamente teológicas en esta sección se pone de manifiesto en el hecho de que cita incluso el verso sobre la inmanencia divina, una idea contraria a las concepciones cristianas. Estos versos, entonces, sólo se utilizan como comprobación de la nueva doctrina monoteísta asumida por Orfeo, sin detenerse a considerar en detalle su sentido profundo. Sirven fundamentalmente como prueba del cambio producido en el cantor pagano. Clemente introduce luego dos versos más de carácter netamente persuasivo, de modo tal que parece que fueran también de Orfeo; se trata, no obstante, de un fragmento de los *Oráculos Sibílicos*¹⁷. La confusión producida en el lector que no conoce bien los oráculos ni los textos de Orfeo, es creada deliberadamente por Clemente, que no nombra la nueva fuente de su cita. Su motivación es clara: intenta enfatizar una vez más el proceso de conversión experimentado por el principal cantor y teólogo del paganismo.

En cuanto a los versos del *Testamento* citados en este pasaje del *Protréptico*, podemos notar que todos ellos provienen de la primera versión del poema, es decir, su forma más breve. Las dos citas transmiten de manera continua los versos 1 a 10 de la composición. Sin embargo, hay entre ambas una omisión: se elide la segunda mitad del verso 7a, que alude a la existencia de un “antiguo relato” sobre la naturaleza de Dios. Consideramos adecuada la interpretación de Herrero (2007b: 166-167), quien propone como motivo de dicha omisión que esta frase sería contradictoria con la oposición, establecida en capítulos anteriores del *Protréptico*, entre el ‘error antiguo’ de Orfeo y la

¹⁷ “Pero no te preocupes, desconfiado mortal, sé cauteloso, / mas volviendo sobre tus pasos podrías reconciliarte con Dios” (*Protr.* 7.74.6, versos procedentes de *Oráculos Sibílicos*, 3.624).

‘nueva verdad’ de Cristo, entre la vieja y la nueva canción. Para guardar coherencia con esta distribución de cualidades, el alejandrino no puede ahora asignar la característica de antigüedad a la noción monoteísta.

En conclusión, en la selección de versos del *Testamento* que Clemente cita en el *Protréptico* se pone de manifiesto cuál es el interés principal del escritor cristiano al recurrir a este texto: utilizarlo como caso ejemplar de comprensión de la ‘verdad divina’ y conversión, que sirva de modelo a seguir para el auditorio pagano de la obra. El hecho de que el personaje que protagoniza este reconocimiento del error anterior y su reemplazo por la verdad monoteísta sea justamente Orfeo, el representante paradigmático del politeísmo y de los misterios paganos, otorga a la idea una fuerza mucho mayor¹⁸.

Otros usos del *Testamento* en la obra de Clemente

El tratamiento particular que aplica Clemente en el *Protréptico* al *Testamento de Orfeo* se delinea aún más claramente si lo comparamos con la manera en que recurre a él en otros lugares de su obra. En efecto, en *Stromata*, el texto órfico es citado de modo muy diferente en base a objetivos de otra naturaleza. La comparación con estos distintos usos del poema por parte del alejandrino permitirá advertir, además, la manera en que el autor cristiano adapta los textos de origen pagano, al interior de sus argumentaciones, en relación con intereses muy definidos.

En el libro V de *Stromata*, Clemente cita de manera dispersa diversos fragmentos del *Testamento de Orfeo*. La primera referencia se encuentra en el capítulo

¹⁸ Jourdan (2010) va un poco más lejos cuando propone que, al trabajar durante todo el *Protréptico* en la conversión de Orfeo, Clemente convierte a este cantor –asimilado y opuesto al Logos-Cristo– en una prefiguración de Cristo mismo: “*Tout au long du Protreptique, Clément d’Alexandrie a travaillé à la conversion d’Orphée. Ainsi transfiguré, le chantre mythique est devenu chez lui une préfiguration du Christ, chanteur de la louange éternelle à Dieu*” (p. 531).

XII de ese libro¹⁹, dedicado a demostrar que Dios es invisible e inefable. En este contexto estrictamente teológico, en el que predominan las citas bíblicas, el alejandrino toma de todos modos a algunos autores griegos como complemento para su argumentación. De hecho, el capítulo se inicia con una cita del *Timeo* de Platón sobre la dificultad de conocer al creador del mundo y, una vez alcanzado ese conocimiento, la imposibilidad de transmitirlo o expresarlo a los demás. En la misma dirección, Clemente recuerda que al presentarse a Moisés, Dios estaba en una nube, hecho que indica simbólicamente que es “invisible e indecible” (ἀόρατός καὶ ἄρρητος, *Strom.* 5.12.78.3). Entonces, afirma el alejandrino que “el teólogo Orfeo, habiéndose servido de ahí” expresa la unidad divina a través de los mismos tres versos citados en el *Protréptico*, que vuelve a introducir aquí. No obstante, la cita no es idéntica a la de *Protr.* 7.74.5: por un lado, aparece una variante en el primer verso (v. 8), que ya no caracteriza a Dios como “nacido de sí mismo” (αὐτογενής) sino como “completo en sí” (αὐτοτελής), aunque la noción teológica se mantiene inalterada –el principio único es increado, no proviene de ningún elemento preexistente, mientras que la multiplicidad que conforma el cosmos ha sido creada²⁰–. Por otro lado, Clemente cita sólo la mitad del verso 9, omitiendo la idea inmanentista o panteísta de que la divinidad circula en torno a su creación y pasando directamente al tema de la invisibilidad divina. Además,

¹⁹ Véase el texto griego y nuestra traducción del pasaje en el Apéndice V, *Stromata* 5.12.78.3-5.12.78.5.

²⁰ Éste es uno de los puntos capitales de la filosofía de Clemente y aparece formulado en este mismo capítulo de *Stromata*: “Puesto que el principio de todas las cosas [es] inaccesible, el primero y más antiguo es por completo difícil de probar, el [principio] que también es la causa de que todas las cosas se hayan originado y sucedan. Cómo sería comunicable lo que no tiene género, ni división de género, ni especie, ni individuo, ni número, sino algo que no es contingente ni es consecuencia de lo contingente. (...) Tampoco [Dios] es aprehendido mediante la ciencia deductiva: pues ella comprueba a partir de cosas anteriores y conocidas, y nada preexiste al inengendrado” (5.12.81.4-5 y 82.3). Osborn (1957: 26) sintetiza esta idea al afirmar: “*The first cause, then, is not in any place, but above place, and time, and name, and thought*”. La concepción de Dios como una unidad trascendente lleva a postular el problema de cómo esta entidad abstracta puede ser el creador de todas las cosas. Según Osborn, el único modo en que ello es posible es la creación *ex nihilo*: “*God cannot produce things from within himself, for this would attribute plurality, change, and many other inconsistent things to him. God cannot produce things from a co-existing substratum of matter, for the co-existence of such matter would be inconsistent with his unity and transcendence. There is only one way of creation for such a God, and that is creation ex nihilo. (...) God’s will is omnipotent, and a sufficient cause of anything’s existence. When God wills a thing it simultaneously springs into existence*” (pp. 32-33).

otra variante del verso 8 es presentada por el alejandrino como posibilidad, hecho que manifiesta que el escritor cristiano debía conocer varias versiones del poema o, por lo menos, era consciente de que el mismo texto circulaba con pequeñas variaciones²¹. Añade a continuación otros tres versos, también correspondientes a la versión breve del poema órfico:

Yo no lo veo, pues una nube lo rodea
Todos los mortales tienen pupilas mortales en los ojos,
pequeñas, puesto que carnes y huesos les son innatos (*Strom.* 5.12.78.5; vv. 14-15a).

El criterio de selección de las citas es aquí distinto que en *Protréptico*: ya no aparecen los versos exhortativos, sino que Clemente se centra en aquellos más ajustados a la noción teológica que está desarrollando y deja de lado los elementos que puedan apartarse de la concepción de divinidad que intenta conformar. Asimismo, la adecuación de la cita pagana al pasaje bíblico con el que se pone en relación es muy estrecha, especialmente en la correspondencia entre la “nube” u “oscuridad” (γνόφος) que oculta el brillo de la verdad y la “nube” (νέφος) que impide al poeta la visión de Dios. Por otra parte, es importante notar un cambio de perspectiva respecto a la proveniencia de los elementos de verdad expresados en la poesía de Orfeo. Si en el *Protréptico* estos se originaban en el ‘efluvio divino’ que alcanzaba a todos los hombres ocupados en la búsqueda del conocimiento, aquí, en cambio, Orfeo los ha tomado de Moisés, de la Escritura profética. Veremos que esta idea se acentúa en referencias posteriores. Finalmente, se percibe un cambio en la consideración de la figura misma de Orfeo. Éste ya no aparece como ‘poeta y hierofante’, sino como ‘teólogo’, hecho que se

²¹ “Es uno, completo en sí, todo lo nacido del Uno ha sido creado, (o es ‘por naturaleza’, pues también así se escribe)” (*Strom.* 5.12.78.4). Herrero (2007b: 167) enfatiza la importancia de esta variante en la cita clementina para la cuestión, tan debatida, de las redacciones del poema: “demuestra que aun dentro de una misma versión había diversas variantes de consideración, y que Clemente era consciente de ellas”.

corresponde con la primacía que otorga aquí Clemente a las ideas puramente teológicas que, aunque expresadas por filósofos o poetas paganos, dan cuenta de la verdad cristiana. Pero, al mismo tiempo, esta nueva consideración del cantor tracio se relaciona con la presentación que el alejandrino ha hecho de él en *Stromata*.

En esta obra, al referirse a Orfeo, Clemente ya no enfatiza su rol de fundador de los ritos místéricos, sino que privilegia otros aspectos del mito que rodea al personaje. Las primeras referencias al poeta aparecen en el libro I de *Stromata*, que trata como temática principal el problema de si es conveniente, para un cristiano, estudiar la filosofía. Clemente, frente a las opiniones de otros escritores contemporáneos, sostiene que este estudio es necesario y que puede ser muy útil como propedeútica del conocimiento de Dios que debe alcanzar el cristiano perfecto, el gnóstico²². La filosofía es buena porque ha visto ciertos indicios de la verdad, aunque mezclados con opiniones y conceptos erróneos o falsos. Sin embargo, Clemente se esfuerza por justificar la primacía de la filosofía hebrea sobre todo el resto de las escuelas de pensamiento.

²² Para Clemente, el cristiano alcanza la perfección cuando se convierte en un verdadero gnóstico. El conocimiento de que se trata no es sólo intelectual o racional, sino también espiritual, ya que supone, a su vez, la práctica continua de la virtud y la perfección moral, la que conduce a la obtención de la gracia divina, que revela al gnóstico el conocimiento de Dios. Según Mondésert (1944 : 108), la gnosis es “*connaissance supérieure et parfaite, mais aussi perfection de la vie spirituelle et de toutes les vertus, la gnose est l'idéal auquel Clément aspire et le but auquel il conduira, si possible, son disciple chrétien*”. La gnosis no se adquiere en forma pasiva, sino que, por un lado, es necesario desearla, buscarla, y, por otro, el cristiano debe llegar a merecerla a través de una vida perfecta para obtener la gracia divina (p. 109). El gnóstico comprende el sentido verdadero oculto en la Escritura Sagrada y tiene una capacidad superior de inteligencia espiritual, es decir, de inteligencia de las verdades más elevadas y misteriosas, de comprensión “*du problème religieux dans son ensemble, ou, si l'on veut, de la théologie chrétienne au sens le plus large et le plus compréhensif*” (p. 111). Ello es posible sólo por medio del Logos, el Hijo de Dios, que es el mediador a través del cual los hombres pueden acercarse al conocimiento de Dios, el único que puede revelar al padre: “Sólo Cristo puede capacitar al hombre para alcanzar la perfección moral representada por la semejanza de Dios e impartirle la enseñanza esotérica de gnosis” (Trevijano 1994: 159). Como afirma De Faye (1906), Clemente realiza una distinción muy marcada entre el común de los cristianos y la elite de los que denomina gnósticos verdaderos: “*Grande est la supériorité du gnostique sur les autres fidèles. Il possède, comme l'indique le qualificatif qui le désigne, une connaissance qui n'appartient qu'à lui. Il lui est donné de contempler Dieu directement. Lui seul sait interpréter les Écritures. La crainte salutaire de Dieu, nécessaire à la plupart des chrétiens, lui est inconnue. Il a des vertus plus rares. Pour tout dire, il dépasse tous les autres au point de vue moral et intellectuel*” (p. 279). Sin embargo, no debe confundirse el concepto de gnóstico de Clemente de Alejandría con las escuelas gnósticas heréticas que se desarrollaron en el mismo período; justamente, el teólogo cristiano opone a esa ‘falsa gnosis’ la ‘verdadera gnosis’ que puede alcanzar el cristiano por la fe, la pureza moral y el estudio de las Escrituras Sagradas. “*Lui-même a nettement conscience de la différence profonde qu'il y a entre son gnostique et l'idéal correspondant des hérétiques qu'il combattait*” (*ibid.*).

Argumenta que los griegos han tomado sus mejores ideas de los bárbaros, concepto con el que se refiere a los egipcios, los babilonios, los persas, pero, en especial, a los hebreos. Examina, entonces, la historia de la filosofía griega y la historia de la filosofía hebrea, la cronología de los filósofos y profetas más importantes de cada una, para demostrar que los griegos han derivado todos sus conocimientos de Moisés. En este marco, en el capítulo XIV del libro I de *Stromata*, Clemente expone la historia de la filosofía griega y presenta a Orfeo como uno de los primeros sabios de Grecia: “Dicen los griegos que después de Orfeo, Lino y los más antiguos poetas de su pueblo, los primeros en ser admirados por su sabiduría [fueron] los llamados Siete Sabios” (*Strom.* 1.14.59.1). Sin embargo, el teólogo insiste en el origen extranjero del poeta, que es oriundo de Tracia u Odrisia y ha aprendido todos sus conocimientos en estas regiones externas al mundo helénico. Al igual que los demás “filósofos y sabios más antiguos de Grecia”, Orfeo es de origen bárbaro y fue educado por bárbaros (*Strom.* 1.15.66.1).

Más adelante, en el capítulo XXI del libro I, Clemente compara las cronologías de los sabios griegos y hebreos, con el objeto de aportar pruebas irrefutables que ubiquen a la filosofía hebrea como “la más antigua de toda sabiduría” (*Strom.* 1.21.101.1). La sabiduría hebrea proviene de la Revelación de Dios a los profetas, cuyo primer exponente es Moisés, quien constituye el paradigma de toda sabiduría: es “profeta” (προφητικός), “legislador” (νομοθετικός), “táctico” (τακτικός), “estratega” (στρατηγικός), “político” (πολιτικός) y “filósofo” (φιλόσοφος) (*Strom.* 1.24.158.1). En consecuencia, Clemente expone datos y testimonios de numerosas autoridades para comprobar que Moisés, el profeta a partir del cual se originó toda la filosofía hebrea, es muy anterior a cualquiera de los sabios griegos, entre ellos, Orfeo. Nuestro cantor aparece al comienzo del capítulo, cuando Clemente postula que Moisés vivió en la época de Ínaco (*Strom.* 1.21.101.5), es decir, veinte generaciones o cuatrocientos años

antes de la fundación de Troya (*Strom.* 1.21.102.3); luego de esta constatación, el alejandrino enumera una larga serie de acontecimientos que se suceden en el tiempo hasta llegar a la época de Acrisio, en que se desarrollaron “las actividades de Perseo, Dioniso, Orfeo y Museo” (*Strom.* 1.21.103.5). En definitiva, la idea que quiere establecer claramente el teólogo cristiano es que Orfeo y los otros sabios griegos vivieron muchas generaciones después de Moisés. Para corroborarlo, Clemente afirma que el Legislador judío es “anterior en seiscientos cuatro años a la apoteosis de Dioniso” y “desde Dioniso hasta Heracles y los valientes que navegaron junto a Jasón en la [nave] Argos se cuentan sesenta y tres años” (*Strom.* 1.21.105.1-2). Ello implica, por supuesto, que Orfeo es posterior a Moisés, ya que fue uno de los participantes en la expedición argonáutica. Moisés no sólo es anterior a Dioniso, sino también a Femónoe, la primera Pitia de Apolo en Delfos, y desde esta profetisa transcurrieron veintisiete años hasta que “[vivieron] los de la época de Orfeo, Museo y Lino, el maestro de Heracles” (*Strom.* 1.21.107.4). De este modo, el alejandrino ha demostrado que “Moisés es más antiguo que la mayor parte de los dioses griegos, no sólo que los sabios y poetas mencionados. Y él no es el único, sino que también la Sibila es más antigua que Orfeo” (*Strom.* 1.21.107.6-108.1).

Clemente reformula varias veces esta misma cronología, calculando las distancias temporales en relación a distintos acontecimientos: reinados griegos o hebreos, olimpiadas, emperadores romanos. Así, ubica “la época de los profetas” y de los Siete Sabios como anteriores a la primera olimpiada, que se celebró cuatrocientos siete años después de la guerra de Troya (*Strom.* 1.21.130.1). Y “Onomácrito el ateniense, de quien se dice que son los poemas atribuidos a Orfeo, se encuentra bajo el gobierno de los pistrátidas, alrededor de la olimpiada cincuenta; y Orfeo, que navegó

en compañía de Heracles, [fue] discípulo²³ de Museo” (*Strom.* 1.21.131.1). Nuevamente, para la ubicación temporal de Orfeo Clemente toma como referencia su participación en la travesía de los Argonautas, acontecimiento que en *Strom.* 1.21.137.1 vuelve a referirse como posterior en muchos años a la época del éxodo de los judíos en que vivió Moisés: el alejandrino enumera los acontecimientos intermedios más representativos, consignando los períodos de tiempo transcurridos entre cada uno de ellos. En este capítulo, entonces, Clemente enfatiza la prioridad cronológica de la filosofía y los profetas hebreos sobre los sabios griegos, hecho que le permite concluir que los filósofos griegos fueron influenciados por la sabiduría de Moisés y los demás profetas o, como acusación mucho más agresiva, directamente plagieron o robaron sus ideas más relevantes de los hebreos. En este argumento, el escritor cristiano sigue el modelo de la apologética judía anterior. En efecto, en *Strom.* 1.22.150.1-3, Clemente transcribe las palabras de Aristóbulo, el filósofo y apologeta judío, quien argumenta que Platón “se adhirió a nuestra legislación” y, más adelante, que aquel filósofo “se apropió de muchas cosas (pues fue muy erudito), lo mismo que Pitágoras, quien aplicó muchas de nuestras [cosas] a sus propias doctrinas”.

En conclusión, la imagen de Orfeo en esta obra clementina es diferente a la que el cantor tiene en el *Protréptico*. Ahora Clemente insiste sobre la sabiduría de Orfeo, sobre los elementos de verdad que encuentra en su poesía y en su pensamiento. Para presentarlo como uno de los primeros filósofos griegos, acentúa los aspectos del mito del poeta que lo ubican en la más extrema antigüedad, anterior a todos los demás poetas y filósofos helenos, en especial, su participación en la expedición argonáutica que, como todos los sucesos míticos, se sitúa en el pasado más remoto y sirve entonces como comprobante de esa antigüedad. No obstante, si Orfeo ya no es acusado de corruptor e

²³ Los editores difieren en cuanto a la lectura de este pasaje. La edición de Merino Rodríguez (1996) transmite el texto Μουσαίου μαθητής, esto es, “discípulo de Museo”; en cambio, la edición de Stählin (1960) asienta Μουσαίου διδάσκαλος, es decir, “maestro de Museo”.

incitador de la idolatría, recibe otra denuncia: su sabiduría es fruto del plagio y hurto de los primeros hombres verdaderamente sabios, los hebreos. Es esta imagen del poeta pagano, más cercana a la filosofía que a la religión politeísta y misteriosa, la que determina el modo en que el alejandrino utiliza los textos de la tradición órfica en *Stromata*.

Las siguientes citas del *Testamento* en esta obra, las introduce Clemente en el capítulo XIV –el último y más extenso de los que conforman el libro V–, consagrado enteramente a mostrar el plagio de los griegos respecto de los hebreos: “A continuación debemos añadir más evidencia y presentar ya el plagio griego de la filosofía de los bárbaros” (*Strom.* 5.14.89.1)²⁴. A lo largo del capítulo, Clemente va intercalando numerosos pasajes bíblicos con sus correspondientes paralelos en la filosofía o poesía griega, de modo que la selección de las citas se guía por el parecido que éstas poseen con los textos de la Sagrada Escritura. Dada la extensión del fragmento en que se incluyen una gran cantidad de versos del *Testamento de Orfeo* (*Strom.* 5.14.122.2-128.3), presentaremos aquí un solo ejemplo y remitimos al lector al Apéndice VI, donde encontrará el texto completo. Una buena muestra del uso de este poema órfico por parte de Clemente se presenta en *Strom.* 5.14.127.2. Allí Clemente cita dos versos de Orfeo:

Extendió por todas partes la mano derecha, hasta el límite
del océano; y la tierra está fija bajo sus pies (*Strom.* 5.14.127.2).

En forma inmediata, el alejandrino parangona estos versos con una cita bíblica, ya que su objetivo es demostrar que las ideas expresadas en ellos “fueron tomadas de modo manifiesto” de las palabras de Isaías 10.14: “El señor salvará las ciudades pobladas y cubrirá con la mano toda la tierra habitable, como un nido” (*Strom.*

²⁴ Esta idea es recurrente en el alejandrino; ya aparece expresada en *Strom.* 5.5.29.3: “En general Pitágoras y sus discípulos, con Platón también, frecuentaron mucho más que los otros filósofos al Legislador, como es [posible] conjeturar a partir de sus mismas doctrinas”. También trata sobre esta temática en los libros I y VI de *Stromata*.

5.14.127.3). La noción panteísta de un Dios cuya mano está en el océano y sus pies en la tierra, se acepta aquí porque la cita bíblica permite interpretarla de modo distinto: el poder de Dios protege al mundo creado por Él. Esta estrategia de adecuación de los textos órficos a sus paralelos bíblicos es la que prevalece a lo largo de todo el fragmento.

En efecto, en la utilización de las citas del *Testamento* en esta sección de *Stromata* entra en juego un único principio regulador: la coincidencia de estos testimonios paganos con las nociones teológicas judeo-cristianas que a Clemente le interesa instituir y legitimar, en especial, las doctrinas del monoteísmo, de la invisibilidad e inefabilidad divinas y del poder de Dios que gobierna ordenadamente el cosmos según su Justicia. El uso de las citas órficas, por lo tanto, se enmarca en una estrategia distinta a la que le da sentido al *Testamento* en el *Protréptico*. En esta obra, el poema en que Orfeo se retracta de su creencia en los dioses del politeísmo y abraza el monoteísmo servía como ejemplo instructivo del tipo de proceso que debía realizar el público pagano de Clemente. En cambio, en *Stromata* ya no prevalece la intención exhortativa y apologética; el objetivo principal es, en cambio, la instrucción de los cristianos en los aspectos doctrinales y teológicos más complejos. Sin embargo, dado el contexto polémico que enmarca toda la producción literaria de Clemente, aun en los momentos en que se ocupa de las concepciones cristianas, el teólogo está dialogando con el conjunto de la filosofía y la cultura griegas. Y si por un lado necesita diferenciar un ámbito específicamente cristiano dentro de un conglomerado cultural complejo y de límites fluctuantes, por otro puede tomar de las tradiciones coexistentes –en especial, la helénica– ciertos elementos que le sirven como comprobación y apoyo de las propias ideas o como fuente de legitimación y autoridad. Incluso, en la búsqueda de aspectos convergentes entre el pensamiento judeo-cristiano y el griego, el alejandrino no duda en

manipular las citas textuales e interpretarlas en direcciones nuevas y, en ocasiones, en abierta contradicción con el sentido original de las mismas.

