



Universidad
Zaragoza

Trabajo Fin de Máster

EL RITUAL INICIÁTICO EN LAS
COMUNIDADES ISÍACAS DEL MUNDO
GRECOROMANO

THE INITIATIC RITUAL IN ISIAC
COMMUNITIES OF THE GRAECO-ROMAN
WORLD

Autor/es

Alberto Luis Vallejo Caro

Director/es

Silvia Alfayé Villa

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

2018

EL RITUAL INICIÁTICO EN LAS COMUNIDADES ISÍACAS DEL MUNDO GRECO-ROMANO

FACULTAD FILOSOFÍA Y LETRAS – AÑO 2018

Alberto Luis Vallejo Caro

RESUMEN.

Teniendo como objetivo desentrañar los fundamentos que, con mayor o menor certeza, conformaron la experiencia iniciática característica del Isismo y de otros cultos místicos; se analizan en el presente trabajo diversos testimonios literarios, epigráficos, arqueológicos e iconográficos que hacen alusión a los principales elementos constitutivos de la iniciación isíaca, discerniendo al mismo tiempo el sustrato original del que provendrían. A partir de ellos, y tras su comparación y confrontación con otras realidades religiosas semejantes del Mundo Antiguo, se pretende establecer una aproximación al impacto emocional y la trascendencia mística con que serían percibidas estas prácticas por los individuos que pudieron tomar parte en ellas, así como a los procesos transformadores vitales por los que atravesarían dichas personas.

PALABRAS CLAVE.

Isis, culto, misterios, iniciación, τελετή, *mystes*, experiencia, Apuleyo,

SUMMARY

With the purpose of unveiling the foundations which, more or less accurately, defined the iniciatic experience that was a distinctive feature of Isis and other mystic cults; along this study it takes place the analysis of several literary, epigraphic, archaeological and iconographic evidences, alluding to constitutive elements from isiac initiations, as well as simultaneously the research of the original basis they arose from. From this elements, and after their comparison with other alike religious realities, it is intended to establish an approach to the level of emotional impact and mystic significance that affected the way individuals sensed this kinds of religious practices, just as to the transformative processes which people underwent in these contexts.

KEYWORDS

Isis, cult, mysteries, initiation, τελετή, *mystes*, experience, Apuleius.

ÍNDICE

| | |
|---|-----|
| ÍNDICE..... | 3 |
| 1. INTRODUCCIÓN | 4 |
| 2. ALGUNAS CUESTIONES RELATIVAS A LOS MISTERIOS..... | 10 |
| 2.1. LA INICIACIÓN: EL CONCEPTO | 10 |
| 2.2. NATURALEZA COMPLEJA DE LOS MISTERIOS ISÍACOS – PUNTO DE CONVERGENCIA DE DIVERSAS TRADICIONES..... | 12 |
| 2.3. EL SECRETO EN LOS MISTERIOS | 21 |
| 3. PREPARATIVOS QUE ANTECEDEN A LA INICIACIÓN..... | 31 |
| 3.1. EL ESPACIO INICIÁTICO ISÍACO – LUGAR DE TRANSFORMACIÓN DEL <i>MYSTES</i> 31 | |
| 3.2. EL REQUISITO DE LA PURIFICACIÓN RITUAL..... | 40 |
| 4. EL TRÁNSITO DEL <i>MYSTES</i> DURANTE LA INICIACIÓN..... | 52 |
| 4.1. CATÁBISIS COMO ELEMENTO CENTRAL DE LA EXPERIENCIA INICIÁTICA 52 | |
| 4.2. LA <i>INCUBATIO</i> Y DISTINTOS MEDIOS DE ALTERACIÓN DE CONSCIENCIA EN EL CONTEXTO ISÍACO..... | 66 |
| 4.3. LA MÚSICA COMO VEHÍCULO DE COMUNICACIÓN CON LA DIVINIDAD – LOS <i>SISTRA</i> | 78 |
| 5. ENCUENTRO CON LO DIVINO Y TRANSFORMACIÓN FINAL DEL INICIADO 88 | |
| 5.1. EPOPTeia Y EPIFANÍA – LA «REVELACIÓN» DIVINA Y EL PAPEL DE LA LUZ EN LA MISMA | 88 |
| 5.2. PALINGENESIA Y SIMBOLISMO SOLAR - AMANECER | 98 |
| 5.3. <i>TEAOΣ</i> DE LAS INICIACIONES Y DONES OBTENIDOS | 106 |
| 6. CONCLUSIONES | 117 |
| 7. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS | 121 |
| HISTORIOGRAFÍA..... | 121 |
| OBRAS CLÁSICAS..... | 130 |

1. INTRODUCCIÓN

Uno de los fenómenos religiosos más fascinantes, a mi parecer, del periodo antiguo es el de los cultos místéricos, los cuales se constituyeron como unas formas de devoción religiosa pujantes y novedosas, que ofrecían mayores grados de intimidad con los dioses. De entre estos cultos destaca el interesante fenómeno del Isismo y las iniciaciones místicas, tanto por las repercusiones que generaron en el pensamiento religioso y las vivencias de los neófitos que se adherían a estos cultos, así como por su gran funcionalidad como mecanismo a través del cual propiciar la confluencia de distintas tradiciones culturales y religiosas como fueron la egipcia y la griega, a la que se añadió posteriormente la romana, además de las particularidades locales en cada territorio por el que se expandió el Isismo. Lo particular de este tipo de iniciaciones místicas dentro del panorama religioso de época greco-romano, y la significación histórica que tuvieron ya fuera por reacción o por adscripción, en la forma en que las personas de la Antigüedad se relacionaron con lo divino, son algunas razones que me han llevado a intentar abordar su estudio en este trabajo.

Considero conveniente mencionar las principales dificultades que, de antemano, se plantean al abordar la investigación de un tema de estas características. En primer lugar, si bien el culto de Isis en el mundo greco-romano ha sido ampliamente estudiado, la cuestión relativa a las iniciaciones místicas no ha recibido tanta atención por parte de la historiografía, no existiendo de hecho ninguna monografía dedicada exclusivamente a la iniciación isíaca. La poca presencia en la producción académica sobre este tema en concreto probablemente se deba a la propia escasez documental de la que disponemos, puesto que, en concreto, sobre este tipo de ceremonias, de por sí secretas, primaba un axioma consistente en la obligación de guardar silencio sobre lo ocurrido en ellas. A ello se suma que la información que sí nos ha llegado a través de fuentes primarias -epigráficas, literarias, iconográficas y arqueológicas- presentan sus propios problemas, pues esta es muy poco uniforme a lo largo del Mediterráneo, encontrándonos con áreas en las que existe una gran concentración de evidencias de culto isíaco frente a otras en las que únicamente se cuenta con uno o dos testimonios, y lo mismo sucede a nivel cronológico. Por ello, difícilmente se puede establecer un

modelo general que se exporte al resto de territorios donde está constatada la presencia de una comunidad cultural isíaca. La gran mayoría de documentos isíacos con que contamos provienen del ámbito greco-romano y del periodo imperial. Teniendo en cuenta todas estas limitaciones, el objetivo de este trabajo consiste principalmente en ofrecer un estudio de los principales elementos, fases y aspectos de las iniciaciones isíacas, pero sin explorar en profundidad cuestiones locales o regionales, puesto que el espacio y el tiempo que se requeriría para ello excede con mucho lo exigido en un trabajo de fin de máster. Sobre la base de fuentes epigráficas, literarias, arqueológicas e iconográficas, desarrollo un análisis de diversos elementos de las iniciaciones isíacas y propongo diversas hipótesis y vías de investigación. La amplitud del tema y lo poco definidas que está la metodología y aplicada para su estudio en la historiografía, hacen que las perspectivas desde las que se podría haber abordado este trabajo sean múltiples. Pero, en cualquier caso, mi investigación se enmarca en la larga y amplia tradición académica dedicada al estudio del Isismo, cuya producción bibliográfica es apabullante.

Así, por ejemplo, considero obligado mencionar a Cumont por ser el padre de los estudios del culto de Isis y, en general, de los cultos místéricos, a las que él denomina «religiones orientales». A partir de su obra *Las religiones orientales y el paganismo romano*, publicada en 1905, el estudio de estos cultos particulares cobrará un gran auge. De hecho, en los años 70 surgieron diversas monografías que se dedicaban exclusivamente al estudio del culto isíaco y serapeico, como es el caso de Heyob, *The cult of Isis among women in the Graeco-roman World*, publicada en 1975, o las de Malaise, que vieran la luz en el año 1972, y en las que pone el foco en las manifestaciones de los cultos egipcios en la península italiana. Un cuarto investigador a que considero conveniente aludir aquí es Tákacs, quien, en su obra del año 1995, *Isis and Serapis in the Roman World*, introduce un estudio del culto de estos dioses en época romana desde una perspectiva principalmente política.

Con el fin de contextualizar la celebración iniciática dentro de los cultos isíacos, y poder realizar el estudio específico de diversos elementos constitutivos de los cultos de la diosa Isis que se proponen en este trabajo como parte de sus misterios, he consultado los trabajos de los principales investigadores sobre Isismo. En este bloque contamos primeramente con Dunand, cuya obra de 1973, *Le culte d'Isis dans Le Bassin Oriental*

de la Méditerranée (3 vols.), es uno de los estudios más completos realizados sobre el culto de la diosa Isis. Más recientemente, en el año 2000, publicó *Isis. Mère des Dieux*, donde se actualizan algunos de los contenidos presentados en su estudio de 1973. Otra obra fundamental que he consultado es la de Le Corsu, *Isis. Mythe et Mistères* (1977), en la que introdujo perspectivas muy novedosas, especialmente relacionadas con los elementos egipcios que habían pervivido en el culto isíaco de época greco-romana.

Para los testimonios materiales y arqueológicos destacan principalmente las aportaciones de dos autores. Uno de ellos es Tran Tam Tinh, responsable de dos excelsas monografías sobre los restos materiales adscritos al culto isíaco y hallados en las regiones de Pompeya, *Essai sur le culte d'Isis a Pompéi* (1964) y Herculano, *Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romain. Le culte des divinités Orientales a Herculanium* (1971), dos de las áreas que mayor número de documentación han proporcionado sobre el culto de la diosa en época romana. Y el otro es Wild, de quien cabe destacar su obra *Water in the Cultic Worship of Isis and Sarapis* (1981).

Como representante español de los estudios isíacos destaca, indudablemente, Alvar Ezquerro, reconocido como uno de los mayores especialistas a nivel mundial en el culto de la diosa, también de estudiar con profusión los testimonios isíacos conservados en la Península Ibérica, también ha realizado trabajos en los que estudia desde una perspectiva más original, entre los que destaca por lo actualizada de su información la obra *Romanising Oriental Gods. Myth, Salvation and Ethics in the Cults of Cybele, Isis and Mithras* (2008).

Por último, pero no por ello menos importante, es de capital importancia mencionar a Bricault, el que es probablemente el más célebre experto en el culto de Isis. Él fue uno de los promotores originales de las *Conferencias Internacionales de Estudios Isíacos*, sobre las cuales, por cierto, se va a publicar en unas pocas semanas las actas correspondientes a su sexta Edición. Entre sus numerosas publicaciones, destaca la que es, sino la mayor, sí desde luego una de las obras más ingentes jamás realizadas sobre el culto de la diosa Isis; su *Recueil des inscriptions des cultes isiaques (RICIS)*, un catálogo epigráfico compuesto por tres volúmenes y publicados en 2005, donde se recogen todas las inscripciones del mundo greco-romano relacionadas con los dioses Isis y Serapis. Ésta es la obra de referencia sobre la que he basado todas las citas epigráficas que se encuentran distribuidas a lo largo del trabajo.

Por otro lado, quisiera nombrar también a otros renombrados académicos que han abordado, desde diferentes perspectivas, el estudio de las iniciaciones místicas en la Antigüedad. Entre ellos destacan Burkert, quien en su ilustre obra *Ancient Mystery Cults* (1987) establece los paradigmas básicos que conforman esos fenómenos religiosos; y, mucho más recientemente, Bremmer con su obra *Initiation into the Mysteries of the Ancient World* (2014), en donde describe los elementos más característicos de los principales cultos del mundo antiguo que presentan un componente místico al estilo eleusino. Además, es imprescindible añadir la consulta de las inestimables aportaciones que hace a la materia Eliade a lo largo de su trayectoria investigadora, debiendo destacar su libro *Iniciaciones Místicas* (1984), cuyo título original sería *Birth and Rebirth* (1968). En él, este distinguido historiador de las religiones aporta un excelente marco teórico del fenómeno general de la iniciación, recogiendo multitud de ejemplos etnográficos en los se encuentran ciertos paralelismos con los misterios mediterráneos orientales.

Para estudiar las concepciones religiosas y tanatológicas egipcias he recurrido a Assmann y su obra *Death and Salvation in Ancient Egypt* (2005), donde resume de forma magistral las complejas concepciones de los egipcios sobre el Más Allá y la forma en que éstas fueron mutando con el tiempo. Al mismo tiempo, también he consultado trabajos específicos relacionados con el Antiguo Egipto, incluido el *Libro de los Muertos* de Egipto, el estudio del que me permitiera explorar sus similitudes con ciertas expresiones religiosas del Isismo.

Junto con la epigrafía y aportaciones de la arqueología, la literatura antigua ha sido mi principal fuente a la hora de investigar sobre el objeto de estudio del presente trabajo. La mayoría de alusiones a los dioses Isis y Serapis en las obras antiguas son de tipo circunstancial y puntual. Los primeros autores que se extienden más sobre estos dioses son Heródoto en el libro II de su *Historia* y Diodoro Sículo en el libro I de su *Biblioteca Histórica* donde aborda las costumbres y religión egipcias. Además de estos dos autores, otros dos que sin duda suponen nuestra fuente principal de información sobre dioses alejandrinos son Plutarco y Apuleyo. De Plutarco habría que destacar esencialmente su tratado *De Iside et Osiride*, en el que nos aporta una gran información sobre los dioses egipcios y los mitos relacionados con ellos, aunque tamizados bajo una

interpretatio graeca; así como también resultan especialmente interesantes algunos pasajes fragmentarios, recogidos en *Moralia 13b*, que conforman algunos de los testimonios más directos y elocuentes que conocemos sobre los misterios y las iniciaciones tanto de Isis como de otros dioses. El otro autor fundamental es Apuleyo, quien aporta la narración más completa conocida sobre las costumbres cultuales isíacas y, mucho más importante, sobre la experiencia de la iniciación en estos cultos. En su obra *La Metamorfosis* o *El Asno de Oro*, nos relata las peripecias de un personaje, Lucio, que convertido en asno y, tras pasar por un castigo divino que implicaba diversas situaciones peligrosas, se ve compelido a solicitar ayuda a la diosa Isis. Todo el libro XI está dedicado exclusivamente a la experiencia de Lucio dentro del culto de la diosa Isis y durante los misterios en que se inicia -que probablemente fuera una trasposición a la ficción literaria de las auténticas experiencias religiosas de Apuleyo-.

En lo que se refiere a la estructura seguida en este trabajo, he decidido dividirlo en varios capítulos en función del papel de cada elemento dentro del ritual iniciático. En un primer capítulo se abordan diversas cuestiones de carácter general entre las que se incluyen los orígenes de los misterios isíacos, o el mandato de silencio que tan frecuentemente caracterizaba a este tipo de cultos místicos. Los siguientes tres capítulos se distribuyen siguiendo el orden de lo que pienso que debería conformar la experiencia iniciática, que he dividido en tres fases. Una primera pudo comprender los preparativos realizados con antelación a la propia iniciación, y englobaría la elección del espacio donde se realizaría la ceremonia, así como las prescripciones de purificación a las que se debía adherir el iniciado; Dentro de esta fase, y dependiendo el uso concreto que se le diera, podrían incluirse también elementos como las *incubationes* y otras prácticas realizadas durante los días precedentes que estaría pensada para preparar y predisponer al individuo a un estado alterado de consciencia, así como opera el contacto con la diosa, concluyendo la posible instrucción religiosa que recibirá el candidato por parte de los sacerdotes del culto antes de iniciarse en los misterios. En una segunda fase se enmarca el primer estudio de la *τελετή* o iniciación propiamente dicha, la que se correspondería con la *catábasis* o el «descenso» místico al mundo de los muertos cabe la posibilidad de que esta experiencia produjera bajo los efectos de algún trance ya fuera onírico o extático, que se celebraran representaciones de dramas sagrados basados en el mito de Osiris y que se usara concretamente los sistros egipcios para estimular

auditivamente al adepto. Finalmente, la tercera fase, la segunda dentro de la iniciación propiamente dicha -es la que se corresponde con el momento de visualización de la diosa, en el que se produce el contacto con lo divino. En este capítulo se analiza también la transformación que experimenta el iniciado y como esta es reflejada en el ritual isíaco y en la literatura, y también se exploran los principales roles asignados a la diosa Isis y los dones que se podían obtener tras la iniciación en sus misterios. Por último, se plantean unas conclusiones, a las que sigue la bibliografía consultada, tanto antiguos como la producción moderna, y un anexo.

2. ALGUNAS CUESTIONES RELATIVAS A LOS MISTERIOS

2.1. LA INICIACIÓN: EL CONCEPTO

Como dice Elíade (1984: 10) *la iniciación consiste en un conjunto de ritos y enseñanzas orales que tienen por finalidad la modificación radical de la condición religiosa y social del sujeto iniciado. Filosóficamente hablando, la iniciación equivale a una mutación ontológica del régimen existencial. Al final de las pruebas, el neófito goza de una vida totalmente diferente de la anterior a la iniciación: se ha convertido en otro.* Es lo que Burkert (1987: 8) define desde un punto de vista sociológico como una «dramatización de estado» o simplemente como un cambio ritual de estado. Esa transformación o μεταβολή es la que se desencadena fruto de la interacción con lo numinoso.

Un elemento común de las experiencias iniciáticas, además del encuentro con lo sagrado que se puede manifestar en muy diversas formas, consiste en una ceremonia que simboliza la muerte ritual del neófito y que marca, tras una resurrección o nuevo nacimiento, su ingreso en un nuevo plano de existencia en el que se ve liberado de su condición profana precedente. (ELÍADE, 1984: 13). En cierta forma, la iniciación actúa como una purificación que habilita al iniciado para una vida post-mortem al lado de los dioses. Esa misma transición de la muerte al nacimiento es simbolizada por la celebración de las iniciaciones durante la noche y cuya última fase tendría lugar con la salida del Sol (MALAISE, 1981: 491).

Como ejemplo de esa vinculación de la iniciación con la muerte, contamos con una cita de Plutarco, *Moralia 13b*, Fragmento 178 Sandbach, donde establece la relación entre el verbo «morir» (*teleutân*) y el verbo «ser iniciado» (*teleîsthai*):

Así también decimos que el alma que ha llegado alii ha perecido (ololenai) en virtud de su completa (eis tò hólon) transformación y conversión. En este mundo carece de conocimiento excepto cuando está ya en el momento del fin; entonces experimenta sensaciones similares a las de los participantes en las grandes iniciaciones. Por

ello el verbo «morir» (teleutân) se asemeja al verbo «ser iniciado» (teleîsthai) y también las acciones nombradas por ellos se parecen entre sí.

Plutarco, *Moralia 13b*, Fragmento 178 Sandbach¹

Son varios los términos que tradicionalmente se usan para hacer referencia a las iniciaciones y los misterios, por ejemplo, lo más típicos son τελετή/*teleté* o μύησις/*myesis* o también con el término de μυστήρια/*misteria*. Para referirse al iniciado, el término más habitual era el de μύστης/*mystes* (PAKKANEN, 1996: 65). En lo que se refiere al culto de Isis (BURKERT, 1987: 10), sabemos cómo Apuleyo habla generalmente de *misteria*, aunque también introduce en varias ocasiones el término *teletae* (XI, 24, 5; 27, 3; 39, 1).

Por misterios se debe entender el conjunto de doctrinas y enseñanzas secretas del isismo, entre las que se debe incluir el ritual de la iniciación, reservado para una minoría selecta, es por esa relación semántica, y por una cuestión de cohesión textual, que iré alternando a lo largo del trabajo esos dos términos para hacer referencia a la τελετή.

