

# DECONSTRUIR A ELIADE: SU ACERCAMIENTO AL ORFISMO Y RASTROS DE RELIGIOCENTRISMO

## DECONSTRUCTING ELIADE: HIS APPROACH TO ORFISM AND VESTIGES OF RELIGIOCENTRISM

José Marco SEGURA JAUBERT

Universidad de Costa Rica en colaboración con  
Universidad Complutense de Madrid

Recibido el 24 de septiembre de 2013.  
Evaluado el 10 de enero de 2014.

### RESUMEN:

En lo que respecta al ámbito de la Historia de las Religiones, debemos mucho a la figura de Mircea Eliade, filósofo y escritor rumano, nacido en Bucarest el 9 de marzo de 1907 y que fallece en Chicago el 22 de abril de 1986. Pese a ser amplio conocedor de los aspectos religiosos del mundo antiguo, en ocasiones muestra una visión algo sesgada, que conviene revisar con mayor detalle, para que los estudiosos actuales podamos dar un lugar claro y lo más objetivo posible en la historia a los conocimientos de una personalidad tan influyente como él en nuestro campo.

En este trabajo deconstruiré la imagen que presenta Eliade sobre el orfismo. Primeramente veremos cómo el historiador parte del binarismo que ha moldeado la metafísica de Occidente durante siglos, a continuación trabajaré en los aspectos del mito de Orfeo que da en su lectura observando si se da una interpretación sesgada de ellos a los lectores. En la tercera parte, realizaré una operación similar pero con las creencias y preceptos de la vida órfica, para terminar revisando los rastros de religiocentrismo que pueden verse en el texto y que podrían generar una visión distorsionada del movimiento órfico y de la figura del bardo Orfeo.

### ABSTRACT:

Mircea Eliade (1907-1986), dedicates in 1976 book *Historia y Creencias de las Ideas Religiosas II* a study to Orpheus and orfism which contains some statements that need attention given the new discoveries on the topic. This paper is a derridian approach to the critical approach of Eliade about the bard and the followers around his mythic figure. Also, this is a review about the precepts and believes of the orphics and the traces of religiocentrism inserted in the text, which may mislead the current students about the image of Orpheus and all the religious movement surrounding him.

PALABRAS CLAVE: Deconstrucción, Eliade, Orfeo, orfismo, religiocentrismo.

KEY-WORDS: Deconstruction, Eliade, Orpheus, orfism, religiocentrism.

En lo que respecta al ámbito de la Historia de las Religiones, debemos mucho a la figura de Mircea Eliade, filósofo y escritor rumano, nacido en Bucarest el 9 de marzo de 1907 y que fallece en Chicago el 22 de abril de 1986. Pese a ser amplio conocedor de los aspectos religiosos del mundo antiguo, en ocasiones muestra una visión algo sesgada, que conviene revisar con mayor detalle, para que los estudiosos actuales podamos dar un lugar claro y lo más objetivo posible en la historia a los conocimientos de una personalidad tan influyente como él en nuestro campo.

En este trabajo deconstruiré la imagen que presenta Eliade sobre el orfismo. Primeramente veremos cómo el historiador parte del binarismo que ha moldeado la metafísica de Occidente durante siglos, a continuación trabajaré en los aspectos del mito de Orfeo que da en su lectura observando si se da una interpretación sesgada de ellos a los lectores. En la tercera parte, realizaré una operación similar pero con las creencias y preceptos de la vida órfica, para terminar revisando los rastros de religiocentrismo que pueden verse en el texto y que podrían generar una visión distorsionada del movimiento órfico y de la figura del bardo Orfeo.

Justificación:

El estudio trata de situar el trabajo de Mircea Eliade en su lugar y momento históricos, lo que permitirá establecer una posición crítica frente a su pensamiento. Los nuevos descubrimientos en cuanto al movimiento órfico han permitido ampliar el conocimiento sobre él y nos serán de gran ayuda para poder establecer cuánto ha variado la imagen actual con respecto a la mayoritaria en 1979, año en que Eliade escribe *Historia de las Creencias y de las Ideas Religiosas II*, donde aparece la lectura objeto de nuestro trabajo.

## 1. Pares Binarios. Escépticos no órficos / Entusiastas de lo órfico

De entrada Eliade ofrece en su texto las dos posiciones existentes dentro de los estudiosos en el campo, que se posicionan en los dos extremos del fenómeno, lo que no permite muchas posibilidades para observar las tonalidades del gris:

Parece imposible escribir sobre Orfeo y el orfismo sin causar enojo a una determinada categoría de investigadores: a los escépticos y “racionalistas”, que minimizan la importancia del orfismo en la historia de la espiritualidad griega, o a los admiradores y a los “entusiastas” que lo consideran un movimiento de alcance considerable. (p. 217)

Eliade presenta una dicotomía, mas él tampoco se excluye de ella, ya que dice “parece imposible”, no se plantea nunca una tercera posición que se salga de la dicotomía establecida y que lleve al lector o investigador a plantearse una nueva idea sobre el movimiento órfico. La investigación actual sí ha dado ese paso, sobre todo con los nuevos descubrimientos como el papiro de Derveni (1965), las laminillas de oro de Hiponio y de Tesalia, o las de hueso en Olbia, como lo describe Casadesús (2008) en *Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro*:

Toda esta efervescencia de posiciones diversas y encontradas dio paso a una época de silencio en la que Orfeo y el orfismo desaparecieron de la atención de la comunidad científica, hasta que el descubrimiento de diversos documentos papirologógicos y arqueológicos, algunos de ellos excepcionales, como el papiro de Derveni, las laminillas de oro de Hiponio y de Tesalia o las de hueso de Olbia, renovaron con fuerza inusitada el interés de los estudiosos. Ello explica que, a partir de los años setenta, se hayan prodigado los artículos y libros sobre aspectos concretos del orfismo desde las más diversas perspectivas, muchos de los cuales

han sido escritos por los autores que han colaborado en esta obra. Estos descubrimientos aportaban nuevos datos muy valiosos que volvían a apoyar la existencia del fenómeno órfico. De ahí que en el título hablemos de un «reencuentro».

