



Soteriologia órfica

Author(s): Bernabé, Alberto

Published by: Centro de História da Universidade de Lisboa

Persistent URL: URI:<http://hdl.handle.net/10316.2/44033>

DOI: DOI:https://doi.org/10.14195/0871-9527_26_1

Accessed : 28-Apr-2024 13:15:06

The browsing of UC Digitalis, UC Pombalina and UC Impactum and the consultation and download of titles contained in them presumes full and unreserved acceptance of the Terms and Conditions of Use, available at https://digitalis.uc.pt/en/terms_and_conditions.

As laid out in the Terms and Conditions of Use, the download of restricted-access titles requires a valid licence, and the document(s) should be accessed from the IP address of the licence-holding institution.

Downloads are for personal use only. The use of downloaded titles for any another purpose, such as commercial, requires authorization from the author or publisher of the work.

As all the works of UC Digitalis are protected by Copyright and Related Rights, and other applicable legislation, any copying, total or partial, of this document, where this is legally permitted, must contain or be accompanied by a notice to this effect.



CADMO

REVISTA DE HISTÓRIA ANTIGA
JOURNAL FOR ANCIENT HISTORY

26



CENTRO DE HISTÓRIA DA UNIVERSIDADE DE LISBOA
2017

SOTERIOLOGÍA ÓRFICA

ORPHIC SOTERIOLOGY

Alberto Bernabé

Profesor Emérito de la Universidad Complutense de Madrid

albernab@ucm.es |  <https://orcid.org/0000-0002-7228-735X>

Autor Convidado | Guest Author

Resumen

Análisis de la propuesta de salvación de los órficos, basada en la necesidad del predominio de la justicia en la vida humana y de la existencia de una compensación ultramundana que corrija las injusticias del mundo. Se analiza el mito sobre el que se funda y sus presupuestos ideológicos. Frente a la propuesta órfica, según la cual los requisitos para la salvación eran puramente rituales y la visión de la beatitud en el Más Allá consistía en un banquete de justos, Platón construiría un nuevo esquema basado en la pureza moral y filosófica.

Palabras clave

Salvación | Orfismo | Religión Griega | Platón

Abstract

The paper deals with the Orphic proposal of salvation, based in the necessity of predominance of justice in human life and in the existence of an ultramundane compensation in order to correct the injustices of the world. The myth and the ideological assumptions on which this proposal is based are revised. In face of the Orphic proposal, according to

which the requirements for salvation were merely rituals and the image of blessedness in the Otherworld consisted in a banquet of righteous, Plato built a new pattern based on moral and philosophical purity.

Keywords

Salvation | Orphism | Greek Religion | Plato

I

Orfismo y salvación

En la Antigüedad griega, a diferencia de la tradición homérica que postulaba un destino igualitario para las tenues imágenes de los vivos que marchaban al Hades a la muerte de estos, un movimiento religioso cuyas bases doctrinales se atribuían a Orfeo hizo una propuesta de salvación, según la cual determinados seres podían conseguir un destino diferente en el Allende a través del conocimiento de unos textos y la práctica de determinados ritos. En las líneas que siguen se examinan diversos aspectos de esta propuesta: por qué se atribuye a Orfeo, un ser mítico, cuáles fueron sus cimientos ideológicos y míticos y las creencias que se asocian a la doctrina principal: una antropología dualista, la inmortalidad y transmigración de las almas, el principio de compensación y la necesidad de pureza. Asimismo se verá en qué medida comienza por ser una propuesta basada casi exclusivamente en el ritual, qué destino se preveía para los elegidos, y la forma en que Platón modula este modelo.

***Ta Orphika* y Orfeo**

Entre los siglos VI a. C. y VI d. C. se hallan indicios, distribuidos de forma irregular por la *oikoumene* griega, de la presencia de seguidores de un movimiento

religioso al que llamamos Orfismo, porque sus adeptos leían textos y participaban en ritos que la tradición atribuía a Orfeo y que se caracterizaban por rasgos que los diferenciaban de los de la religión de la polis, en especial, estar centrados en la escatología y la soteriología.¹

“Orfismo” es un término moderno, que sustituye a designaciones menos específicas, usadas en la Antigüedad, del tipo *te tou Orpheos* o *hoi amphi Orpheia*, o el adjetivo neutro sustantivado, *ta Orphika*, que se limitaban a marcar como “relacionados con Orfeo” una serie de mitos, textos y ritos. Orfeo es un personaje mítico bien conocido: se contaba que era un cantor tracio, hijo de una Musa y dotado de capacidades musicales sobrehumanas, capaz de conmover a cualquiera de los seres naturales, que había participado en la expedición de los Argonautas y viajado al Más Allá a rescatar a su esposa muerta. Allí, tras emocionar a los dioses infernales con su canto, logró que le permitieran llevársela con la condición de no volverse a mirarla hasta que no llegaran al mundo de los vivos, pero no pudo evitar hacerlo y la perdió definitivamente. Luego se le fueron atribuyendo al personaje una larga serie de facultades o capacidades nuevas, como la autoría de textos literarios o la fundación de ritos, hasta constituir un entramado mítico muy complejo.

¿Por qué la atribución a Orfeo?

Dado que Orfeo es un personaje mítico, no podemos creer que compusiera poemas o fundara ritos, pero en la Antigüedad, no solo sus rasgos míticos no fueron motivo para descartarlo como autor posible de tales realidades, sino que por el contrario, fueron sus mejores credenciales. Por un lado, una serie de poetas desde la época arcaica hasta la imperial, fueron componiendo bajo su nombre diversos poemas que configuraron una tradición religiosa alternativa a la de Homero y Hesíodo, tradición que compartía creencias con los pitagóricos, con la religiosidad eleusinia y con el dionisismo, y que sostenía algunos puntos de vista sobre la divinidad similares a los que enunciaban poetas del arcaísmo maduro, como Esquilo

1 Sobre Orfeo y el orfismo, cf. Bernabé et Casadesús 2008 y una posición muy diferente en Edmonds 2013.

o Píndaro. Por otro lado, una serie de sacerdotes itinerantes que seguían las doctrinas contenidas en tales escritos (distintas, aunque no necesariamente contrarias de las de la religión de la polis) las plasmaron en ritos que también atribuyeron a Orfeo y que difundieron por diversos ámbitos de Grecia.

