

Los misterios de Orfeo en *Protréptico* de Clemente de Alejandría

Laura Pérez [Universidad Nacional de La Pampa]

lau_perez75@hotmail.com

Resumen: Clemente de Alejandría dedica el fragmento comprendido entre las secciones 12 y 22 del segundo capítulo de *Protréptico* a la crítica de los misterios griegos. Aunque a primera vista esa refutación se dirige a una serie de cultos independientes, el autor toma a Orfeo y al orfismo como puntos de convergencia entre los distintos cultos y cimientos para la construcción de una realidad unitaria que pueda oponerse de modo claro y directo al cristianismo. Analizaremos en este trabajo qué estrategias aplica el teólogo cristiano para fusionar todos los misterios en un conglomerado cultural de carácter órfico e intentaremos determinar cuáles son los motivos por los que elige a Orfeo y el orfismo como elementos cohesivos.

Palabras clave: misterios - Orfeo - orfismo - Clemente de Alejandría - *Protréptico*

The mysteries of Orpheus in *Protrepticus* of Clement of Alexandria

Abstract: Clement of Alexandria dedicates the fragment comprised between sections 12 and 22 of the second chapter of *Protrepticus* to the criticism of the Greek mysteries. Although at first sight this refutation is directed towards a series of independent cults, the author takes Orpheus and Orphism as points of convergence among different cults and foundations for the construction of a unitary reality that could be opposed in a clear and direct way to Christianity. In this article we will analyze what strategies the Christian theologian uses to merge all the mysteries in a cultic conglomeration of orphic character, and we will try to determine what are the causes to choose Orpheus and Orphism as cohesive elements.

Key Words: mysteries - Orpheus - orphism - Clement of Alexandria - *Protrepticus*.

Protréptico de Clemente de Alejandría, texto exhortativo cuyo propósito final es lograr la conversión de los paganos al cristianismo, establece una fuerte oposición y jerarquización entre dos ámbitos bien delimitados: los cultos y creencias griegos, que el autor considera basados en la mentira, el engaño y la superstición, frente a la verdadera religión cristiana, que a través de la piedad conduce hacia el conocimiento de Dios y la salvación¹. Para que la definición de los campos enfrentados sea más clara, el alejandrino pone en juego dos operaciones. Primero, elige una figura célebre como representante del bando contrario: el poeta y cantor Orfeo², quien

¹ Cfr. *Protr.*, 1. 2. 3-1. 3. 2; 1. 10. 2-3.

² Orfeo es el único poeta cuyos versos cita Clemente en el extenso fragmento dedicado a los misterios (*Protr.*, 2. 12-22) y no solo cita poemas referidos a 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.

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. Segundo, en su exposición de los misterios, entrelaza una gran variedad de cultos y ritos en una descripción que los unifica y fusiona, hasta convertirlos en un único conjunto homogéneo. Estas dos operaciones solo pueden resultar eficaces si se encuentran conectadas entre sí de modo tal que la representación de Clemente resulte creíble. Es decir, para atribuir un conjunto de cultos distintos, amalgamados en una unidad sincrética, a un único patrón, Orfeo, el alejandrino deberá otorgar a la descripción de los diversos cultos un tinte fuertemente órfico.

En el presente trabajo analizaremos el fragmento comprendido entre las secciones 12 y 22 del segundo capítulo de *Protréptico*, en el que Clemente se dedica a la crítica y refutación de los mitos y rituales de los misterios griegos. Allí nuestro autor expone –en forma más o menos detallada según los casos– una gran variedad de cultos: los eleusinos y otros vinculados a las figuras de Deméter y/o 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. 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. Para conseguirlo, el teólogo cristiano utiliza como marco cohesivo al orfismo: ubica en el centro de su exposición a los misterios órficos de Dioniso y asigna a este dios una primacía indiscutida, al relacionarlo con casi todos los cultos mencionados³; atribuye a los diversos cultos determinadas características o elementos propios de la tradición órfica; y relaciona muy estrechamente ciertas divinidades y rituales independientes del orfismo, con los dioses y ritos principales de este movimiento. Nuestro interés consiste en examinar de qué modo aplica Clemente estas estrategias en su descripción de los misterios y a qué aspectos del orfismo recurre. Para ello, compararemos las informaciones que aporta el alejandrino con los datos provistos por testimonios órficos directos o indirectos⁴. A partir de este análisis esperamos determinar los motivos por los que Clemente toma a Orfeo y el orfismo como puntos de convergencia entre los distintos cultos y