Otra aclaración de términos es que, frente a ciertos testimonios que en su día tuvieron cierta vigencia, hoy en día se intentan evitar conceptos como el de religión isíaca, secta isíaca u otros similares que se hubieran podido emplear con anterioridad y que supondrían la adjudicación al isismo de unas características bastante definidas a las que no se adaptaría. En su lugar, se ha optado principalmente por hablar de culto o cultos isíacos, misterios isíacos o isismo, por lo que en ocasiones durante la lectura del trabajo puede resultar un tanto recurrente el uso de estos términos. La referencia a los cultos isíacos en plural supone una alusión a las comunidades isíacas y la forma en que se configuraba el culto de la diosa en cada una de ellas, pues como se vio en la introducción, es muy difícil pretender hablar de un fenómeno religioso unificado, de tal forma que, a mi parecer, no existiría un solo culto isíaco en todo el mediterráneo, sino multitud de cultos que partirían de una base común y compartirían muchas características pero que también se verían separados por otras. Por el contrario, en el

¹ Traducción de García Lòpez y Morales Ortiz, 2004.

caso en que se hable de culto de Isis a lo que querré referirme es al isismo como fenómeno religioso, como esa corriente dentro de la que se adscriben todos los cultos locales de la diosa.

2.2. NATURALEZA COMPLEJA DE LOS MISTERIOS ISÍACOS – PUNTO DE CONVERGENCIA DE DIVERSAS TRADICIONES

Con el fin de explorar el proceso ritual de la iniciación isíaca y todos los elementos que tienen un papel en la misma, primeramente, se requiere situar los misterios de la diosa en su contexto cronológico y cultural. Como he comentado en la introducción, las principales fuentes literarias con que contamos alusivas a los misterios isíacos son de época imperial y se han producido en un ámbito greco-romano, lo que ocasiona que la mayor parte de la información por ellas transmitida esté fuertemente influenciada por las *interpretationes graeca y romana*. Estos autores nos hablan desde una coyuntura histórica muy determinada, con un tipo de pensamiento modelado por las corrientes culturales a las que se han visto expuestos, y a partir de una serie de experiencias que presentarían diferencias entre sí en función de los particularismos dados en cada territorio geográfico. De todo ello se infieren las grandes dificultades que se nos presentan a los historiadores a la hora de asumir la tarea de definir la naturaleza de la diosa Isis y sus misterios en época romana; además de, estando ésta conformada por la convergencia de diversas tradiciones religioso-culturales, determinar el peso que cada una de ellas pudieron haber tenido en su culto.

En sus inicios, la diosa Isis proviene del área nilótica, siendo una de las divinidades más antiguas del panteón divino de este territorio. Según Heyob (1975: 37-38), en una fase primitiva del sistema religioso de los egipcios, la diosa habría sido concebida de forma algo indefinida como una divinidad cósmica y creadora para, posteriormente, con la conformación de un sistema de creencias más sólido durante las primeras dinastías faraónicas, ser su figura unida a la de Osiris y pasar a ocupar

principalmente la función de esposa y madre que se ve reflejada en los *Textos de las Pirámides* y en el mito de Osiris allí recogido.

Siendo Isis una divinidad propiamente egipcia, presente en el territorio desde la época faraónica inicial, con la llegada de la nueva dinastía Lágida de origen heleno, en el siglo IV a.C., y paralelamente a la promoción del Osir-Apis de Menfis a un contexto estatal y su re-elaboración en términos plenamente griegos por parte de la dinastía gobernante bajo la figura de Serapis², la diosa empieza a cobrar una presencia que sobrepasa la del territorio egipcio y se expande a diferentes territorios helenísticos del Mediterráneo Oriental, asimilándose con las divinidades locales y adquiriendo los atributos de estas. En distintas regiones griegas, la diosa Isis será sometida a un proceso de *interpretatio graeca*, incluso con anterioridad a la época helenística, de lo que da buena cuenta Heródoto, II, 59, al hacerse eco de la asimilación de esta diosa con Deméter. Woolf (2011: 75) nos dice como estas identificaciones entre dioses eran consecuencia de los encuentros culturales que se daban habitualmente en el mundo diaspórico que antecedió a la llegada de la época helenística. Por otro lado, una vez avanzado el periodo helenístico, la asimilación entre ambas divinidades llega hasta tal punto que no es raro que se las confunda, como recoge Diodoro Sículo, I, 14, 4.

Si bien sabemos que la identificación de ambas diosas fue un fenómeno relativamente precoz y bien constatado, la adquisición por parte de la diosa egipcia del carácter misterioso del culto eleusino de Deméter, -propio de los μυστήρια griegos- es un fenómeno religioso de datación incierta y se ha encontrado durante décadas sometido a un intenso debate. Diversos autores como Malaise (1981: 484), Dunand (2000: 127 y 130), Alvar (2008: 336) y Versluys (2013: 253), coinciden en que los misterios isíacos existirían ya en época helenística, especialmente en la última fase de la misma. En cambio, Le Corsu (1977: 86) no cree que se pueda retrotraer antes de época romana, y Bremmer (2014: 113-114) sostiene que no contamos con suficientes indicios como para pretender llevar la naturaleza misteriosa de Isis a una época anterior al siglo II d.C.

² Varios especialistas entre los que se encuentra Jaime Alvar (2008: 59) recogen el proceso artificial de creación del dios Serapis. A la configuración de esta figura a partir de la combinación de elementos griegos y elementos egipcios contribuyeron principalmente dos teólogos: por el lado egipcio estaría Manetón, quien adaptaría los atributos osiriacos y de Osir-Apis a esta nueva divinidad; y por otro lado Timoteo, un miembro de la familia Eumólpida de Eleusis. Según Alvar, parte de la aportación de este último habría consistido en la introducción de ciertos elementos de los misterios eleusinos que habrían servido también para helenizar a Isis.

Dada la ausencia de consenso, resulta conveniente analizar los indicios que aportan algunas de las aretologías isíacas, y que han sido los testimonios principales sobre los que se han basado las diversas posturas historiográficas antes mencionadas. Algunos de estos himnos muestran paralelismos muy claros entre ellos, lo que nos hace pensar que procedan de una tradición común, la cual sin embargo es difícil de datar en el tiempo debido a los pocos testimonios habidos para comparar. Concretamente, y en relación al tema abordado en este texto, la frase *Dí a conocer los misterios a los hombres* aparece presente en hasta tres himnos diferentes: el *Himno de Cime*, 22³, (ss. I-II d.C.), el *Himno de Salónica*, 16⁴ (ss. I-II d.C.) y el *Himno de Íos*, 19⁵ (s. III d.C.). El exponente más antiguo de estos textos hímnicos que ponen de relieve el aspecto misterioso del culto de Isis es el *Himno de Cime*, que se data entre los siglos I - II d.C., por lo que en base a estos testimonios se podría decir que al menos en el siglo I d.C. ya se vinculaba a la diosa con algún tipo de misterios, aunque desconozcamos en qué consistían. De todas las aretologías recogidas y traducidas al español por Elena Muñiz (*Himnos a Isis*, 2006), la que puede resultar más interesante es la hallada en la ciudad tracia de Maronea. En este texto datado entre el siglo II y I a.C. aparecen dos versos que abren todo un campo de conjeturas. Una de ellas es la recogida en el verso 9 se dice, «con estos ojos... he visto el Sol y ahora veo el mundo que te pertenece»⁶, sentencia que llevó a Muñiz (2006: 107-108) a plantear la posibilidad de que de forma velada se estuviera haciendo referencia a una iniciación misteriosa. Las líneas inmediatamente anteriores explican cómo la diosa curó algún tipo de dolencia que tenía el autor en los ojos, lo que de forma alegórica se identificaría con la ceguera derivada de la ausencia del conocimiento divino, que solo sería resuelta con su iniciación en los misterios isíacos, de ahí la referencia a haber visto el Sol, a haber alcanzado la iluminación. La opción más obvia, sin embargo, sería ver ese fragmento simplemente como un testimonio, que atestigua los poderes sanadores de la diosa. Por tanto, la vinculación con los misterios sería fácilmente descartable, de no ser por otra frase aparecida más

³ Traducción de Muñiz, 2006.

⁴ Traducción de Muñiz, 2006.

⁵ Traducción de Muñiz, 2006.

⁶ Traducción de Muñiz, 2006.

adelante en el mismo himno de Maronea: «*Ella ha descubierto la escritura [junto con Hermes y, sobre todo, los escritos secretos sagrados de los mistas [μύσταις] y la escritura pública*⁷» (líneas 22-23). En este pasaje se hace referencia a los escritos sagrados de algún tipo de iniciados o mistas (μύσται), empleando para ello la palabra griega habitual en ese horizonte cultural para designar a los iniciados de los cultos místéricos, lo que serviría para defender la existencia de una naturaleza mística en el seno de los cultos isíacos de Grecia durante la época de redacción, entre los siglos II-I a.C.

Esto chocaría de manera frontal con las posturas mantenidas por autores como Le Corsu (1977: 86) y Bremmer (2014: 113-114) sobre la configuración de misterios e iniciaciones en el Isismo únicamente a partir de época imperial, siendo probablemente lo más adecuado mantener la idea de que el contenido místico e iniciático del culto de la diosa egipcia se fue desarrollando a lo largo de la época helenística, aunando elementos conocidos por el contacto de las divinidades egipcias con dioses griegos como Deméter o Dionisos y, por otro lado, procedentes de la propia tradición iniciática egipcia, como se explicará más adelante. Por tanto, todo parece apuntar a que en algún momento de finales del siglo II a.C. o durante el siglo I a.C. el ritual iniciático en algunos iseos del territorio griego estuviera ya conformado de una forma muy similar a como lo conocería en el siglo II d.C. Apuleyo, y que serían las ciudades helenas, en línea similar a lo mantenido por Versluys (2013: 254), desde donde se difundiría al resto del mundo esta nueva religiosidad isíaca de elementos místéricos caracterizada a imagen de los *μυστήρια* griegos. Se crearían así las iniciaciones isíacas modeladas a partir de las dadas en Eleusis⁸ y del culto de Dioniso, solo que adaptadas a las formas rituales y a la mitología de Egipto (BURKERT, 1987: 41).

En general, las zonas donde el culto a Eleusis tenía más peso era la región del Ática y aquellos lugares donde el dominio ateniense estaba más consolidado. Será probablemente ésta la zona nuclear en la que se produciría la fusión de la Deméter eleusina y la Isis helenística, así como la adquisición por esta última de parte de los

⁷ Traducción de Muñiz, 2006.

⁸ De esta ciudad se conservan dos inscripciones de mediados del siglo I a.C. (RICIS 101/0301 y 101/0302) en que se vincula a la comunidad eleusina en la participación de algún tipo de ritual u ofrenda a Serapis e Isis. Para un comentario más extenso de estos epígrafes véase PAKKANEN, 1996: 79.

rasgos místicos de la diosa griega. En el Pireo, el que fue el puerto de Atenas, se halló una inscripción datada en los años 333/322 (*RICIS*⁹ 101/0101) en la que se alude a la construcción de un templo de Isis, que ofrece un término *post quem* para la llegada de la diosa a esta zona. Este es uno de los lugares de Grecia en que antes se erigió un santuario a los dioses alejandrinos, por lo que la precocidad de la llegada de los cultos egipcios a esta zona, junto con la íntima conexión de la *polis* ateniense con los misterios de Eleusis, podrían servir de evidencias para situar en esta ciudad el lugar en el que la diosa Isis adquiriera los rasgos que llegó a compartir con la Deméter eleusina, lo que incluyó la configuración de unos misterios propios que poseían muchos elementos comunes a los griegos. Probablemente si hubiera que escoger alguna fecha estimada para este proceso de sincretismo, habría que pensar en algún momento a partir del siglo II a.C., época en que los cultos de Serapis e Isis dejaron de ser vistos en Atenas como asociaciones religiosas privadas (*thiasos*) de «extranjeros», y pasaron a tener un estatus público y a permitir el acceso a ciudadanos atenienses (PAKKANEN, 1996: 55). Pakkanen (*ibid*: 50), al igual que López Silva (1992: 173) se basa en una inscripción de Atenas un poco posterior al año 200 a.C. (*RICIS* 101/0202), en la que se indica que el sacerdote del culto de Serapis, dentro del cual se insertaba a su vez el culto de la diosa Isis, era un ciudadano ateniense. Pakkanen (1996: 55) también mantiene que el culto a la diosa se acabó haciendo bastante más popular que el de su padre y fue ganando periódicamente más relevancia dentro de la ciudad, siendo el siglo I a.C. su fase de mayor crecimiento.

Martzavou (2011: 66, 77), por su parte, propone que fuera la isla de Delos, uno de los mayores focos mediterráneos del Isismo y zona dominada por Atenas desde el 167 a.C., el lugar idóneo para la interacción entre las dos diosas y la fusión de algunos de sus rasgos. Algunas de las evidencias sobre las que se basa este autor son la presencia de canéforas, a imagen de las sacerdotisas de Deméter, en el contexto cultural isíaco de Delos¹⁰ (*ibid*: 74), y ciertas inscripciones encontradas en esta ciudad que vinculan a los dioses alejandrinos con las diosas eleusinas (*RICIS* 202/0377).

⁹ Bricault, *Recueil des inscriptions des cultes isiaques*, 2005.

¹⁰ Arroyo de la Fuente (2006: 6) también hace alusión a la influencia ejercida por las *canephoroi* en las sacerdotisas isíacas. Algunas de estas sacerdotisas las conocemos por la epigrafía: *vid.*, por ejemplo, *RICIS* 202/0209, 202/0276-77, 202/0308, [202/0327], 202/0333, 202/0336, 202/0338, 202/0341-

Además de los misterios griegos y de los rituales iniciáticos que juegan un papel tan fundamental en ellos, que sin duda influenciaron al contenido de las prácticas llevadas a cabo en los cultos isíacos, también es necesario aludir otro componente religioso de la figura y el culto de Isis: el egipcio. Dentro de los elementos egipcios que mantiene la nueva Isis formada en época helenística, me gustaría destacar el precedente que para los posteriores misterios isíacos pudieron ser las iniciaciones que se celebraban entre el alto clero egipcio, y como han abordado distintos autores (CASTEL, 1998: 36; LE CORSU, 2000: 39).

Gee (2004: *passim*) desarrolla el tema de la iniciación, denominada *bs* en los textos, como el elemento diferenciador entre el sacerdote egipcio y la especialización religiosa del profeta, analizando varios ejemplos de iniciaciones en textos de Tutmosis III y el sacerdote Bakenkhons (s. XV a.C.), así como en los templos de Medinet Habu y de Karnak. También menciona como en una imagen del *Papiro de Neferwebenef* (mediados dinastía XVIII) se observa como Neferwebenef entra en un santuario y sale de él con la cabeza rapada y vestido con ropas de lino (GEE, 2004: 100-101). Además de ESOS testimonios, Gee (2004: 102) estudia dos textos tebanos bilingües, en lengua egipcia y en lengua griega, de época romana en los que la palabra *bs* empleada para el acto de la iniciación en la versión egipcia, aparecía en la versión griega con el término *τελετή*, lo que le lleva, en última instancia, a defender la traducción de ese término egipcio de *bs* como iniciación.

En esa misma línea se sitúa Carrol (2007: 36), quien ubica al profeta, denominado *hm-ntr*, en un grado superior con respecto al sacerdote (*w'b*) dentro del culto del dios correspondiente, sobre la base de un ejemplo de iniciación de sacerdotes conservada en un papiro fragmentario griego de Oxyrrinco (CARROL: 37).

Otro ejemplo de la existencia de iniciaciones entre los especialistas religiosos egipcios lo aporta Payraudeau (2008: 293-298) en su estudio de un bloque de mármol hallado en Karnak, que podría haberse localizado en origen en el propio templo de Amón, concretamente en la zona al sur del eje central del templo, en el espacio que,

43, 202/0345, 202/0348, 202/0351, 202/0356. Martzavou (2011: 76) también infiere de la presencia de canéforas en Atenas (*RICIS* 101/0208, 101/0227) las conexiones con el culto eleusino, pero en este caso considera que la asociación de este sacerdocio al culto isíaco en Atenas será una herencia delia.

según ese autor, habría esatdo destinado para los profetas iniciados. Los tres textos presentes en ese bloque, y datados en las dinastías XXI-XXII (1070 a.C. - 712 a.C.), atestiguarían, siguiendo la traducción del autor, una serie de iniciaciones por parte de Nesamon, sus hijos y sus nietos en el puesto de profeta del culto de Amón:

L'an [...], le premier mois de la saison-prt, du roi Siamon, jour a de [l'introduction¹¹ de] [Nés]amon, justifié, fils du [...] d'Amon dans Karnak [...]y (?) justifié, à la grande et noble chapelle d'Amon-Rê roi des dieux en toute place de prophète.

L'an 11, le premier mois de la saison-šmw, le 13e jour, du roi Psousennès, introduction de Nésânkhfenmaât, fils de Nésamon, justifié à la grande et noble chapelle d'Amon-Rê roi des dieux [en] toute place de prophète.

L'an 3, le deuxième mois de la saison-3ht, le 14e jour, du roi Osor[kon], introduction de Hor, justifié, fils de Nésânkh[efenmaât], [à] la grande et noble chapelle d'Amon-Rê roi des dieux [en] toute place de prophète.

Además de lo expuesto, también cabe mencionar la teoría de Assmann (1989: 135-142) sobre la simbología iniciática debemos en las creencias funerarias egipcias, que podrían haber influido en el desarrollo de lo misterios isíacos. Este autor analiza distintos pasajes de la literatura funeraria egipcia donde se expresa la idea del pasaje de un mundo a otro, también presente en la idea de la iniciación. En las creencias egipcias, especialmente durante el Imperio Nuevo, se concibe la transición del difunto tras la muerte de un estado de existencia a otro, concretamente al estado de *3ḥ* (*akh*), que es traducido habitualmente como «espíritu» y que semánticamente remite a conceptos como «luz», «brillo» o «resplandor». Este «estado de espíritu iluminado» es conseguido únicamente tras un proceso de transfiguración, y supone el acceso del difunto a la «tierra de los bendecidos», el espacio del cielo en la cosmología egipcia más próximo al dios solar, lo que conecta con los conceptos de superación de la muerte y renacimiento también contenidos en las iniciaciones. Ese estado de existencia anhelado por todos los

¹¹ Payraudeau (2008: 293-298) proporciona este texto en tres versiones: en signos jeroglíficos, en su versión transcrita y en la traducción al francés. En la versión transcrita se puede ver como el término «*bs*» es el equivalente a la palabra que luego traduce en el francés como «introduction», lo que Gee (2004), según el trabajo ya mencionado, habría traducido con mayor precisión como «initiation».

egipcios, el ámbito ontológico del *akh*, es entendido por Assmann como un horizonte de valores y realidades míticas para el que se requiere la adquisición por parte del difunto de un cierto conocimiento sobre el Más Allá que solo puede obtener mediante la iniciación. Incluso analiza el propio proceso del embalsamiento en clave iniciática en el sentido de que simboliza la transferencia de un cuerpo a otro; así como compara el emplazamiento del cuerpo del difunto en el sarcófago con un *regressus ad uterum* (ASSMANN, 1989: 140). Esta faceta iniciática de los textos egipcios también es defendida por PIULATS RIU (2008: 161 - 185).

En relación a lo planteado por Assmann, podemos encontrar varios textos dentro del *Libro de los Muertos* egipcio en el que se alude a iniciaciones de los difuntos en los misterios del Más Allá. Así por ejemplo, en el capítulo 101 del *Libro de los Muertos*¹²:

¡Oh Re, en tu nombre de Re, se te abren los misterios del submundo para iniciar (en ellos) el corazón de tu Enéada, tú volverás el corazón de N. [el difunto] hacia tal (corazón), porque cuando tú eres vigoroso, él es vigoroso!

Y en el capítulo 116 del *Libro de los Muertos*:

Yo sé (que) he sido iniciado en esto por el sacerdote setem. No lo he dicho a los hombres ni lo he repetido a los dioses; no lo he repetido a los hombres ni lo he dicho a los dioses. Entré inconscientemente y no pude ver el misterio.

Y también habría en el famoso capítulo 125 del *Libro de los Muertos*, conocido como *Papiro de Ani*:

Entré en la mansión de Osiris y contemplé los misterios que allí había (...) Tras entrar en Re-stau, vi el misterio del que se encontraba allí (y) escondí cuando encontré descompuesto.

Todo ello muestra una tradición iniciática ya presente en Egipto con anterioridad a la creación de los dioses Isis y el Serapis helenísticos. Sin embargo, como señala Burkert (1987: 40), estos «precedentes» egipcios no constituían rituales abiertos a toda

¹² Todas las citas del *Libro de los Muertos* siguen la traducción de Federico Lara Peinado, 1993.

la población al estilo de los *Mysteria* griegos o de la forma en que se desarrollarán los misterios isíacos, sin lugar a duda por imitación de los anteriores. Cabe matizar no obstante que igualmente no todo el mundo podría acceder a esas iniciaciones, puesto que se requeriría de una buena cantidad de dinero para poder acceder a la misma. La conclusión de algunos estudiosos es que únicamente las personas más acaudaladas podrían aspirar a ser iniciados (BURKERT, 1987: 41).