Una de las razones por las que los creadores de estas doctrinas prefirieron permanecer en el anonimato y exponerlas en poemas que atribuyeron a Orfeo debió ser el hecho de que en la Antigüedad griega se veían con desconfianza las innovaciones en materia de religión y de usos sociales, por lo que consideraron preferible convertir a un poeta hijo de una diosa, supuestamente muy antiguo, y que tras haber visto cuanto ocurría en el Mas Allá había vuelto a la tierra para contarlo, en la voz más autorizada para referirse a lo que ocurría en el Más Allá. Bajo el prestigioso manto de la autoría de Orfeo se configuró un género literario que comportaba características de contenido, teoantropogónico, dirigido a la soteriología. Como señala Bianchi,² hay un principio de construcción, una idea madre, una visión de la existencia, que delimitan la experiencia órfica de la que son base, de forma que el orfismo no es solo un estilo o una tradición poética, sino más bien un complejo solidario de forma y contenido, una ideología y una concepción: una especie de “religión del libro”. Por otra parte, las prácticas rituales, igualmente prestigiadas por la atribución a Orfeo, estaban encaminadas a satisfacer necesidades personales como la liberación de la angustia o del miedo a la muerte, prometiéndole a los fieles una situación de privilegio en el Más Allá, a través de la celebración de determinados ritos.

La Justicia como fundamento religioso de la doctrina órfica

La nueva forma de entender la religión que exponen los escritos órficos se basa en una serie de principios motrices. El más determinante es posiblemente la necesidad de la observancia y del cumplimiento de la justicia, que respondería a la frustración producida por la experiencia vital de que personas notoriamente injustas

2 Bianchi 1974, 130.

no sufren el menor castigo por ello y en cambio, personas evidentemente justas pueden no recibir por ello el mínimo reconocimiento. Tal experiencia parece que condujo al deseo, primero, y al postulado, después, de que la satisfacción de la justicia, se produciría en otro lugar o en otro momento. Una solución más arcaica, que refleja Platón, había postulado que el castigo de las injusticias, si no recaía sobre el culpable, lo haría en los descendientes: “pero en el Hades expiaremos la culpa de los delitos que hemos cometido en esta vida y, si no nosotros, al menos los hijos de nuestros hijos”.³

Como alternativa, se elaboró una segunda propuesta basada en que la satisfacción de la justicia no se consuma en la estirpe, sino en el individuo, en la idea de que su culpa perdura en el tránsito de su alma al Más Allá, y puede ser expiada, bien por castigos en el Hades, bien a través de la transmigración de su alma, como veremos más adelante. Tal propuesta es la compartida por el orfismo.⁴ Por ello, en diversas cosmogonías atribuidas a Orfeo la Justicia (*Dike*), aparece divinizada y preside el nuevo orden del mundo organizado por Zeus, tras el mundo que habían configurado sus ancestros Urano y Crono, basado en la injusticia y el desorden.⁵

Un pasaje de un discurso atribuido a Demóstenes documenta una referencia a este papel central de Justicia entre los órficos:

Es necesario que cada uno, con la convicción de que lo está mirando la inexorable y veneranda Justicia (de quien Orfeo, que nos mostró las más sagradas iniciaciones, afirma que, sentada junto al trono de Zeus, inspecciona cuanto los hombres hacen), vote guardándose y asegurándose de que no la avergüenza.⁶

El texto es interesante porque evidencia que este aspecto de la teogonía órfica era muy conocido en la Atenas de la época, ya que al litigante le parece útil esgrimir este argumento para influir en la decisión de los jurados (atenienses del pueblo llano) y ello solo puede explicarse si estaba convencido de que entre ellos había un número significativo de personas que compartían creencias órficas.

3 Pl. R. 366a: ἀλλὰ γὰρ ἐν Ἅιδου δίκην δώσομεν ὧν ἂν ἐνθάδε ἀδικήσωμεν, ἢ αὐτοὶ ἢ παῖδες παιδῶν.

4 Sobre Justicia en el orfismo, cf. Jiménez San Cristóbal 2005; Bernabé 2011, 189-204.

5 Ya Hesiodo (*Op.* 251) la presenta como una hija de Zeus, que se sienta a su lado y se queja cuando es maltratada, para que su padre castigue al pecador.

6 D. 25.11 (= Bernabé 2004-2005 fr. 33, citada a partir de aquí *OF* seguido del número de fragmento): καὶ τὴν ἀπραΐτητον καὶ σεμνὴν Δίκην, ἣν ὁ τὰς ἀγιωτάτας ἡμῖν τελετὰς καταδείξας Ὀρφεὺς παρὰ τὸν τοῦ Διὸς θρόνον φησὶ καθήμενῃν πάντα τὰ τῶν ἀνθρώπων ἐφορᾶν, εἰς αὐτὸν ἕκαστον νομίσαντα βλέπειν οὕτω ψηφίζεσθαι, φυλαττόμενον καὶ προσορώμενον μὴ κατασχῆναι ταύτην.

El mito central del orfismo

La doctrina órfica se fundamentaba en un mito sobre el origen de los seres humanos, algo excepcional en el mundo griego, donde apenas hay otros mitos sobre este tema.⁷ Este mito, cuya existencia en la Antigüedad se ha puesto en duda repetidas veces, pero con argumentos poco consistentes,⁸ puede reconstruirse a partir de varios textos que aluden a alguno de sus episodios o a aspectos concretos, del modo siguiente:

Zeus había recibido el trono divino de su padre, Crono, al cabo de una serie de transmisiones del poder en la que no habían faltado episodios violentos. El abuelo de Zeus, Urano (el Cielo), no dejaba nacer a sus hijos, para mantener su reinado, pero fue castrado por Crono, su hijo y padre de Zeus, con ayuda de la esposa de Urano, Gea (la Tierra). El propio Crono, con el mismo propósito de no ser destronado, engullía a sus descendientes a medida que iban naciendo, pero su pareja, Rea, ocultó a uno de ellos, Zeus, en una cueva y le dio a su esposo una roca envuelta en pañales para que la tragase. Hasta aquí, el mito órfico coincide punto por punto con la narración de Hesíodo en la *Teogonía*.

Sin embargo, se aparta del modelo hesiódico en la continuación, según la cual cuando Zeus tomó el poder sobre los dioses, cometió incesto con su madre, Rea, identificada con Deméter, y tuvo como hija a Perséfone. Se unió luego también a su hija y como resultado de esta unión nació Dioniso, que era, por tanto, producto de un doble incesto y resultaba ser a la vez su hijo, su nieto y su hermanastro. Tal distorsión de las generaciones evitaba el orden sucesorio normal y convertía a Dioniso en una especie de *alter ego* de Zeus.