De hecho, la ausencia de un libro que abordase *in extenso* los aspectos esenciales del orfismo contrastaba, de modo paradójico, con la gran cantidad de estudios y artículos especializados que han sido publicados a lo largo de estos últimos años, en plena ebullición de los estudios órficos. Esto explica, a su vez, que la intención de los editores y autores de los capítulos que componen este libro haya sido la de analizar en detalle los aspectos literarios, filológicos, filosóficos, artísticos, religiosos y doctrinales más relevantes y significativos, con la finalidad de ofrecer una panorámica general y sintética de cada uno de los temas tratados. (p. 9)

Parece claro, que, en cuanto a los estudios de lo órfico no solo es posible, sino necesaria, una tercera posición que nos permita ver de una manera más rigurosa el movimiento religioso con las implicaciones e influencia que ha sostenido con el paso de los siglos. Eliade no pasó del binarismo, quizá por falta de información, pese a que en su escrito nombra al papiro de Derveni<sup>1</sup>, dicho documento no era muy conocido en ese momento.

## 2. Mitos y tradiciones fabulosas en relación a Orfeo / Ideas, creencias y costumbres órficas

En seguida, el historiador plantea otra dicotomía en cuanto al análisis de las fuentes con referencia a la figura del bardo Orfeo y de las ideas órficas:

El análisis de las fuentes nos permite distinguir dos grupos de realidades religiosas: a) los mitos y tradiciones de carácter fabuloso con relación a Orfeo; b) las ideas, creencias y costumbres consideradas “órficas. (p. 217)

Esta dicotomía merece un análisis más profundo, que permita establecer si la visión del historiador es correcta, o bien, que permita dentro de cada una de las opciones nuevas interpretaciones, lo que generará una mejor comprensión del mito de Orfeo y las creencias religiosas a partir de su figura.

## 3. El Mito de Orfeo:

Cuando se lee el texto que transmite Eliade, lo primero que nos viene a la mente es que el historiador da la impresión de querer establecernos una especie de “biografía” de Orfeo<sup>2</sup>, incluso señala que hay una estructura “primordial” del personaje<sup>3</sup>, sin tomar en cuenta que toda la figura mítica está sujeta a muy diversas modificaciones e interpretaciones, incluso hoy en día<sup>4</sup>. Este detalle contrasta con la visión que se tiene hoy día, como bien plantea Bernabé (2008) en el capítulo II de *Orfeo y la Tradición Órfica*:

... ha sido utilizado como paradigma y prototipo de ideas muy heterogéneas.

Antes de que sean abordados en detalle, en los capítulos siguientes, algunos de los aspectos más importantes que la Antigüedad atribuía a Orfeo, no está de más que, a modo de

<sup>1</sup> Eliade, M., 1979, p.227 y ss.

<sup>2</sup> Bernabé, A., 2008, p. 91.

<sup>3</sup> “La insistencia con que se evocaban su estancia, predicación y muerte trágica en Tracia corrobora la estructura «primordial» del personaje” (p. 219).

<sup>4</sup> Véase animé japonés Saint Seiya (2005): Infierno. Capítulos del 3 al 5, dos de los cuales están relacionados directamente con el cantor: 1. *Orfeo, el Santo Legendario*; 2. *Un triste Réquiem, Orfeo*.

presentación, tracemos una especie de «biografía» del personaje, aludiendo a los diferentes componentes que configuran su mito. (p. 16)

Como se puede observar, Bernabé, no es contrario en la idea de plantear una especie de “biografía” de dicho personaje mítico, sin embargo, comprende que la figura de Orfeo ha sido utilizada para una serie de ideas heterogéneas y que no existe una estructura “primordial” del mito de Orfeo; es una “biografía compleja”, con diferentes elementos que la conforman. El primero de estos elementos que nos señala Eliade es que el bardo es un personaje religioso de tipo arcaico, que se supone vivió antes de Homero y cuyo origen no se tiene claro. Si bien Bernabé (2008), está de acuerdo en rasgos generales con dicha afirmación<sup>5</sup>, podríamos agregar en cuanto a su posible origen, que hay dos posibles representaciones de Orfeo en época micénica: la primera en un fresco del salón del Trono del palacio de Néstor en Pilo y la segunda, una píxida del siglo XIII a.C., encontrada en una tumba en Calami, como lo señala el mismo autor:

En época micénica contamos con dos representaciones que podrían corresponder a Orfeo: una, en un fresco del salón del trono del palacio de Néstor en Pilo, tal como fue reconstruido por el acuarelista Piet de Jong, en el que vemos a un personaje que tañe una hermosa cítara de cinco cuerdas, con brazos rematados en cabeza de cisne, y una gran ave que revolotea delante de él. Otra, en una píxida de un taller cerámico de época postpalacial de La Canea (Cidonia), del siglo XIII a.C., aparecida en una tumba de Calami, en la que vemos un personaje con una gran lira de siete cuerdas rodeado por pájaros y asociado a los símbolos sagrados del poder real, los cuernos de la consagración y la doble hacha, bajo el asa. Si, en efecto, fueran de Orfeo, estas imágenes testimoniarían la existencia de su mito en época micénica, pero no podemos asegurar que sea así. (p. 17)

Con dicha afirmación no desestimamos del todo la visión de Eliade, sino que ampliamos la información en cuanto a este apartado, que si bien no da una solución al problema, sí arroja algo más de luz a un aspecto que quizás por el poco espacio dedicado a la figura de Orfeo - ya que hablamos de un compendio donde se revisan varios movimientos religiosos- no pudo ampliarse de una mejor manera. Seguidamente, Eliade sostiene que los elementos arcaicos (ser músico, sanador, entre otros), fueron asociados a propósito a la figura de Orfeo y que contrastan con la espiritualidad griega de los siglos VI y V a.C. Todo ello no deja de ser una reconstrucción de los hechos por parte de Eliade de la que no tenemos constancia alguna.

En cuanto al hecho que estos elementos arcaicos contrastaban la espiritualidad griega de los siglos VI y V, podemos advertir dos grandes problemas: a. No define qué es tal “espiritualidad griega”, y segundo, asume que la religión órfica es algo ajeno a la religión que se practicaba probablemente en la polis, aunque tampoco define en qué lugar exactamente pasaba esto. Entonces, nos aparece otro par binario: religión griega / religión órfica, un par binario que no se sostiene, debido a que uno de sus extremos ni siquiera llega a ser explicado de manera somera.