Gran parte de estas doctrinas religiosas egipcias se trasladaron a algunos de los cultos isíacos y serapeicos fundados en Grecia. Sabemos que algunos de estos surgieron de la mano de individuos con raíces egipcias (BURKERT, 1987: 38-39). Un caso sería el de Apolonio de Menfis (*RICIS* 202/0101), a quien se debe la consagración del Serapeion A de Delos a finales del siglo III a.C.; otro sería el del sacerdote Ouaphres, proveniente de Busiris (*RICIS* 112/0701), quien introdujo a Serapis en la *polis* griega de Demetrias en torno al año 250 a.C. A estos dos casos se debería añadir la introducción de los cultos egipcios en Eretria por extranjeros egipcios (Αιγύπτιοι) hacia finales del s. IV a.C. o principios del III a.C. (*RICIS* 104/0101), y en Argos hacia el siglo III a.C. por dos personajes, uno de los cuales tiene un nombre que presenta rasgos semánticos egipcios¹³ (*RICIS* 102/0801).

Por otro lado, el contenido en el Isismo de elementos procedentes del ritual religioso egipcio provocó que, con el propósito de realizar los rituales con la mayor fidelidad posible, se hiciera necesaria la presencia entre el sacerdocio isíaco de egipcios o especialistas versados en los métodos religiosos egipcios.

De hecho, es posible que este aspecto místico e iniciático de la religión egipcia hubiera sido la motivación detrás del viaje de algunos de los grandes sabios griegos a este territorio para estudiar en los templos con los sacerdotes egipcios, entre los que cabe mencionar a Solón, Tales, Platón, Eudoxio o Pitágoras (ROBLEDO CASANOVA, 2006: 1-2). El viaje de este último, narrado por Jámblico, *Vida Pitagórica*, 14-19, explicaría las similitudes y paralelismos entre la religión egipcia y la doctrina pitagórica (ROBLEDO CASANOVA, 2006: 1).

¹³ Bricault establece la conexión del nombre de este individuo Θαῆις, con la palabra Θαῆσις, que en egipcio (*t3-st*) significaba algo así como «celda de Isis» (*RICIS* 102/0801).

De todo ello se debe deducir que la existencia de misterios en el mundo egipcio era algo bien conocido desde la perspectiva greco-romana, siendo de hecho un relato común el consistente en atribuir el origen de los misterios eleusinos a Egipto. Por ejemplo, Diodoro Sículo, I, 29, 2, atribuye a Erecteo, un hombre de origen egipcio que reinó en Atenas, la introducción de los ritos de Deméter y sus misterios en Eleusis desde el mundo egipcio. Algo similar nos dice Clemente de Alejandría, *Protréptico*: II, 13, 4-5), quien se hace eco de una de las distintas versiones que circulaban en su época sobre los orígenes de los misterios de Deo y Core (Deméter y Perséfone): *Otros afirman que fue Melampo, el hijo de Amitaón, el que trasladó las fiestas de Deo desde Egipto a Grecia, es decir, su duelo, que se canta con himnos*¹⁴. Esta versión, que trata del origen egipcio de los misterios eleusinos ya estaba incluso presente en la época de Heródoto, II. 171, 3, quien nos comunica que fueron traídos desde Egipto por las hijas de Dánao.

Jámblico, *Vida Pitagórica*, 14, por último, nos aporta un testimonio ligeramente diferente: mantiene la idea de Egipto como cuna de los misterios, sólo que en lugar de situar allí el origen de los misterios de la diosa Deméter, lo hace de los secretos religiosos del ámbito fenicio, llegando a decir que sus rituales sagrados son *en cierto modo, importados y originarios de Egipto*.

2.3. EL SECRETO EN LOS MISTERIOS

El dogma del secreto es uno de los elementos más centrales y característicos de los cultos místéricos, incluso entre los isíacos era habitual que las doctrinas y relatos se transmitieran en secreto, y que tuvieran una dimensión pública en forma de símbolos que eran ininteligibles para una mayoría no iniciada (JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, 2001: 150). Según nos transmite Estrabón, X, 3, 9, el secretismo de estas ceremonias radica en la propia interacción con los dioses y la existencia de estos en una realidad que escapa a lo que pueden percibir los seres humanos:

¹⁴ Traducción de Isart Hernández, 1994.

(...) la mística ocultación con que se celebran los ritos sagrados inspira reverencia por la divinidad, ya que imita la naturaleza de lo divino, cuya esencia consiste en evitar la percepción por parte de nuestros sentidos humanos¹⁵;

Estrabón, X. 3, 9.

En el ámbito griego, esa obligatoriedad de mantener lo sucedido durante el ritual oculto al resto del mundo impregna el propio vocabulario empleado habitualmente en el contexto de estas religiones místicas. La palabra μύστης está directamente relacionada con el verbo μυεῖν/μυέω, que significa «iniciar» en los misterios. Ustinova (2009: 230) otorga a ese verbo un segundo significado, el de «cerrar los ojos y los labios». Pakkanen (1996: 65-66), por su parte, ha rastreado conexiones etimológicas de esas palabras con el verbo μύω, que se traduciría también por «cerrar» o «caer dormido». Por tanto, según estos dos autores, la palabra μύστης tendría implícito el significado de obligación de no desvelar lo que habían visto -mantener los ojos cerrados¹⁶- y de guardar silencio ante lo sucedido en los misterios -mantener la boca cerrada-; en definitiva, la prohibición de exponer los secretos de la τελετή.

En un pasaje incluido en el libro I del *Florilegio* de Estobeo y de autoría dudosa - atribuyéndolo algunos estudiosos a Plutarco, *Moralia 13b*, fragm. 202 Sandbach- se muestra la relación especial que tanto los cultos místicos como la filosofía pitagórica mantienen con el silencio, y la forma en que lo sucedido no puede ser comprendido por los ojos de los no iniciados:

Y nada hay más propio de la filosofía pitagórica que lo simbólico, un tipo de enseñanza compuesto, como en las ceremonias místicas, de palabra y silencio. De tal manera que no dicen, cantaré para los que comprenden, pero cerrad las puertas a los profanos, sino que lo expresado tiene luz y sentido para los que están familiarizados con ello, mientras que es ciego y sin sentido para los inexpertos¹⁷.

Plutarco, *Moralia 13b*, fragmento 202 Sandbach

¹⁵ Traducción de Torres Esbarranch, 2008.

¹⁶ Sobre posibles vinculaciones de esta etimología con menciones literarias relativas a individuos cegados con la diosa, *vid.* algunas páginas más abajo.

¹⁷ Traducción de García López y Morales Ortiz, 2004.

En cuanto al silencio en el mundo egipcio, Bernabé (2001: 7-8) alude a una suerte de «filosofía enigmática» característica de los cultos místicos en general y de la sabiduría egipcia en particular, a la cual solo se puede llegar a través de los ritos y mitos. Una de las condiciones implícitas para, a través de la iniciación, obtener esa sabiduría es el compromiso de guardar el secretismo del ritual. En el capítulo 133 del *Libro de los Muertos* egipcio aparece reflejado ese compromiso de no revelar los secretos y misterios revelados por los dioses:

¡Qué hermoso es ver con los ojos (a Maat) y oír con las orejas a Maat! El Osiris N. (difunto) es como Re, de recorrido prestigioso dentro del séquito de Nun. El Osiris N. no dirá lo que ha presenciado; el Osiris N. no repetirá lo que ha oído (acerca de) cosas misteriosas.

También el capítulo 137 hace hincapié en este punto, al introducir en su Rúbrica - las instrucciones dadas sobre las condiciones en las que se deben pronunciar los conjuros, una advertencia para no revelar «el misterio de la Duat».

No la recites en presencia de nadie, con excepción de ti mismo, de tu padre o de tu hijo, porque es un gran secreto del Occidente, un misterio de la Duat, ya que los dioses, los bienaventurados (y) los muertos lo contemplarán bajo la forma de Señor de los Occidentales y (el difunto) será poderoso al igual que el dios.

Un tercer texto del *Libro de los Muertos* que se hace eco de esta preocupación de los egipcios por mantener el secreto de ciertos conocimientos tanatológicos y religiosos es el capítulo 190, en el que se manifiesta de forma muy elocuente esta idea:

(Este Libro) muestra el secreto de la Duat y el misterio religioso del Más Allá. (Permite) atravesar las montañas y abrir (senda) por los valles. Es un misterio que no debe, absolutamente, ser conocido. (...) Lee (este Libro) de modo que ningún hombre (lo) vea, con excepción de tu verdadero amigo íntimo y del sacerdote-lector que esté contigo, comportándote de manera que ningún otro rostro (lo) vea, ni (siquiera) un sirviente venido de fuera. (...) Este Libro es una cosa verdaderamente muy secreta; no debes permitir que las gentes de condición inferior [los ignorantes] (lo) conozcan en cualquier lugar donde estés y no permitas (que lo conozcan) los habladores (ni ninguna otra persona), excepto tú y tu verdadero amigo íntimo.

A ello se añade que, según Assmann (2017: 16) la propia filosofía egipcia tiene una faceta doble, lo que él denomina *religio duplex*; tiene una expresión exotérica, y otra esotérica, en la que parte del conocimiento metafísico sobre el universo era inaccesible, en principio, para los hombres. Además, este mismo autor (2005: 187) introduce dos conceptos aparentemente antitéticos, que se manifiestan de manera muy clara en las tumbas de Egipto: por un lado, la accesibilidad y visibilidad, necesarias para facilitar la supervivencia de la memoria de los difuntos a través de las visitas y el recuerdo de los vivos; y, por otro lado, el secreto, indispensable para asegurar la protección de los sarcófagos y los cuerpos de los fallecidos evitando así las profanaciones. Esto es lo que explica que muchas de las tumbas egipcias tuvieran tanto salas accesibles como estancias ocultas. Para este autor, esta idea demuestra la explícita vinculación habida en Egipto entre la muerte y el misterio, que tiene como su máximo exponente en el plano mítico a Osiris, cuyo cuerpo tenía que protegerse de los ataques de Seth, y cuya muerte Diodoro Sículo, I, 21, 1, designa como *aporrhotos* (ἀπορρήτοις), un misterio del que no se debía hablar (ASSMANN, 2005: 190).

Los mitos y los símbolos son el código donde se oculta gran parte de este saber esotérico, y para cuyo acceso se requiere participar de ceremonias de iniciación y celebraciones místicas, como señala Plutarco, *Moralia 13b*, fragm. 157 Sandbach:

En los poemas órficos y en los relatos egipcios y frigios queda claramente mostrado que la antigua ciencia natural entre los griegos y entre los barbaros es un discurso físico oculto por mitos, recubierto en su mayor parte por enigmas y sentidos escondidos, y una teología mística en la que lo que se dice es menos claro para la mayoría que lo que se calla y lo que se calla más sugerente que lo que se dice. Este pensamiento de los antiguos se manifiesta especialmente en las ceremonias de iniciación y en los ritos simbólicos de las celebraciones místicas.

Plutarco, *Moralia 13b*, fragmento 157 Sandbach¹⁸.

¹⁸ Traducción de García López y Morales Ortiz, 2004.

Todos esos símbolos y mitos secretos se conservarían en libros sagrados como los mencionados por Apuleyo, XI, 17, 2-4; XI, 22, 8:

Ac matutino peracto sacrificio, de opertis adyti profert quosdam libros litteris ignoralibus praenotatos, partim figuris cuiusce modi animalium concepto sermonis compendiosa uerba suggerentes, partim nodosis et in modum rotae tortuosis capreolatimque condensis apicibus a curiositate profanorum lectione munita.

Ya efectuado el sacrificio matutino, extrae unos libros de las estancias más recónditas del santuario, en los que estaban inscritos unos caracteres indescifrables, que en parte daban a entender expresiones abreviadas de fórmulas consagradas por medio de figuras de animales de todo tipo; en otras partes, unos trazos nudosos, retorcidos en círculo y enmarañados como sarmientos mantenían su lectura a salvo de la curiosidad de los profanos¹⁹.

Apuleyo, *Metamorfosis*, XI, 22, 8²⁰.

Dichos libros se conservarían en «las estancias más recónditas del santuario» (*de opertis adyti profert*). El uso de estos libros recubiertos de «unos caracteres indescifrables» (*ignoralibus praenotatos litteris*), en referencia a la escritura jeroglífica y hierática, provendría directamente de Egipto. Allí, el propio sistema empleado para transmitir las enseñanzas religiosas, es decir, la escritura jeroglífica, hacía del acceso a éstas algo muy restringido, puesto que únicamente los instruidos en las Casas de la Vida serían capaces de desentrañar los conocimientos ocultos, que además se conservan generalmente en libros y pergaminos almacenados en esos mismos centros. Incluso dentro de la escritura jeroglífica, había variantes criptográficas que podían ser descifradas por un grupo todavía más reducido de personas. (PIULATS RIU, 2006: 190-193 y 201-204). De hecho, se ha constatado que, a partir de los últimos siglos del periodo faraónico, el uso de la escritura jeroglífica empezó a decaer hasta quedar su conocimiento restringido al grupo de los sacerdotes egipcios y los *hierogrammateis* (ROCCATI, 1991: 103) lo que la convertiría en un código de comunicación que

¹⁹ Traducción de Juan Martos, 2003. Martos, considera que en este texto Apuleyo aludiría a dos tipos de grafía distinta, la primera sería escritura jeroglífica y la segunda hierática.

encajaría perfectamente con la intencionalidad de exclusividad y secreto de los misterios isíacos.

Esta es una más de las razones de que en las primeras comunidades isíacas de Grecia fueran necesarios especialistas religiosos egipcios y con conocimientos de la escritura jeroglífica.

Otras utilidades se pueden derivar del uso del secreto y el silencio en la línea de lo propuesto por Pakkanen (1996: 70), quien plantea una función del secreto en el sentido de crear y reforzar la cohesión social del grupo que participa de la experiencia mística, puesto que el secreto era un elemento supra-individual común a todos los *mystes* y que mantenía vivo el atractivo del culto. De forma paralela, estos rituales secretos ofrecían un ámbito de intervención en ritos religiosos a un nivel muy personal, al mismo tiempo que los mismos eran compartidos socialmente con el resto de individuos conocedores de esos misterios. Tákacs (2008: 86) incide incluso en que lo más importante no era el secreto en sí, sino la creencia de que existía tal secreto, la cual establecía una diferenciación entre los que eran partícipes de él y los que no.

Los misterios y los secretos son un elemento frecuentemente conectado con la diosa egipcia. Por ejemplo, contamos con diversas referencias a esta vinculación en los Himnos dedicados a Isis, comentados en el capítulo anterior. Primeramente, en el *Himno de Cime*, 22 (s. I - II a.C.), del que tanto el *Himno de Salónica*, 16 (s. I - II d.C.) como el de *Íos*, 19 (s. III d.C.) reproducen exactamente la misma sentencia: «*Dí a conocer los misterios a los hombres*». El *Himno de Andros*, 10-12 (s. I a.C.) en cambio presenta los siguientes versos: «*He descubierto e inscrito con el estilo los jeroglíficos secretos de Hermes, He grabado para mis iniciados la sobrecogedora Palabra Sagrada*». Por último, la Aretología de *Maronea*, 22-23 (s. I a.C.) presenta una afirmación muy similar a la anterior: «*Ella ha descubierto la escritura junto con Hermes y, sobre todo, los escritos secretos sagrados de los mistas y la escritura pública*».

Es interesante ver como la propia iconografía romana que rodea a la diosa -en este por asociación con uno sus *Sunnoi Theoi* o «dioses acompañantes»- hacía alusión a esa faceta de la diosa Isis como guardiana de los secretos y misterios. El caso más claro lo vemos en Harpócrates, quien aparecía representado frecuentemente según la

clasificación de Tinh (1984: 1731-1732) con tres tipologías principales: como bebé, siendo sujetado o amamantado por Isis, como el Sol naciente sentado sobre una flor de loto, y como joven ataviado con himación, con un cuerno de la abundancia en su mano derecha y su mano izquierda sobre sus labios (FIGURA 1)²¹. Ya en el propio Egipto era común representar a Harpócrates con el gesto del dedo sobre los labios, lo que era un elemento iconográfico que servía para caracterizar a los niños en el arte egipcio, siendo un ejemplo de esto el dios Ihy, hijo de Hathor, a quien también era habitual representarlo llevándose un dedo a la boca (HART, 2005: 77; CASTEL, 2001: 98). No obstante, según Arroyo de la Fuente (2006: 9), al exportar estos dioses al mundo romano, esa simbología original fue sustituida por la percepción de ese gesto como alusivo al mandamiento de silencio que se daba en los misterios de los dioses egipcios²². Según Burkert (1987: 40-41), este gesto sería interpretado como «el epítome del silencio ‘místico’».

Existe la posibilidad de que, al compromiso de no revelar el contenido de los misterios, también se le añadiera la imposibilidad de verbalizar parte del ritual. No todo lo allí sucedido se veía o escuchaba, sino que también se «sentía», haciendo de esa experiencia algo inefable²³ (BURKERT, 1987: 69-70). Habría que distinguir así entre dos dimensiones de secreto: *απορρητον* (*aporrheton*) y *αρρητον* (*arrheton*), haciendo el primero referencia a algo sobre lo que hay impuesta una ley de silencio, mientras que el segundo designaría a aquello que no se puede describir con palabras (TAYLOR-PERRY, 2003: 172).

²¹ Es una iconografía concreta de este dios muy extendida en el mundo romano. Entre otros lugares, destaca el importante número de esculturas encontradas en Herculano (véase TINH, 1971: 68-75).

²² Este es un fenómeno habitual en el que ya incide Calabro (2014: 146, 148-149) consistente en la multiplicidad de interpretaciones de un gesto dependiendo del contexto y la comunidad que lo emplea. De esta forma, el que un gesto sea interpretado en un sentido determinado por la mayoría de miembros de una comunidad puede desembocar en una convención sobre esa forma de entenderlo, la cual sin embargo no será definitiva y puede verse alterada con el tiempo.

²³ Ustinova (2009: 231 - 232) apunta la idea de que, en caso de que la iniciación implicara estados alterados de consciencia, una consecuencia habitual de estos es la supresión temporal de las habilidades regulares del lenguaje, lo que incrementaría la percepción de inefabilidad que se pudiera tener de la ceremonia.

Por último, vinculado con la dimensión del *απορρητον*, es conveniente hablar de cuáles son los castigos que podían recibir los que se atrevían a revelar los secretos de los misterios. Librán Moreno (2004: 48-51) analiza los diversos testimonios existentes sobre el proceso judicial al que fue expuesto Esquilo ante la acusación de divulgar los misterios de Eleusis, y como, según Sópatro, la acusación de impiedad que se le hizo acarrearaba la muerte, así como también aporta varios ejemplos de personas que fueron ajusticiadas por, supuestamente, divulgar secretos de los misterios, concretamente un sacerdote *gallus* de Cibeles en el año 430 a.C., y una sacerdotisa de Sabazios en el 343 a.C.

En el caso de la diosa Isis, contamos con ciertas citas en distintos autores que aluden a personas cegadas por la diosa Isis como castigo, siendo este el caso en Ovidio, *Pónticas*, I, 50 – 59; Juvenal, XIII, 95. Cabe la posibilidad de que se pueda interpretar como la privación a esa persona de poder participar de los misterios, de poder «ver» lo que la diosa revelaba a los iniciados; o bien como un castigo en referencia a la obligación de no delatar lo acontecido en su propia *τελετή* (lo mencionado más arriba con respecto al verbo *μυεῖν/μυέω*). En la mitología y poesía griega, la ceguera era uno de los castigos más habituales impuestos a aquéllos mortales que sobrepasaban los límites de comportamiento humano con respecto a los dioses. De ello disponemos múltiples ejemplos: Licurgo, Tamiris, Épito, hijo de Hipótoo; Fineo en algunas versiones, Erimanto, y también Anquises según algunos autores tras vanagloriarse de su relación con Afrodita (TATTI-GARTZIOU, 2010: 182-183). Por otro lado, ejemplos como los de Tiresias, Homero o Demódoco certifican que la ceguera no necesariamente tiene que ser un castigo, aunque de la misma forma se produce por la visión y el contacto con cosas divinas pertenecientes al mundo supra-humano (LÉTOUBLON, 2010: 175).