Zeus decidió entonces transmitirle el cetro a Dioniso cuando aún era solo un niño. Sin embargo, Hera, la esposa de Zeus, que no veía con buenos ojos a un hijo nacido de otra diosa, aprovechó la envidia de los Titanes, por la dignidad regia concedida a Dioniso, para instigarlos a que atacaran al niño. Los Titanes, hermanos de Crono, pertenecían a la generación primigenia de dioses que habían sido privados del poder y no acababan de resignarse con su suerte. Estos mataron al dios niño,

7 Bernabé et Pérez de Tudela 2011.

8 Cf. Bernabé 2011, 145-54, con estado de cuestión; Graf et Johnston 2015, 99-139. En contra, Edmonds 1999.

lo desmembraron, lo cocinaron y lo devoraron.

Irritado por la acción criminal de los Titanes, Zeus, los fulminó con el rayo. De la mezcla del fuego del rayo, de las cenizas y la sangre de los Titanes con la tierra en que cayeron, surgieron los seres humanos.

II

Puntos doctrinales asociados a las creencias básicas y al mito central

De este esquema mítico se deriva una serie de creencias asociadas que configuran la visión del mundo órfico y constituyen las bases de su soteriología. Expresadas de forma sucinta, serían las siguientes.

Cuerpo y alma. Una antropología dualista

El ser humano es dual y lo es desde dos puntos de vista. En primer lugar, porque está compuesto de un cuerpo mortal y de un alma inmortal y divina, que tiende a reintegrarse a su origen, a volver a ser dios. En segundo lugar, porque contiene en sí una parte positiva, la que procede de Dioniso, y otra negativa, la naturaleza titánica, esto es la que viene de la soberbia de sus antecesores, los Titanes, que también eran dioses. Para los órficos, el alma de los hombres, antes del propio origen de la especie, fue contaminada por el crimen de los Titanes, un crimen que debía ser expiado. En la base de la dualidad moral del ser humano hay, pues, un pecado antecedente,⁹ (volado, llamada de nota) que explica la existencia del mal en el mundo. Cada alma solo podía recuperar su condición original, tras expiar las consecuencias del violento acto titánico que la privó de ella.

9 El término es acuñado por Bianchi 1966.

Inmortalidad del alma y transmigración

La propuesta de inmortalidad del alma era muy anómala dentro del ámbito griego, donde la idea dominante era la que hallamos enunciada en Homero, según la cual el alma es como una sombra tras la muerte, que es encerrada en el Hades sin posibilidad ninguna de supervivencia ni de retorno a la tierra. En cambio, la necesidad de expiación *post mortem* postulada por los órficos, requería reivindicar su existencia posterior a la muerte del cuerpo.

De acuerdo con esta creencia, el alma inmortal podría, o bien ir al Más Allá y recibir allí premios y castigos, o bien transmigrar a otra persona a la muerte de la anterior y ser así castigada, por la necesidad de repetir su situación de estar sepultada en otros cuerpos humanos, o incluso ambas cosas.

La idea de la metempsicosis¹⁰ o transmigración del alma desde el otro mundo a este y de un cuerpo a otro, surge en ámbitos órficos y pitagóricos como corolario del postulado de la inmortalidad del alma. Para los pitagóricos, la transmigración de las almas era un simple mecanismo de funcionamiento normal del mundo, del que no se preveía un final. En cambio, los órficos la consideran el castigo por una culpa, tras el que se espera una liberación final de cada alma.¹¹ Tal liberación del alma del peso de su parte criminal debe hacerse durante un largo espacio de tiempo, consecuente con la magnitud del crimen cometido, de modo que el castigo y la purificación exceden el lapso de tiempo de una sola vida. En consecuencia, el ingreso del alma en un cuerpo, la expiación y la liberación a la muerte de este, se repite varias veces, en un proceso muy largo, en el que el alma es alojada sucesivamente en cuerpos que son para ella como una cárcel o un sepulcro. Platón lo enuncia de forma clara:

En efecto algunos afirman que este [el cuerpo, *soma*] es sepultura (*sema*) del alma, como si esta estuviera sepultada en su situación actual y, por otra parte, que, como el alma manifiesta lo que manifiesta a través de él, también en este sentido se le llama correctamente “signo” (*sema*). Sin embargo, me parece que Orfeo y los suyos le pusieron este nombre sobre todo porque el alma, que paga el castigo por lo que debe pagarlo, lo tiene como un recinto, a semejanza de una prisión, donde puede verse sana y salva; que, en consecuencia, es

10 Cf. Casadio 1991; Bernabé, Kahle et Santamaría 2011.

11 Casadesús 2011; Bernabé 2016b.

“salvamento” (*soma*) del alma, como su propio nombre indica, hasta que expíe lo que debe, y que no hace falta cambiarle ni una letra.¹²

En su búsqueda de la etimología de *soma* ‘cuerpo’, Platón se remite a un eslogan órfico que juega con la semejanza de *soma* con *sema* ‘sepultura’ y se hace eco de otra explicación alternativa, que debe remontarse a otros órficos más cultos, intérpretes de los textos antiguos, que se refería a otro valor de *sema* en griego, el de ‘signo’. El propio Platón propone como explicación mejor (y más acorde con el pensamiento órfico) que *soma* es el nombre de acción correspondiente al verbo ‘salvar’ *sozo*, y que significaba ‘salvación’. Se supone que lo que el alma debe pagar es la culpa originaria de los Titanes.

Esta misma manera de pensar se refleja en una pequeña lámina de hueso órfica, del siglo V a. C., hallada en Olbia, la colonia de Mileto, situada en la desembocadura del Dniéper: “Vida-muerte-vida | verdad | Dio(niso), órficos”.¹³

La lámina hace referencia a una secuencia: “vida” (la que lleva el alma antes de ser encerrada en un cuerpo) / “muerte” (la que experimenta metafóricamente al ser enterrada en la “sepultura” del cuerpo, como en el pasaje platónico) / “vida” (la que recupera el alma al liberarse del cuerpo). Tal creencia es concebida como una verdad y se fundamenta en dos pilares: el culto de Dioniso y la pertenencia del usuario a un grupo de personas que se denominan a sí mismas seguidores de Orfeo.