³ Cfr. JOURDAN (2010: 515-520): “[*Les différents rites secrets*]ont tous Orphée pour initiateur et se rattachent presque tous à la figure de Dionysos par le biais de ses multiples épicleses” (p. 515).

⁴ Tomamos como fuente principal la compilación de textos órficos realizada por BERNABÉ (2003), sobre la base de su edición de los testimonios (2004-2005). Para las citas y referencias a estos fragmentos utilizamos la abreviatura “Fr.”.

cimientos para la construcción de una realidad unitaria que pueda oponerse de modo claro y directo al cristianismo.

Los misterios órficos de Dioniso

El primer mito que Clemente relata de manera detallada es precisamente el mito central de los misterios órficos, que aparecía incluido en varios poemas teogónicos atribuidos a Orfeo. El episodio –inserto en la narración de la sucesión del poder soberano a través de diversas generaciones de dioses– aportaba una diferencia fundamental a los relatos cosmológicos órficos respecto de los más tradicionales de la mitología griega. Luego de la toma del poder supremo por parte de Zeus, este dios decide delegar el gobierno del cosmos a su hijo Dioniso, fruto de sus relaciones incestuosas con su madre Deméter, primero, y con la hija de ambos, Perséfone, después. En ningún otro mito teogónico, fuera de la tradición órfica, tenía lugar este último traspaso del poder a una nueva generación divina, hecho que resulta aun más extraño por tratarse de una decisión consciente y voluntaria. Sin embargo, la sucesión se ve interrumpida por los celos de los Titanes, quienes luego de engañar con juguetes al pequeño Dioniso para alejarlo del trono, lo matan y lo descuartizan para comerlo. Zeus, al enterarse, fulmina a los Titanes con el rayo y, mediante recursos que varían según las distintas versiones del suceso, revive a Dioniso. Este mito tenía, en el sistema de creencias órfico, derivaciones antropológicas y escatológicas muy importantes: de las cenizas de los Titanes se originaron los hombres, quienes deben purificarse, a través de un ciclo de reencarnaciones, de la culpa heredada de estos ancestros para así obtener el perdón de Perséfone y Dioniso y acceder a una existencia bienaventurada y eterna en el más allá.

El relato del alejandrino, si bien conserva algunos de estos episodios principales, omite ciertos elementos con el fin de brindar una imagen completamente irracional del mito. Entre los apartados 15 y 18 del capítulo II, Clemente relata las relaciones incestuosas y forzadas de Zeus con su madre Rea-Deméter (*Protr.*, 2. 15. 1) y con su hija Perséfone (*Protr.*, 2. 16. 1); el consecuente nacimiento de “un hijo con forma de toro”⁵ (*Protr.*, 2. 16. 3), es decir, Dioniso –también llamado en el ámbito órfico Sabacio y Zagreo⁶, y su muerte en manos de los Titanes,

⁵ Todas las traducciones de *Protréptico* son más y directas del griego, caso contrario se señala en nota.