No obstante, para que la superioridad del cristianismo no se vea menguada por este reconocimiento de las verdades expresadas por los griegos, Clemente se preocupa por dejar bien establecido el hecho de que esos ‘atisbos’ de verdad sólo fueron posibles por dos motivos: o bien se trata de ideas inspiradas por la divinidad, que siempre se ha manifestado a los hombres, aunque estos no la reconocieran; o bien han robado esas ideas de los hebreos, quienes han alcanzado, a través de la revelación profética, el más alto grado de conocimiento de las verdades divinas y han elaborado sus doctrinas antes que los poetas y filósofos helenos más antiguos. En el capítulo de *Stromata* que contiene la mayor cantidad de citas órficas (XIV del libro V), el argumento que prevalece es este último: el alejandrino destaca que los griegos, si manifestaron aunque sea una pequeña parte de la verdad, lo hicieron a través del plagio a los profetas hebreos. No es una idea original de Clemente; de hecho, era un argumento muy aprovechado en las defensas apologéticas de los cristianos²⁵ e incluso existían antologías para uso apologético en que se recopilaban los paralelismos del tipo de los presentados por nuestro autor²⁶. Pero es evidente que esta estrategia de auto-

²⁵ Sfameni Gasparro (2010: 488) enumera los tres instrumentos fundamentales de legitimación esgrimidos por los cristianos: primero, la reivindicación de la continuidad ininterrumpida con la tradición religiosa de Israel; segundo, la tesis de la prioridad cronológica de la legislación mosaica respecto de las demás culturas en confrontación, especialmente de los helenos; tercero, la utilización de aliados en el mismo campo del adversario, apelando a los más autorizados poetas y filósofos de la cultura tradicional como testimonios de la verdad emanada del único Dios, quienes serían por lo tanto, consciente o inconscientemente, tributarios de la revelación bíblica.

²⁶ Al considerar el problema de las fuentes por las que Clemente habría conocido las distintas versiones del *Testamento de Orfeo*, Herrero (2007b: 169-170) postula que además de conocer la versión extensa directamente de la obra de Aristóbulo –a la que se refiere con frecuencia– y de disponer de una copia de la versión breve –tal vez proveniente del *De monarchia* o de una fuente común a la de este texto–, el alejandrino utilizaría como segunda fuente las antologías apologéticas. Según el autor, esta dualidad de fuentes explicaría las variantes que presentan las citas clementinas respecto de los otros testimonios existentes del poema. En efecto, “es probable que no siempre el texto del que disponía Clemente coincidiera con el que estaba en las antologías, pues la transmisión de un texto así es susceptible, como su historia demuestra, de cambios permanentes según el gusto o las necesidades del apologista de turno” (p. 170).

legitimación y desvalorización del campo opuesto es muy apreciada por Clemente, quien la reelabora en diversas secciones de su obra²⁷.

Más argumentos órficos a favor del monoteísmo: el *Himno a Zeus*

Además del *Testamento de Orfeo*, otro texto del corpus órfico que ha sido tomado por los apologistas cristianos como prueba pagana del monoteísmo es el *Himno a Zeus*. El poema aparece desde las fechas más tempranas de la tradición órfica –como lo demuestra la versión conservada en el Papiro de Derveni– y de él han llegado hasta nosotros cuatro versiones de épocas diferentes, con adiciones y cambios sustanciales de una a otra. Aunque acerca de este escrito no pueda decirse, como sucede con el *Testamento*, que sea un texto pseudoepigráfico, compuesto por autores judíos o cristianos que lo hubieran adaptado a sus doctrinas, el mismo ha sufrido modificaciones notables en su evolución y ha incorporado ideas que no son originarias del orfismo. En este sentido, Bernabé (2010: 67) comenta que la historia de las versiones del *Himno* “reproduce a escala la de la literatura y la doctrina órficas” ya que, por un lado, el material es adaptado y reutilizado en diferentes épocas y, por otro, va incorporando elementos nuevos, externos al orfismo, pero que logran fusionarse en su interior con los preexistentes. En palabras del autor: “Algunas ampliaciones del núcleo más antiguo quedan incluso fuera del ámbito órfico y han sido manipuladas para adaptarlas a otras maneras de pensar” (p. 67).

La primera versión del *Himno a Zeus* aparece, como hemos mencionado, en el Papiro de Derveni. Es la forma más breve del poema y se remonta al siglo V a.C. Se

²⁷ Por ejemplo, en los capítulos II a IV del libro VI de *Stromata*, Clemente retoma la cuestión del plagio para completar lo dicho en el libro V. En *Strom.* 6.2.4.3 acusa nuevamente a los griegos del “hurto de la verdad” a los hebreos y postula que esta situación no es extraña si se considera que incluso entre ellos mismos los griegos practican el plagio. La denuncia del alejandrino es virulenta: “Quienes de ese modo se sustraen unos a otros sin disimulo lo que les pertenece confirman que son ladrones, pues igualmente se apropian a escondidas de nuestra verdad y la enseñan a sus congéneres. En efecto, si no se abstienen entre ellos mismos, menos aún entre nosotros” (*Strom.* 6.2.4.4).

incluía en la teogonía que es objeto del comentario, después del episodio en que Zeus ha tomado el poder de su padre Crono y ha engullido el falo de Cielo, gracias al cual queda embarazado de toda la creación y vuelve a concebir –física e intelectualmente– al mundo y a los dioses. Zeus, de este modo, “llegó a ser lo único” y “ahora es rey y en adelante lo será” (Papiro de Derveni, col. XVI). En este punto se introducen cuatro versos de un *Himno a Zeus*, donde el dios aparece como “nacido el primero” (πρῶτος γένετο) y “el último” (ἔσχατος) –es decir, es el último en las generaciones de dioses, pero luego de recrearlos a todos, pasa a ser el primero–, y como “cabeza” (κεφαλή) y “centro” (μέσσα). Zeus es el modelador o artesano del mundo –ya que por él “todo ha sido dispuesto”: ἐκ πάντα τέτυκται (col. XVII)–; es “hálito de todo” (πνοὴ πάντων), a la vez que domina el destino (Ζεὺς πάντων ἔπλετο μοῖρα, col. XVIII) y es el primer soberano del cosmos (Ζεὺς βασιλεύς, Ζεὺς δ’ ἀρχὸς ἀπάντων, “Zeus soberano, Zeus señor²⁸ de todo”, col. XIX)²⁹.

La segunda versión aparece en el tratado pseudoaristotélico *De Mundo* (401a.27). Debido a que esta forma del poema es citada por Platón en un pasaje de las *Leyes* (715e), puede establecerse una datación posterior a la del Papiro de Derveni y anterior al siglo IV a.C, en que vivió el filósofo. Esta versión tiene siete versos, a los que se agregan al final dos líneas “de transición” (Bernabé 2010: 77) entre el himno y la continuación del relato de la teogonía. Las ideas fundamentales de la redacción primitiva se mantienen y sólo se agrega la imagen de un Zeus “varón” (ἄρσιν) y “ninfa” (νύμφη) a la vez, es decir, que posee ambos sexos y puede, por lo tanto,

²⁸ Si bien ἀρχός tiene aquí el sentido de ‘gobernante’ o ‘señor’ puede interpretarse también, según Bernabé (2010: 76), con el doble sentido del verbo ἄρχω, ‘gobernar’ o ‘ser el primero’.

²⁹ Esta versión del *Himno* ha sido reconstruida a partir de las citas del comentarista, por eso los versos aparecen dispersos en diversas columnas del Papiro de Derveni. Seguimos para la reconstrucción de ésta y de las demás versiones a Bernabé (2010: 67-97).

fecundar por sí mismo la totalidad del cosmos. Además, se incluye ahora una alusión a la teoría de los cuatro elementos que conforman el cosmos.

La tercera versión proviene de la teogonía de las *Rapsodias*, elaborada en época helenística, alrededor del siglo I a. C.³⁰. Es la forma más larga del poema, que alcanza treinta versos, además de las mismas dos líneas de transición de la versión anterior. En ella reaparecen las nociones ya elaboradas en las composiciones anteriores, pero se enfatiza fuertemente la idea de la combinación de cuatro elementos en la conformación del cosmos: “fuego, agua, tierra y éter” (πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γαῖα καὶ αἰθήρ, v. 8). La modificación más sustancial es la introducción de una imagen panteísta en la que el cosmos se identifica con el cuerpo de Zeus: sus ojos son el sol y la luna (v. 16), la cabeza, con el entendimiento, son el cielo y el éter (vv. 11-21), el cuerpo contiene la tierra (vv. 22-29) y “el último fundamento, las raíces”, se identifica con el mundo subterráneo, el Tártaro (vv. 29-30). Bernabé (2010: 97) considera que, amén de otros posibles influjos, estas concepciones novedosas provienen principalmente de la filosofía estoica³¹.

Finalmente, la cuarta versión del poema se ha dado a conocer recientemente, a través de la publicación, en 2005, de un papiro florentino (*Papiro de la Sociedad Italiana*, XV 1476). Si bien el mismo no transmite el poema completo, sino sólo seis versos –con omisión de versos intermedios entre los tres primeros y los restantes–, pueden percibirse ciertas modificaciones. La más notoria es la profundización de las nociones estoicas panteístas, especialmente enfatizadas en las frases “Zeus es todas las cosas” (Ζεὺς δὲ τὰ πάντα, v. 4) y “Zeus lo tiene todo él mismo en sí mismo” (Ζεὺς

³⁰ El poema se encuentra citado en la obra de Porfirio Περὶ ἀγαλμάτων (título traducido *De las estatuas* o *Sobre las imágenes de los dioses*), 3.6 (Bidez) (Fr. 243 Bernabé).

³¹ “A esta concepción no parecen haber sido ajenos, por una parte, varios influjos orientales, egipcios, mesopotámicos e iraníes, desarrollados en torno al s. VI a.C., y por otra, las especulaciones de poetas-filósofos griegos como Jenófanes y Empédocles, pero sobre todo, la aportación de la Estoa” (Bernabé 2010: 97).

πᾶν ἔχει αὐτὸς ἐν αὐτῷι, v. 6). Pero se conservan, al mismo tiempo, algunas de las ideas originales, tales como la imagen de Zeus como “principio”, “centro” y “final” y la combinación en el dios de los dos sexos, varón y mujer.

Fragmentos del *Himno a Zeus* son citados en diversos lugares por Clemente. Uno de los versos más conocidos de la composición aparece en el *Protréptico*, pero el alejandrino no lo atribuye a Orfeo sino a Platón. En el capítulo VI –como hemos dicho, aquel en que Clemente se dedica a buscar colaboradores en la filosofía– se incluye una cita de las *Leyes* (715e) de Platón³²:

En efecto, Dios, como [dice] también el antiguo relato, puesto que tiene el principio, el final y el centro de todas las cosas existentes, las lleva a término abarcándolas según una recta naturaleza. Siempre lo acompaña la justicia, verdugo de los que descuidan la ley de Dios (*Protr.* 6.69.4).

El influjo órfico del pasaje platónico citado por Clemente es muy fuerte y se evidencia en la idea, repetida en todas las versiones del *Himno a Zeus*, de que el dios contiene “el principio, el final y el centro”. Un escolio³³ a este pasaje manifiesta que “el antiguo relato” era un texto órfico³⁴ y cita los versos segundo y tercero del himno, repetidos en las tres primeras versiones descritas arriba: “Zeus cabeza, Zeus centro, por Zeus está todo artísticamente conformado / Zeus fundamento de la tierra y del cielo estrellado”. A su vez, la versión conservada en el *Papiro de la Sociedad Italiana* presenta dos versos casi idénticos al transmitido por Platón: “Zeus principio de todas las cosas, Zeus centro y Zeus final” (v. 1) y “Zeus principio, centro y fin” (v. 5). Sin

³² Véase en el Apéndice III, *Protréptico* 6.69.1-6.71.1, el pasaje completo.

³³ Cf. Greene, *Scholia platónica*, Lg.715e.1; p. 317.

³⁴ Si bien pocas veces Platón nombra directamente a Orfeo, toma muchos de los elementos de la tradición órfica sin atribuirles un origen claro: “lo más aprovechable, lo más válido, los contenidos importantes, especialmente sobre la doctrina del alma, que Platón toma de la literatura órfica, no se citan como de Orfeo, sino de forma vaga, como procedentes de ‘un antiguo relato’, ‘un relato sacro’, ‘las iniciaciones’ y menciones por el estilo, como si se tratara de despersonalizarlos, de oscurecer o eliminar la relación entre estas aportaciones valiosas y Orfeo, limitándose a asociar el *logos* en que aparecen con la esfera sagrada (*hieros*) y con una alta antigüedad (*palaios*)” (Bernabé 1997: 215). Cf. también Casadesús (1997: 65), quien se refiere específicamente al pasaje platónico que nos ocupa.

embargo, a pesar de ser claro el origen órfico de esta noción platónica, Clemente no lo reconoce. Se pregunta, incluso, luego de la cita, de qué fuentes podría haber tomado el filósofo griego estas ideas que insinúan la verdad. Su conclusión es que le fueron facilitadas por los hebreos, y para probarlo introduce unos ocho versos provenientes de los *Oráculos Sibílicos*. No es posible atribuir esta omisión del origen órfico del pasaje al desconocimiento de Clemente, ya que el teólogo cristiano cita el *Himno a Zeus* en otras oportunidades (*Strom.* 5.14.122.2; 5.14.128.3), y el modo en que lo cita –con algunas variantes respecto de los otros testimonios conservados– permite conjeturar que el alejandrino conocía en forma independiente una versión del poema prerrapsódica³⁵. Además, las dos versiones del *Testamento de Orfeo*, ambas bien conocidas por Clemente, contenían un verso casi idéntico al que analizamos aquí³⁶. Es evidente, entonces, que Clemente evita relacionar esta noción con Orfeo por otros motivos. Por una parte, una razón importante es que en el *Protréptico* el alejandrino aún no se ha referido a la ‘conversión’ del teólogo pagano al monoteísmo que, como hemos visto, recién será presentada en el capítulo VII. Por lo tanto, la idea de un dios único sería incongruente con la imagen del personaje como representante máximo del politeísmo

³⁵ Esta posibilidad es postulada por Herrero (2007b: 173). Así, respecto del pasaje órfico inserto en *Strom.* 5.14.128.3, el autor se pregunta: “¿por qué no pensar que estos versos pertenecen al himno que el compilador insertó, con ciertas modificaciones, en las *Rapsodias*, y que guardan la forma previa a su inserción? Lo lógico es suponer que eran las dos primeras líneas de este himno órfico a Zeus”. Para realizar esta deducción, Herrero se basa en la interpretación de West, quien consideraba el *Himno a Zeus* de las *Rapsodias* –mucho más extenso que los de las teogonías anteriores– una interpolación del compilador: “*The Rhapsodist has evidently interpolated into the theogony a passage of separate provenance, probably from a hymn and presumably current under the name of Orpheus. It assumes an anthropomorphic Zeus with golden locks, horns, and wings: this is not the Zeus of the theogonies, but the Zeus of some Hellenistic syncretism*” (1983: 240).

³⁶ “Éι, que abarca el principio, el medio y el final. / Así dice la palabra de los antiguos (ἀρχὴν αὐτὸς ἔχων καὶ μέσσον ἠδὲ τελευτήν. / ὡς λόγος ἀρχαίων)” (vv. 35-36; trad. Riedweg 2008: 384). Si se compara este fragmento con el texto griego de la cita platónica –reproducido en el Apéndice– podrá notarse la fuerte similitud entre ambos; incluso la atribución de esta idea a un “discurso antiguo” (λόγος ἀρχαίων) en el *Testamento de Orfeo* es paralela al origen que asigna Platón a estas nociones en un “antiguo relato” (παλαιὸς λόγος). Dado que Platón no puede haber conocido el *Testamento*, compuesto recién en la época helenística, lo más probable es que ambos textos (el de Platón y el *Testamento*) se basaran en una misma fuente: alguna de las versiones del *Himno a Zeus* órfico. El conocimiento de Clemente acerca de la relación de esta noción con el orfismo se evidencia en el hecho de que reproduce, en *Strom.* 5.14.124.2, la sección de la versión extensa del *Testamento* que contiene este verso, aunque elide el verso siguiente, con la referencia al antiguo relato.

que ha construido el alejandrino. Por otra parte, la omisión de esta fuente le permite presentar el pasaje platónico como producto de las dos vías del conocimiento de la verdad posibles –desde la óptica cristiana– para los filósofos paganos: una influencia (si no directo plagio) de los profetas hebreos, o fruto de la inspiración divina³⁷.

En cuanto a las otras citas del *Himno a Zeus* en la obra del alejandrino, podemos analizarlas en tanto nos permiten advertir, nuevamente, el tratamiento a que el autor cristiano somete los textos de la tradición órfica. En el libro V de *Stromata* se encuentran dos referencias a este poema. La primera (*Strom.* 5.14.122.2) reproduce los que hemos denominado, con Bernabé, versos de transición, que servían para unir el himno a la continuación de la teogonía en que éste se insertaba. Por eso el tema de estas líneas es la recreación de los dioses y del cosmos por Zeus, luego de haber ingerido el universo entero a través del falo de Cielo: “Pues ocultándolos a todos, los trajo de nuevo a la alegre luz / Desde su sagrado corazón, cumpliendo [cosas] extraordinarias”. Sin embargo, Clemente no transmite el sentido original del fragmento, sino que lo aísla de su contexto y le otorga una nueva interpretación. Inserto en un pasaje sobre la justicia divina a la que nada escapa y sobre los castigos o recompensas que recibirá el alma después de la muerte, donde el alejandrino cita versos de Menandro, del cómico Dífilo y de la tragedia, el fragmento órfico adquiere un sentido escatológico que le era ajeno. Aunque Clemente no ha referido antes el relato teogónico a que hacen referencia estos versos, la manipulación y cambio de significado de los mismos es evidente.

³⁷ El alejandrino considera que ambas vías confluyen en el pasaje platónico: “Veo a tus maestros, aunque quieras ocultarlos. Aprendes geometría de los egipcios, astronomía de los babilónicos, tomas sanos encantamientos de los tracios, y los asirios te enseñaron muchas [cosas], pero recibiste las verdaderas leyes y una opinión sobre Dios de los hebreos” (*Protr.* 6.70.1). Mediante la mención a los “sanos encantamientos de los tracios” remite evidentemente a Orfeo, a quien ha presentado como mago y hechicero; pero no es de él de donde puede tomar Platón ideas verdaderas, sino de los hebreos. La segunda vía la expresa en *Protr.* 6.71.1: “Y no [existe] para mí sólo Platón, oh filosofía. Esfuérzate por presentar[me] a otros muchos que anunciaron que Dios es verdaderamente el único dios y, bajo inspiración suya, comprendieron en alguna parte la verdad”.

La segunda cita del *Himno a Zeus* en *Stromata* (5.14.128.3) reproduce los versos 6 a 8 de la versión inserta en las *Rapsodias* –aunque presenta ciertas diferencias respecto de ese texto³⁸–. Los versos retoman el tema de la existencia de un único Dios, que ha creado todas las cosas y que, por su omnipresencia, gobierna el destino y otorga lo bueno y lo malo. Dado que es principalmente la noción de un único Dios, principio inengendrado y creador, lo que busca demostrar Clemente, no se preocupa por eliminar aquí la concepción panteísta presente en el poema. Su objetivo no es analizar a fondo el sentido de los versos, sino simplemente enfatizar las coincidencias; pasa por alto, entonces, los aspectos divergentes. Esta actitud puede relacionarse con el contexto en que escribe el alejandrino, aún muy permeado por las necesidades apologéticas y en pleno proceso de formación y fluctuación de las doctrinas cristianas, que todavía no habían sido establecidas en forma definitiva en algunos campos. Ello se pone de manifiesto si comparamos la poca importancia que asigna Clemente a estas referencias a la inmanencia divina con el posicionamiento de firme rechazo que toman escritores cristianos posteriores frente a las mismas expresiones, como Eusebio, Gregorio y Lactancio. Como explica Herrero (2007b: 292), “un siglo más tarde, la urgencia apologética es menor y mayor el refinamiento de la teología cristiana”³⁹.

En conclusión, el *Himno a Zeus* resulta útil a los apologistas cristianos para confirmar, mediante la voz de los mismos paganos a los que se enfrentan, la veracidad de sus propias posiciones. Pero en las diversas citas del texto por parte del alejandrino se percibe fácilmente la manipulación y adaptación del poema a los fines de la apología. El autor cristiano no duda en atribuir sentidos nuevos y ajenos originariamente al texto,

³⁸ Véase *supra* nota 35 en este mismo capítulo.

³⁹ Un ejemplo de estas diferencias aparece en el caso de Eusebio, quien, de acuerdo al análisis de Herrero (2007b: 292), “somete el *Himno a Zeus* de las *Rapsodias*, el mismo que Clemente citaba con aprobación, a un feroz ataque. En su argumentación se percibe que la conciencia cristiana de la trascendencia divina es ahora mucho más firme y que encuentra en el panteísmo inmanente de este himno un buen adversario en que cimentar su propia posición”.

o en desechar interpretaciones que no coinciden con las suyas o no son útiles a sus intenciones.

Otro himno órfico: ¿defiende Orfeo el monoteísmo?

En *Strom.* 5.14.125.1, entre los variados fragmentos del *Testamento*, Clemente reproduce otro himno atribuido a Orfeo, que sólo se ha conservado en la cita clementina⁴⁰. Más allá de nuestro desconocimiento sobre su procedencia⁴¹, el poema se encuentra claramente relacionado con el tipo de composiciones que venimos analizando. Su temática, la superioridad divina de Zeus, es un claro indicio, pero también ciertas imágenes o ideas coincidentes con las que hallamos en el *Himno a Zeus* permiten establecer una estrecha vinculación entre ambos textos. Si bien, llamativamente, no se nombra a Zeus en todo el poema, reaparecen en él las ideas de un dios bisexuado, varón y ninfa –a través de la imagen que lo presenta como “madre y padre a la vez”, μητροπάτωρ–, soberano del cosmos y del destino, regulador de los fenómenos naturales y las estaciones⁴². No obstante, este texto presenta una importante diferencia respecto a los anteriores: es el primero en que se menciona a otros dioses. Tanto en el *Himno a Zeus* como en el *Testamento*, la temática de la unidad divina tenía como correlato la ausencia de toda referencia a otras divinidades. En cambio, aquí Zeus

⁴⁰ También Eusebio, en la *Praeparatio Evangelica* 13.13.52, transmite el poema, pero éste forma parte de una extensa cita del texto de Clemente, por lo que no hay diferencias con esta versión.