Compensación

Engarza así esta idea de transmigración con la ya citada necesidad del restablecimiento de la justicia y se relaciona con la idea de compensación, en forma de premios y castigos. La idea de “compensación”, “lo que se da a cambio de” se expresa en los textos órficos por medio de los términos *amoibe* o *antamoibe*,¹⁴ términos a los que hemos de añadir *poine*,¹⁵ que inicialmente significaba “compensación por

12 Pl. *Cra.* 400c (*OF* 430). Cf. Bernabé 2011, 115-42.

13 *OF* 863, cf. West 1982; Zhmud 1992; Bernabé 2008.

14 Respectivamente, en *OF* 717.124 y 492.4.

15 *OF* 489.4, 490.4, 578 col. 1.4. Cf. Santamaría 2005.

delitos de sangre”, y parece haber sido adoptado por el orfismo primero para hacer referencia al castigo que deben pagar los seres humanos para expiar la muerte de Dioniso a manos de los Titanes, sus antepasados. Así aparece en un texto de Píndaro, transmitido por Platón como testimonio de la teoría de la transmigración de las almas:

Las almas de aquellos a quienes acepta
la compensación por su antiguo pesar,
las devuelve Perséfone al noveno año al sol de arriba;
de ellas rebrotan nobles reyes,
varones impetuosos por su fuerza y excelsos por su sabiduría.
Y hasta el final de los tiempos son llamados
por los hombres héroes inmaculados.¹⁶

El “antiguo pesar” infligido a Perséfone no puede ser otro que la muerte de su hijo Dioniso a manos de los Titanes, antepasados de los hombres. El texto de Píndaro anuncia que, una vez cumplido el castigo, espera a las almas una última reencarnación en seres humanos privilegiados, tras la cual se convertirían en héroes.

En una laminilla órfica se habla de “compensación” (*antamoibe*)¹⁷ y en un papiro órfico de Bolonia¹⁸ en que se describen los premios y castigos de las diversas almas en el Más Allá se menciona, como hija de Justicia, a Retribución (*Amoibe*) personificada, que denuncia en el Más Allá los pecados de cada uno para que se les dé el pago que merece.

Pureza

Otro importante concepto de la doctrina órfica, asociado al de justicia es el de pureza. La parte titánica y la dionisiaca afectan por igual a nuestro cuerpo y a nuestra alma, de forma que los procedimientos para liberarse de las adherencias malvadas de la parte titánica atañen, por un lado, al cuerpo, en cuanto que existen

16 Pi. fr. 133 Maehler, cf. Cannata Fera 1990, fr. 65, (OF 443), transmitido por Pl. *Men.* 81a (OF 424). ὅστι δὲ Φερσεφόνα ποινὰν παλαιοῦ πένθεος | δέξεται, ἐς τὸν ὕπερθεν ἕλιον κεινων ἐνάτω ἔτει | ἀνδιδοῖ ψυχὰς πάλιν, ἐκ τῶν βασιλῆες ἀγαυοί | καὶ σθένει κραίπνοι σοφίᾳ τε μέγιστοι | ἄνδρες αὖξοντ'. ἐς δὲ τὸν λοιπὸν χρόνον ἦροες ἅ-|γνοι πρὸς ἀνθρώπων καλ<έον>ται. Cf. Bernabé 1999. En OF 459 hallamos un desarrollo platónico de esta misma idea.

17 OF 492. Cf. Bernabé et Jiménez San Cristóbal 2008, 144-45.

18 OF 717.124.

determinados procedimientos rituales y referidos al correcto modo de vida (*katharmoi*, vegetarianismo, abstinencia de relaciones sexuales, tabúes sobre vestido), que coadyuvan en la purificación, y por otra, al alma, que debe llegar pura al Hades. El primer procedimiento ritual imprescindible para acelerar el momento en que el alma, liberada, pueda llevar una vida dichosa en el otro mundo, debe ser la iniciación en los misterios órfico-dionisiacos, en los que esta doctrina se transmite. Se añadirían luego otros requisitos, como la necesidad de purificación, que en el aspecto ritual, conduce a un puritanismo bastante radical, cuyos rasgos enuncia Platón:

Por el contrario, oímos de otros casos en que no se atrevían ni a probar la carne de vaca y las ofrendas a los dioses no eran animales, sino tortas y frutos bañados en miel y otras víctimas puras semejantes a estas, y evitaban la carne porque no era lícito comerla ni contaminar con sangre los altares de las divinidades, y nuestra vida de entonces era como la llamada vida órfica, que se limita a todo lo inanimado y se aparta, por el contrario de todo lo que tenga alma.¹⁹

La misma actitud vital la encontramos también definida en un pasaje de Eurípides, en boca de los sacerdotes cretenses del Ida:

Llevamos una vida pura, desde que
me convertí en iniciado de Zeus del Ida.
Tras haber celebrado los truenos del noctívago Zagreo
y los banquetes de carne cruda,
y sostenido las antorchas en honor de la Madre montaraz,
junto a los Curetes,
recibí el nombre de Baco, una vez santificado.
Con vestidos totalmente albos rehúyo
la generación de los mortales y los sarcófagos,
sin acercarme a ellos, y me guardo de nutrirme
de alimentos en los que hay ánima.²⁰

-
- 19 Pl. *Lg.* 782c (*OF* 625): *καὶ τοῦναντίον ἀκούομεν ἐν ἄλλοις, ὅτε οὐδὲ βοῦς ἐτόλμων μὲν γέυσθαι, θύματά τε οὐκ ἦν τοῖς θεοῖσι ζῶια, πέλανοι δὲ καὶ μέλιτι καρποὶ δεδευμένοι καὶ τοιαῦτα ἄλλα ἀγνὰ θύματα, σαρκῶν δ' ἀπειρόντο ὡς οὐχ ὄσιον ἢν ἐσθῆναι οὐδὲ τοῦς τῶν θεῶν βωμοῦς αἵματι μαινεῖν, ἀλλὰ Ὀρφικοί τινες λεγόμενοι βίαι ἐγίγνοντο ἡμῶν τοῖς τότε, ἀψύχων μὲν ἐγόμενοι πάντων, ἐμψύχων δὲ τοῦναντίον πάντων ἀπεχόμενοι.*
- 20 E. *Cret.* fr. 472.6-19 Kannicht (= *OF* 567.6-19, cuyo texto es el que presento aquí): *ἀγνὸν δὲ βίον τείνομεν ἐξ οὗ | Διὸς Ἰδαίου μύστης γενόμεν, | καὶ νυκτιπόλου Ζαγρέως βροντᾶς | τὰς ὠμοσφάγους δαΐτας τελέσας | μητροὶ τ' ὀρέται δαΐδα ἀνασχῶν | μετὰ Κουρήτων | βάκχος ἐκλήθη ὄσιωθεῖς. | πάλλευκα δ' ἔχων εἴματα φεύγω | γένεσίν τε βροσῶν καὶ νεκροθήκας | οὐ χριμπτόμενος, τήν τ' ἐμψύχων | βρώσιν ἐδεσῶν πεφυλάγμα. En E. *Hip.* 952-954 (= *OF* 627) Tesseo, disgustado con su hijo al que cree un hipócrita, le dice: “Vanagloríate ahora, y con el alimento inanimado | vende la mercancía de tu alimentación y tomando a Orfeo como señor, | entra en éxtasis báquico honrando el humo de sus múltiples escritos” (ἤθῃ νυν αἴχει καὶ δι' ἀψύχου βορᾶς | σίτοις καπήλευ' Ὀρφέα τ' ἄνακτ' ἔχων | βάκχευε πολλῶν γραμμάτων τιμῶν καπνοῦς). Cf. Bernabé 2016c.*