⁶ Dioniso es frecuentemente caracterizado como taumomorfo en los textos órficos: ταυρωπών (*Himno órfico*, 30, 4), ταυρομέτωπε (*Himno órfico*, 45, 1), en ambos casos con el significado “semejante al toro” o “de rostro de toro”;

que lo descuartizaron y lo cocinaron para comerlo (*Protr.*, 2. 17. 2-18. 1). Comenta también que Atenea salvó el corazón del niño cuando aún latía (πάλλειν) –motivo por el cual recibió el epíteto “Palas”– (*Protr.*, 2. 18. 1), y que Zeus entregó los miembros del dios a Apolo para que los enterrara, acto que este cumplió en el monte Parnaso (*Protr.*, 2. 18. 2). Estos sucesos conforman el núcleo central 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* –un extenso poema del siglo I a. C. que compila la tradición órfica anterior⁷– y que algunos se encuentran también en fragmentos de difícil ubicación en textos particulares, pero que claramente pertenecen a poemas teogónicos⁸.

Con respecto al modo en que Clemente relata el mito órfico de Dioniso podemos realizar algunas observaciones. En primer lugar, constatamos que el autor cristiano se centra especialmente en ciertos episodios, mientras que omite otros o solo los comenta rápidamente. Los que mayor atención reciben son los acontecimientos más crueles y violentos –las violaciones sexuales incestuosas y el crimen del dios-niño Dioniso–, los cuales ocupan una extensión mayor en la exposición del alejandrino y se describen con gran exactitud y detallismo. Así, en relación a la unión con Deméter, el alejandrino relata el falso castigo que cumplió Zeus, quien aparentando castrarse a sí mismo, cortó los testículos de un carnero y los arrojó al seno de la diosa violentada (*Protr.*, 2. 15. 2). Del mismo modo, sobre el crimen de los Titanes brinda detalles escabrosos, como la minuciosa descripción de la forma en que el pequeño dios fue cocinado y de los juguetes que utilizaron los Titanes para atraerlo. Esta exactitud convierte al relato del alejandrino en una fuente excepcional de información sobre ciertos contenidos rituales del orfismo; en efecto, su testimonio es uno de los más completos en relación a los “símbolos” de este culto⁹. No obstante,

ταυρόκερως, “con cuernos de toro” (*Himno órfico*, 52, 2). La denominación de Zagreo aparece, por ejemplo, en los Frs., 34 y 314, mientras que un caso en que se le llama Sabacio es el *Himno órfico* 48.

⁷ En esta teogonía, Fr., 276 sobre el nacimiento de Perséfone y Frs., 280-283 sobre su unión con Zeus. Para el crimen de los Titanes véase Frs. 301-313, y sobre la fulminación de éstos 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.

⁸ 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).

⁹ Los “símbolos” (σύμβολα) pueden ser de dos tipos: o bien consisten en frases muy breves que sintetizan elementos importantes del mito, reconocibles para los iniciados pero inaccesibles para los profanos, cfr. BERNABÉ-JIMÉNEZ (2008: 153); o bien se trata de pequeños objetos utilizados en el ritual y que el iniciado se lleva como recuerdo de la ceremonia de iniciación, cfr. BURKERT (2005: 71); GRAF-JOHNSTON (2007: 154). Clemente ofrece un testimonio

en otros aspectos su descripción resulta fragmentaria e incompleta. Ello se debe a la segunda característica que podemos advertir en la exposición de Clemente: frente a la precisión en los aspectos inhumanos y crueles de los mitos, el alejandrino pasa por alto elementos que permiten asignarles una interpretación que trascienda su sentido literal, signado por la violencia y la brutalidad. No explica las motivaciones por las que los Titanes cometen su crimen –celosos por el nuevo poder otorgado a Dioniso e instigados por la rencorosa Hera–, para enfatizar el carácter absolutamente irracional e injusto de este acto. Tampoco menciona la resurrección de Dioniso a partir del corazón salvado por Palas, hecho que podría mitigar las consecuencias negativas del asesinato. Pero lo principal es que omite las derivaciones doctrinales y religiosas más elaboradas, que otorgan a este mito todo su valor y significación. No comenta ni el origen de la raza humana a partir de las cenizas de los Titanes, ni las consecuencias escatológicas que esta ascendencia conlleva, ni el nuevo rol de intermediario que ocupa Dioniso luego de su renacimiento, como liberador de los sufrimientos humanos y guía para obtener el perdón de Perséfone y acceder a la eterna felicidad *post-mortem*.