⁴¹ Si bien Kern (1922: 265) postulaba que el himno (Fr. 248) se incluía en el *Testamento de Orfeo* (pues se encuentra en el pasaje clementino que contiene la mayor cantidad de citas del *Testamento*), West (1983: 35) desacuerda con esta interpretación: “Kern was wrong to assign the fragment to the Testament, which is addressed to Musaeus, not to God. Nor do I think it can properly be called Jewish, though the influence of Judaism can be seen in it. I regard it as a syncretistic work, probably composed in Alexandria about the first century AD”.

⁴² El paralelismo entre las imágenes es notable. El *Himno a Zeus* presenta al dios como raíz del fuego y el mar y lo identifica con el sol y la luna, los dos astros que regulan el transcurso del tiempo y las estaciones: “Zeus impulso del fuego infatigable, / Zeus raíz de la mar, Zeus el sol y la luna” (segunda versión del himno, citada en el tratado pseudo-aristotélico *De mundo*, 401a, vv. 5-6; cf. Bernabé 2010: 77). En el himno del pasaje clementino Zeus origina los fenómenos naturales y las estaciones: “el que mueves los vientos, que cubres con nubes todas las cosas, / que separas con rayos el ancho éter, / el orden en los astros corre por tus mandatos inmutables. / [...] Tu primavera brilla nueva con flores púrpuras / Tu invierno llega con frías nubes / Tuyas son las bacanales de otoño que Bromio distribuyó” (*Strom.* 5.14.125.2-3).

aparece como el dios “ante quien los *daímones* se estremecen, y a quien la asamblea de los dioses teme”, al que hasta “las Moiras obedecen, aun siendo inexorables” (*Strom.* 5.14.125.2) y, finalmente, como “el más grande de todos los dioses” (*Strom.* 5.14.126.1).

Clemente no presta atención a estas menciones y utiliza el poema del mismo modo en que venía tratando el *Testamento*: lo considera una paráfrasis de ciertos pasajes bíblicos. La introducción a la cita es una frase de Isaías (40.12; 48.13) y luego lo compara con un texto que atribuye a Oseas, pero que es en realidad de Amón (Am 4.13), y con unas palabras de Moisés (Dt 32.39)⁴³. El único comentario novedoso del alejandrino refiere al término μητροπάτωρ, que interpreta no sólo como un índice de la noción de la creación a partir de la nada, sino también como un posible origen de la teoría valentiniana de “una unión matrimonial de Dios” (*Strom.* 5.14.126.2)⁴⁴. Sin embargo, la mención en el texto órfico de otros dioses además del supremo Zeus es de gran relevancia porque permite reflexionar acerca de la manipulación llevada a cabo por Clemente de Alejandría cuando presenta la poesía de Orfeo como una prueba más de la existencia de un único dios. En efecto, si bien los textos órficos contienen muchas veces una tendencia a otorgar primacía a un dios en particular o a englobar una serie de dioses como manifestaciones de una única divinidad, ello no implica que la literatura órfica defienda el monoteísmo. En todo caso, el orfismo puede llegar hasta el henoteísmo, pero este concepto supone ciertas diferencias fundamentales respecto de una concepción

⁴³ Véase el Apéndice VI para una lectura del pasaje completo (*Stromata* 5.14.122.2-5.14.133.2).

⁴⁴ Los gnósticos valentinianos postulan que el primer padre de todo es un Eón perfecto, preexistente, llamado Abismo, el cual durante eternidades inconmensurables permaneció en reposo. Con él estaba *Ennoia* (Pensamiento), también llamada Gracia y Silencio (todos nombres femeninos). A partir de este ser primordial, se producen una serie de emanaciones que dan origen a todas las cosas. Las emanaciones se constituyen en parejas, principios femeninos y masculinos, cuya complementariedad desde el primer par, Abismo y Silencio, se pone de manifiesto en la explicación de Jonas (2001: 180): “*And once this Abyss took thought to project out of himself the beginning of all things, and he sank this project like a seed into the womb of the Silence that was with him, and she conceived and brought forth the Mind (Noûs: male), who is like and equal to his begetter and alone comprehends the greatness of the Father*”. Las demás emanaciones o Eones también se van combinando en pares; así, por ejemplo, con *Noûs* está la verdad (*Alétheia*). Es esta teoría la que critica Clemente en el fragmento que nos ocupa.

monoteísta. Mientras esta última implica la creencia en un único dios y la negación de la existencia de cualquier otro, el henoteísmo no niega otras divinidades, sino que solamente asigna superioridad a una de ellas sobre todas las demás. El concepto ha sido definido por Versnel (1990: 1) como “*the tendency to direct one’s affectionate devotion to one particular god, without, however, denying the existence of other gods or refusing them occasional or even regular cultic attention*”. El término se originó en época moderna a partir de la aclamación εἷς ὁ θεός, “uno es dios”, hallada en inscripciones, papiros, amuletos y textos literarios. El sentido de la frase, según el autor, no implica que no existe otro dios más que éste (interpretación que denotaría un verdadero monoteísmo) sino que no hay otro dios como éste. Por lo tanto, no conlleva el rechazo y negación de otros dioses, sino la devoción personal a un único dios por sobre todos los demás (*ibíd.*, p. 35).

Athanassiadi y Frede (1999: 8) explican dos modos de acercamiento a una visión unitaria de la divinidad que, sin embargo, no resulte incompatible con la creencia en una pluralidad de seres divinos. Por un lado, puede postularse el principio de *polyonymía* (πολυωνυμία⁴⁵): un único dios (o principio inefable de todas las cosas) es adorado bajo distintos nombres y a través de las variadas formas culturales sancionadas por la tradición. Por otro, puede darse una jerarquización en que las diversas divinidades que integran la religión politeísta se encuentran subordinadas a un dios supremo y, en consecuencia, se consideran en realidad ejecutores o manifestaciones de esta voluntad superior más que fuerzas o principios independientes⁴⁶. En el orfismo ambas vías hacia

⁴⁵ El adjetivo πολυώνυμος se repite, en referencia a diversos dioses, en varios de los *Himnos órficos* (2.1, 10.13, 11.10, 16.9, 27.4, 36.1, 40.1, 41.1, 42.2, 45.2, 50.2, 52.1, 56.1, 59.2). Esta reiteración muestra la importancia del concepto en el ámbito del orfismo, evidentemente acentuada en la época tardía en que fueron compuestos los himnos.

⁴⁶ Esta segunda forma de subordinar las deidades del politeísmo a una única divinidad principal es lo que West (1999: 24) concibe como henoteísmo: “*Where we see a god emerging as plenipotentiary, the existence of other gods is not denied, but they are reduced in importance or status, and he is praised as the greatest among them. This is what is sometimes called ‘henotheism’*”.

una concepción monista se encuentran desarrolladas. Hemos visto en el capítulo anterior el modo en que varios dioses se identifican en un único ser divino al que puede asignarse nombres distintos: ello sucedía, por ejemplo, con las diosas Deméter, Rea, la Madre, Gea, Hera y Deo, acerca de las cuales se afirma en el Papiro de Derveni que son todas, en realidad, una misma diosa (col. XXII). Asimismo, el himno que estamos analizando es un claro ejemplo del segundo tipo de proceso: todos los dioses se subordinan a un único dios que domina el destino del cosmos con su sola voluntad. Pero ya había testimonios más tempranos de esta misma tendencia: la imagen de las teogonías órficas en que Zeus ingiere el universo entero y recrea a partir de este acto al mundo y a los dioses es una forma de subordinar cualquier otra realidad divina (aun las generaciones anteriores que, por tanto, tenían cierta primacía) al único creador racional del mundo. No obstante, a pesar de esta tendencia hacia la unificación de lo divino, de ninguna manera podemos considerar al orfismo como una religión monoteísta. En efecto, nunca abandonó esta tradición el lenguaje politeísta, inseparable del género principal en que se expresa, la teogonía, que es, por definición, el relato de una sucesión de generaciones de dioses.

En conclusión, la asignación a Orfeo de una fe monoteísta, en la que se retracta de sus creencias anteriores y concibe la existencia de un único dios constituye una fuerte manipulación de los apologistas judíos y cristianos. Su credibilidad se basa en la tendencia del orfismo a otorgar supremacía a una única divinidad, pero la exaltación de esta orientación henoteísta hasta el punto de convertirla en una verdadera promoción del monoteísmo es una tergiversación interesada que nunca tuvo asidero real en los textos o cultos de la tradición órfica, más que en las falsificaciones evidentes de autores con orientaciones ideológicas muy específicas, como el *Testamento*. Clemente de Alejandría, inmerso en este contexto de lucha por la supervivencia y la primacía entre

tradiciones culturales disímiles, no rechaza estos métodos y utiliza los textos órficos – auténticos o no– como prueba de la verdad monoteísta. Pero sus mismas citas dan cuenta, por momentos, de la escasa justificación que tienen estas postulaciones.

Recapitulación

A lo largo del capítulo, hemos observado el modo en que Clemente de Alejandría adapta diversos textos provenientes de la tradición órfica con el objeto de presentarlos como evidencia de que una concepción monoteísta de la divinidad había sido ya esbozada y admitida en esos escritos paganos. Sin embargo, hemos notado fuertes diferencias en cuanto al modo en que utiliza los mismos textos en el *Protréptico* y en *Stromata*. En esta última obra, la voluntad del alejandrino consiste en demostrar la superioridad de la filosofía hebrea sobre todos los demás sistemas de pensamiento, por lo tanto, presenta al antiguo teólogo Orfeo como un mero imitador, que ha plagiado toda su supuesta sabiduría de los hebreos. Se interesa solamente por mostrar las coincidencias entre los textos órficos y las citas bíblicas con las que los parangona y elide, o no presta atención, a aquellos aspectos que puedan resultar divergentes. Incluso, cuando lo considera necesario, descontextualiza y tergiversa los fragmentos órficos para que se adecúen a sus interpretaciones y objetivos. En el *Protréptico*, la utilización de los textos se guía por la intención de presentar a Orfeo, el sacerdote de los misterios, como un pagano arrepentido que se ha convencido de la verdad cristiana y exhorta a su discípulo Museo –y, a través de él, a todos los iniciados– para que acepte la nueva religión monoteísta. El objetivo apologético central motiva, por un lado, la selección de versos del *Testamento* en el capítulo VII, y por otro, la omisión de la influencia órfica perceptible en el pasaje platónico citado en el capítulo VI, cuya mención hubiera resultado inadecuada antes de haber demostrado la conversión de Orfeo al monoteísmo.

No obstante, más allá de las distintas manipulaciones que realiza el alejandrino con los poemas órficos, en todos los casos subyace una estrategia basada en la apropiación del representante principal del bando contrario como testigo a favor de la propia posición. Para lograr esta maniobra, por supuesto, es necesario probar que los textos órficos dicen cosas que, en realidad, nunca dijeron. Por eso resultan de suma utilidad las falsificaciones judías como el *Testamento*, que ya han sido preparadas para uso apologético y, en consecuencia, sirven sin demasiado esfuerzo a los propósitos de auto-legitimación a través de la voz del adversario. También constituyen un material provechoso los textos órficos en que más claramente se expresan las tendencias henoteístas del movimiento, aquellos en que el dios principal del sistema cosmogónico es alabado casi en exclusiva y es proclamado el Principio único de todas las cosas y el más poderoso de los dioses. Sin embargo, aun en los casos en que se trata de escritos genuinos, remontables a la más antigua tradición, la apropiación de los mismos como prueba del monoteísmo es, cuanto menos, una exageración del apologista. Como demuestra el último de los himnos órficos aquí analizados, el lenguaje y la concepción politeísta nunca desaparecieron del orfismo. Por lo tanto, cuando Clemente presenta a un Orfeo que, convertido, exalta la nueva verdad monoteísta, realiza una tergiversación interesada de los textos paganos con el fin de justificar la propia posición.

Conclusiones

El encuentro entre el cristianismo de los primeros siglos de nuestra era y la antigua y multifacética tradición religiosa que hoy denominamos orfismo, se produjo en un contexto atravesado por un complejo entramado de tradiciones culturales disímiles que pugnaban por delimitar sus fronteras y por justificar su propio valor ante las demás. En este marco heterogéneo y cambiante, las apologías cristianas surgieron para hacer frente a las graves acusaciones que el grupo recibía y a las persecuciones dispuestas por las autoridades romanas. Pero aunque se presentaron como una defensa de la propia inocencia, demuestran al mismo tiempo que el cristianismo no fue ingenuo y que sus posiciones frente a la religión, la filosofía y, en general, la cultura greco-romana, han tenido el poder de reorganizar enteramente el mapa cultural e incluso político del Imperio.

Ubicado en Alejandría a finales del siglo II, Clemente participa del ambiente polémico de su época, y su obra, en especial el *Protréptico*, manifiesta una preocupación apologética centrada, no ya en la refutación de las acusaciones hacia los cristianos, sino en la demostración del valor y dignidad del cristianismo frente a las demás religiones del entorno. Sin embargo, a pesar de ser claro este afán polémico y exhortativo, hemos constatado a lo largo de nuestra investigación que el alejandrino no establece una relación simple, unilateral, con las tradiciones coexistentes. Ello se comprueba en sus usos del orfismo, los cuales resultan divergentes y a veces contradictorios. Al problema de interpretar los motivos de estas ambivalencias y cambios de perspectiva en la evaluación del orfismo por parte de Clemente, se suman las dificultades derivadas del carácter multiforme y la falta de sistematicidad de los componentes míticos, literarios, rituales y especulativos de la tradición órfica, que

complejizan en gran medida el análisis del conocimiento que el alejandrino tenía sobre este fenómeno religioso y de su posicionamiento hacia él. No obstante, el examen pormenorizado de los pasajes en que Clemente se refiere a Orfeo o a los misterios órficos nos ha permitido comprender sus puntos de vista sobre diversos aspectos del orfismo e identificar los usos, apropiaciones y manipulaciones que efectúa sobre esta tradición.

Para empezar, en el capítulo II de este trabajo, hemos centrado nuestra interpretación en el primer capítulo del *Protréptico*, donde el alejandrino establece una comparación y oposición jerárquica entre las figuras de Orfeo y Cristo. El cantor tracio se presenta como un hechicero que, mediante el poder mágico de su canto, induce a los hombres a la corrupción y el vicio, pues difunde mitos y rituales capciosos que guían hacia la superstición y la idolatría. En contrapartida, la nueva canción del Logos divino, revelada a través de Cristo, tiene la capacidad de regenerar a los hombres y de ayudarlos en la conservación de la virtud y la fe, para obtener como recompensa final la salvación. Clemente enmarca esta contraposición entre Orfeo y Cristo en una compleja metáfora musical que le posibilita explicar de modo gráfico y accesible la enorme distancia que existe entre ambos. Además, esta metáfora le brinda la ocasión de presentar, en forma sencilla y sin profundizar en los detalles, algunos conceptos básicos de la teología cristiana que resultaban difíciles de comprender para los no cristianos. Así, mediante el paralelismo y la distinción respecto de la figura de Orfeo, introduce la idea del Logos, manifestación del poder de Dios, existente desde la eternidad pero encarnado recientemente en Cristo. Aprovecha además la polisemia de la palabra νόμος, ‘melodía’ y ‘ley’, para presentar la noción de la Nueva Ley provista por el cristianismo, que supera y completa la Ley del Antiguo Testamento. Por último, representa al hombre como el instrumento divino que acompaña el canto del logos, y cuya melodía se

produce gracias al soplo del espíritu santo. Pero es el contenido de las canciones enfrentadas lo que establece la oposición fundamental entre ambas: si el canto de Orfeo enseña los misterios griegos, el Logos revela el verdadero ‘misterio’ de Cristo. El alejandrino se apropia del vocabulario místico para proclamar al cristianismo como superación final de la religión griega, pues los suyos son los “misterios verdaderamente sagrados” (*Protr.* 12.120.2).

La consecuencia directa del antagonismo entre Orfeo y Cristo es la construcción de dos campos unitarios bajo la autoridad de cada uno de ellos. De esta manera, el enfrentamiento entre la religión greco-romana y la cristiana se despliega en la obra clementina a través de la confrontación entre sus dos máximos representantes. La elección de Orfeo para desempeñar esta función se justifica por la existencia de una importante tradición que lo concibe como fundador y patrón principal de los misterios. En efecto, su autoridad sobre la tradición mística del orfismo –uno de los cultos de carácter iniciático más antiguos de Grecia, remontable a la época preclásica– lo convierte en el primer introductor de este tipo de cultos en el mundo helénico. Ésta es la posición que le asignan numerosos autores antiguos, de los que hemos presentado algunos ejemplos¹. Asimismo, su vinculación con los misterios eleusinos, relevantes no sólo por su antigüedad sino también por su enorme prestigio y popularidad, permitía hacer de este personaje el único patrón de los misterios, ya que todos los cultos podían remitirse, en última instancia, a su autoridad. De hecho, ésta es la operación que elabora Clemente: en *Protréptico* 2.12-22, el alejandrino describe minuciosamente los misterios griegos y asigna el patronazgo de todos ellos, unificados en un ente homogéneo, al hierofante Orfeo. Gracias a esta estrategia, la religión griega puede concebirse como una realidad unitaria y confrontarse al cristianismo de modo mucho más eficaz y evidente.

¹ Véase el apartado “Orfeo como introductor de todos los misterios” en el capítulo II, donde citamos a Demóstenes (*Discurso* 25, 11) y Diodoro Sículo (*Biblioteca histórica*, 1.96.4 y 5.77.3).

Puesto que el propósito final del alejandrino es desacreditar los cultos politeístas paganos e incentivar la adopción de la fe cristiana, tanto Orfeo como los misterios que él promueve y legitima son presentados con características fuertemente peyorativas. El poeta pagano recibe calificaciones despreciativas y de tono irónico, tales como ‘sofista’, ‘mago’, ‘embaucador’. En la misma dirección, en el pasaje dedicado a la exposición e impugnación de los cultos místéricos griegos, el teólogo cristiano realiza una deliberada selección de los elementos míticos y culturales con el fin de mostrar únicamente sus aspectos más nefastos. En efecto, nuestro sucinto recorrido² a través de los diversos episodios mitológicos relatados por el alejandrino y de los ritos vinculados con ellos ha puesto en evidencia que Clemente configura una colección de sucesos violentos y lascivos: crímenes, raptos, asesinatos fratricidas, violaciones sexuales, incestos. Estos acontecimientos son descritos en todo detalle, acompañados de comentarios irónicos y despectivos que apuntan a sus dos cualidades básicas, la crueldad y la obscenidad. Además, mediante la omisión de sus proyecciones alegóricas, que permitían la elaboración de significaciones más complejas y profundas, Clemente muestra estos relatos como fines en sí mismos, vacíos de sentido.

Por otra parte, con respecto a las derivaciones simbólicas de los mitos, dado que nuestro propósito principal consistió en analizar la imagen que Clemente tenía del orfismo, hemos explorado las razones por las que el autor elude referir las consecuencias antropológicas y escatológicas del mito órfico de Dioniso, las cuales constituyen uno de los aspectos más relevantes del orfismo en tanto definen las aspiraciones religiosas del iniciado, tendientes a la bienaventuranza *post-mortem*. Nos hemos preguntado si su omisión podía deberse al desconocimiento del alejandrino, que no había participado de estos cultos y sólo poseía información proveniente de fuentes

² Véase el apartado “Rasgos unificadores de los misterios: violencia y obscenidad” del capítulo II.

librescas. Sin embargo, la indagación de otras secciones de la obra del teólogo cristiano nos ha permitido demostrar que estaba al corriente de los contenidos esenciales de la teoría órfica del alma³: su condición divina, pero portadora de una culpa antecedente por la que debe pagar un castigo consistente en una serie de vidas terrenales durante las cuales el alma se encuentra encerrada en el cuerpo, asimilado a una cárcel (φρουρά) o tumba (σῆμα). Hemos analizado, en diversas secciones de *Stromata*, citas de pasajes de Platón en que el filósofo ateniense atribuye estas concepciones de modo expreso a ‘los discípulos de Orfeo’. Asimismo, hemos comprobado que el alejandrino reproduce versos de poetas líricos y trágicos o de filósofos –Píndaro, Eurípides, Empédocles– acerca de la transmigración de las almas y la revalorización del alma sobre el cuerpo, temas vinculados en mayor o menor medida a las especulaciones órficas. Estas referencias a la teoría órfica del alma se incluyen en argumentaciones sobre otros asuntos: en el capítulo III del tercer libro de *Stromata*, las nociones órficas, de las que deriva el dualismo platónico entre alma y cuerpo, aparecen como origen de las teorías gnósticas de los marcionitas, que propugnaban un rechazo absoluto de la vida terrenal y la materia; en el libro V del mismo escrito, los versos vinculados al orfismo se utilizan en el marco de la discusión sobre el plagio. De todos modos, estas alusiones, aunque a veces no se exhiba explícitamente su relación con el orfismo, demuestran que Clemente conocía las derivaciones antropológicas y escatológicas del mito de Dioniso y los Titanes. Por lo tanto, si no las menciona en el capítulo en que relata por extenso este mito, debía tener motivaciones para ello: por un lado, la voluntad de vaciar de sentido los mitos griegos, por otro, la intención de mantener claramente diferenciados los ámbitos de las religiones griega y cristiana. Dado que la teoría del alma del orfismo poseía ciertos elementos similares a la concepción cristiana, Clemente evita referirla

³ Véase el apartado “Las omisiones de Clemente: teoría órfica del alma” en el capítulo II.

para no confundir a su auditorio e impedir posibles asimilaciones o convergencias entre los dos campos que intenta preservar separados e inconciliables.

Una vez asentado el propósito que guía a Clemente, a saber, la conformación de dos entidades opuestas bilateralmente y distanciadas de modo jerárquico en cuanto a su calidad moral, dedicamos el capítulo III de nuestro trabajo al análisis de las estrategias a que recurre el alejandrino para fusionar los variados cultos que menciona en un molde órfico. La utilización del orfismo como marco cohesivo dentro del cual amalgamar todos los cultos místicos se basa en dos motivos primordiales. Primero, el tono órfico de la descripción de los misterios otorgaba mayor plausibilidad y credibilidad a la postulación de Orfeo como patrón de todo el conjunto. Segundo, y ésta es probablemente la causa más relevante, el orfismo allanaba el camino para lograr la unificación sincrética de cultos diversos, puesto que ya contenía esta tradición una pronunciada tendencia a la identificación entre dioses. A través del cotejo de los datos proporcionados por Clemente con testimonios órficos directos –Papiro de Gurob, Papiro de Derveni, laminillas áureas, laminillas óseas de Olbia, entre otros– e indirectos –los datos y referencias transmitidos por numerosos autores antiguos y compilados por Bernabé (2003 y 2005)– hemos logrado delimitar qué elementos del orfismo toma Clemente en su descripción de los misterios, de qué modo los vincula con otros cultos más o menos cercanos y cuáles son los aspectos que expande o modifica para adaptarlos a su exposición.