La frase “llevamos una vida pura” sintetiza la forma de vida que corresponde estrechamente con la que conocemos como propia de los órficos. El verbo en presente indica que se trata de una práctica permanente y no transitoria, y la pureza se define como castidad en materia sexual, pero también como una vida ascética y rigurosa, que comporta una alimentación vegetariana y el uso de lino en el vestido (y no de lana o de pieles, que, como procedentes de un animal, son impuros).

Pero en el aspecto social, la purificación adquiere otra dimensión, y de nuevo la hallamos en asociación al principio básico de la justicia. En *OF* 340 se contraponen “quienes han sido puros”, que “alcanzan un destino más grato” en el otro mundo, y “los que obraron contra la justicia”, que van al Tártaro. El hecho de que se contrapongan pureza e injusticia implica que la observancia de la justicia es un rasgo de la pureza ritual órfica o, si se quiere, que obrar contra Justicia supone una impureza. Por ello en las láminas de oro de Turios, del IV a. C., el alma del iniciado que se presenta ante Perséfone exhibe como rasgo determinante de su salvación, su pureza:

Vengo de entre puros, pura, reina de los seres subterráneos,
 Eucles, Eubuleo y demás dioses inmortales.
 Pues también yo me precie de pertenecer a vuestra estirpe bienaventurada,
 pero me sometió el Hado y el que hierde desde los astros con el rayo.
 Salí volando del penoso ciclo de profundo pesar,
 me lancé con ágiles pies a por la ansiada corona
 y me sumí bajo el regazo de mi señora, la reina subterránea:
 “Venturoso y afortunado, dios serás, de mortal que eras.”²¹

El alma es “de entre puros, pura” porque su pureza es individual, pero también colectiva, ya quien la portaba pertenecía al grupo de órficos que habían experimentado juntos los ritos de iniciación y purificación, que les garantizaban un mejor destino en el Más Allá.²² La “Reina de los seres subterráneos” es Perséfone. El

21 *OF* 488: Ἐρχομαι ἐκ κοθαρῶν<ν> κοθαρά, γηρονί<ων> βασιλεια, | Εὐκλήης-Εὐβο<υ>λεύς τε καὶ ἀθάνατοι θεοὶ ἄλλοι: | καὶ γὰρ ἐγὼν ὑμῶν γένος ὄλβιον εὐχομαι εἶμεν. | ἄλ<λ>ά με Μο<ί>ρ' | αἰ| ἐδάμασ<σ>ε καὶ ἀσ|τεροβλήττα κεραυνῶι. | κύκλο<υ> δ' ἐξέπταν βαρυπενθέος ἀργαλέοιο, | ἡμερτο<ῦ> δ' ἐπέβαν στεφάνο<υ> ποσὶ καρπαλίμοισι, | δεσ|σ|ποινας δ' | εἰ| ὑπὸ κλῆπον ἔδον γηρονίας βασιλείας: | ὄλβιε καὶ μακαριστέ, θεὸς δ' ἔσθι ἀντὶ βροτοῖο.

22 El destino era, asimismo compartido por el grupo, denominado “tíaso”, cf. Láminilla de Turios *OF* 487.2 (cf. *addenda et corrigenda*, fasc. 3 p. 455): δεξιὸν ἐς θιάσ<ον> δεῖ|ξ|<σ> | <ε>να “has de ir al tíaso de la derecha”, Láminilla de Feras *OF* 493a (cf. *addenda et corrigenda*, fasc. 3 p. 456): πέμπε με πρὸς μυστῶν θιάσους “envíame a los tíasos de los iniciados”. Cf. Bernabé 2012.

alma del hombre pertenece a la estirpe divina porque procede de los Titanes, hijos de la Tierra y del Cielo,²³ y de Dioniso, hijo de Perséfone. Eucles (“el afamado”), es Hades, y Eubuleo (“el buen consejero”), Dioniso. La referencia al rayo puede evocar la fulminación de los Titanes, aunque se han propuesto otras explicaciones. La salida del ciclo penoso es la salvación, entendida como liberación del ciclo de reencarnaciones para alcanzar una felicidad estable en el Allende. La corona es un símbolo a la vez funerario, místico y del banquete (se coronaba a los difuntos, a los mistas y a los participantes en un simposio), así como metáfora de la corona del triunfo, como las que reciben los atletas vencedores en los juegos. Sumirse en el seno de la diosa es condición para renacer como dios.

El pasaje es interesante porque se refiere claramente a salvación, pero definida como “liberación”. Aunque complementarios, son conceptos distintos. “Salvarse” (*sozein*), usado por Platón *Cru* 400c, significa el mantenimiento de una situación existente: mantener la salud, mantenerse vivo, conservar una vida después de la muerte, sortear un peligro y seguir como antes de sortearlo. Liberarse (*lyein*), en cambio, se refiere a salir de una situación indeseable. El mundo dionisiaco descubre la necesidad de liberarse transitoriamente de una situación de angustia u opresión; los órficos llegan más allá al estimar que la vida es un período de castigo de la que solo puede liberar la muerte.

III

La salvación, un asunto ritual

La salvación a que se refieren los órficos no es física, sino en el Más Allá, y los medios de conseguirla son rituales. Ello se advierte, por ejemplo, en una anécdota que transmite Plutarco atribuida a un rey lacedemonio de principios del siglo V a.C.