Mediante esta selección de informaciones acerca de los misterios órficos, Clemente de Alejandría busca resaltar sus características más negativas, con el fin de contrastar estos mitos violentos y obscenos con el cristianismo. Este ofrece, frente a la crueldad e irracionalidad de los cultos griegos, la posibilidad de salvación por medio de la fe, la piedad y la virtud. Pero esta estrategia para desprestigiar las creencias y ritos griegos no se aplica solamente al orfismo. En su interés de presentar todos los cultos como una realidad homogénea con rasgos fuertemente negativos y de consecuencias nocivas para sus adeptos, Clemente establece vínculos muy estrechos entre estos mitos órficos y los rituales y relatos míticos centrados en otras divinidades. Para ello, aprovecha un aspecto del orfismo que le facilita la tarea y le brinda los instrumentos necesarios para llevarla a cabo: su tendencia al sincretismo y la identificación entre dioses¹⁰. En efecto, en la tradición órfica se percibe, desde sus más tempranas manifestaciones, una propensión a unificar deidades independientes en una única figura que fusiona las características

sumamente valioso acerca de dos símbolos relacionados con el rito órfico: “el dios a través del seno”, cuya etiología remite a la violación de Perséfone por Zeus (*Protr.*, 2. 16. 2); y varios objetos simbólicos, entre los cuales se incluyen los juguetes que los Titanes ofrecieron a Dioniso (*Protr.*, 2. 17. 2-18. 1). El uso ritual de estos “símbolos” es confirmado por testimonios directos –como el Papiro de Gurob, texto datado en el siglo III a.C. que presenta instrucciones para la celebración de un ritual órfico– y por otras fuentes indirectas. Cfr. GUTHRIE (1970: 122ss.); WEST (1983: 154-159); JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL (2002: 348-356).

¹⁰ GUTHRIE (1970: 103), en su clásico estudio sobre el movimiento órfico, afirma que este fenómeno religioso está caracterizado por el sincretismo desde sus mismos comienzos.

de todas y que responde a sus variadas denominaciones. En el apartado siguiente, examinaremos algunas de estas identificaciones entre divinidades en el ámbito del orfismo y el modo en que el alejandrino se sirve de ellas para amalgamar todos los cultos en un compuesto unitario e indisoluble.

Relaciones entre dioses: Deo, Dioniso y los Cabiros

Una de las identificaciones de mayor antigüedad en la tradición órfica se establece entre una serie de divinidades femeninas. La misma se sintetiza en la epiclesis ‘Deo’, que fusiona las figuras de Rea, Deméter y la Madre de los Dioses, entre otras. Ya en el Papiro de Derveni –siglo IV a.C.– esta unificación es explicada en base a su etimología. El nombre Deméter se presenta como equivalente de Γῆ Μητέρα (Tierra Madre) y el epíteto Deo (Δειώ) se deriva del suceso en que la diosa “fue herida (ἐδηιώθη) en la unión sexual”; en consecuencia, “Tierra y la Madre, y Rea y Hera son la misma” o, como se afirma también “en los *Himnos*: Deméter, Rea, Madre Tierra, Hestia, Deió” (Papiro de Derveni, col. XXII)¹¹. En las *Rapsodias*, la amalgama sigue funcionando, centrada en las figuras de Rea y Deméter: “La que antes era Rea, cuando fue madre de Zeus se tornó en Deméter” (Fr., 206).