Eliade, además, nos habla sobre el hecho del poder del canto de Orfeo y cómo dominaba a los animales. Podríamos agregar que no solo dominaba a los animales, sino que era bien conocido dentro de la tradición más extendida, que el bardo dominaba también a la vegetación y a seres inanimados. Ahora bien, no todos en la Antigüedad creían que esto era cierto como sucede con Pausanias:

Ὅρφεϊ δὲ τῷ Ἰθακῆϊ πεποιήται μὲν παρεστῶσα αὐτῷ Τελετή, πεποιήται δὲ περὶ αὐτὸν λίθου τε καὶ χαλκοῦ θηρία ἀκούοντα ἄδοντος. πολλὰ μὲν δὴ καὶ ἄλλα πιστεύουσιν οὐκ ὄντα Ἕλληνας καὶ δὴ καὶ Ὅρφεα Καλλιόπης τε εἶναι Μούσης καὶ οὐ τῆς Πιέρου καὶ οἱ τὰ θηρία ἰέναι πρὸς τὸ μέλος ψυχαγωγούμενα, ἐλθεῖν δὲ καὶ ἐς τὸν Ἴθην ζῶντα αὐτὸν παρὰ τῶν κάτω θεῶν τὴν

<sup>5</sup> Ver Casadesús, F., 2008, p. 17.

γυναίκα αίτοῦντα. ὁ δὲ Ὀρφεὺς ἐμοὶ δοκεῖν ὑπερεβάλετο ἐπῶν κόσμῳ τοὺς πρὸ αὐτοῦ καὶ ἐπὶ μέγα ἦλθεν ἰσχύος οἷα πιστευόμενος εὐρηκέναι τελετὰς θεῶν καὶ ἔργων ἀνοσίων καθαρμῶς νόσων τε ἰάματα καὶ τροπὰς μηνιμάτων θείων.

Junto a Orfeo el tracio está esculpida Teleté, y alrededor de él hay animales en piedra y bronce oyéndole cantar. Entre otras muchas cosas que no son verdad y que los griegos creen, está que Orfeo era hijo de la musa Calíope y no de la hija de Piero y que los animales le seguían seducidos por su canto, y él fue vivo al Hades a pedir a su mujer a los dioses subterráneos. Orfeo, en mi opinión, superó a sus predecesores por la belleza de sus versos y alcanzó gran poder, porque se creía que había descubierto misterios de dioses, purificaciones de impiedades, curaciones de enfermedades y medios de alejar la cólera divina<sup>6</sup>. (Herrero Ingelmo, 1994, p. 310)

Tiende a suponerse que la corriente evemerista que rondaba Grecia desde el siglo IV a.C., y de la que Pausanias es deudor, propone que los dioses no son más que personajes históricos con un pasado mal recordado, magnificados por una tradición fantástica y legendaria. El sentido oculto de los mitos es de naturaleza histórica y social<sup>7</sup>. Como vemos, Pausanias niega poder de Orfeo sobre los animales, aunque considera que existió. En este pasaje Pausanias también niega el otro hecho relevante en la “biografía” de Orfeo del que habla Mircea Eliade, como lo es el descenso al Hades por su amada Eurídice<sup>8</sup> y su trágico final, del cual siquiera el periegeta hace mención. En este caso, el Eliade no menciona nunca que en las versiones antiguas del mito el nombre de Eurídice -como tal- no aparece<sup>9</sup>, y cuando comienza a aparecer también los nombres de Argíope o Agriope surgen como diferentes variantes del mito, como expone Bernabé (2008):

Se ha señalado que en las fuentes antiguas no se menciona el nombre de la mujer de Orfeo. Además, al principio se vacila entre Eurídice y Agríope o Argíope (como la llama Hermesianacte, en el s.III a.C.). Da la impresión de que, como ocurre en otros mitos de la literatura griega, el nombre del protagonista es el tradicional, mientras que el de su mujer varía, porque no se consideraba relevante. (p. 21)

Esta opinión de Bernabé apoya más lo que yo exponía anteriormente, Eliade busca realizar una biografía “concreta” de la figura mítica del cantor y, en este caso en particular, de su esposa. Se basa en la tradición más conocida, que ha sido fuente para poetas a través de la historia. El historiador elude una vez más, en este caso específico, las múltiples versiones que el mito contempla, y entrega una información sesgada a los lectores y estudiosos de hoy día. Ello se confirma al mirar las fuentes revisadas que señala al escribir dicha idea<sup>10</sup>, en la que solo aparece la *Alcestis* de Eurípides<sup>11</sup> como fuente consultada, en la que para colmo de males no se menciona a Eurídice.

Además para el motivo del descenso al Hades, Eliade señala lo siguiente:

Señalemos de momento que el prestigio de Orfeo y los episodios más importantes de su biografía recuerdan sorprendentemente las prácticas chamánicas. En efecto, al igual que los chamanes, Orfeo es sanador y músico, encanta y domina a los animales salvajes, desciende a los infiernos para rescatar a Eurídice... su cabeza cortada se conserva luego y sirve de oráculo, al igual que todavía en el siglo XIX se hacía con los cráneos de los chamanes yukagires.

...

<sup>6</sup> Pau. 9.30.4.

<sup>7</sup> Una visión semejante de la figura de Orfeo en Str. 7 fr. 18 (fr. 554, 659, 816 B.; T 40 K.).

<sup>8</sup> Eliade, M., 1979, p. 219.

<sup>9</sup> Según Bernabé, A., 2008, p.21: E. *Alc.* 357ss. (OF 980), Pl. *Smp.* 179d (OF 983), Eratosth. *Cat.* 24 (OF 984 II), D. S. 4 25 (OF 984), Plu. *Ser. num. vind.* 566B (OF 998).

<sup>10</sup> Curiosamente no menciona las versiones archiconocidas de Ovidio y Virgilio.

<sup>11</sup> Eliade, M., 1979, p. 218.