23 De ahí que en laminillas como la de Hiponion *OF* 474.10 (cf. 475.12, 476.6, 477.8 etc.) el alma debe declarar: Γῆς παῖς εἰμι καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος “hijo de Tierra soy y de Cielo estrellado” para que la permitan acceder a su destino privilegiado.

y acerca de un iniciador órfico. Plutarco lo llama “orfeotelesta”, que no es el término usado por los órficos, sino por los eruditos e “historiadores de la religión”.

Leotíquidas, hijo de Aristón, ... dijo a Filipo el orfeotelesta, que era muy pobre y que decía que los que se iniciaban con él tras el final de su vida eran felices: “¿Y por qué no te mueres lo más aprisa posible, para que dejes de llorar tu desgracia y tu pobreza?”²⁴

La alusión a que serían felices tras la muerte implica una salvación ultramundana y la referencia, sin otro requisito, a una iniciación, muestra que no debía de exigirse otra cosa.

Una confirmación de esta impresión la tenemos en un testimonio atribuido a Diógenes el Cínico por Juliano:

Ridículo sería, joven, si crees que los recaudadores por esa teleté van a convivir con los bienes divinos del Hades y que Agesilao y Epaminondas van a yacer en el fango.²⁵

En este testimonio se contraponen los méritos personales a la mera celebración de la iniciación, y se critica la idea de que el alma de un cualquiera pueda alcanzar un destino mejor en el otro mundo solo por haber sido iniciado. Parece, por tanto, que tanto los orfeotelestas como algunos textos órficos planteaban que la salvación solo requería la participación en ciertos ritos.

Un testimonio directo

Conservamos un importante texto, el *Papiro de Gurob*,²⁶ del s. III a. C., en el que se mencionan prescripciones para celebrar una *telete* (l. 3)²⁷ y contiene dos peticiones de salvación:

24 Plu. *Apophth. Lac.* 224D (OF 653): Λεωτυχίδης ὁ Ἀρίστωνος ... πρὸς ... Φίλιππον τὸν ὀρφεοτελεστὴν παντελῶς πτωγῶν ὄντα, λέγοντα δ' ὅτι οἱ παρ' αὐτῷι μνηθέντες μετὰ τὴν τοῦ βίου τελευτὴν εὐδαιμονοῦσι, 'τί οὖν, ὦ ἀνόητε' εἶπεν, 'οὐ τὴν ταχίστην ἀποθνήσκεις, ἵν' ἕμα παύσῃ κακοδαιμονίαν καὶ πέναν κλαίων;' Cf. Jiménez San Cristóbal 2008.

25 Iul. Or. 7.25 (OF 435): γελῶσον... ὦ νεανίσκε, εἰ τοῦς μὲν τελώνιας οἶει ταύτης ἔνεκα τῆς τελετῆς κοινωνήσῃν τοῖς θεοῖς τῶν ἐν Ἄιδου καλῶν, Ἀγησίλαον δὲ καὶ Ἐπαμινώνδαν ἐν τῷι βορβόρωι κείσεσθαι.

26 OF 578; cf. Hordern 2000; Bernabé et Jiménez San Cristóbal (en prensa).

27 La palabra *telete* denomina ritos en los que la relación que los seres humanos establecen con la divinidad no se basa, como en el caso de los rituales cívicos, en rendirles culto, sino en buscar una solución a los propios temores del participante. Sobre las *teletai* cf. Sfameni Gasparro 1988; Jiménez San Cristóbal 2002; Schuddeboom 2009. Numerosos textos atribuyen la fundación de las *teletai* a Orfeo, y características propias de tales ritos eran la purificación (*katharmos*, *katharsis*) y la perspectiva de salvación.

sálvame, gran Brimó

...

Eubuleo, Ericepeo, sálvame.²⁸

En una laminilla de Feras (Tesalia) también se habla de salvación en el Más Allá en relación con Brimo: una contraseña (*symbolon*) va destinada a permitir la entrada del iniciado en el sagrado bosque de Perséfone y se añade “el iniciado está libre de castigo”.²⁹

El destino de los elegidos

Sobre el destino que se propone a los bienaventurados que se salvan nos hablan dos laminillas halladas en Pelinna y datadas en el siglo IV a.C., que contienen casi el mismo texto:

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

Dí a Perséfone que el propio Baquío te liberó.

(...)

Tienes vino, honra dichosa

y tú irás bajo tierra, cumplidos los mismos ritos que los demás felices.³⁰

La afirmación de que alguien acaba de morir y acaba de nacer implica una teoría de un renacimiento del alma en el otro mundo, en la verdadera vida, de una liberación a su muerte. Por tal motivo es tres veces venturoso quien ha llegado a ese destino. El alma debe decirle a Perséfone, la diosa infernal, que ha sido liberada por Baquío (“el dios de los bacos”³¹), su hijo. Y se le promete en el otro mundo una vida relacionada con el vino. Este nuevo testimonio coincide con la visión que nos ofrecía, una vez más, Platón:

Museo y su hijo conceden a los justos de parte de los dioses dones aún más espléndidos

28 *PGurob* cols. 1.5, 1.22: σώισμα με Βριμὸ με[γάλη ... Εὐβου]λεῦ Ἰρικεπαίγρε σώισμα με.

29 *OF* 493: ἀποινος γὰρ ὁ μύστης, cf. Bernabé et Jiménez San Cristóbal 2008, 155-58.

30 *OF* 485-486: Νῦν θῆανες καὶ νῦν ἐγένου, τριστόλθιε, ἄματι τῶιδε | εἰπεῖν Φερσεφόνοι σ' ὅτι Β<ἀκ>χιος αὐτὸς ἔλυσε | ... | οἶνον ἔχεις εὐδ<α>ίμονα τιμῆ<ν> | καὶ σὺ μὲν εἰς ὑπὸ γῆν τελέσας ἄπερ ὀλθιοὶ ἄλλοι, cf. Bernabé et Jiménez San Cristóbal 2008, 61-94.