Estas identificaciones sincréticas le permiten al escritor cristiano fusionar los misterios de Deo con los de la diosa frigia Cibele –también llamada Mater Magna o Madre de los dioses–. Ello sucede cuando afirma, al final del párrafo en que presenta diversos elementos del culto de Deo, que “esas cosas celebran los frigios para Atis, para Cibele y para los Coribantes” (*Protr.*, 2. 15. 1). La relación entre los cultos de ambas diosas se acentúa por la similitud entre los símbolos que presenta Clemente como característicos de los ritos de cada una¹². De este modo, a través de paralelismos e identificaciones entre dioses y cultos distintos, el alejandrino se esfuerza por crear una imagen homogénea de los misterios griegos.

En ciertos casos, el teólogo cristiano expande y lleva hasta sus últimas consecuencias las posibilidades de conexiones entre dioses, hasta alcanzar interrelaciones complejas que exceden los límites de los sincretismos órficos. Así ocurre, por ejemplo, cuando vincula a Dioniso con

¹¹ Para las citas del Papiro de Derveni, seguimos el texto y su traducción presentados por BERNABÉ (2004: 156-186), quien se basa principalmente en la edición de JANKO (2002).

¹² El símbolo expuesto por Clemente para los misterios eleusinos de Deméter es: “Ayuné, bebí la poción, tomé de la canastilla y, después de manipularlo, lo transporté a un cesto y del cesto a una canastilla” (*Protr.*, 2. 21. 2). El símbolo de los misterios de Cibele está evidentemente modelado sobre aquél. Cfr. BURKERT (2005: 119-120). “Comí del tímpano; bebí del címbalo; llevé los vasos sagrados; penetré en la cámara nupcial” (*Protr.*, 2. 15. 3).

otras divinidades masculinas como los Cabiros y Coribantes. En *Protr.*, 2. 19. 1-4, comienza por relatar 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 equipara 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 esta se contradice con otra tradición que las relaciona a la historia 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 año¹³. Por su pertenencia a los misterios eleusinos –los más célebres en el mundo griego– este relato fundacional del tabú seguramente era conocido por Clemente. Pero el origen que el alejandrino le atribuye le permite sincretizar los cultos de los Coribantes, de Dioniso, y de Deo y Perséfone, que remiten, no solo a las Tesmoforias, sino también a Eleusis.

Más adelante, otro proceso de identificación liga a los Coribantes con los Cabiros, y a éstos con Dioniso, ya que las partes pudendas que exponen en una canastilla resultan ser las del dios principal del orfismo. El Dioniso castrado se identifica, entonces, 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 vincula con el de Cibele o la Madre de los dioses, ya que en sus rituales se integran los Coribantes, ayudantes de la diosa, y Atis, el joven de quien Cibele se enamora y, al no verse correspondida, le causa un estado de locura que lo lleva a infligirse a sí mismo una castración. Por otra parte, en las referencias del alejandrino a estos cultos puede reconocerse nuevamente, como apuntamos antes, la selección que realiza el autor de los elementos míticos más crueles y violentos¹⁴.

¹³ Cfr. *Himno Homérico a Deméter*, 370-374.

¹⁴ Así, por ejemplo, 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

Las relaciones que establece Clemente entre los diversos dioses parecen por momentos arbitrarias y forzadas. Pero para justificarlas, el autor las enmarca, mediante su adscripción al patronazgo de Orfeo, en el contexto del orfismo, culto que –por su capacidad de reelaboración del material mitológico anterior– hace plausible¹⁵ la construcción de una totalidad unitaria a partir de un panorama cultural tan variado. En este sentido, en el Papiro de Gurob vemos aparecer en un texto de ámbito órfico muchos de los dioses que el alejandrino vincula. Entre una serie de 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 estas con Core, Cibeles y la Tierra en un verso de la teogonía citada en el Papiro de Derveni. También hemos comentado el origen atribuido en la tradición órfica al epíteto ‘Palas’ de la diosa Atenea. 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 guardianes¹⁶. Por último, Eubuleo y Ericepeo son dos epiclisis 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 e incluso 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 estos cultos místicos de reorganizar materiales mitológicos provenientes de variadas tradiciones en un sistema que llega en ocasiones hasta el henoteísmo: los distintos dioses y diosas constituyen diversas manifestaciones de una sola divinidad que lo domina todo¹⁷.

se contradice con la imagen más tradicional de los mismos como dioses benévolos, dadores de los frutos de la tierra y protectores de los labriegos. Cfr. GUTHRIE (1970: 125).