Volviendo a la cuestión de la dimensión de la ceguera como castigo en el culto isíaco, cabe concluir que dicho castigo, consecuencia de alguna afrenta realizada al poder divino, consiste en un *topos* griego que se podría haber trasladado a la diosa Isis tras su helenización. Esos individuos cegados por la diosa reciben una de las represalias más severas que podían provenir de los dioses, siendo la otra la muerte; cabe plantearnos por tanto ¿qué delito o transgresión puede ser el que merezca semejante reacción por parte de la divinidad alejandrina? Probablemente la ofensa más grave que

se pudiera ocasionar a Isis consistiera en el mancillamiento de sus misterios de alguna forma, ya sea presenciándolos de forma subrepticia o revelándolos a los no iniciados.

Sobre la pena de muerte, el otro gran castigo que se solía suceder de ofender a los dioses, contamos con dos testimonios de Pausanias (X, 32, 17 – 18) muy interesantes sobre dos casos de individuos que tras entrar sin ser invitados en el adyton del templo de Isis de las cercanías de Titorea, y contar lo que habían visto allí, murieron repentinamente.

Dicen que una vez un hombre, no de los que bajan al áditon, sino un profano, cuando la pira comenzaba a arder, entró en el áditon por curiosidad y por atrevimiento, y se le apareció todo lleno de fantasmas, y regresó a Titorea, pero, después de contar lo que había visto, murió²⁴.

Pausanias, X, 32, 17.

Pues bien, dijo que entonces el gobernador romano de Egipto sobornó a un hombre enviándolo al áditon de Isis, el de Copto. El que había sido enviado regresó del áditon, y, después de contar lo que había visto, me enteré de que también él murió inmediatamente²⁵.

Pausanias, X, 32, 18.

Pausanias atribuye la muerte de ambos al poder de la visión de los dioses; pero el hecho de que, por un lado, se infiltraran en el santuario egipcio y en las ceremonias secretas allí celebradas y, por otro, difundieran lo que habían visto, sugiere de manera bastante explícita que su muerte se derivó de la profanación de los misterios de la diosa²⁶.

El mandamiento de guardar silencio sobre lo acontecido en las iniciaciones es como se ha visto algo bastante común entre los grupos que realizan rituales iniciáticos. Un último ejemplo lo aporta Elíade (1984: 64), quien nos relata cómo entre los Elema

²⁴ Traducción de Herrero Ingelmo, 2008.

²⁵ Traducción de Herrero Ingelmo, 2008.

²⁶ Dunand (1973, III: 200-201), sin embargo, mantiene que esos individuos sufrieron la ira divina por haber osado contemplar la estatua de la diosa sin haber cumplido los preceptos rituales y sin haberse purificado antes.

de Nueva Guinea también se reproduce esa idea de la pena capital contra los que desvelan los misterios. Con motivo de la ceremonia de iniciación de los jóvenes de diez años, hombres enmascarados acompañados de la encarnación del dios Kovave, el Dios de la Montaña, hacían incursiones en el poblado aterrorizando a todas las personas allí presentes y poseyendo la prerrogativa de matar a las mujeres y no iniciados que descubrieran su identidad. Más tarde, los novicios eran conducidos ante el dios Kovave quien les desvelaba los secretos divinos y les advertía de la pena de muerte que conllevaba confiarles estos a los no iniciados.

3. PREPARATIVOS QUE ANTECEDEN A LA INICIACIÓN

3.1. EL ESPACIO INICIÁTICO ISÍACO – LUGAR DE TRANSFORMACIÓN DEL *MYSTES*

Uno de los primeros elementos que se deben tener en cuenta a la hora de proceder a realizar una iniciación es el espacio en que Esta se va a dar. Se podría decir que las iniciaciones presentan principalmente dos fases: una centrada en la no visión y otra en la mostración o en la vista (USTINOVA, 2009: 230).

La primera de estas fases tendría como ámbito de manifestación por excelencia la oscuridad, y posiblemente la nocturnidad, siendo algo común a todas las religiones místicas en las que la experiencia central de la τελετή consiste en una muerte simulada. La pérdida temporal de visión sería como una experiencia del inframundo y la aparición en el ambiente de absoluta oscuridad creado, de personajes portando antorchas sin duda habría provocado un gran impacto en el *mystes* (USTINOVA, 2009: 231). Létoublon (2010: 168) desarrolla la idea de que en la poesía griega el hecho de perder la capacidad de visión se identifica con la muerte, siendo ésta designada a menudo con la frase «no ver la luz», frente al concepto de «ver la luz» que en el periodo clásico se identifica con el hecho de estar vivo. La misma idea es mantenida por Tatti-Gartziou (2010: 182) quien dice que, en una cultura de luz como la Grecia clásica, la privación de la vista simbolizaba la pérdida de la vida. Es decir, el simple hecho de penetrar en una estancia completamente a oscuras, ya sea mediante una venda en los ojos, como en el caso de los novicios de los Orokaiva de Papua (WHITEHOUSE, 1996: 704), o mediante la ausencia de vanos e iluminación en la sala de iniciaciones reproducía las características que para la mentalidad greco-romana del *mystes* debía tener la tierra de los muertos²⁷.

²⁷ Marinatos (2010) analiza en la literatura griega la concepción que se tenía del Hades como lugar de sombras o como espacio por el que pasaba el Sol. Sus conclusiones se decantan por la primera opción, basándose para ello en un pasaje de la Odisea en que la presencia del Sol en la tierra de los muertos es vista como un signo de desorden cósmico, así como en la eventual asimilación de las palabras Hades y Erebos, este último significando «el lugar al que no llega el Sol».

Esa doble dimensión, basada en la contraposición de la experiencia de la ceguera simbólica frente a la visión deslumbrante, es algo que a lo que ya alude Dio Crisóstomo, *Discursos XII*, 33, quien habla de las iniciaciones como una sucesión repentina de luz y oscuridad:

Esto viene a ser prácticamente lo mismo que si alguien presentara a un individuo, griego o bárbaro, para ser iniciado en un santuario de misterios, espléndido por su belleza y tamaño. El aspirante contempla allí muchas visiones misteriosas, oye muchos sonidos por el estilo, ve cómo aparecen luz y tinieblas alternativamente y cómo van sucediendo otros mil detalles²⁸.

Ese tránsito por la oscuridad o el vacío es una experiencia transcultural, un pasaje que podía atravesar un corredor, un túnel o un camino subterráneo dependiendo del ámbito cultural de cada individuo (USTINOVA, 2009: 45). Ustinova (2009: 29-31 y 232) vincula la concepción del pasaje iniciático con las imágenes que a lo largo de la historia han ido relatando las personas que viven experiencias cercanas a la muerte, o que contemplan visiones místicas durante estados alterados de consciencia. Es lo que se denomina «vortex mental», del que algunas de sus principales manifestaciones son el túnel, corredor o pasillo para las mentalidades occidentales, mientras que en otras culturas se recogen testimonios de pasajes por las profundidades de la tierra o del océano a través de un agujero, una tubería o a lo largo de las raíces de un árbol. Todo ello evoca poderosamente la experiencia de la muerte.

Pero sólo se deben vincular las tinieblas con el Otro Mundo, sino que también simbolizan el estado pre-natal/embrionario (ELÍADE, 1984: 37), por lo que responderían a la doble realidad que caracteriza a las iniciaciones: la puramente funeraria y la que pone el foco en el aspecto natalicio y de renacimiento del participante²⁹. Mediante la iniciación, se produce la muerte al mundo profano y el paso a una nueva vida en la que la relación con lo divino es mucho más próxima, cambio de

²⁸ Traducción de del Cerro Calderón, 1989.

²⁹ En las iniciaciones de los Pangwe, por ejemplo, se recubre una fosa con arcilla, de tal forma que represente una tumba, y obligan a los novicios a pasar por encima con el fin de simbolizar su nuevo nacimiento (ELÍADE, 1984: 62).

estado que se suele dar además siempre en un medio de penumbra o semi-oscuridad (JUAN SANCHÍS, 2016: 55).

En relación con ese concepto de renacimiento, cabe recordar que la gestación y el parto se evocan a través de diferentes imágenes y topografías, de entre las que destacan la cabaña iniciática o la cueva. Es lo que Elíade (1984: 89) denomina el simbolismo del «*regressus ad uterum*». A su vez, él divide este tipo de iniciaciones en dos grupos según la intensidad de las mismas: el tipo «fácil», que se centra en el misterio del alumbramiento; y el tipo «dramático», que dota de gran protagonismo a los peligros que entraña esta experiencia, entre los que se incluye la propia cercanía a la muerte por la que atraviesa el iniciando³⁰ (*ibid*: 90). Sobre la base de los testimonios que analizaremos posteriormente, la iniciación isíaca se ajustaría más al segundo tipo.

Esa iniciación de tipo «dramático» que menciona Elíade se asocia con la intensidad de las emociones experimentadas por el *mystes*, las cuales podían ser potenciadas y, en cierta forma, dirigidas en un sentido determinado por los sacerdotes oficiantes, para lo que la sala de iniciación y su configuración podría cumplir una función esencial. Piulats Riu (2006: 209) resalta, entre otras, la necesaria capacidad del espacio donde se realizaran las iniciaciones de neutralizar el espacio y el tiempo, facilitando así al *mystes* su conexión con la parte más desconocida de sí mismo y de la realidad que le rodea. Es decir, contribuye a crear un ambiente que focaliza completamente la atención del participante en el proceso que está teniendo lugar, ajeno a los estímulos exteriores que pudieran distraerle de su tarea, todo ello con el fin de darle una mayor trascendencia vital al ritual iniciático. El recinto subterráneo permite esa privación sensorial al aislar del sonido, los aromas o la luz del exterior, los cuales además serán sustituidos por nuevos estímulos creados artificialmente por los

³⁰ Esta segunda modalidad de iniciación se asemeja en algunos aspectos a los sistemas iniciáticos estudiados por Whitehouse (1996) entre los Orakaiva del norte de Papua, y que él agrupa bajo la categoría a la que da el nombre de «ritos de terror». Entre algunos de los elementos centrales de estos rituales se encuentran el aislamiento de los candidatos durante varios meses y su exposición a toda una serie de duras pruebas con el fin de prepararles para las dificultades de la vida adulta. De entre esas pruebas, destaca por su crudeza la ceremonia del *embahi*, que presenta una naturaleza terrorífica caracterizada por la inducción de dolor y pánico en los jóvenes. El sufrimiento por el que se hace pasar a los iniciados es tal que existe la posibilidad de que alguno de ellos no sobreviva. Distintos escenarios subterráneos como pueden ser cámaras artificiales, creadas a imagen de criptas funerarias, o cuevas comportan de por sí un ambiente atemorizador, formando parte de las llamadas «topografías del temor» (ALFAYÉ, 2016: 16).

sacerdotes mediante instrumentos musicales, cánticos, incienso, recursos de iluminación y manipulación de la oscuridad, con la finalidad de que contribuyan a hacer de la experiencia del *mystes* algo mucho más excepcional y único, y con un gran impacto emocional.

Estas características coinciden perfectamente con las de una cueva como lugar místico e iniciático, en el que se altera la percepción de los sonidos, los olores, la temperatura, la iluminación, e incluso el aire es apreciado de forma diferente dentro de una caverna. Es, como lo define Alfayé (2010: 194), «un espacio liminal desde el que se accede a una geografía sensitiva extrema».

En la Antigüedad Clásica, la gruta sería el medio ideal en el que proceder al encuentro con los dioses y realizar la iniciación. Una de las alusiones más claras a la conexión de los dioses con las cuevas en el ámbito greco-romano nos la da Porfirio, *El antro*, 20 y 31, quien además resalta la naturaleza doble de éstas, donde convergen el plano divino y el mortal:

En la más remota Antigüedad, pues, antes de pensar en templos, se consagraban cavernas y grutas a los dioses, así hicieron en Creta los Curetes a Zeus, en Arcadia a Selene y Pan Liceo, en Naxo a Dioniso, y en todas partes donde se conocía a Mitra se le hacía propicio por medio de una caverna. [...] En todas partes, pues, por ser la doble puerta símbolo de la naturaleza, es natural que la gruta no sea de una sola entrada sino de dos entradas, de acuerdo con la realidad, distintas, una apropiada para los dioses y los buenos, y la otra para los mortales y naturalezas inferiores³¹.

Porfirio, *El antro de las ninfas de la Odisea*, 20 y 31

Según Elíade (1984: 98-99), la sacralidad primordial de la caverna ha pervivido en el propio léxico de algunas culturas. Es el caso del término chino *tong* que, significando «cueva», ha acabado siendo empleado para designar algo «misterioso, profundo o trascendente», cualidades que derivarían del papel jugado por estos espacios en las iniciaciones.

De hecho, es también Porfirio, *El antro*, 6 quien nos habla de la dedicación de cuevas a Mitra por Zoroastro, costumbre que nos dice «prevaleció igualmente entre

³¹ Traducción de Ramos Jurado, 2008.

otros, consistente en realizar las iniciaciones en grutas y cavernas, bien naturales o bien artificiales³²». Como ha señalado Alfayé (2010: 179, 184, 213), las cavernas serían «puntos de densificación», lugares en los que destaca la concentración de energía sobrenatural, lo que facilitaba la comunicación con los dioses. Por todo ello, son varios los cultos místicos en los que se recurrían a las cuevas o a cámaras subterráneas para la celebración de las ceremonias más secretas, tratándose de espacio muy ligado a ese tipo de prácticas religiosas.

En primer lugar, el culto místico por excelencia que se celebraba en espacios subterráneos es el Mitraísmo. Estos espacios que se solían situar por debajo del nivel del suelo, consistían en una sala con forma de caverna (*spelaeum*) que reproducía la bóveda celeste y a la que se accedía descendiendo por una escalera, no siendo una sala demasiado grande para potenciar las condiciones de exclusividad e intimidad que se requerían de este tipo de cultos (JUAN SANCHIS, 2016: 53). Numerosos testimonios de mitreos se pueden hallar por toda la geografía del Imperio Romano (*vid.* una síntesis JUAN SANCHIS, 2016).

En el caso dionisiaco, Bremmer (2014: 103) habla de la gruta, ya sea artificial o natural, como el sitio en el que tenían lugar por excelencia las iniciaciones en los misterios del dios griego, aunque no siempre se recurrían a estos espacios, puesto que al final el uso de la cueva para el encuentro con la divinidad acabó convirtiéndose más bien en «una idealización que en una realidad».

En el caso eleusino, las conexiones de la diosa Deméter con las cuevas no es tan clara, aunque sí conocemos por diversas alusiones epigráficas la existencia en el santuario eleusino de una cueva dedicada a Plutón, en la que Ustinova (2009: 233) piensa que podría suceder parte de la representación anual del drama sagrado del regreso de Perséfone. Dicha gruta se encontraría entre el *Propilaea* y el *Telesterion*, pensando Burkert (1987: 95) -aunque sin demasiada convicción- que podría proponerse para situar allí parte de la experiencia de la τελετή.

En lo que se refiere al Isismo, diversos autores (ASSMANN, 2005: 206; LE CORSU, 1977: 56) han planteado la posibilidad de que las iniciaciones del culto de la

³²Traducción de Ramos Jurado, 2008.

diosa -por las propias connotaciones funerarias que poseen- se desarrollaran en algún espacio que imitara a la tumba, ya fuera una cámara subterránea asociada a los templos o algún tipo de caverna o cueva, natural o artificial. Le Corsu (1977: 225 - 227) propone como ejemplo la cripta hallada en el patio del santuario de Hathor en Denderah, donde sabemos también se daba culto a Isis como fruto de la asimilación de ambas diosas, y en la que los *mystai* creen encontrar la muerte, como forma de rito imitativo de la pasión de Osiris. Dunand (2000: 132), en cambio, piensa que la mayoría de construcciones subterráneas de los santuarios en Egipto servirían como R para albergar el material cultural de mayor valor. Rufino, *Hist. Ecl*, XI, 23 (*apud* LOPEZ SALVÁ, 1992: 169) menciona la presencia de ciertas construcciones subterráneas ocultas en el Serapeo de Menfis que se emplearían en «funciones diversas y ceremonias secretas».

Contamos con un pasaje de Luciano de Samosata, *El aficionado a la mentira*, 34, que parece sugerir la existencia de cámaras subterráneas en los santuarios egipcios de Isis, donde se introducirían a los hombres en los misterios de los dioses:

Durante la navegación río arriba, dio la casualidad que navegaba con nosotros un hombre de Menfis, uno de los escribas sagrados, admirable por su sabiduría y su formación, que conocía todo Egipto. Se decía que había vivido bajo tierra en los santuarios recónditos durante veintitrés años, enseñado por Isis en el arte de la magia³³.

Luciano de Samosata, *El aficionado a la mentira*, 34.

Si nos hacemos eco de la hipótesis planteada por Assmann (2005: 205), cabe pensar que en el territorio egipcio los misterios de la muerte y los misterios del culto a los dioses estaban tan interconectados que no era extraño que existieran criptas y cámaras funerarias dentro o junto a los templos, encontrando ejemplos en el complejo templario de Karnak, y en el templo de Osiris construido por Sethos I en Abidos. Ahora bien, la disposición de cámaras subterráneas en los recintos sagrados y su utilización cultural podrían ser elementos exclusivos del territorio egipcio, por lo que se hace

³³ Traducción de Navarro González, 1988.

necesario buscar ejemplos similares en templos de las divinidades egipcias fuera del espacio nilótico, conociéndose cinco posibles casos, que se expondrán a continuación.

Un ejemplo lo encontramos en la propia Italia, en Pompeya, en el que es uno de los santuarios isíacos mejor conservados del ámbito mediterráneo. En la esquina sureste del patio central del recinto se encontró un pequeño edificio (IMAGEN 2), dentro del cual se localiza una escalera que desciende a una sala subterránea de 2 m de largo por 1,5 m de ancho, con sus paredes recubiertas de relieves, y la cual Tinh (1964: 34-35) interpreta se asemeja a una cubeta o palangana. Este mismo autor presenta las dos tendencias historiográficas sobre la función de ese espacio subterráneo: por un lado, la quienes, como Breton, piensan que podría tratarse de una cueva subterránea, o *Purgatorium*, en la que el iniciado se purificaría con agua; y por otro, la de quienes, como Lafaye o Moret, la identifican como la estancia o *megaron* en la que el *mystes* pasaría la noche para entablar contacto con la divinidad en sus sueños, práctica conocida con el nombre de *incubatio*. A falta de más información, Tinh (1964: 111) concluye que dicha sala debió de desempeñar un papel muy importante en las iniciaciones isíacas, sin que, por el momento, se pueda precisar su funcionalidad exacta dentro del rito, aunque todo apunta que estuviera relacionado con la ceremonia iniciática.

En el caso del santuario de Isis y Serapis en Tesalónica, también en un edificio exento, en este caso precedido por una suerte de túnel, se ha podido identificar una estancia subterránea. Situado ligeramente al sureste del identificado como serapeo de Tesalónica, se trata de un edificio probablemente asociado al templo en cuya parte posterior se localiza una entrada con una escalera que descienden bajo tierra y que desembocan en un corredor con forma de túnel de 10 m de largo y 1 m de ancho (IMAGEN 3). Al final del mismo se halla una habitación que recuerda a una cripta, y cuyas dimensiones son 4 m de largo, 1, 6 de ancho y 1, 9 de alto, y en cuyo centro se hallaba un pequeño nicho (WILD, 1981: 190-194). Un detalle interesante del que se hace eco Wild (1981: 190-191) es que la estancia había sido sellada con losas de mármol, lo que podría aludir a un intento de los propios fieles de proteger los secretos de los dioses. Túneles similares al de Tesalónica se han encontrado formando parte de las estructuras de algunos templos e iseos, como los de Gortina, Sabratha y Pérgamo.

En el santuario de Isis y Serapis en Gortina (DUNAND, 1973 II: 73 - 76; WILD, 1981: 40-44; WILD, 1984: 1781-1782) se ha hallado una cubeta de 1, 55 m de

profundidad y 1,10 m de alto x 1,15 m de ancho, en un edificio situado junto al muro sur del templo (IMAGEN 4). A ella se accede a través de una doble escalinata, en cuyos muros se hayan excavados nichos que debían contener estatuillas de mármol o terracota. A pesar de que Wild (1981: 43) mantiene la tesis de que esa cubeta fuera usada para albergar agua, como él mismo reconoce no existen indicios claros de cómo se llenaría la cisterna, por lo que lo más probable es que se destinara a otros usos rituales.