En este sentido, un primer recurso que permite relacionar los diferentes mitos y rituales con el orfismo es la centralidad y preponderancia asignada a Dioniso. Este dios, el más importante en la tradición mítica del orfismo, sirve como elemento articulador entre los diversos cultos, ya que desempeña un rol en casi todos ellos, aunque en algunos su presencia es más fuerte, mientras en otros es limitada y, en ocasiones, sólo

sutilmente aludida. En la misma dirección funciona la ubicación del relato del mito órfico de Dioniso y los Titanes en el centro de la exposición del alejandrino y el amplio espacio dedicado a su narración. No nos hemos detenido en los paralelos de esta historia contenidos en otros testimonios órficos, dado que se trata del mito más difundido del orfismo y, por tanto, coincide en sus líneas generales con las versiones conservadas en los testimonios de autores antiguos que transmiten citas de las teogonías de Derveni, de Jerónimo y Helánico, de Eudemo y de las *Rapsodias*. En cambio, hemos centrado nuestra atención en el análisis de las acciones rituales descritas por el alejandrino, pues la originalidad y precisión de los datos por él suministrados despiertan gran interés, sobre todo en razón de las dificultades inherentes a la indagación de los actos cumplidos y las palabras pronunciadas en los ritos, marcados por su carácter efímero y por su oscuro significado vistos desde la perspectiva del investigador moderno. Clemente reproduce dos símbolos (σύμβολα) del ritual órfico-dionisiaco: una frase relacionada con el nacimiento de Dioniso Sabacio, “el dios a través del seno”, y una enumeración de los objetos sagrados utilizados en el culto, que remitían a los juguetes con que Dioniso había sido atraído y engañado por los Titanes. A partir de una comparación con otros documentos que aportan datos sobre estos aspectos del orfismo, hemos concluido que las informaciones transmitidas por Clemente son confiables en este punto y constituyen una referencia fundamental para el actual conocimiento e interpretación de los ritos órficos.

Por otro lado, el alejandrino aprovecha las asimilaciones producidas entre personajes típicos del orfismo y divinidades pertenecientes a otros cultos, con el objeto de establecer correspondencias y paralelismos que permitan equiparar o presentar como partes de un único culto episodios o deidades provenientes de tradiciones diferentes. El caso paradigmático es el uso del sobrenombre órfico de Deméter, Deo, pues el apelativo

no remite solamente a esta diosa sino que engloba a Rea, Gea, Hera, la Madre, Cibele, Hestia y Perséfone. En consecuencia, gracias a la utilización de la epiclisis órfica, Clemente establece una estrecha ligazón entre los cultos relativos a estas varias deidades: los misterios eleusinos, las Tesmoforias, los cultos de la Madre de los Dioses y de Cibele y Atis, y el mito del Dioniso órfico, descendiente del doble incesto de Zeus con su madre Rea-Deméter y con su hija Perséfone. Esta variedad de relatos mítico-rituales se relacionan todos con la figura de Deo y se presentan así como componentes o momentos diversos de un mismo complejo cultural. Otra operación de combinación sincrética se establece entre Dioniso y distintos dioses o grupos de divinidades masculinas: mediante una complicada vinculación por medio de los tabúes del peregil y de las granadas, Clemente enlaza a los Coribantes con Dioniso, con las Tesmoforias y con Eleusis. De modo similar, los Coribantes se identifican con los Cabiros y Dioniso con ellos puesto que son sus partes pudendas las que estos transportan y honran en una canastilla. La castración del dios lo aproxima también a Atis, por lo que ambos se vuelven equivalentes y sus nombres intercambiables.

Finalmente, para subordinar todos los cultos místicos a la autoridad de Orfeo, Clemente incluye en este conjunto sincrético los misterios eleusinos. Para ello, se vale de un relato órfico del mito del rapto de Perséfone, en vez de utilizar el más difundido *Himno homérico a Deméter*. Esta elección de una fuente órfica le permite citar versos de Orfeo en relación a los mitos eleusinos e introducir una de las denominaciones alternativas de Dioniso, Iaco, en las palabras mismas del poeta de los misterios. Además, Clemente relaciona el culto de Deméter y Perséfone en Eleusis con el de la Madre de los Dioses, llamada también Cibele, gracias a la similitud de los ‘símbolos’ de ambos rituales, formulados evidentemente en base a un mismo modelo. De este modo, al poner en un mismo nivel los cultos eleusinos y el resto de los misterios y al

introducir también en Eleusis a Dioniso, la credibilidad del constructo mítico-ritual en que subsume todos los cultos se ve acrecentada.

En resumen, para conformar un ente uniforme que pueda presentarse como los ‘misterios de Orfeo’, Clemente aprovecha la marcada tendencia de la tradición órfica al sincretismo y la despliega mediante tres estrategias principales: ubica en el centro de su exposición los misterios órficos de Dioniso y asigna a este dios una primacía indiscutida; atribuye a los diversos cultos determinadas características o elementos propios del orfismo; y, por último, relaciona muy estrechamente ciertas divinidades y rituales independientes del orfismo, con los dioses y ritos centrales de este movimiento. No obstante, debemos señalar que el alejandrino profundiza y extiende en gran medida la propensión del orfismo a la homogeneización y la amalgama, de modo que muchas relaciones simplemente insinuadas en la tradición órfica son acentuadas por Clemente y presentadas como un vínculo fijo y estable.

La unificación de todos los misterios y su subordinación a un solo patrón tiene como finalidad principal proporcionar claridad y mayor eficacia persuasiva a la exhortación a la conversión que constituye el propósito central del *Protréptico*. En efecto, la operación posibilita la contraposición frontal entre dos campos unitarios y de desigual calidad moral: frente a la violencia y crueldad de los misterios, el cristianismo propugna la virtud y unas estrictas normas de comportamiento; a la impudicia y obscenidad, contrapone el ascetismo y la continencia; contra la magia y la superstición, favorece la piedad. De esta manera, Clemente incentiva, en forma gráfica y elocuente, el paso desde el ámbito de las religiones greco-romanas, que más tarde serían definitivamente englobadas en el concepto del ‘paganismo’, hacia el cristianismo.

En el capítulo IV de nuestro trabajo, hemos examinado un uso diferente de la figura de Orfeo y de los textos de la tradición órfica. Si en la primera sección del

Protréptico Orfeo y el orfismo son rechazados en tanto representantes ejemplares de las creencias religiosas griegas, en la segunda mitad de la obra Clemente introduce un cambio de perspectiva en relación al poeta y hierofante. En efecto, en el capítulo VII del *Protréptico*, el alejandrino presenta al cantor tracio –el principal sacerdote de los misterios griegos– arrepentido de sus creencias anteriores y convertido al monoteísmo. Como testimonio de esta conversión, Clemente se sirve del *Testamento de Orfeo*, una composición judía atribuida al poeta pagano que imita el estilo de los textos órficos pero contiene ideas extrañas a esta tradición, en especial, una concepción unitaria de la divinidad⁴. En concordancia con los objetivos de su escrito, el teólogo cristiano selecciona y transmite un fragmento del poema de tono netamente exhortativo, en que Orfeo impulsa a su destinatario a la adopción de la fe monoteísta. Así, gracias a esta falsificación judía de un *hierós lógos* órfico, Clemente logra transformar a Orfeo en un ejemplo paradigmático del movimiento que deberían realizar todos los lectores paganos de su obra: el rechazo de los cultos y creencias politeístas y la aceptación de la nueva fe cristiana.

Si bien esta reconsideración de la figura de Orfeo se enmarca aún en los propósitos apologéticos de Clemente, en otros lugares de su obra la reivindicación del cantor tracio como testimonio y prueba de las ideas propias se relaciona con la posición que asume el alejandrino con respecto a la cultura griega. Frente a las fuertes aprensiones de sus coetáneos hacia el pensamiento griego, nuestro autor no duda en reconocer sus logros, por lo que recupera la filosofía y postula la necesidad de integrarla al sistema cristiano como propedéutica del conocimiento de Dios a través de la interpretación exegética de la *Escritura*. Emprende entonces la ardua tarea de seleccionar aquellos elementos filosóficos que pudieran ser incorporados al cristianismo

⁴ Sobre el *Testamento*, véase el primer apartado del capítulo IV. Hemos seguido principalmente las interpretaciones de este escrito propuestas por Riedweg (2008) y Sfameni Gasparro (2010).

y de refutar las teorías e ideas contradictorias o insostenibles en el marco ideológico de la nueva religión. Esta actitud selectiva no caracteriza únicamente su uso de la filosofía, sino de toda la cultura helenística, incluidas las diversas ciencias y la poesía. En este sentido, es importante notar que la recuperación de Orfeo en esta sección del *Protréptico* se incluye en el contexto de reconocimiento de los aspectos concordantes entre la filosofía griega y la judeo-cristiana y de búsqueda de los ‘atisbos de verdad’ expresados por los filósofos y poetas griegos –capítulos VI y VII del *Protréptico*, respectivamente⁵. Los elementos positivos de las teorías griegas, es decir, aquellos coincidentes con el pensamiento cristiano, se consideran aquí fruto de la inspiración divina, que siempre influye en quienes se dedican al estudio y la búsqueda de la verdad.

Sin embargo, ésta no es la única vía de conocimiento de la verdad; otro medio de acceso a ella proporciona la filosofía hebrea, la primera que ha alcanzado la sabiduría más perfecta por medio de la revelación divina. A lo largo del libro V de *Stromata*, Clemente se ocupa de demostrar que los griegos plagiaban sin reparos las ideas y escritos de sus propios congéneres, en consecuencia, con mayor impasibilidad e indiscreción robaban de la sabiduría de los hebreos. En base a esta idea, en los capítulos XII y XIV del libro quinto de *Stromata*, los versos del *Testamento* son utilizados con el objetivo primordial de demostrar las coincidencias entre la filosofía griega y la hebrea y, en especial, el plagio de la primera a partir de la segunda, es decir, el hurto de las verdades contenidas en las *Escrituras* proféticas⁶. Por consiguiente, en este marco la figura de Orfeo adquiere nuevos matices. Dado que en *Stromata* el interés apologético es menor, y la preocupación central es la discusión de las ideas doctrinales y teológicas

⁵ Véase la nota 13 del capítulo IV para una discusión acerca del posicionamiento de Clemente respecto de la filosofía griega. En cuanto a los elementos de las diversas escuelas filosóficas que el alejandrino refuta y considera incompatibles con sus propias concepciones, estos son tratados en el capítulo V del *Protréptico*, antes de comenzar la consideración de los aspectos recuperables.

⁶ El tema del plagio griego a partir de los hebreos es muy importante en la obra clementina; véase en el capítulo IV el apartado “Otros usos del *Testamento* en la obra de Clemente”, en especial nn. 24, 25 y 27.

fundamentales del cristianismo, Orfeo ya no aparece en este escrito ligado en exclusiva al ámbito religioso, sino que se presenta como uno de los más antiguos sabios de Grecia, aunque posterior a Moisés y los demás profetas, que vivieron muchas generaciones antes que los griegos. De este modo, las ‘verdades’ que se expresan en sus versos –mezcladas entre los elementos falsos y erróneos de su pensamiento– se postulan como una copia de los conocimientos revelados por Dios a Moisés y a los demás profetas hebreos. De ahí que las citas órficas del alejandrino tengan aquí como finalidad preeminente poner de manifiesto las convergencias con los pasajes bíblicos, aun si para ello Clemente debe introducir manipulaciones y cambios de sentido en su interpretación. Un uso análogo al *Testamento* recibe el *Himno a Zeus*, un poema órfico de antigua tradición –una primera versión aparece ya en la teogonía de Derveni, del siglo V a.C.– dirigido a Zeus como dios supremo y gobernante del cosmos y del destino.

De todos modos, más allá de las interpretaciones forzadas de estos poemas para verificar su concordancia con las citas bíblicas, el análisis de un último himno órfico en que se alaba a Zeus pero se menciona también a otras divinidades nos permitió percibir la profunda tergiversación que subyace a los variados usos de estos textos órficos por parte de Clemente. En efecto, en última instancia, estos poemas se consideran siempre como expresiones de una concepción monoteísta de la divinidad. Sin embargo, hay una diferencia fundamental entre el monoteísmo, que excluye la posibilidad de existencia de otras divinidades, y el concepto de henoteísmo formulado por Versnel (1990), que únicamente supone la predilección por un dios en particular, al que se asigna supremacía, pero sin invalidar la realidad de las demás deidades. El orfismo contenía, desde sus más tempranas manifestaciones, una notoria predisposición hacia el henoteísmo, que se desarrollaba en dos direcciones: la asignación de una acentuada

superioridad jerárquica a un solo dios por sobre los demás y la unificación de varias deidades en una única figura, que respondía a diversas denominaciones. No obstante, el henoteísmo órfico no alcanzó nunca la identificación total de todos los dioses en uno, ni la eliminación de las deidades subordinadas en la jerarquía divina. Tampoco abandonó esta tradición el lenguaje politeísta propio de las teogonías. Por lo tanto, la exageración de esta propensión del orfismo hasta convertirla en una verdadera defensa del monoteísmo por parte del poeta pagano por antonomasia, es una manipulación interesada del alejandrino, con el objeto evidente de justificar ante los no cristianos sus propias creencias.

Para finalizar, podemos ahora sintetizar los dos usos prominentes de las referencias órficas que hemos logrado distinguir en nuestro análisis del *Protréptico*. En primer lugar, el alejandrino aprovecha la tendencia al sincretismo que caracteriza al orfismo para unificar todos los cultos griegos en una masa indiferenciada que pueda confrontarse de modo claro y directo al cristianismo. Esta operación facilita los propósitos exhortativos y apologéticos del teólogo. En segundo lugar, Clemente se apropia de poemas órficos de carácter henoteísta y, mediante una interpretación forzada, los convierte en vehículos de una concepción monoteísta de la divinidad. De esta manera, puede presentar a Orfeo, ‘convertido’ al monoteísmo, como aval y garantía de la veracidad de sus propias ideas, pues el poeta pagano le sirve como testimonio de una de las nociones centrales del cristianismo. En cada caso, observamos que Clemente toma como punto de partida una característica efectivamente existente en el orfismo –la tendencia al sincretismo y al henoteísmo–, pero la desarrolla y expande mucho más de lo que había logrado desplegarse en el contexto órfico original, de modo que la lleva hasta sus últimas consecuencias: el entrelazamiento y confusión total de los diversos dioses y cultos en una realidad homogénea, por un lado, y una concepción puramente

monoteísta de la divinidad, por otro. No obstante, una vez puestas en evidencia las elaboradas y complejas manipulaciones que realiza Clemente sobre la tradición órfica, debemos reconocer que el alejandrino ha transmitido datos de excepcional relevancia para nuestra comprensión de los cultos místicos antiguos y, en particular, del orfismo.

Las estrategias discursivas que despliega Clemente de Alejandría en su utilización de la tradición órfica conforman una imagen particular de Orfeo y del orfismo, que si en algunos aspectos coincide con los testimonios más antiguos, en otros los contradice debido a las transformaciones y adaptaciones a que Clemente somete los datos para insertarlos en sus propios razonamientos y disquisiciones. La eficacia de estas estrategias ha sido corroborada por sus efectos posteriores. Muchas de las direcciones iniciadas por Clemente en su consideración de los misterios, y del orfismo específicamente, han sido continuadas y a veces enfatizadas por autores más tardíos. Eusebio de Cesarea retomó y desarrolló la asimilación entre Orfeo y el Logos-Cristo. Varios escritores cristianos parecen haber tenido la descripción clementina de los misterios entre sus fuentes cuando trataron sobre este tema, no sólo autores griegos como Epifanio, Gregorio de Nacianzo o Teodoreto, sino también otros de ámbito latino como Arnobio de Sica y Fírmico Materno. Asimismo, la idea de que Orfeo, en algún momento de su vida, reconoció la verdad monoteísta y se retractó de sus creencias previas fue reutilizada en numerosas ocasiones, y el *Testamento de Orfeo* fue el texto preferido para validar este tipo de afirmaciones, por eso fue citado por autores como Cirilo de Alejandría y Teodoreto de Cirio, ambos del siglo V. Estas continuidades y reelaboraciones de los usos de la tradición órfica en el campo cristiano demuestran la importancia de la indagación acerca de los elementos del orfismo que Clemente conoció y de las reinterpretaciones que realizó sobre esta tradición.

El teólogo desplegó una gran originalidad en su construcción de la imagen de Orfeo y de los misterios órficos: fue el primero en presentar al cantor tracio como patrón y representante principal de la religión griega en su conjunto y en parangonarlo, como contraparte negativa, con el Logos-Cristo en tanto cantor del verdadero misterio cristiano. En concordancia con esta función en el marco de la religión politeísta, Orfeo adquiere en los escritos clementinos unas cualidades sumamente peyorativas: es un hechicero y embustero que, por medio de encantamientos y ensalmos, atrae a los hombres hacia los ídolos y la superstición. Por otra parte, el alejandrino estableció la idea de la ‘conversión’ de Orfeo al monoteísmo, al trasladar al ámbito cristiano un texto –el *Testamento de Orfeo*– y un argumento apologético que se habían originado en ámbitos judíos; ambos resultaron de suma utilidad en la demostración del error griego, que podía ser superado a través del arrepentimiento y la opción por la fe monoteísta cristiana. En suma, la capacidad innovadora de Clemente respecto de Orfeo y el orfismo da cuenta de la significación y trascendencia de las reinterpretaciones de la filosofía, la poesía y la religión clásicas transmitidas por los escritores cristianos, ya que es por intermedio de estas elaboradas recreaciones que la cultura occidental ha recibido y comprendido la tradición cultural helénica.

Apéndice

Presentamos en esta sección los pasajes de las obras de Clemente de Alejandría en que hemos centrado nuestra interpretación a lo largo del trabajo. Se trata de los fragmentos que contienen las referencias más relevantes a Orfeo y el orfismo, y a los que hemos remitido al lector en los apartados correspondientes. Reproducimos el texto griego, para el cual hemos seguido la edición del *Protréptico* de Mondésert –Mondésert, C. (1949) (ed.), *Clément d’Alexandrie. Le Protreptique*, Paris: Cerf– y la edición de *Stromata* de Stählin –Stählin, O., Früchtel, L. y Treu, U. (1960 y 1970) (eds.), *Clemens Alexandrinus*, Vols. 2 y 3, Berlín: Akademie-Verlag–. Ambos textos han sido cotejados con las ediciones respectivas de Merino Rodríguez –Merino Rodríguez, M. (ed. y trad.) (2003), *Clemente de Alejandría. Stromata IV-V*, Madrid: Ciudad Nueva y Merino Rodríguez, M. (ed. y trad.) (2008), *Clemente de Alejandría. El Protréptico*, Madrid: Ciudad Nueva–. Junto a los fragmentos griegos, incluimos nuestra traducción de los pasajes, realizada en forma directa a partir del original griego. Ambas versiones se disponen en columnas, para mayor comodidad en la lectura paralela del texto en idioma original y su traducción.

I. *Protréptico* 1.1.1 - 1.3.2

1.1.1 Ἀμφίων ὁ Θηβαῖος καὶ Ἀρίων ὁ Μηθυμναῖος «ἄμφω μὲν ἦσθην ᾠδικῶ, μῦθος δὲ ἄμφω» (καὶ τὸ ἄσμα εἰσέτι τοῦτο Ἑλλήνων ἄδεται χορῶ), τέχνη τῆ μουσικῆ ὁ μὲν ἰχθὺν δελεάσας, ὁ δὲ Θήβας τειχίσας. Θράκιος δὲ ἄλλος σοφιστῆς (ἄλλος οὗτος μῦθος Ἑλληνικός) ἐτιθάσεν τὰ θηρία γυμνῆ τῆ ᾠδῆ καὶ δὴ τὰ δένδρα, τὰς φηγούς, μετεφύτευε τῆ μουσικῆ.

1.1.1 Anfión de Tebas y Arión de Metimna, “eran los dos músicos y los dos míticos” (esta canción todavía es entonada por los griegos en coro); con el arte de la música, uno sedujo a un pez, el otro amuralló Tebas. Otro sofista tracio (éste [es] otro mito griego) domesticaba las fieras con una simple canción y también con la música trasplantaba los árboles, las encinas.

1.1.2 Ἔχοιμ' ἄν σοι καὶ ἄλλον τούτοις ἀδελφὸν
διηγήσασθαι μῦθον καὶ ᾠδὸν, Εὐνομον τὸν
Λοκρὸν καὶ τέττιγα τὸν Πυθικόν· πανήγυρις
Ἑλληνικὴ ἐπὶ νεκρῶ δράκοντι συνεκροτεῖτο
Πυθοῖ, ἐπιτάφιον ἐρπετοῦ ἄδοντος Εὐνόμου·
ῥυθμὸς ἢ θρηνησὸς ὄφρα ἦν ἡ ᾠδὴ, οὐκ ἔχω λέγειν.
Ἀγῶν δὲ ἦν καὶ ἐκισθίζεν ὥρα καύματος
Εὐνόμος, ὀπηνίκα οἱ τέττιγες ὑπὸ τοῖς πετάλοις
ἦδον ἀνὰ τὰ ὄρη θερόμενοι ἡλίῳ. Ἦιδον δὲ ἄρα
οὐ τῶ δράκοντι τῶ νεκρῶ, τῶ Πυθικῶ, ἀλλὰ τῶ
θεῷ τῶ πανσόφῳ αὐτόνομον ᾠδὴν, τῶν Εὐνόμου
βελτίονα νόμων. Ῥήγνυται χορδὴ τῶ Λοκρῶ·
ἐφίπταται ὁ τέττιξ τῶ ζυγῶ· ἑτερέτιζεν ὡς ἐπὶ
κλάδῳ τῶ ὀργάνῳ· καὶ τοῦ τέττιγος τῶ ἄσματος
ἀρμολογούμενος ὁ ᾠδὸς τὴν λείπουσαν ἀνεπλήρωσε
χορδὴν.

1.1.3 Οὐκοῦν ᾠδὴ τῆ Εὐνόμου ἄγεται ὁ τέττιξ, ὡς
ὁ μῦθος βούλεται, χαλκοῦν ἀναστήσας Πυθοῖ
τὸν Εὐνομον αὐτῇ τῇ κιθάρα καὶ τὸν
συναγωνιστὴν τοῦ Λοκροῦ· ὁ δὲ ἐκὼν ἐφίπταται
καὶ ἄδει ἐκὼν. Ἑλλησι δ' ἐδόκει ὑποκριτὴς
γεγονέναι μουσικῆς.

1.2.1 Πῆ δὴ οὖν μύθοις κενοῖς πεπιστεύκατε,
θέλγεσθαι μουσικῇ τὰ ζῶα ὑπολαμβάνοντες;
Ἀληθείας δὲ ὑμῖν τὸ πρόσωπον τὸ φαιδρὸν
μόνον, ὡς ἔοικεν, ἐπίπλαστον εἶναι δοκεῖ καὶ τοῖς
ἀπιστίας ὑποπέπτωκεν ὀφθαλμοῖς. Κιθαιρῶν δὲ
ἄρα καὶ Ἑλικῶν καὶ τὰ Ὀδρυσῶν ὄρη καὶ Θρακῶν
τελεστήρια, τῆς πλάνης τὰ μυστήρια, τεθείασται
καὶ καθύμνηται.