¹⁵ Según HERRERO DE JÁUREGUI (2007b: 206), en los textos apologéticos rige un “principio de plausibilidad” que les lleva a buscar un equilibrio entre manipulación y credibilidad; por eso “las afirmaciones más escandalosas, como las de Clemente y Atenágoras, se acompañan de citas de los propios poemas órficos que prueben su veracidad”.

¹⁶ Cfr. Estrabón. *Geografía*, 10.3.7, donde se encuentra uno de los testimonios más claro sobre la indiferenciación entre estas divinidades. En ámbito órfico, la identificación más fuerte se establece entre Curetes y Coribantes; cfr. *Himno órfico*, 39.

¹⁷ 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 –rasgo que diferencia al henoteísmo del monoteísmo–: la adoración de un único dios bajo distintos nombres y la subordinación a un dios principal de todas las demás divinidades, que se consideran en realidad meros ejecutores o manifestaciones de esta voluntad superior.

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.

Presentación de otros cultos con tintes órficos: Eleusis

Finalmente, para poder atribuir a Orfeo todo el conjunto de cultos que describe, Clemente debe subsumir también a los misterios de Eleusis en el mismo conglomerado cultural de carácter órfico. Esta operación es esencial para sus propósitos porque los misterios eleusinos son los más prestigiosos y conocidos desde la época clásica. 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*¹⁸, pero el relato que transmite Clemente sobre el mito central de los misterios eleusinos difiere en algunos puntos de esa historia más comúnmente aceptada y difundida. En efecto, Clemente no sigue el *Himno Homérico a Deméter*, sino que presenta una versión órfica del mito.

Los misterios eleusinos habían sido fundados por Deméter misma y su transmisión estaba restringida a dos familias aristocráticas de la zona: los Eumólpidas y los Kerykes. Estos habían recibido 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 solo sus integrantes tenían el privilegio de realizar la iniciación¹⁹. 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)²⁰. 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

¹⁸ Aunque los estudiosos no han alcanzado un acuerdo respecto del tipo de relación que habría existido entre el himno y los rituales llevados a cabo en la celebración de los misterios eleusinos. Cfr. LARSON (2007: 71).

¹⁹ Cfr. BURKERT (2005: 61).

²⁰ Trad. de BERNABÉ (2008: 21). Para más testimonios al respecto véase pp. 13-25. Este autor señala la coexistencia de dos tradiciones sobre la fundación de los misterios eleusinos: una local de Eleusis que privilegiaba a Eumolpo – personaje del *Himno homérico a Deméter*– y otra, impulsada por los atenienses, que favorecía a Orfeo porque su prestigio “internacional” servía mejor a los intereses políticos de Atenas (p. 25).

Marmor Parium como en el Papiro de Berlín 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 (2008: 28) sigue la postura de RICHARDSON (1974: 77ss.), quien propone la versión del Papiro de Berlín como fundamento de un poema órfico y considera pertenecientes a esta misma obra las referencias de otros autores que se ajusten o no se contradigan con su línea argumental. Esta es la situación de los fragmentos de *Protréptico* sobre Deméter y Perséfone.

Los primeros elementos de la narración de Clemente concuerdan con la versión homérica: Deo vagaba por Eleusis en búsqueda de su hija Core y, cansada y afligida, se sienta en un pozo (*Protr.*, 2. 20. 1). 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 Baubo y Disaules. 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 Baubo. En el himno homérico, Metanira ofrece un sillón a Deméter y, como esta 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 *κυκεών* (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*) y que pasan a representar al culto en su conjunto. En este caso, es Baubo quien recibe a la diosa como huésped y le ofrece el *κυκεών*, pero al ver que ella se rehúsa a beberlo, Baubo “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.