Por otra parte, Orfeo estaba relacionado con toda una serie de personajes fabulosos — Ábaris, Aristeas, etc — caracterizados igualmente por experiencias extáticas de tipo chamánico o parachamánico. (p. 218-219)

En cuanto al primer párrafo sí estamos de acuerdo en el hecho de que el descenso al Hades por parte del bardo recuerda de alguna manera los viajes que realizaban los chamanes al mundo de los muertos<sup>12</sup> y que están relacionados con viajes iniciáticos, donde no solo descienden para conseguir oráculos, sino para traer a los muertos al mundo de los vivos, como apunta Martín Hernández (2008):

En primer lugar debemos atender al hecho en sí: Orfeo desciende al Hades. Una visita en vida al mundo de los muertos es una acción propia de chamanes y curanderos de la mayor parte de las culturas que los tienen. Los viajes al Allende siempre son viajes iniciáticos en los que se adquiere un conocimiento no accesible al resto de los hombres. Los chamanes viajan a la mansión de los muertos para empezar su iniciación tras una crisis vital importante, para obtener oráculos, para conseguir más poder y, lo más importante para nuestro propósito de estudio, para devolver almas al mundo de los vivos, lo que supone el particular concepto de sanación chamánica. (p. 78-79)

Incluso, podemos encontrar paralelos interesantes en las mitologías indoamericanas, donde los chamanes también realizan viajes al inframundo, como ocurre con el pueblo carrier, según Margery Peña (2007):

Una mujer murió y su marido, quien era un chamán, quiso acompañarla a la Tierra de los Espíritus para saber cómo era ese lugar. La gente, entonces, no quemó el cuerpo de la mujer, sino que la enterraron con su marido vivo junto a ella. Los espíritus de ambos bajaron entonces juntos a la Tierra de los Espíritus, a lo largo del extenso camino por el cual el sol se eleva... (p. 195)

Aquí claramente vemos lo que exponía Martín Hernández (2008): aparece una crisis vital en la vida del chamán como la muerte de su esposa, hay un deseo de conocimiento expreso por parte del chamán por lo desconocido para el resto de los seres humanos y por último, el hecho de estar con su esposa supone sanación. Este tipo de relatos eran conocidos en Grecia, pero la mayor cantidad de historias dentro de su mitología tienen un final poco eficaz y los dioses del Olimpo castigan a aquellos que se atreven a contradecir las leyes de la vida.

El hecho de igualarse a los dioses para los griegos suponía caer en *hybris*, por lo tanto debía ser castigado quien lo intentara, Orfeo entre ellos. También, debemos destacar la forma en cómo desciende el poeta al inframundo: toca su instrumento mágico (ya sea la lira o la cítara), sabe que su música posee un poder que lo hace lograr su cometido, lo cual es una actitud propia de un mago: usar de forma consciente sus poderes con el fin de obtener lo buscado, que no puede conseguir de manera normal, como bien dice Martín Hernández (2008):

Es una idea conocida en la mitología griega el intento de rescate de los muertos y la intención de algún dios o héroe de traer al mundo sensible a alguien del Hades. Tal intento resulta ser con frecuencia infructuoso en los relatos mitológicos griegos, y los dioses castigan a aquel que se atreve a hacerlo. Entendemos que para la forma de pensar de los griegos el hecho de igualarse a los dioses, pues son ellos quienes nos dan la vida o nos la quitan, es algo impío, un acto de *hybris* que debe ser castigado. Orfeo no es una excepción en este caso y no consigue devolver al mundo de los vivos a su esposa.

...

<sup>12</sup> Martín, R., 2008, p.78. Para las regiones de Escitia, Tracia y Grecia y la relación con el mito de Orfeo véase Burkert, 1962; Eliade, 1978; Bremmer, 1999.

En segundo lugar debemos comentar la forma de actuación: cómo desciende al Hades Orfeo. Baja a este mundo entrando por una de las puertas, que son conocidas por todos, tocando su instrumento mágico. La música de su cítara calma a los hombres y también a los dioses y a las almas que vagan por el mundo de ultratumba. Él sabe que su música tiene este poder y lo utiliza a propósito para conseguir su objetivo, lo que consideramos una actitud propia del mago: el uso consciente de sus propios poderes para obtener algo que no puede ser conseguido por métodos ordinarios y, con frecuencia, para beneficio propio. (p. 79-80)

Entonces, el primer párrafo que nos plantea Eliade (1979), contiene varias insuficiencias:

- a. No esclarece en qué puntos el viaje al Hades de Orfeo recuerda al de los chamanes;
- b. No toma en cuenta ni el contexto griego en que se da el mito, ni la idea de la *hybris*;
- c. No se detiene a pensar de qué manera desciende Orfeo al inframundo por su amada, la cual es una actitud de un mago consciente de su poder.

En cuanto al hecho de que la cabeza de Orfeo se torne un oráculo y su similitud con los chamanes, hemos de decir que en este punto sí está en lo correcto; solo debemos agregar que su cabeza posee una función profética<sup>13</sup>, como señala Martín Hernández (2008):

La cabeza parlante, que en este caso es además profética, es un motivo recurrente en el *folk-tale* de diferentes culturas y se ha asociado con un motivo mágico existente en los relatos míticos indoeuropeos. El yo mágico de un personaje con características mánticas sigue viviendo más tiempo que su yo corpóreo y se cobija en una parte de él, que habitualmente es la cabeza. (p. 85)

En lo que respecta al segundo párrafo, de entrada encontramos más insuficiencias como:

- a. Establece un paralelo entre Orfeo, Ábaris y Aristeas, según Eliade por experiencias extáticas de tipo chamánico o parachamánico;
- b. No describe cuáles son estas experiencias que le sirven para trazar dicho paralelo.

Si se podrían referir unos cuantos paralelos entre estas figuras pero no de la manera en que Eliade señala, como por ejemplo: A los tres se les relaciona según algunos relatos con Apolo; Abaris utiliza el canto para sus propósitos<sup>14</sup> y tenía el don de profeta<sup>15</sup> semejante a Orfeo; se le atribuye poderes curativos a Aristeas<sup>16</sup>, entre otros, cuyo análisis en este trabajo no es pertinente. También Eliade acerca al tracio Zalmoxis a la figura del cantor<sup>17</sup> por un texto de Estrabón donde se dice que Zalmoxis volvió de entre los muertos, sin embargo siempre se ha puesto en duda dicho relato<sup>18</sup>, incluso desde la Antigüedad, al igual que el relato del bardo, que nunca existió.