31 Santamaría Álvarez 2013.

que los citados, pues los transportan con la imaginación al Hades y allí los sientan a la mesa y organizan un banquete de justos, en el que hacen pasar la vida entera coronados y beodos, cual si no hubiera mejor recompensa de la virtud que la embriaguez sempiterna... en cambio, a los impíos e injustos los zambullen en una especie de fango en el Hades o les obligan a llevar agua en un cedazo...³²

Platón modula la salvación órfica

Platón critica el carácter ritual de la salvación órfica presentando de modo irónico y distante la actuación de los iniciadores órficos:

Nos presentan una barahúnda de libros de Museo y Orfeo, descendientes, según dicen, de la Luna y de las Musas, con arreglo a los cuales organizan sus ritos, convenciendo, no solo a particulares sino incluso a ciudades de que es posible la liberación y la purificación de las injusticias, tanto en vida como una vez muertos, por medio de sacrificios y placeres a modo de un juego, a los que, eso sí, llaman “iniciaciones”, que nos liberan de los males de allí, mientras a los que no han celebrado sacrificios, les esperan terribles castigos.³³

En otro pasaje modifica sustancialmente el esquema y sustituye la observancia de una pureza ritual por una conducta moral:

... Afirman, en efecto que el alma del hombre es inmortal y que unas veces llega a un término - al que llaman morir - y otras de nuevo llega a ser, pero que no perece nunca; y que por eso es necesario pasar la vida con la mayor santidad posible.³⁴

Platón presenta la doctrina órfica, pero añade al final, de su propia cosecha, “por eso es necesario pasar la vida con la mayor santidad posible”, lo que subvierte completamente el mensaje original.³⁵

32 Pl. R. 363c (OF 431.1): Μουσαῖος δὲ τούτων νεανικιώτερα τὰγαθὰ καὶ ὁ υἱὸς αὐτοῦ παρὰ θεῶν διδάσκει τοῖς δικαίοις· εἰς Ἄιδου γὰρ ἀγαγόντες τῶι λόγῳ καὶ κατακλίναντες καὶ συμπόσιον τῶν ὁσίων κατασκευάσαντες ἐστεφανωμένους ποιοῦσιν τὸν ἅπαντα χρόνον ἤδη διάγειν μεθύοντας, ἡγησάμενοι κάλλιστον ἀρετῆς μισθὸν μέθην αἰώνιον. . . τοὺς δὲ ἀνοσίτους αὐτῶν καὶ ἀδίκους εἰς πηλὸν τινα κατορύττουσιν ἐν Ἄιδου καὶ κοσκίνῳ ὕδωρ ἀναγκάζουσι φέρειν.

33 Pl. R. 364e (OF 573.1): βίβλων δὲ ὄμαδον παρέχονται Μουσαίου καὶ Ὀρφέως, Σελήνης τε καὶ Μουσῶν ἐκγόνων, ὡς φασί, καθ' ἃς θυγαλοῦσιν, πεθόντες οὐ μόνον ἰδιώτας ἀλλὰ καὶ πόλεις, ὡς ἄρα λύσεις τε καὶ καθαρμοὶ ἀδικημάτων διὰ θυσῶν καὶ παιδιᾶς ἡδονῶν εἰσι μὲν εἴ τι ζῶσιν, εἰσι δὲ καὶ τελευτήσαντι, ἃς δὴ τελετὰς καλοῦσιν, αἱ τῶν ἐκεῖ κακῶν ἀπολύουσι ἡμᾶς, μὴ θύσαντας δὲ δεῖνὰ περιμένει.

34 Pl. Men. 81a (OF 424): φασὶ γὰρ τὴν ψυχὴν τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ἀθάνατον, καὶ τότε μὲν τελευτᾶν – ἢ δὴ ἀποθνήσκειν καλοῦσι – τότε δὲ πάλιν γίγνεσθαι, ἀπολλύσθαι δ' οὐδέποτε· δεῖν δὴ διὰ ταῦτα ὡς ὁσιώτατα διαβίωναι τὸν βίον.

35 Cf. Bernabé 2011, 98-102, 236-37.

Por el mismo motivo, en el *Fedón* hace una curiosa declaración:

Puede ser que esos que nos instituyeron las iniciaciones no sean gente inepta, sino que en realidad se indique de forma simbólica desde antaño que quien llegue al Hades no iniciado y sin haber cumplido los ritos “yacerá en el fango” pero el que llega purificado y cumplidos los ritos, habitará allí con los dioses.³⁶

Platón intenta modificar, por medio de una interpretación simbólica (que hemos de considerar interesada e inventada por el filósofo) un esquema más simple, en el que se promete una vida mejor simplemente a quienes se inician. Tras citar un precepto órfico que aludía que la vía órfica de salvación no era de fácil seguimiento y que muchos quedaban a medio camino en el empeño: “Muchos son los que llevan tirso, pero los bacantes, pocos”³⁷, lo reinterpreta afirmando: “y estos (los bacantes), en mi opinión, no son otros que los que han filosofado correctamente”.³⁸

IV

A modo de conclusión

Los órficos construyeron una propuesta de salvación, que atribuyeron a un mítico poeta, Orfeo, del que se decía que casi consiguió hacer regresar de la muerte a su esposa. La basaron en la necesidad del predominio de la justicia en la vida humana y de la existencia de una compensación ultramundana que corrigiera las injusticias del mundo. Expusieron sus teorías en unos textos doctrinales en los que se configura una antropología que da cuenta de la dualidad del ser humano, compuesto de un alma inmortal sepultada en cuerpo mortal y que se debate entre el bien y el mal, por su origen titánico. Postularon que, como consecuencia de la culpa mítica de los titanes, los seres humanos, sus descendientes, deben sufrir que sus almas transmigren a diversos

36 Pl. *Phd.* 69c (OF 434.3): και κινδυνεύουσι και οι τὰς τελετὰς ἡμῖν οὔτοι καταστήσαντες οὐ φαῦλοί τινες εἶναι, ἀλλὰ πῶι ὄντι πάλαι αἰνίττεσθαι ὅτι δεῖ ἂν ἀμύητος και ἀτέλεστος εἰς Ἄϊδου ἀφίκηται ἐν βορβόρωι κείσεται, ὁ δὲ κεκαθαρμένος τε και τετελεσμένος ἐκεῖσε ἀφικόμενος μετὰ θεῶν οἰκήσει, cf. Bernabé 2016a.

37 OF 434.3, 576.1: πολλοὶ μὲν ναθηγοφόροι (ναθηγοφόροι μὲν πολλοὶ Pl.), παῦροι δὲ τε βράχιοι.

38 Pl. *Phd.* 69d: οὔτοι δ' εἰσὶν κατὰ τὴν ἐμὴν δόξαν οὐκ ἄλλοι ἢ οἱ πεφιλοσοφηότες ὀρθῶς.

cuerpos para expiar el pecado antecedente, a través de diversos rituales purificatorios, y la observancia de la justicia y de preceptos como el vegetarianismo. De este modo se hacía posible que un grupo de ellos consiguiera la salvación consistente en una situación de privilegio en el Más Allá, concebida inicialmente como un eterno banquete de beatos. Platón construiría luego sobre ese esquema, una propuesta filosófica en la que se sustituía el requisito ritual por un requisito moral para la salvación.