En esta cita del poeta tracio, es importante notar la presencia de una de las múltiples epiclesis de Dioniso: “Estaba el niño Iaco que, riendo, agitaba la mano debajo de los senos de Baubo” (*Protr.*, 2. 21. 1). Para la narración del episodio entre Deméter y Baubo, 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 asociarse²¹. Aunque Clemente no refiera todas estas identificaciones y se limite solo a nombrar a Iaco, su simple mención contribuye a relacionar los misterios eleusinos con el dios central del orfismo. Y este se introduce, justamente, en las mismas palabras del poeta de los misterios, Orfeo.

En el episodio entre Baubo 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 actúan como los megarenses arrojan cerdos en las Tesmoforias”. Según BERNABÉ (2008: 29), este suceso estaría incluido en la versión órfica del rapto del Papiro de Berlín.

En conclusión, a través de la utilización de una versión órfica del mito eleusino, Clemente de Alejandría logra unificar estos misterios con el resto de los cultos griegos, también adscritos a la autoridad del cantor tracio. La cita de sus versos, con la mención de Iaco, personaje identificado con Dioniso, contribuye a la verosimilitud de esta atribución.

Orfeo, el poeta de los misterios

Hemos comprobado, a través del análisis precedente, que Clemente de Alejandría unifica todos los cultos místicos en una masa homogénea de rasgos órficos, al enlazar los diversos dioses y ritos al mito órfico y al dios principal del orfismo, Dioniso. Pero, ¿cuáles son las motivaciones por las que Clemente lleva a cabo esta subordinación de todos los misterios a la figura de Orfeo? En principio, una razón de peso es el enorme prestigio y popularidad que tenía este mítico

²¹ Cfr. NILSSON (1998: 47) y LARSON (2007: 75).

personaje como sacerdote e introductor de ritos místicos, cuya autoridad se basaba en su enorme antigüedad, que se remontaba a una época prehomérica. Además, más allá de que todos los cultos reclamen para sí algún patrón o fundador en particular, el poeta tracio es uno de los únicos personajes que se consideraba introductor en el mundo griego de las τελεταί (rituales de iniciación) y los μυστήρια (misterios) en general. Muchos autores antiguos brindan testimonios de esta atribución de todos los cultos místicos al patronazgo de Orfeo²². Por lo tanto, el mítico cantor es una figura que resulta adecuada para desempeñar este rol unificador y que no causaría suspicacias tan grandes en el público clementino. Además, como mencionamos antes, este poeta es el único –fuera de Eumolpo– al que podía atribuirse la fundación de los misterios eleusinos.

Pero, por otra parte, la autoridad religiosa de Orfeo se encuentra balanceada por ciertos rasgos criticables de su propio mito y de los misterios que difunde. Como afirma HERRERO DE JÁUREGUI, “Orfeo resulta el enemigo preferido por los apologistas: una figura de reconocido prestigio, pero que a su vez es muy vulnerable a los ataques porque es el que presenta los mitos más escandalosos” (2007b: 223). Esta susceptibilidad del cantor a diversas refutaciones le otorga a Clemente un sencillo argumento para su impugnación: desprestigiando al poeta, única autoridad de los misterios, todos los cultos pierden su validez y justificación. Por este motivo, Clemente califica a Orfeo en forma muy peyorativa y desdeñosa. 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), “embaucadores” (ἀπατηλοὶ), “poseídos por los demonios” (δαμονῶντες) (*Protr.*, 1. 3. 1). De esta manera, el sacerdote de los misterios pierde todo su prestigio a los ojos de Clemente y de aquellos a quienes este logre convencer.