Además el historiador establece otra semejanza entre el bardo y Pitágoras:

Es cierto que hay analogías evidentes entre las leyendas de Orfeo y de Pitágoras, y que resultan innegables los paralelos en cuanto a la fama de que gozaron ambos. Al igual que el fabuloso «fundador de iniciaciones», Pitágoras, personaje histórico y a pesar de ello «hombre divino» por excelencia, se caracteriza por una grandiosa síntesis de elementos arcaicos

<sup>13</sup> Martín Hernández, R. 2008, p. 85. Se señala que en las Argonáuticas *órficas* el narrador dice que adquiere este don en el descenso al Hades.

<sup>14</sup> Platón, *Cármides* 158b.

<sup>15</sup> Estrabón, *Geografía* VII p. 301.

<sup>16</sup> Garibay, A., 1986, p.53.

<sup>17</sup> Str. 7 fr. 10a Radt (*OF* 554).

<sup>18</sup> Véase: Martín Hernández, R.; Álvarez-Pedrosa, J.A. (2011) "Creencias escatológicas en los pueblos tracios" en *Reencarnación La transmigración de las almas entre Oriente y Occidente* (ed. ABADA, p.168 y ss.).

(algunos de ellos «chamánicos» y de audaces revalorizaciones de las técnicas ascéticas y contemplativas. En efecto, las leyendas de Pitágoras aluden a sus relaciones con los dioses y los espíritus, al dominio que ejercía sobre los animales, a su presencia en distintos lugares a la vez. Burkert explica el famoso «muslo de oro» de Pitágoras comparándolo con una iniciación de tipo chamánico. (Sabido es, en efecto, que de los chamanes siberianos se dice que durante su iniciación les son renovados los órganos y a veces se les sueldan los huesos con hierro.) Finalmente, la catábasis de Pitágoras constituye otro elemento chamánico. Jerónimo de Rodas cuenta que Pitágoras descendió al Hades y que vio allí a las almas de Homero y Hesíodo, que expiaban cuanto malo habían dicho de los dioses. Tales rasgos «chamánicos», por otra parte, no son exclusivos de las leyendas de Orfeo y Pitágoras. (p. 232-233)

Con esto nos damos cuenta de que tanto Orfeo como el fundador de la escuela pitagórica son catalogados como chamanes, Eliade no tiene la noción del contexto en que tanto la figura mítica como la histórica se desenvuelven. Sí tiene claro, que existen paralelos entre ambos, pero comete en mismo error que planteamos páginas atrás: no toma en cuenta el contexto social-cultural, eso hace que genere una visión distorsionada de ambos personajes.

En cuanto a las versiones de la muerte del bardo, Eliade solo menciona aquella en la que Dioniso celoso ordena que lo maten por rendirle culto a Apolo<sup>19</sup>, en cambio deja varias leyendas de su muerte de lado, que incluye las versiones de Fanocles<sup>20</sup>, Estrabón<sup>21</sup> y las que relata Pausanias en su viaje por la zona de Beocia:

τὰς δὲ γυναῖκας φασὶ τῶν Θρακῶν ἐπιβουλεύειν μὲν αὐτῷ θάνατον, ὅτι σφῶν τοὺς ἄνδρας ἀκολουθεῖν ἔπεισεν αὐτῷ πλανωμένῳ, φόβῳ δὲ τῶν ἀνδρῶν οὐ τολμᾶν· ὡς δὲ ἐνεφορήσαντο οἴνου, ἐξεργάζονται τὸ τόλμημα, καὶ τοῖς ἀνδράσιν ἀπὸ τούτου κατέστη μεθυσκομένους ἐς τὰς μάχας χωρεῖν. εἰσὶ δὲ οἱ φασὶ κεραυνωθῆντι ὑπὸ τοῦ θεοῦ συμβῆναι τὴν τελευτήν· Ὀρφεὶ κεραυνωθῆναι δὲ αὐτὸν τῶν λόγων ἕνεκα ὧν ἐδίδασκειν ἐν τοῖς μυστηρίοις οὐ πρότερον ἀκηκοότας ἀνθρώπους.

Pero dicen que las mujeres de los tracios tramaron contra él la muerte porque había persuadido a sus maridos a acompañarle en sus viajes, pero por miedo a sus maridos no se atrevieron. Más cuando estaban ahitos de vino llevaron a cabo el crimen, y por esto se estableció que los hombres vayan bebidos a las batallas. Hay quienes dicen que la muerte le llegó a Orfeo al ser golpeado por el rayo del dios, y fue golpeado por el rayo a causa de las historias que revelaba en los misterios a hombres que no las habían oído antes<sup>22</sup>. (Herrero Ingelmo, 1994, p.310-311)

Incluso, el periegeta acoge una versión en la que Orfeo se quita la vida por pena, tras perder a su amada Eurídice:

ἄλλοις δὲ εἰρημένον ἔστιν ὡς προαποθανούσης οἱ τῆς γυναικὸς ἐπὶ τὸ Ἄορνον δι' αὐτὴν τὸ ἐν τῇ Θεσπρωτίδι ἀφίκετο· εἶναι γὰρ πάλαι νεκυομαντεῖον αὐτόθι· νομίζοντα δὲ οἱ ἔπεισθαι γενέσθαι.

Otros han dicho que, habiendo muerto su mujer antes que él, fue por su causa al Aorno en la Tesprótide, pues había ahí antiguamente allí un oráculo de los muertos, y creyendo que el alma de Eurídice le seguía, habiéndola perdido cuando dio la vuelta, se suicidó de pena<sup>23</sup>. (Herrero Ingelmo, 1994, p. 331)

<sup>19</sup> p. 220.

<sup>20</sup> Phanocl. Fr. 1 Powell (OF 1004).