1.2.2 Ἐγὼ μὲν, εἰ καὶ μῦθός εἰσι, δυσανασχετῶ
τοσαύταις ἐκτραγωδουμέναις συμφοραῖς· ὑμῖν δὲ
καὶ τῶν κακῶν αἰ ἀναγραφαὶ γέγονασι δράματα
καὶ τῶν δραμάτων οἱ ὑποκριταὶ θυμηδίας

1.1.2 Podría también describirte otro mito y otro
cantor semejante a estos, [el de] Eunomo de Lócride
y la cigarra de Delfos. La asamblea griega batía las
manos de dolor por una serpiente muerta en Delfos,
mientras Eunomo cantaba el epitafio del reptil. No
puedo decir si la canción de la serpiente era un
himno o un treno. Había un certamen y Eunomo
tocaba la cítara en la hora del calor ardiente, cuando
las cigarras, calentadas por el sol, cantaban debajo
de las hojas sobre los montes. No cantaban para la
serpiente muerta, la Déléfica, sino para el dios más
sabio una canción independiente mejor que la
melodía de Eunomo. Se rompe una cuerda al
lócrida, la cigarra vuela hacia el clavijero; tararea
así sobre el vástago del instrumento. Y el cantor
comenzó a reemplazar la cuerda faltante
armonizando con el canto de la cigarra.

1.1.3 La cigarra, pues, no fue captada por la canción
de Eunomo, como quiere el mito, que ha levantado
en Delfos un Eunomo de bronce con aquella cítara y
a la ayudante del lócrida. Ella vuela por su propia
voluntad y canta por su propia voluntad. Pero los
griegos creían que la intérprete había nacido de la
música.

1.2.1 ¿Cómo confiáis en mitos vacíos creyendo en
una música que encanta a los animales? El rostro
luminoso de la verdad [es] el único, según parece,
que estimáis es falso y cae bajo los ojos de la
incredulidad. En efecto, el Citerón, el Helicón, los
montes de los odrisios y los lugares tracios para la
iniciación en los misterios del error son adorados y
celebrados con himnos.

1.2.2 Yo, aun si son un mito, me pongo enfermo
ante tantas desdichas declamadas trágicamente; para
ustedes los relatos de los males se han convertido en
dramas y los intérpretes de los dramas en

θεάματα. Ἀλλὰ γὰρ τὰ μὲν δράματα καὶ τοὺς ληναῖζοντας ποιητάς, τέλεον ἤδη παροινούντας, κιττῶ που ἀναδήσαντες, ἀφραίνοντας ἐκτόπως τελετῇ βακχικῇ, αὐτοῖς σατύροις καὶ θιάσῳ μαινόλῃ, σὺν καὶ τῷ ἄλλῳ δαιμόνων χορῶ, Ἑλικῶνι καὶ Κιθαιρῶνι κατακλείσωμεν γεγηρακόσιν, κατάγωμεν δὲ ἄνωθεν ἐξ οὐρανῶν ἀλήθειαν ἅμα φανοτάτη φρονήσει εἰς ὄρος ἅγιον θεοῦ καὶ χορὸν τὸν ἅγιον τὸν προφητικόν.

1.2.3 Ἡ δὲ ὥς ὅτι μάλιστα τηλαυγὲς ἀποστίλβουσα φῶς καταυγαζέτω πάντη τοὺς ἐν σκότει κυλινδουμένους καὶ τῆς πλάνης τοὺς ἀνθρώπους ἀπαλλαττέτω, τὴν ὑπερτάτην ὀρέγουσα δεξιάν, τὴν σύνεσιν, εἰς σωτηρίαν· οἱ δὲ νανεύσαντες καὶ ἀνακύψαντες Ἑλικῶνα μὲν καὶ Κιθαιρῶνα καταλειπόντων, οἰκούντων δὲ Σιών· «ἐκ γὰρ Σιών ἐξελεύσεται νόμος, καὶ λόγος κυρίου ἐξ Ἱερουσαλήμ», λόγος οὐράνιος, ὁ γνήσιος ἀγωνιστῆς ἐπὶ τῷ παντὸς κόσμου θεάτρῳ στεφανούμενος.

1.2.4 Αἶδει δέ γε ὁ Εὐνομος ὁ ἐμὸς οὐ τὸν Τερπάνδρου νόμον οὐδὲ τὸν Κηπίωνος, οὐδὲ μὴν Φρύγιον ἢ Λύδιον ἢ Δώριον, ἀλλὰ τῆς καινῆς ἀρμονίας τὸν αἰδίων νόμον, τὸν φερώνυμον τοῦ θεοῦ, τὸ ἄσμα τὸ καινόν, τὸ Λευιτικόν, «νηπενθές τ' ἄχολόν τε, κακῶν ἐπίληθες ἀπάντων»· γλυκύ τι καὶ ἀληθινὸν φάρμακον πειθοῦς ἐγκέκραται τῷ ἄσματι.

1.3.1 Ἐμοὶ μὲν οὖν δοκοῦσιν ὁ Θράκιος ἐκεῖνος Ὀρφεὺς καὶ ὁ Θηβαῖος καὶ ὁ Μηθυμναῖος, ἄνδρες τινὲς οὐκ ἄνδρες, ἀπατηλοὶ γεγονέναι, προσχήματι μουσικῆς λυμηνάμενοι τὸν βίον, ἐντέχνῳ τινὶ γοητεῖα δαιμονῶντες εἰς διαφθοράς, ὕβρεις ὀργιάζοντες, πένθη ἐκθειάζοντες, τοὺς

espectáculos agradables. Pero encerremos en los envejecidos Helicón y Citerón los dramas y los poetas de las Leneas, ya completamente borrachos, quizás coronados con hiedra, desvariando fuera de lugar por los ritos báquicos, con sus sátiros y su cofradía frenética y también su otro coro de *dáimones*; y bajemos de una vez desde lo alto la verdad de los cielos con la sabiduría más brillante hacia el monte sagrado de dios y el sagrado coro profético.

1.2.3 Aquella, de igual modo que una luz sumamente radiante, brille comenzando a iluminar por todos lados a los que se revuelven en la oscuridad y liberando a los hombres del error, extienda la protectora mano derecha, la conciencia, hacia la salvación. Los que han levantado la cabeza y han rehusado el Helicón y el Citerón, que [los] abandonen por completo y habiten en Sión, pues “de Sión vendrá la ley, y el logos del Señor de Jerusalén”, el logos celeste, el legítimo campeón coronado sobre el teatro del mundo entero.

1.2.4 Mi Eunomo no canta la melodía de Terpandro ni la de Cepión, ni tampoco la frigia, la lidia o la doria, sino la eterna melodía de la nueva armonía, la que lleva el nombre de Dios, el canto nuevo, el levítico, “que disipa el dolor, aplacador de la cólera, el que te hacía olvidar todos los males”: un dulce y genuino remedio de persuasión está mezclado con la canción.

1.3.1 Aquel tracio Orfeo y el tebano y el metimneo me parecen unos hombres que no [son] hombres, por haber sido unos embaucadores, que han corrompido la vida con el pretexto de la música. Poseídos por los demonios por un hábil encantamiento hasta la destrucción, celebrando

ἀνθρώπους ἐπὶ τὰ εἶδωλα χειραγωγῆσαι πρῶτοι, ναὶ μὴν λίθοις καὶ ξύλοις, τουτέστιν ἀγάλμασι καὶ σκιαγραφίαις, ἀνοικοδομῆσαι τὴν σκαιότητα τοῦ ἔθους, τὴν καλὴν ὄντως ἐκείνην ἐλευθερίαν τῶν ὑπ' οὐρανὸν πεπολιτευμένων ᾠδαῖς καὶ ἐπωδαῖς ἐσχάτη δουλεία καταζεύξαντες.

1.3.2. Ἄλλ' οὐ τοιόσδε ὁ ᾠδὸς ὁ ἐμὸς οὐδ' εἰς μακρὰν καταλύσων ἀφίκται τὴν δουλείαν τὴν πικρὰν τῶν τυραννούντων δαιμόνων, ὡς δὲ τὸν πρῶτον καὶ φιλόφρονον τῆς θεοσεβείας μετὰ γων ἡμᾶς ζυγὸν αὐθις εἰς οὐρανὸν ἀνακαλεῖται τοὺς εἰς γῆν ἐρριμμένους.

II. *Protréptico* 2.12.1 - 2.22.5

2.12.1 Τί δ' εἰ σοὶ καταλέγοιμι τὰ μυστήρια; οὐκ ἐξορχήσομαι μὲν, ὥσπερ Ἀλκιβιάδην λέγουσιν, ἀπογυμνώσω δὲ εὖ μάλα ἀνὰ τὸν τῆς ἀληθείας λόγον τὴν γοητείαν τὴν ἐγκεκρυμμένην αὐτοῖς καὶ αὐτοὺς γε τοὺς καλουμένους ὑμῶν θεοὺς, ὧν αἱ τελεταὶ μυστικάι, οἷον ἐπὶ σκηνῆς τοῦ βίου τοῖς τῆς ἀληθείας ἐγκυκλήσω θεαταῖς.

2.12.2 Διόνυσον μαινόλην ὀργιάζουσι Βάκχοι ὠμοφαγία τὴν ἱερομανίαν ἄγοντες καὶ τελίσκουσι τὰς κρεονομίας τῶν φόνων ἀνεστεμμένοι τοῖς ὄφειν, ἐπολολύζοντες Εὐάν, Εὐάν ἐκείνην, δι' ἣν ἡ πλάνη παρηκολούθησεν· καὶ σημεῖον ὀργίων βακχικῶν ὄφις ἐστὶ τετελεσμένος. Αὐτίκα γοῦν κατὰ τὴν ἀκριβῆ τῶν Ἑβραίων φωνὴν ὄνομα τὸ Ἑβραϊκὸν δασυνόμενον ἐρμηνεύεται ὄφις ἢ θήλεια· Δηῶ δὲ καὶ Κόρη δρᾶμα ἤδη ἐγενέσθην μυστικόν, καὶ τὴν πλάνην

insolencias, divinizando las desgracias, [fueron] los primeros en haber guiado a los hombres hacia los ídolos. Ciertamente con piedras y maderas, con estatuas y escenas pintadas, edificaron la insensatez de la costumbre. Verdaderamente aquella hermosa libertad de los ciudadanos bajo el cielo, por medio de cantos y encantos la han encerrado en una extrema esclavitud.

1.3.2 Pero no es así mi cantor, quien habiendo venido desde lejos, derribará la amarga servidumbre de los demonios tiranos, trasladando el yugo a la suave y filantrópica piedad, mientras llama de nuevo hacia el cielo a los postrados en tierra.

2.12 .1 ¿Y qué si te enumerara los misterios? No los parodiaré, como dicen de Alcibíades, pero develaré muy bien, según la palabra de la verdad, el ilusionismo oculto en ellos y a los que llaman vuestros dioses, cuyas ceremonias místicas haré girar como sobre el escenario de la vida para los espectadores de la verdad.

2.12.2 Los sacerdotes de Baco celebran en misterios al furioso Dioniso, conduciendo el delirio sagrado hacia la omofagia y, coronándose con serpientes, realizan el reparto de carnes de las víctimas gritando Eván, a aquella Eva por la que el extravío se continuó; y el símbolo de las ceremonias báquicas es una serpiente consagrada. En efecto, según la lengua de los hebreos, el nombre exacto Hevia, marcado con espíritu áspero, significa una serpiente hembra. Deo y Core ya se convirtieron en un drama

καὶ τὴν ἀρπαγὴν καὶ τὸ πένθος αὐταῖν Ἐλευσίς
δαδουχεῖ.

2.13.1 Καί μοι δοκεῖ τὰ ὄργια καὶ τὰ μυστήρια
δεῖν ἐτυμολογεῖν, τὰ μὲν ἀπὸ τῆς ὀργῆς τῆς
Δηοῦς τῆς πρὸς Δία γεγεννημένης, τὰ δὲ ἀπὸ τοῦ
μύσους τοῦ συμβεβηκότος περὶ τὸν Διόνυσον· εἰ
δὲ καὶ ἀπὸ Μνουῆντός τινος Ἀττικοῦ, ὃν ἐν
κυνηγίᾳ διαφθαρήναι Ἀπολλόδωρος λέγει, οὐ
φθόνος· ὑμῶν δεδόξασται τὰ μυστήρια ἐπιτυμβίω
τιμῇ.

2.13.2 Πάρεστι δὲ καὶ ἄλλως μυθήριά σοι νοεῖν
ἀντιστοιχούντων τῶν γραμμάτων τὰ μυστήρια·
θηρεύουσι γὰρ εἰ καὶ ἄλλοι τινές, ἀτὰρ δὴ καὶ οἱ
μῦθοι οἱ τοιοῦδε Θρακῶν τοὺς βαρβαρικωτάτους,
Φρυγῶν τοὺς ἀνοητοτάτους, Ἑλλήνων τοὺς
δεισιδαίμονας.

2.13.3 Ὅλοιτο οὖν ὁ τῆσδε ἄρχας τῆς ἀπάτης
ἀνθρώποις, εἴτε ὁ Δάρδανος, ὁ Μητρὸς θεῶν
καταδείξας τὰ μυστήρια, εἴτε Ἡετίων, ὁ τὰ
Σαμοθράκων ὄργια καὶ τελετὰς ὑποστησάμενος,
εἴτε ὁ Φρυξ ἐκεῖνος ὁ Μίδας, ὁ παρὰ τοῦ Ὀδρύσου
μαθὼν, ἔπειτα διαδοὺς τοῖς ὑποτεταγμένοις
ἔντεχνον ἀπάτην.

2.13.4 Οὐ γὰρ με ὁ Κύπριος ὁ νησιώτης Κινύρας
παραπέισαι ποτ' ἄν, τὰ περὶ τὴν Ἀφροδίτην
μαχλῶντα ὄργια ἐκ νυκτὸς ἡμέρα παραδοῦναι
τολμήσας, φιλοτιμούμενος θείασαι πόρνην
πολίτιδα.

2.13.5. Μελάμποδα δὲ τὸν Ἀμυθάονος ἄλλοι
φασὶν ἐξ Αἰγύπτου μετακομίσαι τῇ Ἑλλάδι τὰς
Δηοῦς ἑορτάς, πένθος ὑμνούμενον. Τούτους
ἔγωγ' ἄν ἀρχεκάκους φήσαιμι μύθων ἀθῶων καὶ
δεισιδαιμονίας ὀλεθρίου πατέρας, σπέρμα κακίας
καὶ φθορᾶς ἐγκαταφυτεύσαντας τῷ βίῳ τὰ

místico y Eleusis celebra con antorchas el engaño,
el rapto y la aflicción de ellas.

2.13.1 Me parece que también es necesario
etimologizar las orgías y los misterios. Aquellas
surgieron de la cólera (*orgé*) de Deo hacia Zeus;
estos, de la profanación ocurrida contra Dioniso. Y
si, por otro lado, [hubieran surgido] de un tal
Miunte del Ática, el cual dice Apolodoro que murió
en una cacería, no habría problema: vuestros
misterios son glorificados como una honra fúnebre.

2.13.2 Por otra parte, también es posible que
consideres los misterios como tradiciones
(*mythéria*), ya que las letras corresponden. Pues
aunque existen algunos otros, son tales mitos los
que cautivan a los tracios más bárbaros, a los frigios
más necios y a los griegos supersticiosos.

2.13.3 Ojalá muriera, pues, el que comenzó este
engaño entre los hombres, sea Dárdano, el que dio a
conocer los misterios de la Madre de los dioses, sea
Etión, el que estableció las orgías y los ritos de
Samotracia, sea aquel frigio Midas, que aprendió
del Odrisio y luego esparció entre los subordinados
un hábil engaño.

2.13.4 Ciertamente, no hubiera podido persuadirme
nunca el isleño chipriota Cíniras, que se atrevió a
transmitir las orgías lascivas de Afrodita de la noche
al día, porque ambicionaba divinizar a una
conciudadana prostituta.

2.13.5 Otros dicen que Melampo, el hijo de
Amitaón, llevó desde Egipto a Grecia las fiestas de
Deo, un duelo celebrado con himnos. Yo, por mi
parte, diría que esos fueron la causa primera del
mal, los padres de mitos impíos y de una funesta
superstición y los que trasplantaron a nuestra vida
los misterios, semilla de maldad y corrupción.

μυστήρια.

2.14.1. Ἦδη δέ, καὶ γὰρ καιρός, αὐτὰ ὑμῶν τὰ ὄργια ἐξελέγξω ἀπάτης καὶ τερατείας ἔμπλεα. Καὶ εἰ μεμύησθε, ἐπιγελάσεσθε μᾶλλον τοῖς μύθοις ὑμῶν τούτοις τοῖς τιμωμένοις. Αγορεύω δὲ ἀναφανδὸν τὰ κεκρυμμένα, οὐκ αἰδούμενος λέγειν ἃ προσκυνεῖν οὐκ αἰσχύνεσθε.

2.14.2. Ἡ μὲν οὖν «ἀφρογενής» τε καὶ «κυπρογενής», ἡ Κινύρα φίλη (τὴν Ἀφροδίτην λέγω, τὴν «φιλομηδέα, ὅτι μηδέων ἐξεφάνθη,» μηδέων ἐκείνων τῶν ἀποκεκομμένων Οὐρανοῦ, τῶν λάγνων, τῶν μετὰ τὴν τομὴν τὸ κῦμα βεβιασμένων), ὡς ἀσελγῶν ὑμῖν μορίων ἄξιος [Ἀφροδίτη] γίνεται καρπός, ἐν ταῖς τελεταῖς ταύτης τῆς πελαγίας ἡδονῆς τεκμήριον τῆς γονῆς ἀλῶν χόνδρος καὶ φαλλός τοῖς μουυμένοις τὴν τέχνην τὴν μοιχικὴν ἐπιδίδοται νόμισμα δὲ εἰσφέρουσιν αὐτῇ οἱ μουυμένοι ὡς ἑταίρα ἐρασταί.

2.15.1. Δηοῦς δὲ μυστήρια καὶ Διὸς πρὸς μητέρα Δήμητρα ἀφροδίσοι συμπλοκαὶ καὶ μῆνις (οὐκ οἶδ' ὅ τι φῶ λοιπὸν μητρὸς ἢ γυναικός) τῆς Δηοῦς, ἧς δὴ χάριν Βριμῶ προσαγορευθῆναι λέγεται, ἱκετηρίαὶ Διὸς καὶ πόμα χολῆς καὶ καρδιουκία καὶ ἀρρητουργίαι ταῦτα οἱ Φρύγες τελίσκουσιν Ἄπτιδι καὶ Κυβέλη καὶ Κορύβασιν.

2.15.2. Τεθρυλήκασιν δὲ ὡς ἄρα ἀποσπάσας ὁ Ζεὺς τοῦ κριοῦ τοὺς διδύμους φέρων ἐν μέσοις ἔρριψε τοῖς κόλποις τῆς Δηοῦς, τιμωρίαν ψευδῆ τῆς βιαίας συμπλοκῆς ἐκτιννύων, ὡς ἑαυτὸν δῆθεν ἐκτεμών.

2.15.3. Τὰ σύμβολα τῆς μύησεως ταύτης ἐκ

2.14.1 Ahora, pues es momento oportuno, refutaré vuestros mismos ritos, llenos de engaño y de relatos inverosímiles. Y si sois iniciados, os reiréis más aún de vuestros venerados mitos. Hago público abiertamente lo oculto, pues no me avergüenza decir aquello que a vosotros no os avergüenza adorar.

2.14.2 En efecto, la nacida de la espuma y en Chipre, la amante de Cíniras (hablo de Afrodita, la amante de los genitales, porque fue producida de ellos, de aquellos que fueron cortados de Urano, lascivos, los que fueron violentados con el corte y [arrojados] a la ola), puesto que [Afrodita] es para vosotros digno fruto de los miembros impúdicos, en las ceremonias de esa diosa marina del placer, se entrega a los iniciados en el arte del adulterio un grano de sal y un falo; es el pago que le dan los iniciados como los amantes a una hetaira.

2.15.1 También los misterios de Deo refieren las relaciones amorosas de Zeus con su madre Deméter y la cólera de Deo (no sé qué debo decir en adelante, madre o esposa), a causa de la cual se dice que se le dio el nombre Brimó; también las súplicas de Zeus, el brebaje de hiel, la extracción del corazón y acciones abominables: esas cosas celebran los frigios para Atis, para Cibeles y para los Coribantes.

2.15.2 Han divulgado además cómo Zeus arrancó los testículos de un carnero, los transportó y los arrojó en medio del seno de Deo, falseando así un castigo por las forzadas relaciones sexuales, como habiéndose castrado realmente.

2.15.3 Los símbolos de esta iniciación, expuestos en

περιουσίας παρατεθέντα οἶδ' ὅτι κινήσει γέλωτα
καὶ μὴ γελασεῖουσιν ὑμῖν διὰ τοὺς ἐλέγχους· «Ἐκ
τυμπάνου ἔφαγον· ἐκ κυμβάλου ἔπιον·
ἐκιρνοφόρησα· ὑπὸ τὸν παστὸν ὑπέδυν.» Ταῦτα
οὐχ ὕβρις τὰ σύμβολα; Οὐ χλεύη τὰ μυστήρια;

2.16.1 Τί δ' εἰ καὶ τὰ ἐπίλοιπα προσθεῖν; Κυεῖ
μὲν ἢ Δημήτηρ, ἀνατρέφεται δὲ ἢ Κόρη, μίγνυται
δ' αὐθις ὁ γεννήσας οὐτοσί Ζεὺς τῇ Φερεφάττῃ,
τῇ ἰδίᾳ θυγατρὶ, μετὰ τὴν μητέρα τὴν Δηώ,
ἐκλαθόμενος τοῦ προτέρου μύσου, πατήρ καὶ
φθορεὺς κόρης ὁ Ζεὺς, καὶ μίγνυται δράκων
γενόμενος, ὃς ἦν ἐλεγχθεὶς.

2.16.2. Σαβαζίων γοῦν μυστηρίων σύμβολον τοῖς
μουυμένοις ὁ διὰ κόλπου θεός· δράκων δέ ἐστιν
οὗτος, διεκόμενος τοῦ κόλπου τῶν τελουμένων,
ἐλεγχος ἀκρασίας Διός.

2.16.3. Κυεῖ καὶ ἢ Φερέφαττα παῖδα ταυρόμορφον·
ἀμέλει, φησί τις ποιητῆς εἰδωλικός,
... ταῦρος
πατήρ δράκοντος καὶ πατήρ ταύρου δράκων,
ἐν ὄρει τὸ κρύφιον, βουκόλος, τὸ κέντρον,
βουκολικόν, οἶμαι, κέντρον τὸν νάρθηκα
ἐπικαλῶν, ὃν δὴ ἀναστέφουσιν οἱ βάκχοι.

2.17.1. Βούλει καὶ τὰ Φερεφάττης ἀνθολόγια
διηγῆσωμαί σοι καὶ τὸν κάλαθον καὶ τὴν
ἀρπαγὴν τὴν ὑπὸ Αἰδωνέως καὶ τὸ σχίσμα τῆς
γῆς καὶ τὰς ὕς τὰς Εὐβουλέως τὰς
συγκαταποθείσας ταῖν θεαῖν, δι' ἣν αἰτίαν ἐν τοῖς
Θεσμοφορίοις μεγαρίζοντες χοίρους
ἐμβάλλουσιν; Ταύτην τὴν μυθολογίαν αἰ
γυναῖκες ποικίλως κατὰ πόλιν ἐορτάζουσι,
Θεσμοφόρια, Σκιροφόρια, Ἀρρητοφόρια,
πολυτρόπως τὴν Φερεφάττης ἐκτραγωδοῦσαι

detalle, sé que moverán a risa, aunque vosotros no
tengáis ganas de reír por mis refutaciones: “Comí
del tímpano; bebí del címbalo; llevé los vasos
sagrados; penetré en la cámara nupcial”. ¿No son un
ultraje estos símbolos? ¿No son una burla los
misterios?