En cuanto a la tradición mítica y ritual del orfismo, dos de sus características resultan de suma utilidad para la argumentación del alejandrino. En primer lugar, la centralidad que posee en el orfismo Dioniso, un dios de múltiples facetas, cuyos variados mitos y rituales permiten ilustrar de manera muy clara las cualidades principales que Clemente asigna a los misterios: violencia y obscenidad. El dios de la manía y el arrebató enloquecido, de las borracheras, de la omofagia, el dios descuartizado brutalmente y adorado mediante imágenes fálicas es el mejor ejemplo de esos rasgos.

²² A modo de ejemplo, podemos mencionar a Diodoro Sículo (*Biblioteca histórica*, 1. 96. 4) y a Demóstenes, *In Aristogitonem 1* (*Discurso 25*), 11.

El segundo aspecto del orfismo que aprovecha Clemente es su marcada tendencia al sincretismo. Esta orientación se expresa de dos modos: por la identificación y homologación de dioses distintos en una única figura que los engloba –como en el caso de las diosas femeninas Rea, Deméter, Perséfone, Gea, subsumidas bajo la epiclesis Deo– y por la reelaboración en el marco de un culto complejo y variado de elementos míticos de otros cultos más o menos cercanos. Ambas direcciones del sincretismo órfico le son útiles a Clemente para conformar el conjunto homogéneo de cultos griegos que contrastará con la nueva religión cristiana.

Conclusión

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 solo continúa la tendencia órfica 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.

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.

HORDERN, J. (2000). “Notes on the Orphic Papyrus from Gurob (P. Gurob 1; pack2 2464)”. En *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 129; 131-140.

JANKO, R. (2002). “The Derveni papyrus: an Interim Text”. En *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 141; 1-62.

- MERINO RODRÍGUEZ, Marcelo (ed. y trad.) (2008). *Clemente de Alejandría. El Protréptico*. Madrid: Ciudad Nueva.
- QUANDT, W. (ed.) (1973). *Orphei hymni*. Berlín: Weidmann (¹1955).
- RICHARDSON, N. J. (1954). *The Homeric Hymn to Demeter*. Oxford: Clarendon Press.
- VOGEL, F. (ed.) (ab. Vol. 4 Fischer, K. T.) (1888-1906). *Diodori Bibliotheca Historica*. 5 vol. Ex recensione Bekker, I. y Dindorf, L. Leipzig: Teubner.

Bibliografía citada

- ATHANASSIADI, P. y FREDE, M. (eds.) (1999). *Pagan monotheism in late antiquity*. Oxford: Clarendon Press.
- BERNABÉ, A. (2004). *Textos órficos y filosofía presocrática*. Madrid: Trotta.
- BERNABÉ, A. (2008). “Orfeo y Eleusis”. En *Synthesis* 15; 13-36.
- BERNABÉ, A. y JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, A. (2008). *Instructions for the netherworld. The orphic gold tablets*. Leiden/Boston: Brill.
- BURKERT, W. (2005). *Cultos místéricos antiguos*. Madrid: Trotta (¹1987).
- 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).
- HERRERO DE JÁUREGUI, M. (2007a). “Las fuentes de Clem. Alex., *Protr.* II 12-22: Un tratado sobre los misterios y una teogonía órfica”. En *Emerita: revista de lingüística y filología clásica* 75/1; 19-50.
- HERRERO DE JÁUREGUI, M. (2007b). *Tradición órfica y cristianismo antiguo*. Madrid: Trotta.
- JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, A. I. (2002). *Rituales órficos*. Madrid: Facultad de Filología, Universidad Complutense de Madrid.
- 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; 515-532. Disponible en [URL: <http://descargas.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/02437731800796940700080/035069.pdf?incr=1>].
- LARSON, J. (2007). *Ancient greek cults. A guide*. London/New York: Routledge.
- NILSSON, M. P. (1998). *Greek Folk Religion*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press (¹1940).
- WEST, M. L. (1983). *The orphic poems*. Oxford: Oxford University Press.

Recibido: 04-07-2010

Evaluado: 13-08-2010

Aceptado: 14-08-2010