<sup>21</sup> Str. 7 fr. 18 (fr. 554, 659, 816 B.; T 40 K.).

<sup>22</sup> Pau.9.30.5.

<sup>23</sup> Pau.9.30.6.



Una vez más la información que proporciona Eliade no es completa, vuelve a sesgar el amplio mito del cantor. En lo que concierne a la relación de Orfeo con los misterios<sup>24</sup>, pese a establecer nuevamente otro par binario el historiador está correcto en sus afirmaciones<sup>25</sup>.

Pese a esta última afirmación debemos indicar que Eliade ha querido adaptar su manera de entender las cosas a un pasado remoto y es ya sabido que, para acercarnos a ese pasado remoto debemos dejar atrás nuestra forma de comprender el mundo. El historiador da una versión sesgada del mito de Orfeo, dejan totalmente de lado el contexto en que dichas tradiciones se desarrollan, lo cual lo hace perder perspectiva a la hora de relacionar al cantor con otros seres de la época. Ahora revisaremos las posturas de Eliade en cuanto a las creencias órficas.

#### 4. Rituales y creencias órficas:

Con referencia a este aspecto, podríamos señalar que estamos de acuerdo con un gran número de las afirmaciones que plantea Mircea Eliade, como son las siguientes:

- a. Se ignoran los elementos esenciales de la iniciación que se supone fundó el bardo, solo se conocen: el régimen vegetariano, la ascesis, la purificación, la instrucción religiosa (*hieros logos*, libros). Se posee conocimiento de sus presupuestos teológicos: la trasmigración y por ende, la inmortalidad del alma<sup>26</sup>.
- b. Dicha práctica vegetariana, poseía una justificación religiosa compleja, ya que al rechazar la carne como alimento, tanto órficos como pitagóricos se abstienen de sacrificios cruentos, con lo que “renuncian al mundo” en cierta forma. Se proclama con esto una reacción contraria al sistema religioso griego en su totalidad<sup>27</sup>. Regresar a las prácticas vegetarianas es también la decisión de expiar el pecado ancestral y la esperanza de recuperar la bienaventuranza primordial<sup>28</sup>.
- c. Los “órficos” aceptan la lección dionisiaca y abstraen de ella la conclusión lógica: la inmortalidad y por consiguiente, la divinidad del alma<sup>29</sup>.
- d. Hay una variedad de grupos entre los llamados “órficos”<sup>30</sup>: entre ellos autores de teogonías como las Rapsodias, los *orpheotelestai* (iniciadores órficos), y los taumaturgos purificadores y adivinos, que no son descritos de buena manera por Platón en la *República*<sup>31</sup>.
- e. La teogonía de las Rapsodias conserva detalles transmitidos en la teogonía de Hesíodo<sup>32</sup>.

<sup>24</sup> Jiménez San Cristóbal, A., 2002, p. 419: Nota 1: “Son numerosos los textos que relacionan a Orfeo con la introducción de las *teletai* y misterios: Ar. *Ra.* 1030ss (cf. Tz. in *Aristoph. Ra.* 1033a [IV 3. 1003. 1 Koster]); Pl. *R.* 364e, R. 366a, *Prt.* 316d; Ps.-D. 25. 11; Damag. *AP.* 7. 9; D. S. 1. 23.2ss, 1. 96. 4, 3. 65. 6, 4. 25. 1, 4. 43. 1, 5. 64. 4, 5. 75. 4, 5. 77. 3; Plu. *Def. orac.* 415A; Luc. *Salt.* 15; Paus. 2. 30. 2, 9. 30. 4, 10. 7. 2; Clem. Al. *Prot.* 2. 17. 2; Hippol. *Haer.* 5. 20. 4; Eus. *PE* 10. 4. 4; lambl. *VP* 28. 146; Iul. *Or.* 7. 217c; Epiph. *Const Haer.* 4. 2. 5 (182. 18 Holl); Thdt. *Affect.* 1. 21 (108. 21 Canivet), 2. 95 (164. 12 Canivet); Procl. in *R.* 1 174. 30ss Kroll, II 312. 16 Kroll; in *Ti.* III 297. 8; Lyd. *Mens.* 4. 51 (107. 10 Wunsch). En este apartado sólo vamos a referirnos a aquellos que resalten la poesía o la faceta de Orfeo como ποιητής. Algunos de los textos citados han sido ya estudiados en los capítulos precedentes, como, por ejemplo, los pasajes en que Orfeo aparece en relación con el ἱερὸς λόγος órfico: Plu. *Def. orac.* 415 A; Hippol. *Hatóner.* 5. 20. 4; lambl. *VP* 28. 146”.

<sup>25</sup> Eliade, M., 1979, pp. 220-221.

<sup>26</sup> Eliade, M., 1979, p. 221.

<sup>27</sup> Eliade, M., 1979, p. 224-225.

<sup>28</sup> Eliade, M., 1979, p. 225.

<sup>29</sup> Eliade, M., 1979, p. 222.

<sup>30</sup> Eliade, M., 1979, p. 223.

<sup>31</sup> Platón, *República* 364 b-e.

<sup>32</sup> Eliade, M., 1979, p. 222.

- f. En la teogonía órfica que aparece en el papiro de Derveni se advierte un esfuerzo por convertir el dios cosmócrata en *creador* del mundo que gobierna. Además, el episodio refleja la especulación filosófica relativa a la producción de un universo múltiple a partir de la unidad. A pesar de las reelaboraciones, el mito conserva aún su estructura arcaica. Se ha subrayado con razón la existencia de analogías con las cosmogonías egipcia y fenicia<sup>33</sup>.
- g. La importancia religiosa de las láminas de oro radica en que presentan una concepción de la existencia ulterior del alma distinta de la que hallamos atestiguada en la tradición homérica. Cabe la posibilidad que se trate de creencias y de mitologías arcaicas mediterráneas y orientales, conservadas hasta el momento en los ambientes «populares» o excéntricos y que desde hacía algún tiempo gozaban de un cierto prestigio entre los «órficos», los pitagóricos y cuantos se sentían inquietos por el enigma escatológico<sup>34</sup>.
- h. En castigo de un crimen primordial, el alma es encerrada en el cuerpo {soma} como si fuera un sepulcro {sema}<sup>35</sup>.