2.16.1 ¿Y qué si mostrara otros datos? Deméter da a
luz, Core crece y otra vez este mismo Zeus que la
engendró tiene relaciones con Feréfata, su propia
hija; olvidado el crimen anterior con su madre Deo,
Zeus [fue] padre y seductor de una virgen y,
convertido en serpiente, se une a ella, dando
pruebas de lo que era.

2.16.2 En efecto, el símbolo de los misterios de
Sabacio para los iniciados es el dios a través del
seno; éste es una serpiente que se arrastra por el
seno de los iniciados como prueba de la
incontinencia de Zeus.

2.16.3 Entonces Feréfata da a luz un hijo con forma
de toro; ciertamente, afirma un poeta idólatra:

... el toro
es padre de la serpiente y la serpiente es padre del
toro,
en el monte, oculto, el boyero tiene su aguijón,
aguijón de boyero denomina, creo, a la cañaheja con
que se coronan los sacerdotes de Baco.

2.17.1 ¿Quieres también que te describa la
recolección de flores de Perséfone, el canasto, el
rapto por Hades, la rasgadura de la tierra y los
cerdos de Eubuleo, que fueron tragados con las dos
diosas, causa por la cual los que obran como los
megarenses arrojan cerdos en las Tesmoforias? Esta
mitología celebran las mujeres de diferentes
maneras según la ciudad: Tesmoforias, Esciroforias,
Arretoforias, declaman trágicamente de formas
diversas el rapto de Perséfone.

ἀρπαγήν.

2.17.2. Τὰ γὰρ Διονύσου μυστήρια τέλεον ἀπάνθρωπα· ὃν εἰσέτι παῖδα ὄντα ἐνόπλω κινήσει περιχορευόντων Κουρήτων, δόλω δὲ ὑποδύντων Τιτάνων, ἀπατήσαντες παιδαριώδεσιν ἀθύρμασιν, οὗτοι δὴ οἱ Τιτᾶνες διέσπασαν, ἔτι νηπίαχον ὄντα, ὡς ὁ τῆς Τελετῆς ποιητῆς Ὀρφεύς φησιν ὁ Θράκιος·

κῶνος καὶ ῥόμβος καὶ παίγνια καμπεσίγνια,
μῆλά τε χρύσεια καλὰ παρ' Ἑσπερίδων λιγυφώνων.

2.18.1. Καὶ τῆσδε ὑμῖν τῆς τελετῆς τὰ ἀχρεῖα σύμβολα οὐκ ἀχρεῖον εἰς κατάγνωσιν παραθέσθαι· ἀστράγαλος, σφαῖρα, στρόβιλος, μῆλα, ῥόμβος, ἔσοπτρον, πόκος. Ἀθηναῖ μὲν οὖν τὴν καρδίαν τοῦ Διονύσου ὑφελομένη Παλλάς ἐκ τοῦ πάλλειν τὴν καρδίαν προσηγορεύθη· οἱ δὲ Τιτᾶνες, οἱ καὶ διασπᾶσαντες αὐτόν, λέβητά τινα τρίποδι ἐπιθέντες καὶ τοῦ Διονύσου ἐμβαλόντες τὰ μέλη, καθήψουν πρότερον· ἔπειτα ὀβελίσκοις περιπεύραντες «ὑπείρεχον Ἥφαιστοιο.»

2.18.2. Ζεὺς δὲ ὕστερον ἐπιφανεῖς (εἰ θεὸς ἦν, τάχα που τῆς κνίσης τῶν ὀπτωμένων κρεῶν μεταλαβών, ἧς δὴ τὸ «γέρας λαχεῖν» ὁμολογοῦσιν ὑμῶν οἱ θεοί) κεραινωῦ τους Τιτᾶνας αἰκίζεται καὶ τὰ μέλη τοῦ Διονύσου Ἀπόλλωνι τῷ παιδί παρακατατίθεται καταθάψαι. Ὁ δέ, οὐ γὰρ ἠπειθήσε Δί, εἰς τὸν Παρνασσὸν φέρων κατατίθεται διεσπασμένον τὸν νεκρόν.

2.19.1. Εἰ θέλεις δ' ἐποπτεῦσαι καὶ Κορυβάντων ὄργια, τὸν τρίτον ἀδελφὸν ἀποκτείναντες οὗτοι τὴν κεφαλὴν τοῦ νεκροῦ φοινικίδι ἐπεκαλυψάτην καὶ καταστέψαντε ἔθαψάτην, φέροντες ἐπὶ χαλκῆς ἀσπίδος ὑπὸ τὰς ὑπωρείας τοῦ Ὀλύμπου

2.17.2 Los misterios de Dioniso son completamente inhumanos. Cuando era todavía un niño y las Curetes bailaban alrededor de él una danza armada, los Titanes, ocultándose con astucia, lo engañaron con juguetes infantiles y lo desgarraron, siendo aún un niño, como dice el poeta de la iniciación, el tracio Orfeo:

Una piña, un zumbador, muñecas articuladas
y unas hermosas manzanas de oro de las Hespérides
de armoniosa voz.

2.18.1 No es inútil para su condena presentaros los inútiles símbolos de esta iniciación: una taba, una pelota, una peonza, manzanas, un zumbador, un espejo, un vellón [de lana]. Atenea, por haber sustraído el corazón de Dioniso, es llamada Palas, a causa del latido¹ del corazón. Los Titanes, después de desgarrarlo, colocaron una caldera sobre un trípode, arrojaron los miembros de Dioniso y primero los cocieron; luego, lo atravesaron con un asador y lo pusieron “encima de Hefesto”.

2.18.2 Apareciendo después Zeus (como era dios, rápidamente recibió el olor de las víctimas asadas, el que vuestros dioses están de acuerdo en “recibir como ofrenda”), hiere a los Titanes con el rayo y confía a su hijo Apolo enterrar los miembros de Dioniso. Éste, sin desobedecer a su padre, lleva hacia el Parnaso el cadáver desgarrado y lo entierra.

2.19.1 Si quieres inspeccionar también las ceremonias (ὄργια) de los Coribantes, estos, después de matar al tercer hermano, los otros dos cubrieron la cabeza del muerto con un manto rojo, lo coronaron y celebraron honras fúnebres

¹ El verbo πάλλειν, que significa ‘latir’, motiva esta etimología del sobrenombre de la diosa.

(καὶ ταῦτ' ἔστι τὰ μυστήρια, συνελόντι φάναί, φόνοι καὶ τάφοι).

2.19.2. Οἱ δὲ ἱερεῖς οἱ τῶνδε, οὓς Ἀνακτοτελεστάς οἱς μέλον καλεῖν καλοῦσι, προσεπιτερατεύονται τῇ συμφορᾷ, ὀλόριζον ἀπαγορεύοντες σέλινον ἐπὶ τραπέζης τιθέναι· οἴονται γὰρ δὴ ἐκ τοῦ αἵματος τοῦ ἀπορρύνεντος τοῦ Κορυβαντικοῦ τὸ σέλινον ἐκπεφυκέναι·

2.19.3. ὥσπερ ἀμέλει καὶ αἱ θεσμοφοριάζουσαι τῆς ῥοιάς τοὺς κόκκους παραφυλάττουσιν ἐσθίειν· τοὺς <γὰρ> ἀποπεπτωκότας χαμαὶ ἐκ τῶν τοῦ Διονύσου αἵματος σταγόνων βεβλαστηκέναι νομίζουσι τὰς ῥοιάς.

2.19.4. Καβείρους δὲ τοὺς Κορύβαντας καλοῦντες καὶ τελετὴν Καβειρικὴν καταγγέλλουσιν· αὐτῶ γὰρ δὴ τούτω τῶ ἀδελφοκτόνῳ τὴν κίστην ἀνελομένῳ, ἐν ἣ τὸ τοῦ Διονύσου αἰδοῖον ἀπέκειτο, εἰς Τυρρηνίαν κατήγαγον, εὐκλεοῦς ἔμποροι φορτίου· κἀνταῦθα διετριβέτην, φυγάδε ὄντε, τὴν πολυτίμητον εὐσεβείας διδασκαλίαν αἰδοῖα καὶ κίστην θρησκεύειν παραθεμένῳ Τυρρηνοῖς. Δι' ἣν αἰτίαν οὐκ ἀπεικότως τὸν Διόνυσόν τινες Ἄτιν προσαγορεύεσθαι θέλουσιν, αἰδοίων ἐστερημένον.

2.20.1. Καὶ τί θαυμαστόν εἰ Τυρρηνοὶ οἱ βάρβαροι αἰσχροῖς οὕτως τελίσκονται παθήμασιν, ὅπου γε Ἀθηναίοις καὶ τῇ ἄλλῃ Ἑλλάδι, αἰδοῦμαι καὶ λέγειν, αἰσχύνης ἔμπλεως ἢ περὶ τὴν Δηῶ μυθολογία; Ἀλωμένη γὰρ ἡ Δηῶ κατὰ ζήτησιν τῆς θυγατρὸς τῆς Κόρης περὶ τὴν Ἐλευσίνα (τῆς Ἀττικῆς δὲ ἔστι τοῦτο τὸ χωρίον) ἀποκάννει καὶ φρέατι ἐπικαθίζει λυπούμενη. Τοῦτο τοῖς υουμένοις ἀπαγορεύεται εἰσέτι νῦν, ἵνα μὴ

llevándolo sobre un escudo de bronce al pie del Olimpo. Eso son los misterios, para decirlo en forma abreviada: muertes y tumbas.

2.19.2 Los sacerdotes, los de ellos, a los que llaman Anactotelestas quienes quieren darles un nombre, añaden detalles extraordinarios al acontecimiento cuando prohíben poner sobre la mesa la raíz del perejil porque creen que el perejil surgió de la sangre que brotó del Coribante.

2.19.3 Del mismo modo, ciertamente, las que celebran las Tesmoforias se guardan de comer las semillas de la granada, pues piensan que las granadas germinaron de las gotas caídas en tierra de la sangre de Dioniso.

2.19.4 Los que llaman a los Coribantes Cabiros denuncian la iniciación de los Cabiros: estos dos mismos asesinos de su hermano, portando en alto una canastilla en la que eran expuestas las partes pudendas de Dioniso, las transportaron hacia Tirrena (Etruria). Y allí permanecieron como fugitivos y expusieron a los tirrenos la muy honrada enseñanza de piedad de adorar a unas partes pudendas y una canastilla. Por esta causa, no sin razón, algunos quieren llamar a Dioniso Atis, pues está privado de sus partes pudendas.

2.20.1 ¿Y qué nos asombra entonces si los bárbaros Tirrenos celebran hechos vergonzosos, cuando los atenienses y el resto de Grecia (me avergüenza decirlo) celebran las fábulas llenas de vergüenza sobre Deo? Andando errante Deo en búsqueda de su hija Core por Eleusis (que es un distrito del Ática), se cansa y, afligida, se sienta en un pozo. Esto todavía ahora se prohíbe a los iniciados, para que no parezca que ellos están imitando a la que estaba afligida.

δοκοῖεν οἱ τετελεσμένοι μιμῆσθαι τὴν ὄδυρομένην.

2.20.2. Οἴκουν δὲ τῆνικάδε τὴν Ἐλευσίνα οἱ γηγενεῖς ὀνόματα αὐτοῖς Βαυβῶ καὶ Δυσαύλης καὶ Τριπτόλεμος, ἔτι δὲ Εὐμολπὸς τε καὶ Εὐβουλεύς· βουκόλος ὁ Τριπτόλεμος ἦν, ποιμὴν δὲ ὁ Εὐμολπος, συβώτης δὲ ὁ Εὐβουλεύς· ἀφ' ὧν τὸ Εὐμολπιδῶν καὶ τὸ Κηρύκων τὸ ἱεροφαντικὸν δὴ τοῦτο Ἀθήνησι γένος ἦνθησεν.

2.20.3. Καὶ δὴ (οὐ γὰρ ἀνήσω μὴ οὐχὶ εἰπεῖν) ξενίσασα ἡ Βαυβῶ τὴν Δηῶ ὀρέγει κυκεῶνα αὐτῆ· τῆς δὲ ἀναινομένης λαβεῖν καὶ πιεῖν οὐκ ἐθελοῦσης (πενθήρης γὰρ ἦν) περιαλγῆς ἡ Βαυβῶ γενομένη, ὡς ὑπεροραθεῖσα δῆθεν, ἀναστέλλεται τὰ αἰδοῖα καὶ ἐπιδεικνύει τῇ θεῶ· ἡ δὲ τέρπεται τῇ ὄψει ἡ Δηῶ καὶ μόλις ποτὲ δέχεται τὸ ποτόν, ἡσθεῖσα τῷ θεάματι.

2.21.1 Ταῦτ' ἔστι τὰ κρύφια τῶν Ἀθηναίων μυστήρια. Ταῦτά τοι καὶ Ὀρφεὺς ἀναγράφει. Παραθήσομαι δέ σοι αὐτὰ τοῦ Ὀρφέως τὰ ἔπη, ἵν' ἔχῃς μάρτυρα τῆς ἀναισχυντίας τὸν μυσταγωγόν·

ὡς εἰποῦσα πέπλους ἀνεσύρατο, δεῖξε δὲ πάντα
σώματος οὐδὲ πρόποντα τύπον· παῖς δ' ἦεν Ἰακχος,
χειρὶ τέ μιν ῥίπτασκε γελῶν Βαυβοῦς ὑπὸ κόλποις·
ἡ δ' ἐπεὶ οὖν μείδησε θεά, μείδησ' ἐνὶ θυμῷ,
δέξατο δ' αἰόλον ἄγγος, ἐν ᾧ κυκεῶν ἐνέκειτο.

2.21.2. Κάστι τὸ σύνθημα Ἐλευσινίων μυστηρίων· «ἐνήστευσα, ἔπιον τὸν κυκεῶνα, ἔλαβον ἐκ κίστης, ἐργασάμενος ἀπεθέμην εἰς κάλαθον καὶ ἐκ καλάθου εἰς κίστην.» Καλά γε τὰ θεάματα καὶ θεᾶ πρόποντα.

2.20.2 En esa época habitaban Eleusis los hijos de la tierra, cuyos nombres eran Baubó, Disaules, Triptólemo y además Eumolpo y Eubuleo; Triptólemo era boyero, Eumolpo pastor y Eubuleo porquero. A partir de ellos floreció en Atenas la raza de hierofantes de los Eumólpidas y de los Kerykes.

2.20.3 Y entonces (no dejaré de decirlo), sorprendida Baubó, ofrece a Deo una poción. Ella no la quiso (pues estaba de luto) y rechazó tomarla y beber. Baubó, dolorida, como se siente despreciada en ese momento, se descubre y exhibe sus partes pudendas a la diosa. Deleitándose ella con la visión y alegrándose con el espectáculo, acepta la bebida.

2.21.1 Estos son los misterios secretos de los atenienses. Estos mismos son los que Orfeo registra. Te expondré estos versos de Orfeo para que tengas al iniciador de los misterios como testigo de la desvergüenza:

Hablando así, se arremangó el peplo y mostró todas las partes inconvenientes del cuerpo. Estaba el niño Iaco que, riendo, agitaba la mano debajo de los senos de Baubó. Entonces sonrió ciertamente la diosa, sonrió en su corazón, Y aceptó el colorido vaso en que se hallaba la poción.

2.21.2 Y la contraseña de los misterios eleusinos es: “Ayuné, bebí la poción, tomé de la canastilla y, después de manipularlo, lo transporté a un cesto y del cesto a una canastilla”. Hermosos espectáculos apropiados para una diosa.

2.22.1 Ἄξια μὲν οὖν νυκτὸς τὰ τελέσματα καὶ πυρὸς καὶ τοῦ «μεγαλήτορος», μᾶλλον δὲ ματαιόφρονος Ἐρεχθιδῶν δήμου, πρὸς δὲ καὶ τῶν ἄλλων Ἑλλήνων, οὐστὶνας «μένει τελευτήσαντας ἄσσα οὐδὲ ἔλπονται.»

2.22.2 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 μιοῦνται.»

2.22.3. Νόμος οὖν καὶ ὑπόληψις κενὴ καὶ τοῦ δράκοντος τὰ μυστήρια ἀπάτη τίς ἐστὶν θρησκευομένη, τὰς ἀμνήτους ὄντως μῆσεις καὶ τὰς ἀνοργιάστους τελετὰς εὐσεβείᾳ νόθῳ προστρεπομένων.

2.22.4. Οἶαι δὲ καὶ αἰ κίσται μυστικαί· δεῖ γὰρ ἀπογυμνῶσαι τὰ ἅγια αὐτῶν καὶ τὰ ἄρρητα ἐξεῖπειν. Οὐ σησαμαῖ ταῦτα καὶ πυραμίδες καὶ τολύπαι καὶ πόπανα πολυόμφαλα χόνδροι τε ἀλῶν καὶ δράκων, ὄργιον Διονύσου Βασάρου; Οὐχὶ δὲ ῥοιαὶ πρὸς τοῖσδε καὶ κράδαι νάρθηκές τε καὶ κιττοί, πρὸς δὲ καὶ φθοῖς καὶ μήκωνες; Ταῦτ' ἐστὶν αὐτῶν τὰ ἅγια.

2.22.5. Καὶ προσέτι τῆς Θέμιδος τὰ ἀπόρρητα σύμβολα ὀρίγανον, λύχνος, ξίφος, κτεῖς γυναικεῖος, ὃ ἐστὶν εὐφήμως καὶ μυστικῶς εἰπεῖν μόριον γυναικεῖον.

2.22.1 Estos ritos son, pues, dignos de la noche, del fuego y de “El de gran corazón”² y aún más, del pueblo frívolo de los descendientes de Erecteo, junto con los demás griegos también, a quienes “aguardan cuando mueran cosas que no esperan”.

2.22.2 ¿Para quiénes profetiza el efesio Heráclito? Para los noctámbulos, “para los magos, para los báquicos, para las leneas, para los iniciados”, a todos ellos amenaza después de la muerte, a todos ellos profetiza el fuego: “porque se inician impiamente en lo que según los hombres se consideran misterios”.

2.22.3 En verdad, los misterios de la serpiente son una costumbre, una opinión vacía y un engaño al que se rinde culto, [proprios] de los que profesan iniciaciones realmente profanas y ritos que no son verdaderas celebraciones, con una piedad bastarda.

2.22.4 Tales son también las cestas místicas. Es necesario, pues, poner al desnudo las cosas sagradas en ellas y declarar lo indecible. ¿No son éstas pasteles de sésamo y miel, tortas y pasteles redondos de muchos bollones, granos de sal y una serpiente, celebrada en los ritos de Dioniso Basareo? ¿No hay en ellas granadas, ramas de higuera, tirsos, hiedras y también pastillas y adormideras? Éstas son las cosas sagradas que hay en ellas.

2.22.5 Y además, los símbolos secretos de Temis son orégano, una antorcha, un puñal y un peine de mujer, que es como se llama en forma eufemística y misteriosa a las partes pudendas del cuerpo de la mujer.

² Erecteo en *Iliada* 2.547

III. *Protréptico* 6.69.1 - 6.71.1

6.69.1 Τίς οὖν ὁ βασιλεὺς τῶν πάντων; Θεὸς τῆς τῶν ὄντων ἀληθείας τὸ μέτρον. Ὡσπερ οὖν τῷ μέτρῳ καταληπτὰ τὰ μετρούμενα, οὕτως δὲ καὶ τῷ νοῆσαι τὸν θεὸν μετρεῖται καὶ καταλαμβάνεται ἡ ἀλήθεια.

6.69.2 Ὁ δὲ ἱερός ὄντως Μωυσῆς «οὐκ ἔσται», φησίν, «ἐν τῷ μαρσίππῳ σου στάθμιον καὶ στάθμιον μέγα ἢ μικρόν, οὐδὲ ἔσται ἐν τῇ οἰκίᾳ σου μέτρον μέγα ἢ μικρόν, ἀλλ' ἢ στάθμιον ἀληθινὸν καὶ δίκαιον ἔσται σοι», στάθμιον καὶ μέτρον καὶ ἀριθμὸν τῶν ὅλων ὑπολαμβάνων τὸν θεόν·

6.69.3.1 τὰ μὲν γὰρ ἄδικα καὶ ἄνισα εἰδῶλα οἴκοι ἐν τῷ μαρσίππῳ καὶ ἐν τῇ ὥς ἔπος εἰπεῖν ὀυπώση ψυχῇ κατακέκρυπται· τὸ δὲ μόνον δίκαιον μέτρον, ὁ μόνος ὄντως θεός, ἴσος αἰεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχων, μετρεῖ τε πάντα καὶ σταθμᾶται, οἷονεὶ τρυτάνη τῇ δικαιοσύνῃ τὴν τῶν ὅλων ἀρρεπῶς περιλαμβάνων καὶ ἀνέχων φύσιν.

6.69.4.1 «Ὁ μὲν δὴ θεός, ὡσπερ καὶ ὁ παλαιὸς λόγος, ἀρχὴν καὶ τελευτὴν καὶ μέσα τῶν ὄντων ἀπάντων ἔχων, εὐθεῖαν περαίνει κατὰ φύσιν περιπορευόμενος· τῷ δ' αἰεὶ ξυνέπεται δίκη τῶν ἀπολειπομένων τοῦ θεοῦ νόμου τιμωρός.»

6.70.1.1 Πόθεν, ὦ Πλάτων, ἀλήθειαν αἰνίττη; Πόθεν ἢ τῶν λόγων ἄφθονος χορηγία τὴν θεοσέβειαν μαντεύεται; Σοφώτερα, φησίν, τούτων βαρβάρων τὰ γένη. Οἶδά σου τοὺς διδασκάλους, κἂν ἀποκρύπτειν ἐθέλης· γεωμετρίαν παρ' Αἰγυπτίων μανθάνεις,

6.69.1 ¿Quién [es] el rey de todos? Dios [es] la medida de la verdad de las cosas que existen. Pues así como las cosas que se miden [son] aprehensibles mediante la medida, del mismo modo, la verdad es mensurada y aprehendida por el pensar en Dios.

6.69.2 El verdaderamente sagrado Moisés dice: “no habrá en tu bolsa peso grande ni peso pequeño, no [habrá] en tu casa metro grande ni pequeño, sino que habrá un peso verdadero y justo para ti”, pues concibe a Dios [como] peso, medida y número de todas las cosas.

6.69.3 Los ídolos injustos e inicuos están ocultos en la casa, en la bolsa y en el alma manchada, como dice la sentencia. La única medida exacta [es] realmente el único dios, siempre igual a sí mismo y bajo la misma forma; [él] mide y pesa todo, como si contuviera y sostuviera con firmeza en una balanza justa la naturaleza de todas las cosas.