Por su parte, en el santuario de Serapis e Isis en Sabratha (WILD, 1981: 48-49, 202-205; WILD, 1984: 1818-1819), además de una posible gran cisterna en la parte delantera del templo, existen debajo de la cella se han encontrado dos criptas a las que se entra por un pequeño corredor en forma de U, al que, a su vez, se accedía por una estrecha entrada en la parte posterior del templo (FIGURA 5). Puesto que el templo está construido sobre una plataforma que lo eleva 3, 5 m sobre el nivel del terreno, el corredor y las dos se encontrarían a una distancia de 2,5 m desde el suelo hasta el techo, encima del cual se erigía el edificio cultual. Las dos «criptas» tienen unas dimensiones aproximadamente de 5,35 x 2.10 m cada una. Según Wild, la cripta sur localizada en la zona sería empleada como lugar de reunión para los sacerdotes antes de ascender a la cella.

Un otro caso sería el del iseo de Pérgamo (WILD, 1981: 199 - 202). En el santuario a los dioses egipcios de esta ciudad se encuentran diversas estancias subterráneas (FIGURA 6) a las que se podía acceder a través de un complejo sistema de túneles de aproximadamente 2m de alto, y una anchura variable entre los 0,45 y los 1,4m. Según Wild, la hipótesis de que estos túneles sirvieran para el trayecto emprendido por el iniciado durante la τελετή quedaría descartada debido a la complejidad del sistema subterráneo y las múltiples entradas existentes al mismo, y a la poca capacidad de maniobra que habría en un espacio tan reducido a la hora de realizar representaciones dramáticas. En su opinión, la función de estas estancias se limitaría a su uso habitual por parte de los sacerdotes para desplazarse a las zonas más sagradas del templo. Desde mi punto de vista, no veo razones para que no se pudiese «guiar» al *mystes* por medio de sonidos, iluminación u otro tipo de recursos con el objetivo de llevarle a una de las estancias cerradas bajo tierra donde poder realizarse la τελετή propiamente dicha.

d (1981: 24-53) mantiene la tesis de que la mayoría de estos espacios mencionados fueron empleados como nilómetros o como depósitos de agua, que era

usada luego en los rituales del culto. Esta teoría hoy en día ha perdido mucha vigencia (USTINOVA, 2009: 248-249), aunque no se ha planteado una alternativa sólida. Son muchas las hipótesis que se pueden proponer y una de ellas es que estas cámaras subterráneas fueran empleadas para albergar los objetos sagrados del culto, o bien que desempeñasen algún rol en las ceremonias místicas. De producirse allí la fase central de la iniciación, la catábasis, el reducido tamaño de la mayoría de esas salas no dejaría lugar a la presencia de más de una o dos personas durante la misma, por lo que la celebración allí de la parafernalia ritual que implicaba a otros miembros del culto - personas tocando música, cantando, escenificaciones dramatizadas del inframundo, etc.- no sería posible. Es por ello que, de ser cierta la hipótesis que identifica estos espacios como la sala de la iniciación, ésta tendría que realizarse con el individuo solo la técnica de la *incubatio* para desencadenar el quizás encuentro místico, habiendo inducido con anterioridad un estado alterado de consciencia en el *mystes*. Por último, creo conveniente añadir que en el caso de los templos mencionados que presentan un corredor o túnel, el mismo podría ser empleado como réplica física del viaje por el inframundo y como la imagen del «vortex mental» mencionada páginas atrás, funcionando ese espacio como el marco donde se realizaría como la primera fase de la catábasis por la que se conduciría al *mystes* hasta llegar a la sala objetivo donde el fiel viviría su muerte y renacimiento espirituales.

Además del posible uso iniciático de la cámara subterránea, cabe decir que la propia configuración genérica del templo egipcio creaba, conforme se penetraba en el edificio, una transición desde la luz natural presente en el patio exterior del recinto sagrado a la oscuridad del *sancta sanctorum* situado en el interior de la edificación, espacio cuya entrada, además, estaba únicamente permitida a la clase sacerdotal, y solamente tras haberse purificado (PERNIGOTTI, 1991: 160; CASTEL RONDA, 1998: 15). Es decir, en la cultura egipcia se conceptualizaba la oscuridad como el medio en el que se daba el encuentro entre los dioses y los oficiantes de sus cultos, con la lógica excepción de los templos solares. De hecho, las semejanzas con Egipto van más allá, pues, como señala Strong (2017: 261), desde la óptica funeraria de la transformación del difunto tras la muerte en a otro plano de existencia, sobre todo consolidada a partir del Imperio Nuevo, se concibe la noche, su oscuridad y sacralidad, como el momento idóneo para que se produzca esa transformación. No es extraño por tanto que muchos de

los rituales funerarios destinados a favorecer a los hombres tras su muerte se realizaran durante esa fase del día. De forma similar, el iseo se encuentra encerrado dentro de un recinto y en la zona más interior del templo se encuentra el área sacra, a la que sólo pueden acceder los iniciados (LE CORSU, 1977: 120), reproduciendo probablemente esas mismas condiciones de penumbra del templo tradicional egipcio. En la narración de Apuleyo, XI, 17, 1; XI, 22, 8; XI, 23, 4, se hace en varias ocasiones referencia a ese espacio, con las palabras *penetralia* y *adytum*, donde se guardaría la estatua de la diosa y los libros sagrados, es decir, el lugar donde se custodiaría el conocimiento más sagrado del culto, conservado en los libros, y la fuente de la que procedería dicho conocimiento, la imagen de la diosa. Se debe añadir, además, que el verbo *initare* se emplearía no sólo con el sentido de iniciación espiritual sino también con un sentido local de introducirse en un lugar, pudiendo traducirse, a imagen del verbo *inire*, como «entrar en» (KEULEN ET AL., 2015: 315). En definitiva, puesto que las evidencias de la exhibición en templos isíacos de cámaras subterráneas «viables» para su uso en el ritual iniciático son tan escasas, habría que concluir que la opción más práctica y fácil fue la de generar artificialmente en una sala del propio templo, cuyo acceso sería exclusivo a unos pocos, las condiciones sinestésicas que de forma natural se crearían una cueva o en una cámara subterránea, mediante el uso de música, juegos de luces y sombras, estímulos olfativos, etc.

3.2. EL REQUISITO DE LA PURIFICACIÓN RITUAL

Por ello resulta especialmente necesario que purifiquemos el alma en la cercanía de la muerte como en una ceremonia de iniciación, que alejemos de ella toda pasión vil, que adormezcamos cualquier deseo problemático y situemos lo más lejos posible de la razón envidias, hostilidades e iras y las expulsemos de nuestro cuerpo.

Plutarco, *Moralia 13b*, fragmento 200 Sandbach

Siendo el tema central de la *τελετή* el encuentro con los dioses, es lógico pensar que se presentarse ante las potencias divinas en un estado de pureza. Se requiere un estado moral adecuado antes de emprender la iniciación isíaca, para lo cual se procedía a la purificación de la corrupción que pudiera afectar al individuo (GERD

INGENKAMP, 2001: 137). Como recoge Parker (1996: 20), antes de ceremonias religiosas como *incubationes*, iniciaciones, misterios y actividades proféticas, en definitiva, aquellas que implicaban un contacto más directo con los poderes sobrenaturales, era prescriptivo tomar un baño como un evento ceremonial y regulado.

En el caso de los misterios y las iniciaciones grecorromanas, si partimos de la idea de que suponían una muerte y un (re)nacimiento simbólico, la necesidad de efectuar purificaciones antes, e incluso también después, se convertiría en un requisito ritual ya que, como señala Parker (1996: 33), tanto la muerte como el nacimiento eran las dos fuentes de polución natural más habituales y repugnantes para los dioses en el mundo antiguo, así que no llegar purificado a ese ritual podría desatar la ira divina. De hecho, los rituales purificatorios son un requisito preparatorio esencial para todas las religiones místicas en general, y para el caso egipcio en particular; puesto que, como se va a desarrollar en este apartado, la religión isíaca heredó gran parte de las regulaciones -de por sí muy numerosas y variadas- que a este respecto tenían los templos del Egipto faraónico.

En el caso eleusino, sabemos que tres días antes de la procesión desde Atenas hacia Eleusis, los fieles acudían al mar a bañarse como medio de purificarse ante la perspectiva de su próximo contacto con los dioses (PARKER, 1996: 283; BREMMER, 2014: 5). De la misma forma, Parker sugiere que los participantes ayunarían, aunque no sabemos exactamente durante cuánto tiempo, y estarían sometidos a restricciones de alimentos, actividad sexual, o poluciones naturales. Otro acto de purificación en los rituales eleusinos se daba durante la procesión que partía desde Atenas hasta Eleusis, durante la que se celebraban todo tipo de lustraciones (BREMMER, 2014: 6), pudiendo incluso haber existido una figura que se encargaba de llevar a cabo las lustraciones en Eleusis (PARKER, 1996: 284). De forma parecida, también en los misterios de Andania, y justo antes de la procesión sagrada, se procedía a realizar un ritual purificador (BREMMER, 2014: 89).

Una de las religiones místicas que mayor importancia conceden a la purificación es, sin lugar a dudas, el Orfismo. Sus iniciados, según Bremmer (2014: 67), debían seguir el vegetarianismo, vestir ropas blancas, y ajustarse a la costumbre de evitar situaciones naturales de contaminación como los nacimientos y la muerte. Parker (1996: 300 - 302), además de plantear una cierta restricción sexual entre los miembros de este culto, incluso llegó a concluir que algunos de estos elementos, como el vegetarianismo

o el llevar una vida pura y alejada de agentes contaminantes, podían constituir para los órficos el camino a la salvación. La iniciación en sí misma podía servir como una purificación pues, tal y como desarrolla Bremmer (2014: 76), su participación en ella podía llevar a una persona a expiar la culpa de las acciones negativas que había cometido.

Por poner un último ejemplo, gracias a una mención de Eurípides, *Bacantes*, 75-80, es posible que pudieran darse ciertos actos de purificación en los rituales dionisiacos. Parker (1996: 288) piensa que, en el caso dionisiaco, las purificaciones podrían servir para sacar del estado extático a los participantes de los rituales.

Por otro lado, además de las lustraciones y cierto tipo de abstenciones, se debe tener en cuenta la obligación en muchos cultos místéricos de atenerse a unas normas de vestimenta estrictas, portando una indumentaria apta para la ocasión. Uno de los casos más paradigmáticos lo representan los misterios de Andania, de donde se conserva una ley sagrada que especifica qué debía y que no debía vestir el iniciado, indicando que este debía ir descalzo, vestir ropas blancas, y que estas no fueran demasiado opulentas para así guardar una cierta moderación ritual (LEE, 2015: 215).

En el caso isíaco, todas las fuentes que sobre este aspecto hacen alusión a la conocida túnica blanca de lino característica de este culto. Al color blanco y la simbología de pureza que le acompaña se debe añadir la capacidad de esta prenda de crear cierta uniformidad entre los participantes, así como también sirve de indicador de la condición del iniciado y de la experiencia transformadora que ha protagonizado (LEE, 2015: 215-220 y GAWLINSKI, 2008: 148).

En ocasiones incluso se dedicaban a la divinidad las prendas a modo de ofrenda, lo que acentúa la gran significancia que podían llegar a poseer dentro del culto. Por ejemplo, en una inscripción del siglo IV a.C. de Eleusis aparece la palabra *ἱματιοθήκης* (IG II² 1672 Ática), cuya interpretación como un espacio destinado a almacenar las ropas dedicadas a las diosas ha sido reproducida por Gawlinski (2008: 148). En lo que se refiere concretamente a los cultos isíacos, contamos con el testimonio de Apuleyo, *Met*, XI, 23, 4: «Entonces apartaron a todos los profanos y a mí, que me hallaba cubierto con una vestidura de lino no usada [linceo rudique] me conduce de la mano el

sacerdote a la parte más secreta del santuario»³⁴; y también en 24, 2: «*En efecto, recibí la orden de situarme sobre un estrado de madera dispuesto ante la estatua de la diosa, en el mismo centro del sagrado edificio; destacaba allí por mi vestido, también de fino lino, pero adornado con una decoración muy florida*»³⁵. Apuleyo nos transmite como, a la hora de proceder a la iniciación, el sacerdote encargado de guiarle durante el proceso le provee de la túnica de lino, que era «no usada», y se hacía necesaria para el encuentro con la diosa.

Además de las influencias del ambiente greco-romano en que se enmarcaban cronológica y geográficamente los cultos isíacos, muchos de los preceptos relacionados con la purificación que se observan en el Isismo provienen de forma directa del panorama religioso egipcio. En el mundo egipcio faraónico la importancia de la purificación era vital antes de tener cualquier tipo de contacto con la divinidad o de penetrar en un recinto sagrado. Para poder acceder al templo, todos los sacerdotes tenían que cumplir antes el requisito de haberse purificado (PERNIGOTTI, 1991: 160). Muy elocuente de esta situación es el título de *uab* (*w'b*) que se atribuía a todos los sacerdotes y que se podría traducir por «puro» (*ibid*: 162; QUACK, 2013: 122). A su vez, Heródoto, II, 37, nos comunica que los sacerdotes egipcios practicaban la circuncisión por razones de higiene³⁶. De hecho, contamos con relieves en las mastabas que ilustran esta operación en jóvenes de aproximadamente 14 años de edad (IMAGEN 7). En el mismo pasaje, Heródoto también nos relata la costumbre de los sacerdotes de afeitarse todo el cuerpo cada dos días «*para que ningún piojo u otro bicho repugnante cualquiera se halle en sus cuerpos mientras sirven a los dioses*»³⁷, y recoge la costumbre de lavarse con agua fría dos veces por el día y dos veces por la noche.

De época imperial (s. III d.C.), en una cronología más cercana a los cultos isíacos, contamos, por ejemplo, con el testimonio de Porfirio, *Sobre la abstinencia*, IV, 6-7, quien a su vez se basa en Querénón -autor que probablemente transmitió una imagen algo idealizada de los sacerdotes egipcios-, quien nos narra el régimen de vida de los

³⁴ Traducción de Martos, 2003.

³⁵ Traducción de Martos, 2003.

³⁶ Aunque Castel (1999: 48) piensa que la motivación principal detrás de esta operación era una de tipo religioso y estaba relacionada con el paso a la pubertad.

³⁷ Traducción de Schrader, 1992.

sacerdotes egipcios y los principales preceptos morales que debían seguir, incidiendo en la pureza de los miembros de ese clero.

...el mantener un contacto continuo con el conocimiento e inspiración divinas los sitúa fuera de toda avaricia, les reprime las pasiones, e impulsa su vida a la inteligencia. Pero practicaron la frugalidad, la decencia, la continencia, la tolerancia, la justicia en todo y la generosidad. (...) La seriedad se distinguía también en su actitud³⁸.

Porfirio. *Sobre la abstinencia*, IV, 6.

Pero la castidad de todos era un agente purificador. Y durante el tiempo en que se disponían a realizar algún acto del culto divino, se tomaban un número determinado de días (...) en el que se abstendían de todo ser animado, de toda clase de verduras y legumbres y, sobre todo, de relaciones con mujeres; tampoco tenían trato íntimo con varones el resto del tiempo³⁹.

Porfirio. *Sobre la abstinencia*, IV, 7.

Esta vida ascética y repleta de regulaciones y limitaciones en muchos sectores de la vida diaria, y que caracterizaba a los sacerdotes egipcios, tuvo sus reflejos en el sacerdocio del culto isíaco y, en algunos aspectos concretos, de las exigencias impuestas a algunos devotos e iniciados de la diosa. En Apuleyo, *Met*, XI, 21, 9 y especialmente en 23, 2-4 se observa cómo se impone a Lucio una abstinencia alimenticia durante los días precedentes a la iniciación:

Reductum iam duabus diei partibus transactis ante ipsa deae uestigia constiuit secretoque mandatis quibusdam, quae uoce meliora sunt, illud plane cunctis arbitris praecipit, decem continuis illis diebus cibariam uoluptatem cohercerem neque ullum animal essem et inuinius essem. quis uenerabili continentia rite seruatis iam diez aderat diuino destinatus uadimonio

Tras conducirme otra vez al templo y cuando ya habían transcurrido dos terceras partes del día, me colocó en pie ante los mismos pies de la diosa y, después de dar ciertas órdenes en secretos, demasiado

³⁸ Traducción de Periago Lorente, 1984.

³⁹ Traducción de Periago Lorente, 1984.

*elevadas como para expresarlas en voz alta, manda ante todos aquellos testigos que reprima durante los diez días siguientes mi gusto por ciertos alimentos y que no coma animal alguno y permanezca sin beber vino. Una vez que acabé de guardar ritualmente todas aquellas prescripciones con religiosa continencia, había llegado ya el día señalado para la comparecencia divina*⁴⁰.

Apuleyo, *Met*, XI, 23, 2-4

Lo mismo se repite con anterioridad a la segunda, en *Met*, XI, 28, 5, y la tercera iniciación, en *Met*, XI, 30, 1. Es de suponer que a estas regulaciones dietéticas se añadiera la obligación de contemplar abstinencia sexual durante el tiempo previo indicado, como recoge Apul., *Met.*, XI, 19, 3: «*me frenaba un sagrado temor, puesto que me había preocupado de averiguar qué difícil era dedicarse al servicio de la religión y qué dura la casta abstinencia y cómo se había de fortificar con cautelosas precauciones de una vida que está expuesta a muchas eventualidades*»⁴¹. Tenemos mención de esta exigencia de la diosa a sus devotos en los autores contemporáneos Propercio, II, 33A, en relación a la castidad guardada durante diez días por su amada Cintia; y en Tíbulo, I, 3, 23-26 sobre su amada Delia. Según Alvar (2008: 179), además de la labor de purificación, el objetivo de esta exigencia sería resaltar el estatus de la diosa y la obediencia y piedad del devoto.

Sobre la base de la mención de Apuleyo, XI, 22, 1: «*yo no dejaba que la impaciencia arruinara mi entrega, sino que, atentamente, en medio de una tranquila calma y un irreprochable silencio [quiete et probabili taciturnitate sedulum], me ocupaba todos los días de adorar los sagrados misterios*», cabe pensar que en los casos más importantes, como los días previos a la τελετή, se demandara al devoto que guardara un tiempo de silencio, de tal forma que pudiera enfocarse en la adoración de la diosa y la introspección en su propia experiencia religiosa.

Gran parte de las regulaciones particulares del culto isíaco con respecto a la dieta y la vestimenta, como las cabezas afeitadas, los vestidos blancos y la abstinencia de comer ciertos alimentos, resultarían extrañas a los ciudadanos griegos y romanos de las localidades en que existieran templos isíacos (BEARD, NORTH y PRICE, 1996: 264), lo que podría interpretarse como una forma intencionada de reforzar la identidad

⁴⁰ Traducción de Martos, 2003.

⁴¹ Traducción de Martos, 2003.

religiosa de los miembros de las comunidades isíacas, la cohesión entre ellos y la alteridad con respecto al resto de personas ajenas a su culto.

Como se ha señalado anteriormente, estas prácticas son algo bastante común entre muchas culturas del mundo a la hora de afrontar algunas de las principales ceremonias religiosas y vitales por las que una persona tiene que pasar. Prácticas de abstinencia alimenticia podemos encontrar, por ejemplo, entre pueblos como los Narrinyeri, los Yamana de Tierra de Fuego y las tribus de California occidental, aunque vinculadas más bien con ritos de pubertad, por lo que responden a motivos distintos, principalmente preparar al neófito ante las dificultades que le puedan devenir en su vida adulta (ELÍADE, 1984: 36). También era habitual el recurso a la ascesis entre algunas comunidades de aborígenes de América del Norte, quienes, según Elíade (1984: 112-113), imponían a sus jóvenes, de entre los diez y los dieciséis años, un retiro a las montañas o bosques, y un aislamiento con respecto a la comunidad, durante el que ponían en práctica purificaciones regulares, ciertas restricciones dietéticas, y el empleo de diversos ejercicios ascéticos. En el contexto de los misterios y, concretamente, de los ritos esotéricos isíacos, estas privaciones responden sobre todo a una lógica espiritual, consistente en la práctica de unos ejercicios ascéticos que predispongan al neófito para presentarse ante lo divino con un estado de pureza espiritual adecuado.