Pese a estar de acuerdo con las que concepciones que planea el historiador, sí debemos matizar en cuatro puntos que contienen conceptos que debido a los descubrimientos de la investigación actual pueden ser ampliados:

Algunas alusiones de Platón nos permiten entrever el contexto de la concepción órfica de la inmortalidad. En castigo de un crimen primordial, el alma es encerrada en el cuerpo {soma} como si fuera un sepulcro {sema}. En consecuencia, la existencia encarnada se parece más bien a una muerte, mientras que la muerte constituye el comienzo de la verdadera vida. Sin embargo, esta «vida verdadera» no se obtiene automáticamente; el alma es juzgada conforme a sus méritos o sus faltas, y pasado algún tiempo se encarna de nuevo. Al igual que en la India a partir de las Upanishads, se trata de la creencia en la indestructibilidad del alma, condenada a transmigrar hasta su liberación final. (p. 224)

Según De acuerdo a Eliade (1979), mediante la lectura platónica se entiende el contexto de la concepción órfica de la inmortalidad, donde el alma es juzgada conforme a sus méritos o sus faltas en una especie de sistema de premios y castigos, a ello debemos señalar que esta concepción es platónica y no órfica, ya que no aparece en las laminillas de oro<sup>36</sup>. El segundo aspecto a matizar es el de las *teletai*, pero primero revisemos el texto de Eliade:

Independientemente del modo en que se interpreten estas escasas y oscuras alusiones, lo cierto es que en la Antigüedad se consideró de carácter «órfico» el mito de los Titanes. Según este mito, el hombre participa a la vez de la naturaleza titánica y de la divinidad, ya que las cenizas de los Titanes contenían también el cuerpo de Dioniso niño. Sin embargo, mediante las purificaciones (*katharmoi*) y los ritos iniciáticos (*teletai*) era posible, siguiendo al mismo tiempo la «vía órfica», eliminar finalmente el elemento titánico para convertirse en un *bakchos*, dicho de otro modo: se llegaba a separar y a asumir la condición divina, dionisiaca. (p. 227-228)

Para Eliade (1979) las *teletai* estaban relacionadas únicamente con la eliminación del elemento titánico, sin embargo, Jiménez San Cristóbal (2008), indica que el término no era inmutable y por consiguiente, es susceptible a cambios, a saber:

<sup>33</sup> Ibid.

<sup>34</sup> Eliade, M., 1979, p. 231.

<sup>35</sup> Eliade, M., 1979, p. 224.

<sup>36</sup> Para más véase: Bernabé, A.; Jiménez San Cristóbal, A. (2001) *Instrucciones para el Más Allá* (ed. Clásicas, Madrid).

Las τελεταί, en tanto en cuanto a creaciones humanas, y a diferencia de las creaciones divinas, no son inmutables y están sujetas a transformaciones. (p. 92)

Como acotación final, dentro de esta sección, podríamos señalar que a diferencia del apartado que refiere al mito de Orfeo, el historiador para el momento histórico, si muestra opiniones acertadas en cuanto a las creencias y rituales órficos. El historiador realiza otro par de afirmaciones que vale la pena reconsiderar:

- a. La escatología órfica, que tiene por fundamento un mito antropogónico, está en contraste tanto con Homero como con Eleusis<sup>37</sup>.
- b. En cuanto al mito del origen del hombre a partir de las cenizas de los Titanes, no está claramente atestiguado sino en autores tardíos (siglos I y II de antes de nuestra era)<sup>38</sup>.

En lo que respecta al punto A no se conoce nada hasta hoy día sobre la escatología de Eleusis, por lo que el contraste solo debe ser observado en relación a la tradición homérica. En lo que concierne al inciso B, no solamente está atestiguado en autores tardíos como expresa el historiador, ya que existen huellas desde Píndaro<sup>39</sup>. Ya con el análisis de de las creencias órficas, pasamos a revisar los rastros de religiocentrismo en Eliade.

## 5. Rastros de religiocentrismo:

Antes de realizar cualquier análisis se debe señalar que el texto revisado no se encuentra en su idioma original, por ende, cualquier lectura que pueda plantear puede estar sesgada debido primero a que no poseo el conocimiento para acercarme al idioma en que fue escrito y segundo, a que es posible que me este ateniendo a la interpretación que realiza Valiente Malla. Ahora, con ello claro, encontramos cuatro frases con rastros de religiocentrismo:

- a. «He saltado fuera del ciclo de las graves penas y los dolores, y me he lanzado con pie ligero hacia la corona deseada. Me he refugiado bajo el seno de la Dama, la reina de los infiernos.» A lo que responde la diosa: « ¡Oh afortunado, oh bienaventurado! Te has convertido en dios, cuando sólo eras hombre». (p. 229)
- b. Kern ha afirmado incluso que el orfismo fue el primer movimiento religioso que creyó en el infierno. En efecto, la catábasis del Cantor en busca de Eurídice justificaba todo tipo de descripciones del mundo infernal. Encontramos de nuevo el elemento «chamánico», rasgo dominante en el mito de Orfeo: sabido es que en toda el Asia central y septentrional son los chamanes los que, al narrar con infinitos detalles sus descensos extáticos a los infiernos, han elaborado y divulgado una amplia y espectacular geografía infernal. (p. 230)

He querido unir estas dos frases porque presentan el mismo problema de traducción, la primera señala "... la reina de los infiernos" y la segunda "mundo infernal". Podríamos aducir que Eliade ha dejado el contexto griego de lado, semejando el infierno cristiano con el Hades para hacer entender a la sociedad actual de qué manera los griegos veían el mundo. Sin embargo, lo que hace es distorsionar ambas concepciones.

- c. Los fragmentos inscritos sobre las láminas de oro forman parte, al parecer, de un texto canónico, especie de guía del más allá, comparable a los «libros de los muertos» egipcio o tibetano. (p. 232)

<sup>37</sup> Eliade, M., 1979, p. 225.

<sup>38</sup> Eliade, M., 1979, p. 226.

<sup>39</sup> Pind. *fr.* 133 Sn.-Maehl.