6.69.4 “En efecto, Dios, como [dice] también el antiguo relato, puesto que tiene el principio, el final y el centro de todas las cosas existentes, las lleva a término abarcándolas según una recta naturaleza. Siempre lo acompaña la justicia, verdugo de los que descuidan la ley de Dios”.

6.70.1 ¿Por qué, Platón, enmascaras la verdad? ¿De dónde el suministro generoso de argumentos por el que adivinas la religiosidad? Más sabias que estos, dice, [son] las razas de los bárbaros. Veo a tus maestros, aunque quieras ocultarlos. Aprendes geometría de los egipcios, astronomía de los

ἀστρονομίαν παρὰ Βαβυλωνίων, ἐπῳδὰς τὰς
ὑγιεῖς παρὰ Θρακῶν λαμβάνεις, πολλά σε καὶ
Ἀσσύριοι πεπαιδευκάσι, νόμους δὲ τοὺς ὅσοι
ἀληθεῖς καὶ δόξαν τὴν τοῦ θεοῦ παρ' αὐτῶν
ὠφέλησαι τῶν Ἑβραίων,

6.70.2.1

οἵτινες οὐκ ἀπάτησι κεναῖς, οὐδὲ ἔργα ἀνθρώπων
χρῦσεα καὶ χάλκεα καὶ ἀργύρου ἢ δ' ἐλέφαντος
καὶ ξυλίνων λιθίνων τε βροτῶν εἰδῶλα θανόντων
τιμῶσιν, ὅσα πέρ τε βροτοὶ κενεόφρονι βουλή·
ἀλλὰ γὰρ αἴρουσι πρὸς οὐρανὸν ὠλένας ἀγνάς,
ὄρθριοι ἐξ εὐνῆς, αἰεὶ χροῖα ἀγνίζοντες
ὔδασι, καὶ τιμῶσι μόνον τὸν αἰεὶ μεδέοντα
ἀθάνατον.

6.71.1.1 Καί μοι μὴ μόνον, ὦ φιλοσοφία, ἓνα
τοῦτον Πλάτωνα, πολλοὺς δὲ καὶ ἄλλους
παραστῆσαι σπούδασον, τὸν ἓνα ὄντως μόνον
θεὸν ἀναφθεγγομένους θεὸν κατ' ἐπίπνοιαν
αὐτοῦ, εἴ που τῆς ἀληθείας ἐπιδράξαιντο.

IV. *Protréptico* 7.74.3 - 7.74.7

7.74.3 Ὁ δὲ Θράκιος ἱεροφάντης καὶ ποιητὴς ἄμα,
ὁ τοῦ Οἰάγρου Ὀρφεύς, μετὰ τὴν τῶν ὀργίων
ἱεροφαντίαν καὶ τῶν εἰδώλων τὴν θεολογίαν,
παλινωδίαν ἀληθείας εἰσάγει, τὸν ἱερὸν ὄντως
ὀψέ ποτε, ὅμως δ' οὖν ἄδων λόγον·

7.74.4 φθέγξομαι οἷς θέμις ἐστὶ· θύρας δ' ἐπίθεσθε
βέβηλοι
πάντες ὁμῶς· σὺ δ' ἄκουε, φαεσφόρου ἕκγονε
Μήνης,
Μουσαῖε, ἐξερέω γὰρ ἀληθέα, μηδέ σε τὰ πρῶιν

babílonicos, tomas sanos encantamientos de los
tracios, y los asirios te enseñaron muchas [cosas],
pero recibiste las verdaderas leyes y una opinión
sobre Dios de los hebreos.

6.70.2

Estos no [honran] con engaños vacíos, ni con trabajos
humanos
De oro, bronce, plata o marfil
Ni honran a imágenes de hombres mortales de madera
o piedra
Como hacen los humanos con insensato deseo;
Al contrario, alzan los brazos purificados hacia el
cielo
Desde el lecho de la mañana, siempre purificando la
piel con agua,
Y veneran al único protector, al inmortal.

6.71.1 Y no [existe] para mí sólo Platón, oh
filosofía. Esfuérate por presentar[me] a otros
muchos que anunciaron que Dios es
verdaderamente el único dios y, bajo inspiración
suya, comprendieron en alguna parte la verdad.

7.74.3 El tracio hierofante y poeta a la vez, Orfeo
hijo de Eagro, después del oficio de sacerdote de las
ceremonias sagradas y de la teología de los ídolos,
introduce una palinodia de la verdad, cuando canta
cierta vez, después de mucho tiempo, la palabra
verdaderamente sagrada:

7.74.4 Hablaré para quienes está permitido, cierren las
puertas todos los profanos
por igual. Tú escucha, Museo, nacido de la luminosa
luna,
pues diré verdad, para que lo que antes era evidente
en tu corazón

ἐν στήθεσσι φανέντα φίλης αἰῶνος ἀμέρση.
Εἰς δὲ λόγον θεῖον βλέψας τούτῳ προσέδρευε,
ἰθύνων κραδῆς νοερὸν κύτος· εὖ δ' ἐπίβαινε
ἀτραπιτοῦ, μῦνον δ' ἐσόρα κόσμοιο ἄνακτα
ἀθάνατον.

7.74.5 Εἶτα ὑποβάς διαρρήδην ἐπιφέρει·

εἷς ἔστ', αὐτογενής, ἐνὸς ἕκγονα πάντα τέτυκται·
ἐν δ' αὐτοῖς αὐτὸς περινίσσεται, οὐδέ τις αὐτὸν
εἰσορᾷ θνητῶν, αὐτὸς δέ γε πάντας ὁρᾷται.

Οὕτως μὲν δὴ Ὀρφεὺς χρόνῳ τέ ποτε συνῆκεν
πεπλανημένος.

7.74.6 Ἀλλὰ σὺ μὴ μέλλων, βροτὲ ποικιλόμητι,
βράδυνε,

ἀλλὰ παλίμπλαγκτος στρέψας θεὸν ἰλάσκοιο.

7.74.7 Εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα ἐναύσματά τινα τοῦ
λόγου τοῦ θεοῦ λαβόντες Ἕλληνες ὀλίγα ἄττα
τῆς ἀληθείας ἐφθέγγξαντο, προσμαρτυροῦσι μὲν
τὴν δύναμιν αὐτῆς οὐκ ἀποκεκρυμμένην, σφᾶς
δὲ αὐτοὺς ἐλέγχουσιν ἀσθενεῖς, οὐκ ἐφικόμενοι
τοῦ τέλους.

V. *Stromata* 5.12.78.3 - 5.12.78.5

5.12.78.3 καὶ ὅταν λέγη ἢ γραφῇ «εἰσῆλθεν δὲ
Μωυσῆς εἰς τὸν γνόφον οὗ ἦν ὁ θεός», τοῦτο
δηλοῖ τοῖς συνιέναι δυναμένοις, ὡς ὁ θεὸς
ἀόρατός ἐστι καὶ ἄρρητος, γνόφος δὲ ὡς ἀληθῶς
ἢ τῶν πολλῶν ἀπιστία τε καὶ ἄγνοια τῇ αὐγῇ τῆς
ἀληθείας ἐπίπροσθε φέρεται.

5.12.78.4 Ὀρφεὺς τε αὖ ὁ θεολόγος ἐντεῦθεν
ὠφελημένος εἰπών·

εἷς ἔστ', αὐτοτελής, ἐνὸς ἕκγονα πάντα τέτυκται

no te prive de un destino agradable.

Después de contemplar el divino logos, permanece
cerca de él,
encauzando el hueco espiritual del corazón. Pon firme
el pie
sobre el sendero y al mismo tiempo contempla al
único señor inmortal del cosmos.

7.74.5 Luego, más abajo, añade explícitamente:

Es uno, nacido de sí mismo, todo lo nacido del Uno
ha sido creado;

Él habita alrededor de ellos, ninguno de los mortales
lo ve, pero él los ve a todos.

De este modo, Orfeo, después de mucho tiempo, se
dio cuenta de que había estado equivocado.

7.74.6 Pero no te preocupes, desconfiado mortal, sé
cauteloso,
mas volviendo sobre tus pasos podrías reconciliarte
con Dios

7.74.7 Si los griegos, después de aprehender los
máximos destellos del logos de Dios, proclamaron
sólo una pequeña parte de la verdad, testimonian
que el poder de ella no ha permanecido oculto, sino
que ellos prueban ser débiles, por no haber
alcanzado su objeto.

5.12.78.3 Cuando la escritura dice “Moisés entró en
la nube donde estaba Dios”, esto muestra para los
que son capaces de comprender, que Dios es
invisible e indecible y que una nube –en verdad la
incredulidad y la ignorancia de muchos– intercepta
el brillo de la verdad.

5.12.78.4 Otra vez el teólogo Orfeo, habiéndose
servido de ahí, dijo:

Es uno, completo en sí, todo lo nacido del Uno ha

(ἢ «πέφυκεν», γράφεται γὰρ καὶ οὕτως), ἐπιφέρει·
... οὐδέ τις αὐτὸν
εἰσοράα θνητῶν, αὐτὸς δέ γε πάντας ὀράται.

5.12.78.5 σαφέστερον δὲ ἐπιλέγει·
αὐτὸν δ' οὐχ ὀρώω· περὶ γὰρ νέφος ἐστήρικται.
πασι<ν> γὰρ θνητοῖς θνηταὶ κόραι εἰσὶν ἐν ὄσσοις
μικραί, ἐπεὶ σάρκες τε καὶ ὀστέα [ἐμπεφυῖα]
ἐμπεφύασιν.

VI. *Stromata* 5.14.122.2 - 5.14.133.2

5.14.122.2 τὰ ὅμοια τούτοις κὰν τοῖς Ὀρφικοῖς
εὐρήσομεν ὧδέ πως γεγραμμένα·

πάντας γὰρ κρύψας [καὶ] αὐθις φάος ἐς πολυγηθῆς
ἐξ ἱερῆς κραδῆς ἀνενέγκατο, μέρμερα ὀρέζων.

5.14.122.3 ἦν δὲ ὀσιῶς καὶ δικαίως διαβιώσωμεν,
μακάριοι μὲν ἐνταῦθα, μακαριώτεροι δὲ μετὰ τὴν
ἐνθὲνδε ἀπαλλαγὴν, οὐ χρόνω τινὶ τὴν
εὐδαιμονίαν ἔχοντες, ἀλλὰ ἐν αἰῶνι
ἀναπαύεσθαι δυνάμενοι,

ἀθανάτοις ἄλλοισιν ὀμέστιοι, ἐν τε τραπέζαις
έόντες ἀνδρείων ἀχέων ἀπόκληροι, ἀτειρεῖς,
ἢ φιλόσοφος Ἐμπεδοκλέους λέγει ποιητικῆ.

5.14.122.4 οὐχ οὕτω τις μέγας ἔσται καὶ καθ'
Ἑλληνας ὡς ὑπερέχειν τὴν δίκην, οὐδὲ σμικρὸς
ὡς λαθεῖν.

5.14.123.1 ὁ δὲ αὐτὸς Ὀρφεὺς καὶ ταῦτα λέγει·
εἰς δὲ λόγον θεῖον βλέψας τούτῳ προσέδρευε,
ἰθύων κραδῆς νοερὸν κύτος· εὐ δ' ἐπίβαινε
ἀτραπιτοῦ, μῶνον δ' ἑσώρα κόσμοιο ἄνακτα

sido creado,
(o es “por naturaleza”, pues también así se escribe).
Añade:

ninguno de los mortales
lo ve, pero él a todos ve.

5.12.78.5 Más claramente añade luego:

Yo no lo veo, pues una nube lo rodea
Todos los mortales tienen pupilas mortales en los
ojos,
pequeñas, puesto que carnes y huesos les son innatos.

5.14.122.2 [Cosas] parecidas a éstas encontraremos
en los [poemas] órficos; aquí casualmente está
escrito:

Pues ocultándolos a todos, los traje de nuevo a la
alegre luz
desde su sagrado corazón, cumpliendo [cosas]
extraordinarias.

5.14.122.3. Si pasáramos la vida piadosos y
honrados, [seríamos] felices aquí y más felices
después de la partida de aquí, no teniendo la
felicidad por algún tiempo, sino pudiendo descansar
en la eternidad,

habitan con los otros inmortales y están a sus mesas,
privados de las penas de los hombres, indestructibles
dice la poesía del filósofo Empédocles.

5.14.122.4 De este modo, entre los griegos, no
habrá uno tan grande que se eleve por encima de la
justicia, ni uno tan pequeño que permanezca
ignorado.

5.14.123.1 El mismo Orfeo dice también esto:

Dirigiendo la vista hacia el divino logos, permanece
cerca de él,
encauzando el hueco espiritual del corazón. Pon firme

ἀθάνατον.

5.14.123.2 αὐθίς τε περὶ τοῦ θεοῦ, ἀόρατον αὐτὸν λέγων, μόνῳ γνωσθῆναι ἐνὶ τινὶ φησι τὸ γένος Χαλδαίῳ, εἴτε τὸν Ἀβραάμ λέγων τοῦτον εἴτε καὶ τὸν υἱὸν τὸν αὐτοῦ, διὰ τούτων·

εἰ μὴ μουνογενῆς τις ἀπορρώξ φύλου ἄνωθεν Χαλδαίων· ἴδρις γὰρ ἔην ἄστροιο πορείης, καὶ σφαίρης κίνημ' ἀμφὶ χθόνα [θ'] ὡς περιτέλλει κυκλοτερὲς ἐν ἴσῳ τε κατὰ σφέτερον κνώδακα, πνεύματα δ' ἠνιοχεῖ περὶ τ' ἡέρα καὶ περὶ χεῦμα.

5.14.124.1 εἶτα οἶον <παραφράζων> τὸ «ὁ οὐρανὸς μοι θρόνος, ἡ δὲ γῆ ὑποπόδιον τῶν ποδῶν μου» ἐπιφέρει·

αὐτὸς δ' αὖ μέγαν αὐτὶς ἐπ' οὐρανὸν ἐστήρικται χρυσέῳ εἰνὶ θρόνῳ, γαίῃ δ' ὑπὸ ποσσὶ βέβηκεν. χεῖρα <δὲ> δεξιτερὴν περὶ τέρμασιν ὠκεανοῖο ἐκτέτακεν, ὀρέων δὲ τρέμει βάσις ἔνδοθι θυμῷ οὐδὲ φέρειν δύναται κρατερόν μένος. ἔστι δὲ πάντη αὐτὸς ἐπουράνιος καὶ ἐπὶ χθονὶ πάντα τελευτᾷ, ἀρχὴν αὐτὸς ἔχων καὶ μέσσην ἡδὲ τελευτήν. ἄλλως οὐ θεμιτὸν σε λέγειν· τρομέω δὲ τε γυνῶ ἐν νόῳ. ἐξ ὑπάτου κραίνει,

καὶ τὰ ἐπὶ τούτοις.

5.14.124.2 διὰ γὰρ τούτων δεδήλωκεν πάντα ἐκεῖνα τὰ προφητικά· «ἐὰν ἀνοίξης τὸν οὐρανόν, τρόμος λήψεται ἀπὸ σοῦ ὄρη

5.14.125.1 καὶ τακῆσεται, ὡς ἀπὸ προσώπου πυρὸς τήκεται κηρός» καὶ <τὰ> διὰ Ἡσαΐου «τίς ἐμέτρησεν τὸν οὐρανὸν σπιθαμῇ καὶ πᾶσαν τὴν

el pie

sobre el sendero y al mismo tiempo contempla al único señor inmortal del cosmos.

5.14.123.2 Y de nuevo sobre dios, dice que éste es invisible y que fue conocido por uno solo, único, de la raza de los caldeos, hablando o bien de Abraham, o bien de su hijo, a través de estos [versos]:

Excepto un único retoño de la raza de los caldeos, pues era conocedor del curso de la estrella, del movimiento de la esfera alrededor de la tierra, y cómo gira por igual bajo su propio eje y conduce los vientos en torno al éter y al agua.

5.14.124.1 Luego, parafraseando aquello de “el cielo [es] mi trono, y la tierra escabel de mis pies”, añade:

Él a su vez está apoyado sobre el gran cielo en un trono de oro, la tierra es sostén para sus pies. Tiene extendida la mano derecha hasta el extremo del océano. La base de los montes se estremece en su interior por su fuerza y no puede soportar su furia vehemente, él es enteramente celeste, realiza todas [las cosas] sobre la tierra y tiene el principio, el medio y el fin. De otro modo no me está permitido decir. Tiemblo en mis miembros

con este pensamiento. Gobierna desde lo alto, y lo que sigue.

5.14.124.2 A través de estos [versos], ha revelado todas aquellas [palabras] proféticas: “Si abrieras el cielo, el temor se apoderará de tus montes y los fundirá, como sobre un rostro la cera es derretida por el fuego”.

5.14.125.1 También a través de Isaías: “¿Quién midió el cielo con el palmo y la tierra entera con la mano?”, cuando de nuevo dijo:

γῆν δρακί» πάλιν ὅταν εἴπη·

αἰθέρος ἢδ' Αἴδου, πόντου γαίης τε τύραννε,
ὃς βρονταῖς σείεις βριαρὸν δόμον Οὐλύμποιο·
δαίμονες ὃν φρίσσουσι[ν], θεῶν δὲ δέδοικεν ὄμιλος·
ᾧ Μοῖραι πείθονται, ἀμείλικτοί περ ἑοῦσαι·

5.14.125.2 ἄφθιτε, μητροπάτωρ, οὗ θυμῷ πάντα
δονεῖται·

ὃς κινεῖς ἀνέμους, νεφέλησι δὲ πάντα καλύπτεις,
πρηστήρσι σχίζων πλατὺν αἰθέρα· σὴ μὲν ἐν
ἄστροις

τάξις, ἀναλλάκτοισιν ἐφημοσύναις<1> τρέχουσα·

5.14.125.3 σῶ δὲ θρόνῳ πυρόεντι παρεστᾶσι<v>
πολύμοχοι

ἄγγελοι, οἷσι μέμηλε βροτοῖς ὡς πάντα τελεῖται·
σὸν μὲν ἔαρ λάμπει νέον ἄνθεσι πορφυρέοισιν·
σὸς χειμῶν ψυχραῖσιν ἐπερχόμενος νεφέλαισιν·
σὰς ποτε βακχευτὰς Βρόμιος διένειμεν ὀπώρας.

5.14.126.1 εἶτα ἐπιφέρει, ῥητῶς παντοκράτορα
ὀνομάζων τὸν θεόν·

ἄφθιτον, ἀθάνατον, ῥητὸν μόνον ἀθανάτοισιν.
ἐλθέ, μέγιστε θεῶν πάντων, κρατερῇ σὺν ἀνάγκῃ,
φοικτός, ἀήτητος, μέγας, ἄφθιτος, ὃν στέφει αἰθήρ.

5.14.126.2 διὰ μὲν τοῦ «μητροπάτωρ» οὐ μόνον
τὴν ἐκ μὴ ὄντων γένεσιν ἐμήνυσεν, δέδωκεν δὲ
ἀφορμὰς τοῖς τὰς προβολὰς εἰσάγουσι τάχα καὶ
σύζυγον νοῆσαι τοῦ θεοῦ·

5.14.126.3 παραφράζει δὲ ἐκείνας τὰς προφητικὰς
γραφὰς, τὴν τε διὰ Ἰσηὲ «ἐγὼ στερεῶν βροντὴν

Soberano del éter y del Hades, del mar y de la tierra
que agitas con tus truenos la fuerte morada del
Olimpo,

ante quien los *daímones* se estremecen, y a quien la
asamblea de los dioses teme,

a quien las Moiras obedecen, aun siendo inexorables.

5.14.125.2 Indestructible, madre y padre [a la vez],
cuya voluntad mueve todas las cosas,

el que mueves los vientos, que cubres con nubes todas
las cosas,

que separas con rayos el ancho éter,

el orden en los astros corre por tus mandatos
inmutables.

5.14.125.3 Ángeles laboriosos sostienen tu trono de
fuego,

Con quienes cuida a los mortales y lleva a término
todas las cosas

Tu primavera brilla nueva con flores púrpuras

Tu invierno llega con frías nubes

Tuyas son las bacanales de otoño que Bromio
distribuyó.

5.14.126.1 Luego añade, nombrando expresamente
a Dios todopoderoso:

Indestructible, inmortal, decible sólo para los
inmortales,

Ven, el más grande de todos los dioses, con poderosa
necesidad,

Temible, invencible, grande, indestructible, al que
corona el éter.

5.14.126.2 A través del “madre y padre [a la vez]”
no sólo reveló la creación [a partir] de lo que no
existe, también ofreció un punto de partida a
quienes instauraron las emanaciones³ quizás por
concebir [la idea de] una cónyuge de Dios.

5.14.126.3 Parafrasea aquellas escrituras proféticas,
[como] la de Oseas: “Yo soy el que da fuerza al

³ Traducimos el término προβολὰς (acusativo plural de προβολή) como “emanaciones” siguiendo el *Lexicon* de Lampe (1961: 1140). El vocablo adquiere este significado en el contexto del gnosticismo, al que hace referencia Clemente en este contexto. Lampe cita el pasaje clementino para ejemplificar este uso del término.

καὶ κτίζων πνεῦμα», οὗ αἱ χεῖρες τὴν στρατιὰν τοῦ οὐρανοῦ ἐθεμελίωσαν, καὶ τὴν διὰ Μωυσέως·
5.14.126.4 «ἴδετε ἴδετε, ὅτι ἐγὼ εἰμι, καὶ οὐκ ἔστι θεὸς ἕτερος πλὴν ἐμοῦ· ἐγὼ ἀποκτενῶ καὶ ζῆν ποιήσω· πατάξω καὶ γὰρ ἰάσομαι· καὶ οὐκ ἔστιν ὅς ἐξελεῖται ἐκ τῶν χειρῶν μου.»

5.14.126.5 αὐτὸς δὲ ἐξ ἀγαθοῦ κακὸν θνητοῖσι φυτεύει
καὶ πόλεμον κρούοντα καὶ ἄλγεα δακρῶντα
κατὰ τὸν Ὀρφέα.

5.14.127.1 Τοιαῦτα καὶ ὁ Πάριος Ἀρχίλοχος λέγει·
ὦ Ζεῦ, <πάτερ Ζεῦ,> σὸν μὲν οὐρανοῦ κράτος,
σὺ δ' ἔργα ἐπ' ἀνθρώπων ὄρας
λεωργὰ καθέμιστα.

5.14.127.2 πάλιν ἡμῖν ἀσάτω ὁ Θράκιος Ὀρφεύς·
χεῖρα δὲ δεξιτερὴν ἐπὶ τέρατος ὠκεανοῦ
πάντοθεν ἐκτέτακεν, γαίῃ δ' ὑπὸ ποσσὶ βέβηκεν.

5.14.127.3 ταῦτα ἐμφανῶς ἐκεῖθεν εἰληπται· «ὁ κύριος σώσει πόλεις κατοικουμένας, καὶ τὴν οἰκουμένην ὅλην καταλήψεται τῇ χειρὶ ὡς νεοσιάν·» «κύριος ὁ ποιήσας τὴν γῆν ἐν ἰσχύϊ τῇ αὐτοῦ», ὡς φησιν Ἰερεμίας, «καὶ ἀνορθώσας τὴν οἰκουμένην ἐν τῇ σοφίᾳ αὐτοῦ.»