De hecho, nos ha llegado una ingente documentación de diversa índole y variadas épocas en lo que se refiere a las observaciones de pureza que debía contemplar el pueblo egipcio de cara a tratar con las cosas divinas. Quack (2013: 140 y 152), tras un estudio de algunos de los principales testimonios, concluye que los requisitos morales y de pureza que se exigía a la población antes de entablar contacto con el mundo divino o con algún elemento derivado de éste -ya sea a través del templo o a través de la tumba y las ceremonias funerarias- eran muy amplios, pero no suponían un estado de pureza permanente, sino que la población únicamente se exponía a distintos rituales de «limpieza» durante los días precedentes o posteriores a algún acontecimiento que lo demandara. Algunas de estas ocasiones incluían el acceso al templo para orar a una divinidad o incluso para realizar algún trabajo allí en el caso de un artesano (QUACK, J., F., 2013: 141).

Si bien el grueso de la población egipcia no seguiría las mismas reglas y rituales que los especialistas de los templos, sí compartían bastantes de sus tabúes y regulaciones. El caso más claro es el de las abluciones diarias, las cuales eran uno de los requisitos para aquéllas personas que fueran a tener un contacto regular con la divinidad (QUACK, 2013: 119). Dicha costumbre trascendió a los cultos isíacos de época greco-romana, como se puede observar en el registro arqueológico (WILD, 1981: 128-148) por la presencia de recipientes con agua (περιρραντήρια) a la entrada de los iseos y serapeos. Otro tipo de recipientes similares aparecen dentro de los templos, y según Wild estarían destinados a un uso exclusivo por los sacerdotes. En los templos griegos también existía como parte del mobiliario usual, ciertas cisternas con agua para lustraciones (PARKER, 1996: 19).

También Apuleyo, *Met*, XI, 20, 5 relata una escena en la que un sacerdote isíaco ofrece con un espondeo una libación de agua de fuente «traída de los lugares más recónditos». La palabra empleada por el autor, espondeo, remite a la palabra griega σπονδαί que designaría las libaciones y de la que contamos con diversos testimonios en la epigrafía (*RICIS* 302/0205, 304/060 y 202/0191). Otra evidencia de purificación con agua llevada a cabo por Lucio se encuentra por ejemplo en *Met*. XI, 23, 1 justo antes de su primera iniciación: «*Y cuando ya la ocasión, como decía el sacerdote, así lo exigía, me lleva a unos baños próximos escoltado por una devota compañía y, después de entregarme antes que nada al lavado habitual y de reclamar el asentimiento de los dioses, me limpia por medio de aspersiones purificadoras*»⁴².

Una inscripción de época imperial de la isla de Rodas (*RICIS* 305/1403) se inicia con la frase «voici de celles (soillures) il doit être pur pour entrer, [tout seul (ι), ...]», lo que podría indicar que para penetrar en los santuarios isíacos se requería cumplir ciertas regulaciones y normas relativas a la purificación, aunque desconocemos exactamente cuáles.

Pero, no sólo se recurría a la limpieza personal del individuo, sino que al mismo tiempo se solía proceder a la limpieza del espacio en el que iba a tener lugar el ritual (QUACK, 2013: 117). Para esto se empleaban distintos tipos de incienso, resinas y otras sustancias odoríferas que tenían la finalidad de, por un lado, purificar la estancia en

⁴² Traducción de Martos, 2003.

cuestión, pero a su vez atraer la atención de las potencias divinas, siendo habitual que se ofrecieran como ofrendas a los dioses este tipo de productos (ANN BYL, 2012: 108-107, 179; Apul., *Met.*, XI, 16, 9). También en el mundo griego era habitual la quema de incienso con ese mismo propósito (CHANIOTIS, 2011: 266). Contamos con diversas evidencias literarias de este uso litúrgico del incienso y de sustancias similares. Plutarco, *Sobre Isis y Osiris*, 383E-384C, por ejemplo, hace mención al *kýphi*, que sería un tipo de resina o incienso empleado por los sacerdotes egipcios. Es muy interesante como en la narración de Apuleyo, *Met.*, XI, 9, 2, se dice que en la procesión de la *Navigium Isidis* que presencia Lucio, entre los miembros de la *pompa*, «también había unas que llenaban de aromas las calles esparciendo diversos perfumes y rociando gotas de un delicioso bálsamo»⁴³. Este tipo de *fumigationes* rituales debían de acompañar las grandes fiestas isíacas y los rituales más sagrados del culto, por lo que podrían haberse incluido en los misterios, siendo verosímil que estas sustancias fueran usadas para purificar la estancia en la que fuera a tener lugar la τελετή. En el registro epigráfico isíaco conservamos la mención de diversos elementos que tanto Dunand (1973 III: 219-220) como Bricault interpreta en sus traducciones han querido interpretar como incensarios o altares pensados para quemar sobre ellos sustancias odoríferas, se trata de los términos: ἐστία (*RICIS* 113/0562, 314/0701), ἐσχάρα (*RICIS* 202/0423-23, 202/0433, 202/0428, 202/0433), θυμιατήριον (*RICIS* 202/0423-24, 202/0428, 202/0433, 305/1402, 503/1205) y λιβανωτής (*RICIS* 202/0191, 202/0424, 202/0427, 202/0428, 202/0433, 202/0191, 202/0424).

A toda esta limpieza física caracterizada por el uso de una determinada vestimenta, la abstención de ciertos alimentos o la realización de las abluciones regulares, se sumaron, sobre todo a partir del Imperio Nuevo, una serie de concepciones morales sobre cómo deseaban los dioses que se comportaran los hombres. Es en esa época cuando se generaliza la idea egipcia del Juicio de Osiris o *psicostasia* (ASSMANN, 2005: 125-127), que se encarga de sopesar las acciones del individuo durante su vida, y a través de la cual se determina el destino de los difuntos tras su muerte (véase IMAGEN 8). De la mano de esta nueva creencia religiosa surgen

⁴³ *Quae ceteris unguentis et geniali bálsamo guttatim excuso conspargant plateas.*

numerosos textos que inciden en la pureza moral y espiritual del fallecido⁴⁴, con el fin de facilitarle el camino que le lleve al destino final más deseable, es decir, su conversión en un espíritu «bienaventurado», y el acceso a una nueva vida al lado de los dioses, en el «Campo de Juncos» o la «Tierra de los bienaventurados»⁴⁵.

Un pasaje muy célebre y estudiado del *Libro de los Muertos* es el correspondiente al capítulo 125, donde distintas versiones que conservamos del mismo nos ilustran sobre lo que se ha dado en llamar la «Confesión Negativa», consistente en la negación por parte del corazón del difunto de las acciones que eran consideradas como negativas de cara a superar el juicio de Osiris. Algunas líneas seleccionadas del *Papiro Nu* son las siguientes:

No cometí iniquidad contra los hombres

(...) No (intenté) conocer lo que no debía (conocerse).

(...) No blasfemé contra dios.

(...) No perjudiqué a un esclavo ante su amo.

(...) No di orden de matar.

No causé dolor a nadie.

(...) No disminuí las ofrendas alimentarias de los templos.

(...) No forniqué en los santos lugares del dios de mi ciudad

(...) No añadí (peso) al peso de la balanza.

(...) No cacé pájaros en el coto de los dioses.

No quité ganado (destinado) a la comida del dios.

No me opuse a (ningún) dios en sus salidas procesionales⁴⁶.

Se detalla, así, una larga lista de acciones de las que el difunto se quería distanciar y que terminaban con la frase, «Yo ¡soy Puro! ¡Soy puro! ¡Soy puro! ¡Soy Puro!». Incluso existían hechizos y conjuros que se disponían en las tumbas para sortear los

⁴⁴ Muy interesante es el Capítulo 145 del Libro de los Muertos en que se describe el pasaje del difunto por los pilones de la Campiña de las Juncias de la mansión de Osiris, uno de los lugares más deseados, dentro del complejo sistema tanatológico egipcio, a donde podían ir a parar los difuntos (ASSMANN, 2005: 213-214, 233, 392). Al final de la sentencia pronunciada por el fallecido ante cada pilón, éstos le responden con la frase «¡Pasa, pues! Tú eres puro».

⁴⁵ Ésta metamorfosis es el tema central de muchos de los textos del *Libro de los Muertos*, entre ellos por ejemplo los conjuros 85 y 110.

⁴⁶ Traducción de Lara Peinado, 1993.

castigos que sufriría en el Más Allá el difunto por los «delitos» cometidos. Un buen ejemplo es el capítulo 126 del *Libro de los Muertos*:

*¡Salve, vosotros, los cuatros babuinos que os sentáis en la proa de la barca de Re (...) Llevaos mis pecados y apartad mis culpas!
¡Procurad que pueda abrir la gruta y entrar en Re-stau, que pueda cruzar a través de las puertas misteriosas del Occidente! (...)*

¡Ven! Te quitamos tus faltas, borramos tus pecados que a ti se ligaban en la tierra. Arrojamus todo lo que de malo había en ti. ¡Entra, pues, en Re-stau, atraviesa las puertas misteriosas del Occidente!

Alvar (2008: 181) transpone este paradigma moral egipcio al Isismo, en el sentido de que sería probable que, en el culto isíaco de Occidente, Osiris no fuera el protector de todos los muertos sino solamente de aquéllos que en vida vivieron conforme al *Ma'at*. Entre las evidencias sobre las que se basa para sustentar esa idea se encuentra una inscripción del Serapeo A de Delos (*RICIS 202/0101*) donde se explicita que los dioses Isis y Serapis solo salvarían a los individuos que tuvieran pensamientos puros en sus corazones. Cabe decir, no obstante, que las evidencias del Serapeo A de Delos son difícilmente extrapolables al resto del culto isíaco, puesto que, como ha estudiado Pakkanen (1996: 56), el de ese templo es un culto que conservó especialmente muchos rasgos egipcios originales. Aun con todo, la faceta salvadora y soteriológica de las divinidades alejandrinas es algo que se aborda en el último capítulo de este trabajo.

Para cerrar este capítulo, considero interesante citar la idea planteada por Keulen *et al.* (2015: 47) consistente en interpretar la transformación de Lucio en un asno y las penurias afrontadas a lo largo de su viaje como un castigo por su vida licenciosa, al mismo tiempo que el hecho de perder su aspecto de asno simboliza el nuevo estado moral superior alcanzado por el protagonista. Algunos de los elementos sobre los que los autores sustentan su propuesta son, por ejemplo, el acto de pudor que muestra Lucio tras su re-transformación a hombre en Apul, *Met.* XI, 14, 4: *uelamento me naturali probe muniueram*); así como las palabras del sacerdote que ve su metamorfosis como un castigo divino derivado de su *curiositas* en Apul. *Met.* XI, 15, 1: *curiositatis inprosperae sinistrum praemium reportasti*. En relación con esto resulta muy interesante un pasaje de Plutarco, *Moralia 13b*, *Fragm.* 200 Sandbach, en que el autor recoge que, si alguien no es capaz de alejarse de los «placeres deshonestos e

ilegítimos», puede «convertirse en una fiera» y desear «un cuerpo que no sea ni hermoso ni puro». Si se toman estas palabras de forma literal, el paralelismo está claro con la transformación de Lucio en un asno, una fiera que no era ni hermosa ni pura⁴⁷.

Se trata de una hipótesis que contribuiría a reforzar todavía más la importancia que la pureza física y mental tenían en el culto de la diosa y cómo ese aspecto estaba perfectamente asimilado por los miembros de la comunidad isíaca en tiempos de Apuleyo, pudiendo haber tenido influencia en los rituales de iniciación.

⁴⁷ La elección de este animal tiene una simbología bastante potente. Plutarco, *Sobre Isis y Osiris*, 362E-F, vincula a Seth con el asno, diciendo que adopta la forma de ese animal. La connotación negativa de ese animal en el plano mitológico proviene de la tierra egipcia, donde ya en el Imperio Nuevo se vinculaba con el pecado, siendo este el caso del capítulo 40 A del *Libro de los Muertos*. Castel (2005: 202) también recoge que entre las muchas formas que podía adoptar el dios Seth se encontraban la de un asno, una serpiente con cabeza de asno e incluso una figura con cuerpo humano, cabeza de perro y orejas de asno.

4. EL TRÁNSITO DEL *MYSTES* DURANTE LA INICIACIÓN

4.1. CATÁBISIS COMO ELEMENTO CENTRAL DE LA EXPERIENCIA INICIÁTICA

Accesi confinium mortis et calcato Proserpina elimine per omnia uectus elementa remeavi, nocte media uidi solem candido coruscantem lumine, deos íferos et deos superos accesi coram et adoraui de proximo

Alcancé los límites de la muerte y, una vez que hollé el umbral de Proserpina, no regresé hasta que me hicieron atravesar todos los elementos. En mitad de la noche vi un sol que emitía una luz blanca, llegué hasta la presencia de los dioses infernales y la de los dioses celestiales y los adoré de cerca⁴⁸.

Apuleyo, *Metamorfosis*, XI, 23, 6.

Esto es todo lo que nos relata Apuleyo sobre la iniciación de Lucio. Como se comprueba, el mandato divino de guardar silencio tiene como consecuencia que la información que nos proporciona el autor sobre la iniciación en sí sea muy escasa. De hecho, la información que aporta Apuleyo en boca de Lucio en realidad no comprometía la exigencia de guardar silencio que imponía la diosa a sus fieles, puesto que la breve mención que nos transmite era algo que probablemente formaba parte del conocimiento general sobre los misterios cultos y ritos iniciáticos (KEULEN *ET AL.*, 2015: 384-385).

La mención al hecho de «llegar a los límites de la muerte», que ya anticipa el propio Apuleyo en *Met.*, XI, 21, 6-8: «*voluntariae mortis et precariae salutis celebrari [...] transactis uitae temporibus iam in ipso finitae lucis limine*» / «*Se celebraba una especie de muerte voluntaria [...] después de atravesar el espacio de la vida, llegados ya al mismo umbral de la luz finita*»⁴⁹; junto con la aparición repentina de una luz -que el autor aquí identifica con el Sol-, así como el encuentro con los dioses; son los principales pilares constitutivos de toda iniciación mística en la Antigüedad, tanto de

⁴⁸ Traducción de Martos, 2003.

⁴⁹ Traducción de Martos, 2003.

los dioses egipcios como de los de otra índole. Lo que no revela Apuleyo son los elementos más concretos que se manifiestan durante el viaje místico que realizaba el *mystes*. E incluso aunque los diera, es preciso incidir en que ese testimonio no tendría por qué constituir el modelo normativo de todas las iniciaciones isíacas, ya que las posibilidades a la hora de llevar a cabo las mismas debieron ser tan numerosas como cultos y comunidades isíacas llegaron a existir (ALVAR, 2008: 343).

Entre los aspectos más particulares menciona en este pasaje el autor, se encuentra la escena de «atravesar todos los elementos», la cual tiene una difícil interpretación. Piulats Riu (2006: 197) plantea que se refiriera a algún tipo de pruebas vinculadas con esos elementos que tuvo que afrontar Lucio, y Burkert (1987: 98) que hiciera alusión a distintos tipos de purificaciones. Por otro lado, según Malaise (1981: 491-492) se tratarían de los elementos que designarían las distintas etapas del viaje diario del Sol: paso por los infiernos, por el horizonte y por el cielo. También cabe pensar que con esa frase el autor quisiera aludir a los dominios de la diosa Isis, quien en persona se identifica en Apuleyo, *Met*, XI, 5, 1 como la «señora de todos los elementos» (*elementorum omnium domina*) y, de hecho, en Apul., *Met.*, XI, 25, 4 se indica que a ella le «sirven como esclavos los elementos» (*seruiunt elementa*). Bremmer (2014: 122) se posiciona a favor de esta hipótesis, y considera que esa expresión simplemente haría referencia a una fase del viaje de Lucio antes de poder regresar al mundo mortal. Dichos elementos serían tierra, agua, aire y fuego y, en línea con lo comentado por Keulen *et al.* (2015: 151), sería un indicativo de la caracterización de Isis en la obra de Apuleyo como una diosa suprema que reina en las esferas del cielo, del mar, donde se incluiría el elemento de la tierra, y del inframundo. Estos mismos autores recogen otras interpretaciones que se han dado para ese fragmento, entre otras la de Collomp para quien «*elementa*» podría aludir a los planetas o estrellas; o la de Griffiths, quien sugiere que esas regiones o planetas podrían haber sido representados en las paredes de la cripta o estancia donde tuviera lugar la iniciación con el propósito de que el *mystes* las fuera contemplando en orden (*apud KEULEN ET AL.*, 2015: 399-400).

Cabe decir que gran parte del peso de la experiencia recaería en el simbolismo ritual, y el gran poder que podían llegar a tener los símbolos (BURKERT, 1987: 97-98), representando ciertas escenas o emitiendo algunos mensajes que contuvieran significados ocultos que el iniciado pudiera aprehender mediante la instrucción

precedente recibida en el templo o por medio de las explicaciones de los sacerdotes en el momento o con posterioridad a la τελετή.

Sobre el contenido de las iniciaciones -sin concretar exactamente a qué misterios se refiere- algo más explícito, sin embargo, es un pasaje de Plutarco, *Moralia 13b*, Fragn. 178 Sandbach:

En primer lugar, vagabundeos sin rumbo y fatigosas vueltas e inquietantes recorridos sin fin (atelestoi) en la oscuridad y luego, antes del final mismo (telos), todo tipo de terribles experiencias, estremecimientos, temblores, sudor y estupefacción. Después de esto, sin embargo, una luz asombrosa le sale al encuentro y le reciben lugares puros y praderas, donde hay cantos y danzas y la solemnidad de palabras sagradas y visiones santas. En ellas, ya completamente iniciado, se vuelve libre y deambula liberado, y coronada su cabeza celebra los misterios y convive con hombres santos y puros. Contempla aquí a la masa no iniciada e impura de los vivos, apiñada en mitad del denso fango y de las tinieblas, pisoteándose y empujándose unos a otros, perseverando en los males por el miedo a la muerte debido a su falta de fe en los bienes del más allá⁵⁰.

Plutarco, *Moralia 13b*, fragmento 178 Sandbach

Este pasaje se ha atribuido a diferentes misterios, incluidos los de Isis (DUNAND, 1973 III: 248, nota 2), aunque actualmente la postura más aceptada es la de que se trate de una descripción de los misterios en general (BERNABÉ, 2001: 11). De esta cita se desprenden otros elementos que estarían muy conectados con lo aludido en el pasaje de Apuleyo. Por ejemplo, el papel de la oscuridad -que ya he analizado en el capítulo de este trabajo correspondiente al espacio iniciático- y que tendría su sentido dentro de la experiencia de la muerte simulada y el descenso al mundo de los muertos, las emociones como el estremecimiento o la estupefacción que acompañan al iniciado durante el ritual, y el destino fatídico que aguarda a los no iniciados en el Más Allá. El texto de Plutarco nos proporciona la visión de una experiencia iniciática bastante más completa que en el caso de Apuleyo, y que se asemeja mucho a lo que se puede esperar de una ceremonia que trata de imitar el viático del alma de un difunto tras la muerte. La

⁵⁰ Traducción de García López y Morales Ortiz, 2004.

iniciación está claramente relacionada con la muerte, en la medida en que sirve como ensayo y experimentación anticipada de la muerte real; es más, algunos autores como Seaford (2010: 204) han querido vincular estos fenómenos místicos con las experiencias cercanas a la muerte (ECM)⁵¹, atreviéndose éste incluso a sugerir el papel jugado por estas experiencias en la configuración original de los misterios griegos.

La forma en que se expresa durante la iniciación el tránsito que supone la muerte, es la catábasis, nombre otorgado al descenso a los infiernos, a la tierra de los muertos (ARROYO DE LA FUENTE, 2006: 15), a la que también se le puede denominar como *descensus ad inferos* (ELÍADE, 1984: 104). Muchos de estos rituales místicos se centrarían en simular esa catábasis, ya sea llevando al iniciado a realizar un descenso real, a cuevas o cámaras artificiales funerarias, como se ha explicado en un capítulo anterior, o reproduciendo, si no esas características subterráneas, sí otras propias de la concepción que tenían los egipcios, griegos o romanos del Más Allá. Entre los principales componentes de estos rituales se incluirían la oscuridad o una tenue iluminación, ciertas fragancias y olores, y el silencio o, en su defecto, algunos sonidos que puedan evocar ese ámbito del Otro mundo. Más adelante, en este trabajo aludiré a las hipótesis sobre el uso ritual de ciertos métodos para alterar o intensificar la experiencia y percepción del iniciado de todos esos estímulos sinestésicos.

En todo caso, y con distintos niveles de profundidad e implicación dependiendo de los recursos que se pusieran en funcionamiento durante el ritual, con esa ceremonia se pretendía simular o hacer creer al *mystes* que estaba recorriendo un plano de existencia y un territorio que normalmente le estaban vedados a los mortales durante la vida, con la finalidad de adquirir un conocimiento y unos dones sólo obtenibles allí, principalmente vinculados con el misterio de la existencia humana y la supervivencia tras la muerte (PIULATS RIU, 2006: 208; LE CORSU, 1977: 69).