BIBLIOGRAFIA

- Bernabé, Alberto. 2016a. “Fedón 69c ¿por qué los βίαιοι son los verdaderos filósofos?” *Archai* 16:77-93.
- . 2016b. “Transfer of Afterlife Knowledge in Pythagorean Eschatology.” In *Pythagorean Knowledge from the Ancient to the Modern World: Askesis, Religion, Science*, eds. Almut Barbara Renger et Alessandro Stravru, 17-30. Wiesbaden: Harrasowicz.
- . 2016c. “Two Orphic Images in Euripides: Hyppolitus 952-957 and Cretans 472 Kannicht.” *Trends in Classics* 8:183-204.
- . 2012. “A Brave Netherworld: The Orphic Hades as Utopia.” In *Demeter, Isis, Vesta, and Cybele: Studies in Greek and Roman Religion in Honour of Giulia Sfameni Gasparro*, eds. Concetta Giuffré et Attilio Mastrocinque, 9-21. Wiesbaden: Franz Steiner.
- . 2011. *Platón y el orfismo. Diálogos entre religión y filosofía*. Madrid: Abada.
- . 2008. “Las láminas de Olbia.” In *Orfeo y la tradición órfica: Un reencuentro*, eds. Alberto Bernabé et Francesc Casadesús, 537-47. Madrid: Akal.
- , ed. 2004-2005. *Poetae Epici Graeci Testimonia et fragmenta*. Pars 2, fasc. 1-2, *Orphicorum et Orphicis similibus testimonia et fragmenta*. Berlin: De Gruyter.
- . 1999. “Una cita de Píndaro en Platón Men. 81b (Fr. 133 Sn.-M).” In *Desde los poemas homéricos hasta la prosa griega del siglo IV d.C. Veintiséis estudios filológicos*, ed. Juan Antonio López Pérez, 239-59. Madrid: Ediciones Clásicas.
- Bernabé, Alberto, et Ana Isabel Jiménez San Cristóbal. En prensa. “Some Aspects of the Orphic Papyrological Tradition: PGUrob 1, and the Greek Magic Rolls.” Presentado en el *International Workshop Presocratics and Papyrological Tradition*, Trier (22-9-2016).
- . 2008. *Instructions for the Netherworld. The Orphic Gold Tablets*. Leiden: Brill.
- Bernabé, Alberto, et Francesc Casadesús, eds. 2008. *Orfeo y la tradición órfica: Un reencuentro*, Madrid: Akal.
- Bernabé, Alberto, et Jorge Pérez de Tudela, eds. 2011. *Mitos sobre el origen del hombre*. Madrid: Círculo de Bellas Artes.
- Bernabé, Alberto, Madayo Kahle, et Marco Antonio Santamaría, eds. 2011. *Reencarnación. La transmigración de las almas entre oriente y occidente*, Madrid: Abada.
- Bianchi, Ugo. 1974. “L’Orphisme a existé.” In *Mélanges d’histoire des religions offerts à H.-C. Puech*, 129-37. Paris: Presses Universitaires de France.
- . 1966. “Péché originel et péché 'antécédent'.” *RHR* 170 (2):117-26.
- Cannatà Fera, Maria. 1990. *Pindaro. Threnorum fragmenta*. Roma: Edizioni dell’Ateneo.
- Casadesús, Francesc. 2011. “Pitágoras y el concepto de transmigración.” In *Reencarnación. La transmigración de las almas entre oriente y occidente*, eds. Alberto Bernabé, Madayo Kahle et Marco Antonio Santamaría, 211-32. Madrid: Abada.
- Casadio, Giovanni. 1991. “La metempsicosi tra Orfeo e Pitagora.” In *Orphisme et Orphée, en l’honneur de Jean Rudhardt*, ed. Philippe Borgeaud, 119-55. Genève: Droz.
- Edmonds, Radcliffe. 2013. *Redefining ancient Orphism: a study of Greek religion*. Cambridge: Cambridge University Press.

- . 1999. “Tearing apart the Zagreus myth: a few disparaging remarks on Orphism and Original Sin.” *CLAnt* 18:35-73.
- Graf, Fritz, et Sarah Iles Johnston. 2015. *Orfeo e le lamine d'oro. Testi rituali per l'oltretomba*. Trad. P. Faccia. Roma: Edizioni Mediterranee.
- Hordern, James. 2000. “Notes on the Orphic Papyrus from Gurôb (P. Gurôb 1: Pack2 2464).” *ZPE* 129:131-40.
- Jiménez San Cristóbal, Ana Isabel. 2008. “Los orfeotelestas y la vida órfica.” In *Orfeo y la tradición órfica: Un reencuentro*, eds. Alberto Bernabé et Francesc Casadesús, 771-99. Madrid: Akal.
- . 2005. “El concepto de dike en el orfismo.” In *Actas del XI Congreso Español de Estudios Clásicos*. Vol. 1, eds. Antonio Alvar Ezquerra et José Francisco González Castro, 351-61. Madrid: Sociedad Española de Estudios Clásicos.
- . 2002. “Consideraciones sobre las τελεταί órficas.” In *Actas del X Congreso Español de Estudios Clásicos*. Vol. 3, eds. José Francisco González Castro et José Luis Vidal, 127-33. Madrid: Sociedad Española de Estudios Clásicos.
- Santamaría Álvarez, Marco Antonio. 2013. “The Term βάχχος and Dionysos Βάχχος.” In *Redefining Dionysos*, eds. Alberto Bernabé, Miguel Herrero de Jáuregui, Ana Isabel Jiménez San Cristóbal et Raquel Martín Hernández, 38-57. Berlin: De Gruyter.
- . 2005. “Ποινὰς τήνεν. Culpa y expiación en el orfismo.” In *Actas del XI Congreso Español de Estudios Clásicos*, eds. Antonio Alvar Ezquerra et José Francisco González Castro, 397-405. Madrid: Sociedad Española de Estudios Clásicos.
- West, Martin Litchfield. 1982. “The Orphics of Olbia.” *ZPE* 45:17-29.
- Zhmud, Leonid. 1992. “Orphism and graffiti from Olbia.” *Hermes* 120:159-68.