5.14.127.4 ἔτι πρὸς τοῖσδε Φωκυλίδης τοὺς ἀγγέλους δαίμονας καλῶν, τοὺς μὲν εἶναι ἀγαθοὺς αὐτῶν, τοὺς δὲ φαύλους διὰ τούτων παρίστησιν, ἐπεὶ καὶ ἡμεῖς ἀποστάτας τινὰς παρειλήφαμεν·

ἀλλ' ἄρα δαίμονές εἰσιν ἐπ' ἀνδράσιν ἄλλοτε ἄλλοι·
οἱ μὲν ἐπερχομένου κακοῦ ἀνέρας ἐκλύσασθαι.

5.14.128.1 καλῶς οὖν καὶ Φιλήμων ὁ κωμικὸς τὴν εἰδωλολατρειάν ἐκκόπτει διὰ τούτων·
οὐκ ἔστιν ἡμῖν οὐδεμία Τύχη θεός,

trueno y el que levanta los vientos”, cuyas manos fundaron el ejército del cielo; y aquellas de Moisés:
5.14.126.4 “Vean, vean que soy yo, y no hay otro dios excepto yo. Yo condenaré y haré vivir, yo mataré y curaré, pues no hay quien se aparte de mis manos”.

126.5 Él produce para los mortales el mal [a partir] del bien,
la guerra espantosa y los dolores lacrimosos según Orfeo.

5.14.127.1 Esto mismo dice Arquíloco de Paros:
¡Oh Zeus, padre Zeus, a ti el poder del cielo!
Tu vigila las obras malvadas e ilícitas de los hombres.

5.14.127.2 Que cante nuevamente para nosotros el tracio Orfeo:
Extendió por todas partes la mano derecha, hasta el límite del océano; y la tierra está fija bajo sus pies.

5.14.127.3 Estas cosas fueron tomadas de modo manifiesto de aquí: “El señor salvará las ciudades pobladas y cubrirá con la mano toda la tierra habitable, como un nido”. “El señor creó la tierra con su poder”, como dice Jeremías, “y ordenó la tierra habitable con su sabiduría”.

5.14.127.4 Además de esto, Focílides, llamando a los ángeles *daímones*, sugiere que unos son buenos y otros malos; pues también nosotros hemos oído que algunos son apóstatas:

Pero los *daímones* son malos a veces para los hombres,
Otros, presentándose a los hombres, los liberan del mal.

5.14.128.1 Ciertamente, el cómico Filemón rechaza bien la idolatría a través de estas [palabras]:
No hay para nosotros ninguna diosa Fortuna,
No es sino lo que sucede espontáneamente

οὐκ ἔστιν, ἀλλὰ ταυτόματον ὃ γίγνεται
ὡς ἔτυχ[εν] ἐκάστῳ, προσαγορεύεται τύχη.

5.14.128.2 Σοφοκλῆς δὲ ὁ τραγωδοποιὸς

οὐδὲ θεοῖς,

λέγει,

αὐθαίρετα πάντα πέλονται,

νόσφι Διός· κείνος γὰρ ἔχει τέλος ἡδὲ καὶ ἀρχήν.

5.14.128.3 ὁ τε Ὀρφεύς·

ἐν κράτος, εἷς δαίμων γένητο, μέγας οὐρανὸν

αἶθρων,

ἐν δὲ τὰ πάντα τέτυκται, ἐν ᾧ τάδε πάντα

κυκλεῖται,

πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γαῖα,

καὶ τὰ ἐπὶ τούτοις.

(...)

5.14.133.1 Θεαρίδας δὲ ἐν τῷ Περὶ φύσεως γράφει·

«ἀ ἀρχὰ τῶν ὄντων, ἀρχὰ μὲν ὄντως ἀληθινά,

μία· κείνα γὰρ ἐν ἀρχᾷ τέ ἐστιν ἓν καὶ μόνον,»

5.14.133.2 οὐδέ τις ἔσθ' ἕτερος χωρὶς μεγάλου

βασιλῆος,

Ὀρφεὺς λέγει·

Como lo que toca a cada uno, lo que se llama fortuna.

5.14.128.2 Y Sófocles el trágico:

para ningún dios

dice

es todo elegido libremente,

excepto para Zeus. Pues éste tiene el final y el

principio.

5.14.128.3 Y Orfeo:

Una sola fuerza, una sola divinidad existe, grande,

que ilumina el cielo,

uno solo ha creado todas las cosas, en torno de él se

giran en círculo todas estas [cosas],

el fuego, el agua y la tierra

y lo que sigue a esto.

(...)

5.14.133.1 Teáridas escribe en su [libro] *Sobre la*

naturaleza: “El principio de los seres, el principio

realmente verdadero, es uno; pues éste en el

principio es uno solo y único”.

5.14.133.2 Ningún otro existe aparte del gran rey,

dice Orfeo.

Ediciones y Traducciones

- Bernabé, A. (trad.) (2003). *Hieros logos: poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá*. Madrid: Akal.
- Bernabé, A. (ed.) (2004-2005). *Poetae epici Graeci. Testimonia et Fragmenta. II. Orphicorum et Orphicis similium testimonia*. Fasc. I y II. Munchen-Leipzig: Teubner.
- Bidez, J. (ed.) (1964). *Vie de Porphyre le philosophe néo-platonicien*. Hildesheim: Olms (¹1913).
- Butterworth, G. W. (ed. y trad.) (1960). *Clement of Alexandria. The exhortation to the Greeks*. London: Harvard University Press (¹1919).
- Denis, A. M. (ed.) (1970). *Fragmenta pseudepigraphorum quae supersunt Graeca*. Serie Pseudepigrapha veteris testamenti Graece 3. Leiden: Brill.
- Dindorf, W. (ed.) (1969). *Harpocratonis lexicon in decem oratores Atticos*. Vol. 1. Groningen: Bouma (¹1853).
- Gomperz, T. (ed.) (1866). *Philodem, Über Frömmigkeit*. Leipzig: Teubner.
- Greene, W. C. (ed.) (1938). *Scholia Platonica*. Haverford, Pennsylvania: American Philological Association.
- Hordern, J. (2000). “Notes on the Orphic Papyrus from Gurob (P. Gurob 1; pack2 2464)”. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, Vol. 129, 131-140.
- Kern, O. (ed.) (1922). *Orphicorum Fragmenta*. Berlín: Weidmann.
- Lobeck, C. A. (ed.) (1829). *Aglaophamus sive de theologiae mysticae graecorum causis, idemque poetarum Orphicorum dispersas reliquias collegit*. Königsberg: Horntrager.

- McGiffert, A. C. (trad.) (1980). "Eusebius Pamphilus: Church History". En Schaff, P. (ed.), *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Serie II, Vol. 1. New York: Christian Literature Publishing Co.
- Merino Rodríguez, M. (ed. y trad.) (1996). *Clemente de Alejandría. Stromata I*. Madrid: Ciudad Nueva.
- Merino Rodríguez, M. (ed. y trad.) (1998). *Clemente de Alejandría. Stromata II-III*. Madrid: Ciudad Nueva.
- Merino Rodríguez, M. (ed. y trad.) (2003). *Clemente de Alejandría. Stromata IV-V*. Madrid: Ciudad Nueva.
- Merino Rodríguez, M. (ed. y trad.) (2005). *Clemente de Alejandría. Stromata VI-VIII*. Madrid: Ciudad Nueva.
- Merino Rodríguez, M. (ed. y trad.) (2008). *Clemente de Alejandría. El Protréptico*. Madrid: Ciudad Nueva.
- Mondésert, C. (1949). *Clément d'Alexandrie. Le Protreptique*. Paris: Cerf.
- Otto, J. C. T. (ed.) (1971). *Corpus Apologetarum Christianorum saeculi secundi*. Vol. 3, Wiesbaden: Sandig (¹1879).
- Periago Lorente, M. (trad.) (1987). *Porfirio, Vida de Pitágoras. Argonáuticas órficas. Himnos órficos*. Madrid: Gredos.
- Pertusi, A. (ed.) (1955). *Scholia vetera in Hesiodi opera et dies*. Milan: Società Editrice Vita e Pensiero.
- Ruelle, C. E. (ed.) (1899). *Damascii successoris dubitationes et solutions*. Vol. 2. Paris: Klincksieck.
- Sandbach, F. H. (ed.) (1967). *Plutarchi moralia*. Vol. 7. Leipzig: Teubner.
- Stählin, O., Früchtel, L. y Treu, U. (1960 y 1970). *Clemens Alexandrinus*. Vols. 2 y 3. Berlín: Akademie-Verlang.

Stählin, O. y Treu, U. (1972) (eds.). "Scholia in Protrepticum et Paedagogum". En Stählin, O. y Treu, U. (eds.), *Clemens Alexandrinus*, Vol. 1 (295-340). Berlín: Akademie-Verlang.

Bibliografía citada

Athanassiadi, P. y Frede, M., (eds.) (1999). *Pagan monotheism in late antiquity*. Oxford: Oxford University Press.

Bernabé, A. (1995). "Tendencias recientes en el estudio del orfismo". *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, N° 0, 23-32.

Bernabé, A. (1997). "Platón y el orfismo". *Actas del Seminario Orotava de Historia de la Ciencia. Ciencia y cultura en la Grecia antigua, clásica y helenística*, año VII, 213-234.

Bernabé, A. (2002). "La toile de Pénélope : a-t-il existé un mythe orphique sur Dionysos et les Titans ?". *Revue de l'histoire des religions*, Vol. 219, N° 4, 401-433.

Bernabé, A. (2004). *Textos órficos y filosofía presocrática. Materiales para una comparación*. Madrid: Trotta.

Bernabé, A. (2008a). "Las láminas de Olbia". En Bernabé, A. y Casadesús, F. (eds.), *Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro*, Vol. I (537-546). Madrid: Akal.

Bernabé, A. (2008b). "Orfeo y Eleusis". *Synthesis*, Vol. 15, 13-36.

Bernabé, A. (2010). "El *Himno a Zeus órfico*. Vicisitudes literarias, ideológicas y religiosas". En Bernabé, A., Casadesús, F. y Santamaría, M. A. (eds.), *Orfeo y el*

- orfismo: nuevas perspectivas*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.
Disponble en <http://www.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=35069>.
- Bernabé, A. y Jiménez San Cristóbal, A. (2008). *Instructions for the Netherworld. The orphic gold tablets*. Leiden/Boston: Brill (¹2001).
- Betegh, G. (2004). *The Derveni Papyrus: Cosmology, Theology and Interpretation*. New York: Cambridge University Press.
- Bianchi, U. (1966). “Péché originel et péché ‘antécédent’”. *Revue d’histoire des religions*, Vol. 170, N° 2, 117-126.
- Bianchi, U. (1976). *The Greek mysteries*. Leiden: Brill.
- Burkert, W. (1997). “Profesión frente a secta: el problema de los órficos y los pitagóricos”. *Taula, quaderns de pensament*, Vols. 27-28, 11-32.
- Burkert, W. (2002). “El orfismo redescubierto”. En *De Homero a los magos. La tradición oriental en la cultura griega* (85-122). Barcelona: El Acantilado (¹1999).
- Burkert, W. (2005). *Cultos místéricos antiguos*. Madrid: Trotta (¹1987).
- Camelot, P. (1931a). “Les idées de Clément d’Alexandrie sur l’utilisation des Sciences et de la Littérature profane”. *Recherches des Science Religieuse*, Vol. 21, N° 1, 38-66.
- Camelot, P. (1931b). “Clément d’Alexandrie et l’utilisation de la philosophie grecque”. *Recherches des Science Religieuse*, Vol. 21, N° 5, 541-569.
- Casadesús Bordoy, F. (1997). “Orfeo y orfismo en Platón”. *Taula, quaderns de pensament*, N° 27-28, 61-73.
- Casadesús Bordoy, F. (2008a). “El Papiro de Derveni”. En Bernabé, A. y Casadesús, F. (eds.), *Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro*, Vol. I (459-494). Madrid: Akal.

- Casadesús Bordoy, F. (2008b). "Orfismo y Pitagorismo". En Bernabé, A. y Casadesús, F. (eds.), *Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro*, Vol. I (1053-1078). Madrid: Akal.
- Casadio, G. y Johnston, P. A. (2009). "Introduction". En Casadio, G. y Johnston, P. A. (eds.), *Mystic cults in Magna Grecia* (1-29). Austin: University of Texas Press.
- Casey, R. P. (1925). "Clement of Alexandria and the beginnings of Christian Platonism". *Harvard Theological Review*, Vol. 18, N° 1, 39-101.
- Chadwick, H. (2002). *Early Christian Thought and the Classical Tradition. Studies in Justin, Clement and Origen*. Oxford: Oxford University Press (¹1966).
- De Faye, E. (1906). *Clément d'Alexandrie. Étude sur les rapports du christianisme et de la philosophie grecque au II^e siècle*. Paris: Ernest Leroux.
- Dodds, E. R. (1960). *Los griegos y lo irracional*. Madrid: Revista de Occidente (¹1951).
- Edmonds, R. (1999). "Tearing apart the Zagreus myth: a few disparaging remarks on Orphism and Original Sin". *Classical Antiquity*, Vol. 18, N° 1, 35-73.
- Edwards, M. J. (2000). "Clement of Alexandria and his Doctrine of the Logos". *Vigiliae Christianae*, Vol. 54, N° 2, 159-177.
- Edwards, M., Goodman, M., Price, S. y Rowland, C. (1999). "Introduction: Apologetics in the Roman World". En Edwards, M., Goodman, M., Price, S. y Rowland, C. (eds.), *Apologetics in the Roman Empire. Pagans, Jews and Christians* (1-13). Oxford: Oxford University Press.
- Eisler, R. (1921). *Orpheus the fisher. Comparative studies in orphic and early Christian cult symbolism*. London: J. M. Watkins.
- Ferrater Mora, J. (1994). *Diccionario de Filosofía*. 4 Vols. Barcelona: Ariel (¹1941).
- Fredouille, J. C. (1992). "L'apologétique chrétienne antique: naissance d'un genre littéraire". *Revue des Études Augustiniennes*, Vol. 38, N° 2, 219-234.

- Graf, F. y Johnston, S. I. (2007). *Ritual texts for the afterlife: Orpheus and the Bacchic Gold Tablets*. London-New York: Routledge.
- Guthrie, W. K. C. (1970). *Orfeo y la religión griega. Estudio sobre el 'movimiento órfico'*. Buenos Aires: Eudeba (¹1935).
- Hägg, H. F. (2006). *Clement of Alexandria and the beginnings of Christian Apophaticism*. Oxford: Oxford University Press.
- Harrison, J. E. (1903). *Prolegomena to the study of Greek religion*. Andover: Harvard University Press.
- Henrichs, A. (2003). “‘Hieroi Logoi’ and ‘Hierai Bibloi’: The (un)written margins of the sacred in Ancient Greece”. *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 101, 207-266.
- Herrero de Jáuregui, M. (2007a). “Las fuentes de Clem. Alex., *Protr.* II 12-22: Un tratado sobre los misterios y una teogonía órfica”. *Emerita: revista de lingüística y filología clásica*, Vol. 75, N° 1, 19-50.
- Herrero de Jáuregui, M. (2007b). *Tradición órfica y cristianismo antiguo*. Madrid: Trotta.
- Herrero de Jáuregui, M. (2008). *The Protrepticus of Clement of Alexandria: a commentary*. Disponible en <http://amsdottorato.cib.unibo.it/1117/>.
- Holladay, C. R. (1998). “Pseudo-Orpheus: Tracking a tradition”. En Malherbe, A. J., Norris, F. W., Thompson, J. W. (eds.), *The early church in its context: essays in honor of Everett Ferguson (192-220)*. Leiden: Brill.
- Jaeger, W. (1965). *Cristianismo primitivo y paideía griega*. México: Fondo de Cultura Económica (¹1961).
- Jiménez San Cristóbal, A. I. (2002). “Los libros del ritual órfico”. *Estudios Clásicos*, tomo 44, N° 121, 109-123.

- Jiménez San Cristóbal, A. I. (2004). *Rituales órficos*. Tesis doctoral. Disponible en <http://eprints.ucm.es/tesis/fl/ucm-t25949.pdf>.
- Johnston, S. I. (2007). "The myth of Dionysos". En Graf, F. y Johnston S. I., *Ritual texts for the afterlife: Orpheus and the Bacchic Gold Tablets* (66-93). London-New York: Routledge.
- Jonas, H. (2001). *The gnostic religion: the message of the alien God and the beginnings of Christianity*. Boston: Beacon Press.
- Jourdan, F. (2010). "Dionysos dans le Protreptique de Clément d'Alexandrie". En Bernabé, A., Casadesús, F. y Santamaría, M. A. (eds.), *Orfeo y el orfismo: nuevas perspectivas*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Disponible en <http://www.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=35069>.
- Klauck, H. J. (2000). *The religious context of early Christianity. A guide to Graeco-Roman religions*. Edinburgh: T&T Clark.
- Laks, A. y Most, G. W. (eds.) (1997). *Studies on the Derveni Papyrus*. Oxford: Clarendon Press.
- Lampe, G. W. H. (1961) (ed.). *A patristic Greek lexicon*. Oxford: Oxford University Press.
- Larson, J. (2007). *Ancient greek cults. A guide*. London-New York: Routledge.
- Lesky, A. (1989). *Historia de la literatura griega*. Madrid: Gredos (¹1969).
- Liddell, H., Scott, R., Jones, H. S. y McKenzie, R. (1996). *Greek English Lexicon*. Oxford: Oxford University Press (¹1940).
- Loisy, A. (1919). *Les mystères païennes et le mystère chrétien*. Paris: Émile Nourry.
- Macchioro, V. (1930). *Zagreus. Studi intorno all'orfismo*. Firenze: Vallecchi.
- Macías Otero, S. (2008). *Orfeo y el orfismo en Eurípides*. Tesis doctoral. Disponible en <http://eprints.ucm.es/8091/>.

- Macías Otero, S. (2010). "Eurípides, fr. 912 Kannicht (OF 458)". En Bernabé, A., Casadesús, F. y Santamaría, M. A. (eds.), *Orfeo y el orfismo: nuevas perspectivas*. Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Disponible en <http://www.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=35069>.
- Martín, J. P. (2009). "Introducción general". En *Filón de Alejandría. Obras Completas*, Vol. I (9-88). Madrid: Trotta.
- Martínez Maza, C. y Alvar, J. (1997). "Transferencias entre los misterios y el cristianismo: problemas y tendencias". *Antigüedad y Cristianismo*, Vol. 14, 47-59.
- Megino, C. (2008). "Empédocles y el orfismo". En Bernabé, A. y Casadesús, F. (eds.), *Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro*, Vol. I (1105-1140). Madrid: Akal.
- Metzger, B. M. (1955). "Considerations of methodology in the study of the Mystery Religions and Early Christianity". *Harvard Theological Review*, Vol. 48, N° 1, 1-20.
- Mondésert, C. (1944). *Clément d'Alexandrie. Introduction à l'étude de sa pensée religieuse à partir de l'Écriture*. Aubier: Éditions Montaigne.
- Nilsson, M. P. (1998). *Greek Folk Religion*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press (1940).
- Osborn, E. (1957). *The Philosophy of Clement of Alexandria*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Osborn, E. (2005). *Clement of Alexandria*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Outler, A. C. (1940). "The 'Platonism' of Clement of Alexandria". *The Journal of Religion*, Vol. 20, N° 3, 217-240.

- Pearson, B. A. (2006). "Egypt". En Mitchel, M. M. y Young, F. M. (eds.), *The Cambridge History of Christianity*, Vol. 1 (331-350). Cambridge: University Press.
- Quasten, J. (1961-1962). *Patrología*. 2 Vols. Madrid: Editorial Católica (¹1950-1953).
- Rahner, H. (2003). *Mitos griegos en interpretación cristiana*. Barcelona: Herder (¹1945).
- Reinach, S. (1905-1908). *Cultes, mythes et religions*. 3 vols. Paris: Ernest Leroux.
- Riedweg, C. (1997). "Orfismo en Empédocles". *Taula, quaderns de pensament*, Vols. 27-28, 33-59.
- Riedweg, C. (2002). "Poésie orphique et rituel initiatique. Eléments d'un 'Discours Sacré' dans les lamelles d'or". *Revue de l'histoire des religions*, Vol. 219, N° 4, 459-481.
- Riedweg, C. (2008). "Literatura órfica en ámbito judío". En Bernabé, A. y Casadesús, F. (eds.), *Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro*, Vol. I (379-392). Madrid: Akal.
- Robertson, N. (2003). "Orphic mysteries and dionysiac ritual". En Cosmopoulos, M. B. (ed.), *Greek Mysteries. The archaeology and ritual of ancient greek secret cults* (218-240). London-New York: Routledge.
- Roessli, J. M. (2002). "Convergence et divergence dans l'interprétation du mythe d'Orphée. De Clément d'Alexandrie à Eusèbe de Césarée". *Revue d'histoire des religions*, Vol. 219, N° 4, 503-513.
- Roller, L. E. (1999). *In search of god the mother: the cult of Anatolian Cybele*. Berkeley y Los Angeles: University of California Press.

- Santamaría Álvarez, M. A. (2008). "Píndaro y el orfismo". En Bernabé, A. y Casadesús, F. (eds.), *Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro*, Vol. I (1161-1184). Madrid: Akal.
- Schachter, A. (2003). "Evolutions of a Mystery Cult. The Theban Kabiroi". En Cosmopoulos, M. B. (ed.), *Greek Mysteries. The archaeology and ritual of ancient greek secret cults* (112-142). London-New York: Routledge.
- Sfameni Gasparro, G. (2010). "Orfeo 'giudaico': Il Testamento di Orfeo tra cosmofofia e monoteísmo". En Bernabé, A., Casadesús, F. y Santamaría, M. A. (eds.), *Orfeo y el orfismo: nuevas perspectivas*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Disponible en <http://www.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=35069>.
- Torjussen, S. T. (2005). "The study of orphism". *Nordlit*, Vol. 18, 287-305. Disponible en <http://hdl.handle.net/10037/446>.
- Torres, D. A. (2007). *La escatología en la lírica de Píndaro y sus fuentes*. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires.
- Trevijano Etcheverría, R. (1994). *Patrología*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Vernant, J. P. (1990). *Mythe et religion en Grèce ancienne*. Paris: Éditions du Seuil (1987).
- Versnel, H. S. (1990). *Inconsistencies in Greek and Roman religion*, Vol. I, *Ter Unus, Isis, Dionysos, Hermes*. Leiden: Brill.
- Wiens, D. H. (1980). "Mystery concepts in Primitive Christianity and in its environment". En von Wolfgang, H. (ed.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung* (1248-1284). Berlín-New York: de Gruyter.

West, M. L. (1983). *The orphic poems*. Oxford: Oxford University Press.

West, M. L. (1999). "Towards monotheism". En Athanassiadi, P. y Frede, M. (eds.),
Pagan monotheism in late antiquity (21-40). Oxford: Oxford University Press.

Wolfson, H. A. (1951). "Clement of Alexandria on the Generation of the Logos".
Church History, Vol. 20, N° 2, 72-81.