En este sentido, cabe recordar una faceta muy interesante del Más Allá, compartida por un gran número de culturas: la consideración del Otro Mundo como un lugar de conocimiento y sabiduría al que, en multitud de mitos distintos, los héroes deciden descender en busca de respuestas y saberes ocultos (ELÍADE, 1984: 107). En

⁵¹ Denominadas en inglés Near-Death Experiences (NDEs).

ocasiones se hace necesario acudir al mundo inferior para obtener cierto conocimiento sobrehumano del que sólo disponen los muertos, idea que ya aparece en tiempos homéricos (USTINOVA, 2009: 6). Elíade (1984: 107) pone como ejemplo al héroe Väinämöinen de la epopeya finlandesa *Kalevala*, donde se narra cómo descendió al otro mundo para conseguir tres palabras mágicas con las que terminar de construir su barca. En la mitología griega contamos, por ejemplo, con el caso de Odiseo, quien desciende al Inframundo para que Tiresias le facilite una profecía, o, ya en el mundo romano el relato de Virgilio sobre el descenso de Eneas al Hades acompañado de la sibila de Cumas, para consultar a su padre fallecido (*apud* HARD, 2008: 638, 179-180 respectivamente).

Por otro lado, en la cultura egipcia, cabe destacar el capítulo 127 del *Libro de los Muertos*, en que el difunto se dirige a los «dioses de las cavernas», los muertos del Inframundo, para que el alma del fallecido pueda acceder a sus «misterios».

En este sentido, Platón, *Fedón*, 66e-68a-b, planteaba que la sabiduría y el conocimiento «puro» únicamente se podría adquirir al morir, al dissociarse el alma del cuerpo y acceder al Hades.

(...) ¿Y, en cambio, cualquiera que ame de verdad la sabiduría y que haya albergado esa esperanza de que no va a conseguir la de una manera válida en ninguna otra parte de no ser en el Hades va a irritarse de morir y no se irá allí gozoso? Preciso es creerlo, al menos si de verdad. amigo mío, es Filósofo. Pues él tendrá en firme esa opinión: que en ningún otro lugar conseguirá de modo puro la sabiduría sino allí.

Platón, *Fedón*, 66e y 68a-b⁵².

Dado el poder que tenía en el imaginario sociológico antiguo la idea del Inframundo como depósito de los misterios de la vida y la muerte, una alternativa al descenso físico al Allende, realizado por distintos personajes en la mitología, sería la iniciación como forma de sortear temporalmente los límites del cuerpo mortal y acceder a esa sabiduría (MARTÍN HERNÁNDEZ, 2005: 90-92). Sobre esa equiparación entre la iniciación y la muerte, es interesante un pasaje de Diodoro Sículo, IV, 25, 1 en que

⁵² Traducción por García Gual, Martínez Hernández y Lledó Íñigo, 1988.

hace alusión a cómo antes de descender al Hades, Hércules decidió iniciarse en los misterios de Eleusis, probablemente para familiarizarse de antemano con la geografía de esa región y los peligros con los que pudiera encontrarse:

Al haber finalizado su décimo trabajo, Euristeo le ordenó llevar a Cerbero desde el Hades a la luz del día. Pensando que le sería útil para la ejecución de este trabajo, se dirigió a Atenas y participó en los misterios de Eleusis.

Diodoro Sículo, IV, 25, 1⁵³.

Por lo general, en la mayoría de misterios greco-orientales toda esta experiencia iniciática de la catábasis se moldea sobre la base de un mito determinado, de características ctónicas y funerarias, que implica al dios o dioses tutelares de dichos misterios (Burkert, 1987: 75). El más claro exponente es el caso Eleusino (Bremmer, 2014: 1-20), cuyo culto tenía un componente muy importante de *simulatio dei*, consistente en emular la búsqueda de Perséfone que emprendió Deméter en la mitología griega tras haber sido esta secuestrada por Hades. Contamos con ciertos pasajes del mito de Deméter, narrados por diversos autores incluido Homero, que fueron utilizados durante los misterios eleusinos. Este sería el caso, por ejemplo, de la búsqueda realizada por los iniciados con antorchas según Clemente de Alejandría, *Protréptico*, II, 12, 2, y que imitaba a la propia búsqueda emprendida por la diosa en busca de su hija (*Himno a Deméter*, 46-50). Paralelamente, el mito de Cadmo y Harmonía que vehiculaba los misterios de Samotracia estaba, a su vez, creado a imagen del Eleusino, equiparando el secuestro de Perséfone con el de Harmonía (Bremmer, 2014: 28). Ese sufrimiento o *pathea* también es protagonista en el mito de *Magna Mater*, quien se lamenta por la muerte de Atis, sentimiento que es recreado en el ritual por sus iniciados (Burkert, 1987: 75).

Las semejanzas de esas religiones místicas con el caso isíaco son sorprendentes, especialmente teniendo en cuenta la antigüedad del mito osiríaco, que ya aparece reflejado en los *Textos de las Pirámides* (HART, 2005: 80), y que en época romana nos

⁵³ Traducción de Torres Esbarranch, 2004.

relata Plutarco, *Sobre Isis y Osiris*, 355B-358E, bajo una *interpretatio graeca*. El rol tomado por la diosa en este relato es el de la esposa que guarda luto ante la muerte de Osiris a manos de Seth, y también el de la diosa de la magia que toma la iniciativa de emprender la búsqueda de su difunto esposo, restaurarlo a la vida, y ayudar a su hijo Horus a derrotar a Seth. Contamos con referencias de diferentes autores antiguos sobre la imitación del sufrimiento de Isis en los cultos isíacos. Éste es el caso de Plutarco, *Sobre Isis y Osiris*, 361E, quien afirma que «unió a los santísimos ritos [τελεταῖς] imágenes, alegorías y representaciones de sus sufrimientos⁵⁴». También Artemidoro, *La Interpretación de los Sueños*, II, 39, se expresa en términos similares: «sus misterios simbolizan un duelo»⁵⁵. Sin embargo, es problemático determinar a qué se están refiriendo exactamente estos autores, si a las iniciaciones en sí de la diosa o bien a la fiesta conocidamente pública de la *Inventio Osiridis* o *Isia*, y a la que hacen referencia un gran número de testimonios (Malaise, 1981: 486-487). En todo caso, la mayoría de testimonios parecen sugerir la posibilidad de la inclusión -de alguna forma- del mito de Osiris e Isis dentro de la τελετή.

En lo relativo a esta cuestión, el debate en la historiografía ha sido prolífico. Autores como Le Corsu (1977: 37), Burkert (1987: 70), Piulats Riu (2006: 209-210) y Chaniotis (2011: 267), mantienen la idea de la existencia de algún tipo de relato sagrado o *hieros logos* en los misterios isíacos. Malaise (1981: 487-488) considera que los temas desarrollados durante las fiestas públicas de noviembre (*Isia*) se recuperarían en los misterios, solo que ahora impregnados de un significado mítico y simbólico reservado para los iniciados, e inaccesible para el grueso de los fieles. Dunand (1973 III: 250; y 2000: 137), en una línea similar, plantea que el *mystes* pudiera verse expuesto durante su iniciación a algunas de las escenas dramáticas de ese mito, o bien que se diera una transposición de dichos eventos dramáticos en la propia experiencia vivida por él durante todo el proceso, lo que se podría ver como una *simulatio dei*, en la que se imita la muerte y resurrección que acaecen en el mito del dios egipcio. En contraposición a todos ellos, Bremmer (2014: 124) se muestra más cauteloso y sostiene que no existe

⁵⁴ Traducción de Pordomingo Pardo y Fernández Delgado, 1995.

⁵⁵ Traducción de Ruiz García, 1989.

ninguna alusión directa en las fuentes de que disponemos como para afirmar con seguridad la presencia de un drama sagrado en la iniciación isíaca.

Si bien los textos antiguos que conservamos no ofrecen una certeza absoluta sobre la inclusión del mito de Osiris, sería muy extraño que éste no jugara ningún papel, a sabiendas de la ya comentada significación tanatológica del propio ritual iniciático. Muy interesante en este sentido es la idea que desarrolla Marín Ceballos (1973: 139) de que desde una visión exterior del culto de época greco-romana la posición de Isis es predominante frente a Osiris, debido a que ella es una diosa más atractiva; mientras que, en los aspectos más íntimos y antiguos del culto prevalecerían los rasgos más típicamente egipcios, entre los que habría que contemplar el papel de superioridad adoptado en la tierra del Nilo por el dios egipcio frente a su esposa⁵⁶. Según esta idea, en las ceremonias iniciáticas de los misterios isíacos, el peso de la figura de Osiris-Serapis en los planos mitológico y ritual despuntaría con respecto al de la propia diosa.

Una alternativa a lo expuesto podría ser la de que, si damos por verídico el testimonio de Apuleyo, *Met.*, XI, 26, 4-27, 3, de la existencia de iniciaciones separadas en los misterios de Isis y de Osiris, la inclusión de la representación del drama sacro del mito de Osiris se reservara para las iniciaciones de este dios y no para las de su paredra. Eso explicaría la omisión habida en Apuleyo a dicha representación, y una ausencia que resulta extraña en comparación con el contenido que conocemos para otros misterios griegos⁵⁷. Al mismo tiempo, esta hipótesis da cabida a la mención de Diodoro Sículo, I, 22, al falo de Osiris como objeto introducido en los misterios por Isis y muy venerado en los sacrificios e iniciaciones [κατὰ τὰς τελευτὰς και τὰς θυσίας].

Según Alvar (2008: 295), el testimonio proporcionado por Apuleyo de iniciaciones en misterios de Isis a las que suceden iniciaciones en los misterios de Osiris es algo cuya significación histórica debe tratarse con precaución. Según él, este hecho podría tratarse de una particularidad de Roma y algunas otras regiones, no

⁵⁶ También García Valdés (2001: 120-121) se refiere a la diferencia de estatus entre la Isis «osirizante», supeditada a su esposo; y la diosa egipcia helenizada y «demeterizada», que es caracterizada por sus fieles como la más poderosa de entre todas las divinidades.

⁵⁷ Sobre esta ausencia habida en el texto de Apuleyo, Malaise (1981: 487-489) plantea varias hipótesis: que las pruebas impuestas a Lucio fueran una trasposición simbólica de los hechos ocurridos en el mito egipcio, que el mito osiriaco haga acto de presencia solamente durante la segunda iniciación, la de los *sacra* del dios egipcio; y que ese drama de Osiris fuese confundido con los conocidos de Dioniso y debido a su fama no hubiera creído Apuleyo necesario mencionarlos. Esta última hipótesis es, de las tres, la que menos convence al propio Malaise.

necesariamente parangonable al resto de cultos isíacos distribuidos por el mediterráneo; consistiendo la explicación más sencilla en que en algunas zonas los dos dioses serían adorados conjuntamente, mientras que en otras lo serían por separado, lo que implicaría a su vez iniciaciones independientes en sus respectivos misterios. Esta hipótesis de Alvar serviría para dar salida a la confusión que en ocasiones puede presentarnos las fuentes literarias, de tal forma que todas ellas pueden estar dándonos un testimonio verídico a pesar de ser contradictorias entre sí, puesto que en realidad estarían hablando de cultos con un contenido diferente en algunos puntos.

Durante todo este proceso, al igual que el difunto egipcio se identificaba con Osiris a su muerte, cabe pensar que el iniciado isíaco en su simulación de esa misma experiencia también se identificara con la divinidad egipcia (ASSMANN, 2005: 205-206 y KEULEN ET AL., 2015: 398), ya sea bajo el nombre de Osiris o de Serapis. Piulats Riu (2006: 168) concibe a Osiris como el arquetipo del primer iniciado, aquel que primero conoció los misterios de la existencia post-mortem. De hecho, sabemos que esa conexión con la muerte de Osiris también se extendía a su esposa Isis, la cual bajo el nombre de Diosa del Oeste se encargaba de recibir en el Inframundo a los difuntos como si de sus hijos se trataran (ASSMANN, 2005: 154), e incluso en Apuleyo, *Met.*, XI, 5,1 - 5,2 y 6,6, se identifica a la diosa en varias ocasiones como reina de los muertos. En la iniciación se podría haber recurrido a una de las atribuciones más antiguas de la diosa, quien, junto a su hermana Neftis, era una divinidad que se vinculaba con la resurrección, capaz de influir el «soplo de vida» en los difuntos (LE CORSU, 1977: 24). Era lógico que se requiriese a esta diosa para el regreso a la vida mortal del *mystes*, de forma similar al papel fundamental que desde la concepción egipcia ejercía Isis en el proceso de transformación al que se enfrentaba en Egipto el alma del difunto tras la muerte⁵⁸ (DUNAND, 2000: 125 – 127), lo que, por otro lado, explica la iconografía recurrente de los sarcófagos del Imperio Nuevo en cuyos pies y cabecera se representaba a las dos diosas hermanas con el objeto de simbolizar esa

⁵⁸ La propia muerte no era considerada por los egipcios como una muerte definitiva, sino simplemente como un cambio de existencia, que variará dependiendo de las acciones realizadas por el individuo durante su vida en la Tierra (PIULATS RIU, 2006: 123).

asistencia post-mortem proporcionada por ellas (ASSMANN, 2005: 167-168 – VÉASE IMAGEN 9).

En último extremo, toda la novela de Apuleyo podría ser entendida en relación con el último libro, el XI, como el camino que recorre un novicio en su preparación para las ceremonias sagradas de la iniciación (GERD INGENKAMP, 2001: 138). La μεταβολή figurada de la τελετή se explicita a lo largo de la novela en el estado de asno de Lucio, del cual ascendería, «renacería», en un cierto sentido, al estado de humano mediante la intervención divina de la diosa a través de su sacerdote en Apuleyo, *Met.*, XI, 13, 1 - 14, 2. En el libro XI, Lucio se movería, por tanto, entre dos fronteras, primeramente, entre la del asno y el humano, y luego entre la del profano y el iniciado, siendo dos estados antológicos diferenciados (TÁKACS, 2008: 79).

En este último libro se mencionan diversos elementos de la iniciación, entre ellos la corona que coloca el sacerdote sobre Lucio, que encuentra paralelelo con la corona que se dispone sobre el *mystes* tras la τελετή (*Met.*, XI, 24, 4), la sensación primero de estupor y sorpresa, y después de júbilo (*Met.*, XI, 14, 1-3); el vestido de lino (*Met.*, XI, 14, 4-5) y la contemplación del individuo transformado por parte del resto de la comitiva de la procesión, *Met.*, XI, 16, 1-4, que tendría ciertos paralelismos con la escena posterior a la iniciación en que se muestra al iniciado ante la comunidad (*Met.*, XI, 24, 1-3). La comprensión de este estado de renacimiento que ilustra la transformación de Lucio de asno en humano viene muy bien reflejada en el pasaje *Met.*, XI, 16, 3-4, donde se nos dice que el protagonista «ha vuelto en cierto modo a nacer»:

A este ha sido a quien hoy ha convertido otra vez en ser humano el majestuoso poder de la diosa omnipotente. Feliz, por Hércules, y tres veces afortunado aquel que, en recompensa sin duda a su inocencia y su fidelidad en su vida anterior, ha merecido tan excepcional muestra de favor del cielo, que, en cuanto ha vuelto en cierto modo a nacer, se ha consagrado enseguida al servicio de la religión⁵⁹.

Apuleyo, *Metamorfosis*, XI, 16, 3-4.

Muy interesante es de hecho el pasaje *Met.*, XI, 18, 2-3, en que Lucio relata cómo sus familiares acudieron a verle con ocasión de «su vuelta de los infiernos» (*ab inferis*

⁵⁹ Traducción de Martos, 2003.

conspectum), y alude directamente a la etapa que pasa metamorfoseado en asno como un periodo en que se le había dado por muerto, y se había dado falso aviso de su muerte (*de meae mortis falso nuntio susceperant*).

Inherente a ese trayecto por la tierra de los muertos, cuya imagen conceptual *per se* estaba impregnada de mitos, se haya la experiencia del terror y el miedo, potenciada por el hecho de ingresar en una atmósfera lóbrega e ignota para el hombre. La exposición intencionada del *mystes* a una serie de visiones o experiencias aterradoras puede servir como un método a través del cual conducir al iniciado a un estado mental más vulnerable, y que suele formar parte, con distintos niveles de intensidad, de este tipo de contextos rituales. De hecho, este tipo de experiencia religiosa deja un recuerdo mucho más vívido de lo sucedido, como explica Harvey Whitehouse (1996: 710-712) en su estudio sobre las iniciaciones y los «ritos de terror» en los cultos melanesios. Las experiencias aterradoras o emocionalmente traumáticas tienden a «quedarse grabadas» en la mente, como el caso de las *flashbulb memories*, recuerdos de gran impacto emocional que además suelen perdurar mucho tiempo en la memoria, gozando de una gran longevidad. Incluso estas experiencias pueden ser evocadoras y caracterizarse por la recurrencia con que aparecen en la memoria de quienes las han vivido, y contribuyen a la sensación del iniciado de haber sufrido una transformación ontológica. Toda búsqueda de la verdad y el conocimiento supremo debía suponer un reto al individuo para así dotar a la experiencia de credibilidad; lo que implicaría un camino peligroso, ante lo que el iniciado debía correr un riesgo, e incluso intenso o doloroso (USTINOVA, 2009: 9).

Tenemos alusiones de distintos autores a que esto sucedía en otros misterios, como, precisamente, el ya citado fragmento 178 Sandbach de Plutarco «*todo tipo de terribles experiencias, estremecimientos, temblores, sudor y estupefacción*⁶⁰». También destacan los textos de de Proclo y Orígenes (*apud* MARTÍN HERNÁNDEZ, 2005: 104), o incluso parece haber indicios de experiencias aterradoras en los misterios de los Coribantes y en los misterios de Hécate en Egina con la visión de «*phasmata*» o «apariciones» (BREMMER, 2014: 52 y 98).

⁶⁰Traducción de García López y Morales Ortiz, 2004.

Son para las almas, de una manera desconocida para nosotros y divina, causa de una comunidad de sentimientos (con los dioses) con respecto a los ritos celebrados, de suerte que, de los que se inician, unos quedan atónitos, una vez que se han colmado de terrores sobrenaturales, mientras otros entran en comunidad de disposición con respecto a los símbolos sagrados y, salidos de sí mismos quedan completamente fijados a los dioses y penetrados de lo divino⁶¹.

Proclo, *in Plat. Remp.* II 108, 17

Estas emociones de terror contribuían al impacto emocional que se generaba durante estas experiencias tan intensas. No sin razón, Angelos Chaniotis (2011: 266) conviene en que todo encuentro con la divinidad se encuentra regido por emociones de miedo y esperanza, que además en el caso de las iniciaciones se corresponderían con bastante claridad con la fase de la catábasis y la de la epifanía, respectivamente. Los elementos antitéticos dentro de la iniciación son ya resaltados por Burkert (1987: 83, 101) en el sentido de que se establecen contraposiciones constantes de oscuridad-luz, muerte-nacimiento, o, a colación de lo mencionado aquí, también miedo-felicidad.

Los *mystes*, tras la experiencia común de la iniciación en los misterios isíacos pasarían a formar parte de lo que podríamos denominar una «comunidad emocional». Es más, dichas emociones podían, como nos dice Verbovsek (2011: 239), incrementarse mediante experiencias sincronizadas y estimulación sensorial a través de música, oraciones, votos, representaciones de diversa índole, y uso de *sembola*. En añadidura, esta misma autora (*ibid*: 238) incide en como la intensidad emocional de un ritual contribuye a dotar de mayor credibilidad a la experiencia dada durante el mismo y hacer su mensaje incontestable, es decir, contribuye a primar la emoción sobre la razón y, con ello, a hacer menos cuestionable lo que se está presenciando.

También es posible que sucediera algo similar en otro tipo de iniciaciones no necesariamente vinculadas con los misterios griegos. Un ejemplo es el ritual iniciático

⁶¹Traducción de Martín Hernández, 2005.

del Upanāyana de la India⁶², para el que, sobre la base de un estudio del *Atharva Veda*, Martín Hernández (2005: 87) propone que una de sus fases consistiría en la descripción a través de un mantra de los peligros que acechan a los hombres en el Más Allá. La autora introduce la posibilidad de que dicho relato pudiera ir acompañado al mismo tiempo de representaciones dramáticas de aquello que se está leyendo. En todo caso, lo que se deriva de este ritual es la percepción durante el mismo de la experiencia de la muerte de una forma, en palabras de la autora, «quizá angustiosa».