Aquí no solo se equivoca en la de idea de decir que las laminillas órficas formaban parte de un texto canónico, ya que el movimiento órfico en su totalidad nunca poseyó un canon, siempre estuvo sujeto al cambio sino que por los paralelos y las influencias que hay sobre el cristianismo<sup>40</sup>, muchos han creído, incluido por lo que parece el autor del texto analizado, que el orfismo fue una forma de precristianismo, una idea errada. Incluso, en la frase que analizaré, dicha lectura de Eliade queda más que clara:

- d. En efecto, a pesar de su origen titánico, el hombre participa, por el modo de ser que le es propio, de la divinidad. Incluso es capaz de liberarse del elemento «demoníaco» manifiesto en toda existencia profana (ignorancia, régimen carnívoro, etc.). (p. 228)

Como observamos ha suplantado el elemento titánico por el “demoníaco”, equipara la concepción cristiana con la órfica, a los titanes con los demonios, nuevamente pasa por alto su contexto original.

Para finalizar mi aporte y no como una conclusión, debido a que considero mi análisis un texto abierto y sujeto a cambios, podría señalar en primer lugar que Eliade parte de dos pares binarios y se cree incapaz de escribir desde una tercera posición; en segundo término da una lectura sesgada de la figura del bardo, incluso le falta analizar ciertas fuentes que podrían cambiar en algo su perspectiva; por las creencias y rituales órficos, si está bien informado hasta donde la investigación llegaba en 1979. En cuanto a religiocentrismo, podríamos decir que recae el mismo punto que cuando habla del mito de Orfeo, pierde noción de contexto y lo que es peor, suplanta una visión religiosa como es la órfica por otra como la cristiana para dar a entender cómo podrían haber sido las cosas.

Todo esto -claro está- es una lectura, puede que haya analizado la visión del traductor al español Vicente Malla y no a Eliade, y como bien se sabe traducir es traicionar, puede que ser que estemos ante el análisis de la “traición” de una “traición” y por ende, este texto puede que no sea más que eso... otra “traición”.

## FUENTES:

- Estrabón (2001). *Geografía* Libros V-VII. Traducción y notas: Vela Tejada, J.; Gracia Artal, J. (ed. Gredos, Madrid, España).
- Pausanias (1994) *Descripción de Grecia*. Libros VII-X. Traducción Herrero Ingelmo, María de la Cruz (ed. Gredos, Madrid, España).
- Platón 1997. *Cármides*. Traducción y notas por: Calonje Ruiz, A.; Lledó Íñigo, E.; García Gual, C. (ed. Gredos, Madrid, España).
- Platón 1998. *República*. Traducción y notas por: Eggers Lan, Conrado (ed. Gredos, Madrid, España).

## BIBLIOGRAFÍA:

- Allen, D. (1985): *Mircea Eliade y el Fenómeno Religioso* (ed. Cristiandad, Madrid, España).
- Allen, D. (2002): *Myth and Religion in Mircea Eliade* (ed. Routledge, London).
- Bernabé A. (2001): En colaboración con Jiménez San Cristóbal, A. *Instrucciones para el Más Allá* (ed. Clásicas, Madrid, España).
- Bernabé, A. (2007): *Poetae Epici Graeci Testimonia et Fragmenta Pars II Fasc. 3* (Berolini et Novi Eboraci Walter de Gruyter).

<sup>40</sup> Véase Herrero de Jáuregui, M. (2010): “Orphism and Christianity in Late Antiquity” (ed. De Gruyter, Berlin/New York).

- Bernabé, A. (2008): "Orfeo una "biografía" compleja" en *Orfeo y el Orfismo: un reencuentro* (ed. AKAL, Madrid, España; p. 18-19, 21).
- Derrida, J. (2008): *De la Gramatología*. (ed. Siglo XXI. Madrid, España).
- Diez de Velasco, F. (1995): *Los caminos de la muerte. Religión, rito e imágenes del paso al más allá en la Grecia antigua* (ed. Trotta, Madrid, España).
- Eliade, M. (1979): *Historia y creencias de las Ideas Religiosas II: De Gautama Buda al triunfo del Cristianismo*. Traducción Valiente Malla, J. (ed. Paidós, Barcelona, España).
- Garibay, A. (1986) *Mitología Griega Dioses y Héroes* (ed. Porrúa, México).
- Herrero de Jáuregui, M. (2010): *Orphism and Christianity in Late Antiquity* (ed. De Gruyter, Berlin/New York).
- Jiménez San Cristóbal, A. (2002). Tesis doctoral *Rituales Órficos* (Universidad Complutense de Madrid. Madrid, España). ISBN: 84-669-1935-X.
- Jiménez San Cristóbal, A. (2008): "La transmisión de ritos" en *Orfeo y el orfismo: un reencuentro* (ed. AKAL, Madrid, España, p. 92).
- Margery Peña, E. (2007) *Estudios de Mitología Comparada Indoamericana Tomo II: El origen del fuego y concepciones sobre el lugar de los muertos en pueblos indoamericanos* (ed. UCR, Costa Rica).
- Martín Hernández, R. (2008): "Rasgos Mágicos en el mito de Orfeo" en *Orfeo y el Orfismo: un reencuentro* (ed. AKAL, Madrid, España, p. 79-80, 85).
- Martín Hernández, R. (2011): En colaboración con Álvarez-Pedrosa, J.A. "Creencias Escatológicas en los Pueblos Tracios" en *Reencarnación: La transmigración de las almas entre Oriente y Occidente* (ed. ABADA, Madrid, España, p. 163-178).
- Martínez González, R. (2009) "El chamanismo y la corporalización del chamán: elementos para la deconstrucción de una falsa categoría antropológica" en *Revista Cuicuilco vol. 16, no. 46* (ed. UNAM, D.F., México, p. 197-220) (Disponible en: [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0185-16592009000200010](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-16592009000200010))
- Sánchez Sánchez, T. (2003) *La obra narrativa de Mircea Eliade (1945-1986): De lo antropológico a lo literario* (ed. Servicio de publicaciones de la UCM, Madrid, España) (Disponible en [www.ucm.es/eprints](http://www.ucm.es/eprints)).