La etnografía también nos proporciona varios ejemplos de este tipo e rituales. Elíade (1984: 58 - 59) observa, por ejemplo, que entre los pueblos de Tierra del Fuego existe una tendencia a la dramatización y la acentuación del carácter terrorífico de la «muerte ritual» que se experimenta en las iniciaciones celebradas entre esos grupos humanos. Entre los Yamana, se aísla a los jóvenes en una cabaña dentro de la cual son atacados y maltratados por un espíritu maligno, llamado Yetaita, y que es encarnado por uno de los instructores escondido detrás de una cortina y pintado de rojo y blanco. Y en el caso de ciertos pueblos de Australia, como los Selknam, incluso se emplean máscaras y rituales dramáticos para aterrorizar a los asistentes, y especialmente para espantar a las mujeres de esas ceremonias secretas sobre la base de una interdicción de su mitología local.

En el caso egipcio las evidencias sobre la introducción del iniciando en un estado de terror son menos claras, aunque contamos con varios pasajes cuyo análisis podría arrojar luz en este sentido. Uno de ellos es una mención de Pausanias, X, 32, 17, a un personaje que, tras colarse sin ser invitado en unas celebraciones que tenían lugar dentro del santuario de la diosa Isis próximo a la ciudad griega de Titorea, contó a su regreso a la ciudad que lo había visto «todo lleno de fantasmas»:

Dicen que una vez un hombre, no de los que bajan al áditon, sino un profano, cuando la pira comenzaba a arder, entró en el áditon por curiosidad y por atrevimiento, y se le apareció todo lleno de

⁶² Sobre este ritual iniciático de pubertad de la India y otros ritos «de paso» dados en esta región véase ELÍADE, (1984: 91 – 96).

*fantasmas, y regresó a Titorea, pero, después de contar lo que había visto, murió*⁶³.

Pausanias, X. 32, 17.

Son diversas las explicaciones que se pueden ofrecer para este pasaje. Entre ellas, que en ese momento se estuviera celebrando algún tipo de escenificación del mundo de los muertos, tal vez durante la iniciación de unos *mystes*, y en la que podemos suponer que los iniciados o sacerdotes estaban vestidos como los habitantes de ese mundo. Una imagen, por tanto, muy intimidante y que incitaría al temor reverencial entre los asistentes. No obstante, hay varias cuestiones que se debe tener en cuenta. En primer lugar, la más que probable helenización de los rituales egipcios en este territorio griego de la Fócide, que casi toda seguridad tendría influencias de los misterios eleusinos, por lo que sería difícil mantener que este tipo de «representaciones dramáticas» del mundo de ultratumba fueran un elemento original de los misterios isíacos, y/o que fuera algo común en todas las regiones donde estos tenían lugar. En segundo lugar, sobre la base de la escasa información que nos proporciona este pasaje, tampoco es posible mantener con completa seguridad que lo que la narración de Pausanias está haciendo alusión a unas iniciaciones isíacas, a pesar de ser ésta la solución que mejor se adecúa al contenido de su narración, ya que podría estar refiriéndose a otro tipo de rituales místéricos.

También contamos con una mención todavía más ambigua, que es la ofrecida por Artemidoro, *La Interpretación de los sueños*, II, 39, quien recoge que, soñar con:

*Serapis, Isis, Anubis y Harpócrates -ya sean en persona o bien sus estatuas, sus misterios y toda clase de relatos vinculados con ellos o con los dioses que comparten sus templos y altares- vaticinan perturbaciones, riesgos, amenazas y apuros, de los que después ellos liberan en contra de lo previsto y de lo esperado*⁶⁴.

Artemidoro, *La Interpretación de los Sueños*, II, 39.

⁶³Traducción de Herrero Ingelmo, 2008.

⁶⁴Traducción de Ruiz García, 1989.

Dunand plantea la posibilidad de que este pasaje haga alusión a la iniciación isíaca y la representación simbólica que se daba allí del luto y del sufrimiento de Isis y Osiris, así como también podría referirse a las pruebas y sufrimientos que debía soportar el iniciado durante la τελετή (2000: 137).

En todo caso, la explicación ritual de esta exposición del iniciado a unas sensaciones de terror se explicaría en relación a que la τελετή tiene como objetivo el conocimiento de las cosas del Más Allá, y la liberación del miedo que la experiencia de la muerte suscitaba en las personas. La posesión de este saber sitúa a los iniciados en una posición de ventaja frente al resto de devotos (BERNABÉ, 2001: 16). Otra conclusión que se puede extraer de esta confrontación de los iniciados con imágenes y visiones terroríficas y, en definitiva, con una experiencia bastante traumática, es que podía contribuir a hacer de la revelación final algo mucho más gozoso (GERD INGENKAMP, H, 2001: 137). Además, desde la intensidad emocional con la que los iniciados vivieron su relación con los dioses, interacción caracterizada por sentimientos de miedo -en el caso de la catábasis la propia experiencia simulada de la muerte- y esperanza- correspondiente a la epifanía divina final y la «salvación» por la diosa-, Angelos Chaniots denomina a los grupos religiosos como «comunidades emocionales» (2011: 267). De hecho, si hay unas comunidades religiosas que se puedan definir por su íntima relación con los dioses y las intensas emociones que dominan dichas relaciones, esas son las compuestas por los iniciados de un culto místico.

4.2. LA *INCUBATIO* Y DISTINTOS MEDIOS DE ALTERACIÓN DE CONSCIENCIA EN EL CONTEXTO ISÍACO

Sobre esa experiencia iniciática de la catábasis se ha planteado la hipótesis (DARSY, 1968 *apud* MALAISE, 1981: 491, n. 40) de que pudiera propiciarse por medio de una hipnosis o algún tipo de trance onírico. La parte que corresponde a este capítulo se va a desarrollar en la línea de estudiar la viabilidad de esta hipótesis. Después introduciré también la cuestión de los estados alterados de consciencia que comparten similitudes con lo anterior.

Como se ha comentado en varias ocasiones con anterioridad, la iniciación mística es conceptualizada como una imitación de la experiencia de la muerte, pues sólo en este estado se puede acceder a los misterios del Más Allá y los conocimientos allí ocultos a los mortales. De igual forma que en el caso de la τελετή, el sueño también es concebido en el mundo griego en relación con la muerte. En el plano mitológico se presenta a Hipno (sueño) como el hermano pequeño de Tánatos (muerte), pues al igual que él durante la noche privaba a los hombres de la consciencia y el ánimo (HARD, 2008: 59).

Plutarco, *Moralia 13b*, fragm., 178 Sandbach, alude a la capacidad del alma del hombre de separarse de manera temporal del cuerpo, de forma similar a lo que hace, aunque de forma permanente, tras la muerte:

Más bien parece que el sueño es lo más placentero porque elimina un estado penoso, fatigoso y duro, que no es otro que la ligadura del alma con el cuerpo, ya que cuando dormimos el alma se separa, retirándose y concentrándose en sí misma, tras haberse extendido por el cuerpo y dispersado por los sentidos (...) Por ello parece que, cuando muere, el alma escapa totalmente del cuerpo, pero cuando duerme solo se fuga temporalmente⁶⁵.

Plutarco, *Moralia 13b*, fragm. 178 Sandbach,

Para el mundo egipcio se presenta un nexo similar entre estos dos conceptos, al designarse en algunos textos funerarios egipcios la muerte como un estado de sueño (ASSMANN, 2005: 104), estado de sueño del que se debía despertar al difunto con rituales funerarios para conducirlo a una nueva existencia.

Rosa M^a Aguilar (1993) estudia el fenómeno que ella ha denominado «vuelo del alma» en la época antigua consistente en la disociación entre el cuerpo y el alma, la cual se puede dar de forma definitiva con la muerte o con efecto temporal en vida. Uno de los métodos de conseguir esta última es a través del sueño, el cual, de forma similar a las experiencias cercanas a la muerte, posibilita la separación del alma y su descenso al Mundo Inferior. Para la vigencia de esta concepción del vuelo del alma en el mundo

⁶⁵ Traducción de García López y Morales Ortiz, 2004.

greco-romano, esta autora nos pone los ejemplos del mito de Er, transmitido por Platón, Fedón y los mitos de Tespesio y Timarco, correspondiendo este último probablemente a una experiencia onírica derivada de una *ἐγκοίμησις* o *incubatio*.

Relacionado así con esa capacidad de bajo el estado de sueño trascender el plano de existencia mortal, también se entiende el estado somnial como un vehículo a través del que llegar a la presencia divina. Por tanto, los parecidos con la iniciación giran en torno a esa cuestión de la interacción con lo divino. A este respecto es interesante la mención que hace Sinesio de Cirene de cómo sólo en el sueño la divinidad viene a reunirse con el alma, siendo entonces cuando se halla liberada de las ataduras espacio-temporales (*vid.* LÓPEZ SALVÁ, M., 1992: 183).

Ustinova (2009: 8) recoge como en algunas culturas de Oriente Próximo se ha certificado la comunicación con los dioses de forma directa a través de sueños y visiones, como es el caso de los mari, los hititas, los babilonios y los asirios. En lo que se refiere al territorio egipcio, este autor no cree que existieran evidencias claras de este tipo de manifestación directa de los dioses, a lo que se contraponen Harris (2009: 50), quien afirma que sí existen pruebas que certifican esa situación (*vid.* también ALVAR, 2008: 329, n. 500).

En el caso isáco, sin embargo, este sí es un caso bien documentado. Es especialmente conocida la práctica de la *incubatio* o *ἐγκοίμησις* con fines médicos en los santuarios de los dioses egipcios (DUNAND, 2000: 86-88; ALVAR, 2008: 330-333; BREMMER, 2015: 116-117), consistente en la inducción del sueño en los solicitantes, o simplemente en la pernoctación de éstos en el santuario, para que se apareciera ante ellos en el estado somnial la diosa egipcia o su paredro Serapis⁶⁶ y le indicaran los remedios convenientes para su curación. Se trata de una práctica de *incubatio* terapéutica que según Alvar (2008: 333) no se ha podido documentar en el occidente mediterráneo. Sobre esa faceta salutífera de la diosa y su recurso a las apariciones oníricas contamos con una mención de Diodoro, I, 25, 1-5:

⁶⁶En el culto de este dios debió de ser especialmente común la práctica de la *incubatio* con fines médicos, lo que o bien sería una explicación o bien una consecuencia de su asimilación en muchos contextos con el dios romano Esculapio (HARRIS, 2009: 58). Un gran número de autores han referenciado a la *incubatio* en el culto serapeico, entre ellos Cicerón, *De divinatione*, 2. 59, 123; Suetonio, *Vesp.* I, 2-3; Tácito, *Hist.* IV, 81-84; Dio Cas. LXV, 8, 2 o Plu, *Dio*, 28.

Y afirman los egipcios que Isis ha sido la inventora de muchos fármacos para la salud y que tiene gran experiencia en la ciencia médica; (...) y da remedios durante los sueños a quienes se lo piden, mostrando claramente su propia aparición y su beneficio para con los hombres que lo necesitan. (...) Presentándose en los sueños, da a los pacientes remedios contra las enfermedades y cura sorprendentemente a quienes la obedecen; y muchos, desahuciados por los médicos por la gravedad de su enfermedad, son salvados por ella⁶⁷.

Diodoro Sículo, I, 25, 1-5

También conocemos el cargo de *Oneirocrites*/ὄνειροκρίτης u oniromante, quienes formarían parte del personal de los templos encargados de interpretar los sueños de los fieles, en relación con las *incubationes*. Contamos con un buen número de testimonios epigráficos, la gran mayoría provenientes de Delos (RICIS 202/0217, 202/0245, 202/0282, 202/0284, 202/0289, 202/0340-41, 202/0372, 202/0209, 101/0221, 618/1002). Otra evidencia se encontró en el Serapeion de Menfis donde se halló un rótulo de un oniromante que habría estado situado sobre la puerta de su oficina (LE CORSU, 1977: 51).

Según Elisa Castel estos personajes, en sus orígenes egipcios, provendrían del grupo de los escribas (1998: 28), aunque también podrían ser sacerdotes que practicaban su trabajo en los templos. Es posible que pertenecieran a uno u otro grupo dependiendo del lugar donde realizaran sus predicciones, pues, no hay que olvidar, que tanto los sacerdotes como los escribas se formarían muy probablemente en las mismas Casas de la Vida -de hecho, los principales centros religiosos en Egipto contenían sus propias Casas de la Vida- (CASTEL, E., 1998: 32).

Sobre este uso del sueño por parte de la diosa egipcia y su paredro para manifestarse ante los fieles contamos también con ciertas dedicaciones a Isis y Serapis provenientes de templos griegos y que presentan las formulas *κατὰ ὄναρ* (RICIS 113/0523?, 113/0569, 113/0573, 114/0207?, 618/1003) y *κατ' ὄνειρον* (RICIS 113/0523?, 113/0531, 113/0534) *kat'oniron* («a raíz de un sueño»), así como *καθ'*

⁶⁷ Traducción de Parreu Alasà, 2001.

ὄραμα (RICIS 113/0513, 202/0223, 202/0350) o *kath'horama* («a raíz de una visión») (DUNAND, 2000: 87). Incluso contamos con una inscripción isíaca proveniente de Andriace en que aparece la expresión κ.ὄ, que Bricault (RICIS 306/0501) ha desarrollado como κατὰ ὄναρ y que al traducirlo nos indicaría que el autor del epígrafe, un tal Ηρακλέων, realizó una acción «tras ser advertido en sueños por los dioses».

Establecidas estas conexiones de los dioses egipcios con las *incubationes* y la aparición en sueños, no es descabellado mantener que se hubieran incorporado estas prácticas al ritual iniciático. Podrían emplearse tanto durante la fase de la catabasis, donde el *mystes* soñaría con un paisaje oscuro y terrorífico en el que probablemente se le aparecerían muchos de los monstruos con que estaría relacionado el Inframundo en el imaginario colectivo de su época; como también se podrían emplear durante la epifanía, el momento en que se produce la «visión» y el encuentro con la diosa Isis. En este segundo caso, es interesante hacer referencia a la idea que plantea Harris (2009: 51) de que las imponentes estatuas de los santuarios religiosos crearían una gran impresión en los devotos, lo que haría que imaginaran a esa diosa en base al modelo que conformaría esa efigie. Esto daría que en la mayoría de ocasiones en que se soñara con la diosa, se la viera caracterizada de igual forma que la estatua principal del templo. Es interesante como el primer encuentro que tiene Lucio con la diosa Isis en la narración de Apuleyo, XI, 3, 1-3, y que conforma el mejor exponente de descripción de una epifanía en la obra de este autor, lo tiene durante lo que podría interpretarse como un sueño:

*in eodem illo cubili sopor circumfusus oppresit. necdum satis
conixeram et ecce pelago medio uenerandos diis etiam uultus
attollens emergit iuina facies*

*otra vez el sopor, que se derramó sobre mí, asalto en aquel mismo
lecho mi espíritu desfalleciente. Pero apenas había cerrado los ojos
cuando he aquí que de en medio del océano emerge una figura divina
que levanta su rostro, digno de veneración incluso para los dioses⁶⁸.*

Apuleyo, *Met.*, XI, 3, 1-3

⁶⁸ Traducción de Martos, 2003.

También, al finalizar el encuentro con la diosa, en XI, 7, 1 dice como «*Y después de llegar así al fin de su oráculo venerable, aquella divinidad invicta se retiró sobre sí misma. Y ya inmediatamente libre del sueño, no tardé en levantarme...*⁶⁹».

Otra posibilidad que cabría concebir es que la función ritual de las *incubationes* no necesariamente tiene por qué darse durante la propia τελετή, sino que podría servir para, a lo largo de los días precedentes a la iniciación, propiciar por las noches el encuentro en sueños del iniciado con los seres del plano divino o distintas entidades sobrenaturales, lo que iría reforzando su interés en seguir indagando en el descubrimiento de distintos saberes ontológicos, y su convicción de proceder a realizar la τελετή. Alvar (2008: 333) opina que estas visiones y sueños oraculares tendrían como propósito principal servir de estímulo al fiel para la iniciación. Este uso adivinatorio o revelador de las *incubationes* iría muy ligado a lo que más tarde se aludirá con respecto a una cierta instrucción recibida por el *mystes* de cara a prepararlo para la ceremonia iniciática. Correspondería a lo que Marín Ceballos (1973: 153-154) denominó como los factores externos que tomaban parte en estas iniciaciones, tendentes a preparar el ánimo del devoto, y que incluirían desde la vida en el templo o ayunos de varios días hasta conversaciones sagradas y plegarias regulares a los dioses.

Lucio nos dice como la diosa se aparece todas las noches, durante su estancia en el santuario, para insistirle en que se inicie en sus misterios.

Nec fuit nox una uel quies aliqua uisu deae monituque ieiuna sed crebrisimperiis sacrissuis me iam dudum destinatum nunc saltem censebat initiari

Y no hubo una sola noche ni descanso alguno que estuviera falto de las visiones de la diosa o de sus consejos, sino que, tal como no dejaba de ordenarme, pensaba que debía iniciarme por fin en sus ritos, a los que ya desde hacía tiempo estaba destinado⁷⁰.

Apuleyo, *Metamorfosis*, XI, 19, 2-3.

⁶⁹ Traducción de Martos, 2003.

⁷⁰ Traducción de Martos, 2003.

Por otro lado, Burkert (1987: 11) alude a la utilidad del sueño de una forma distinta a las anteriores, siendo esta que los sacerdotes isíacos recurrieran a oráculos en sueños para escoger a los candidatos que iban a ser expuestos a la *τελετή*. De hecho, contamos con una mención de Pausanias, X, 32, 13, sobre como en el ádion de la diosa situado en la Fócide no entran «*más que aquéllos que han sido invitados por la diosa en sueños*⁷¹». En Apuleyo, *Met*, XI, 21, 4 se dice también como «*el día en el que cada uno se puede iniciar lo señala la voluntad de la diosa*⁷²». Además, en 26, 4 es la «bondadosa divinidad» la que en sueños le prescribe la segunda iniciación a Lucio.

Vistas todas las manifestaciones en las que distintas prácticas incubatorias podían aparecer en el culto isíaco, se hace necesario llamar la atención sobre la cuestión de que, si este recurso de la *incubatio* hubiera estado en funcionamiento durante los misterios isíacos, los oficiantes de la iniciación tendrían mucho menos control sobre las experiencias del *mystes* en comparación a otras hipótesis planteadas como la contemplación de diversos dramas sagrados escenificados o representaciones del Más Allá. Es por ello, que en este punto presentarían un papel fundamental las expectativas que el neófito tuviera de todo el proceso de iniciación que iba a realizar⁷³. A este respecto es interesante mencionar la idea que recoge Moormann (2011: 158 y 162) sobre las representaciones pictóricas en los muros del iseo pompeyano con una función didáctica de instruir a los nuevos miembros del culto. Algunas de las escenas hacen alusión a diferentes elementos del culto isíaco como el caso de una representación en el muro sur del *Ekklesterion* donde se puede observar un paisaje indefinido en cuyo centro aparece lo que se ha querido ver como el sarcófago de Osiris/Serapis (FIGURA 10) u

⁷¹ Traducción de Herrero Ingelmo, 2008.

⁷² Traducción de Martos, 2003.

⁷³ Ustinova (2009: 23) nos dice como una expectación compartida puede dar lugar a una visión común dentro de un grupo, poniendo para ello de ejemplo el caso de un grupo de personas cuyo navío se hunde y que coinciden en ver la proyección o ilusión de un barco no existente a lo lejos en el mar. En lo relativo a los sueños, López Salvá (1992: 187) resalta el hecho de que los testimonios conservados de encuentros con divinidades durante ensueños en los santuarios egipcios se ajustan a los *topoi* propios de la literatura aretalógica. Por ejemplo, se hace eco de un testimonio de una persona a la que se le apareció en sueños en el Serapeo de Menfis el dios Amón tirando de un toro y haciendo una imposición de manos. Esta adecuación de las apariciones oníricas a las imágenes preconcebidas que tienen los hombres se produce también en la religión cristiana, poniéndonos este mismo autor como ejemplo de esto el testimonio cristiano del templo de Core y Damián en el que los santos se aparecían a los enfermos vestidos de médicos, de acuerdo a su iconografía habitual.

otra imagen en la que se muestra a Isis sobre una barca aproximándose al cuerpo de Osiris y que remitiría al mito del dios (FIGURA 11). También Belayche (2013: 29) propone una función pedagógica para los himnos y aretologías de los dioses egipcios, los cuales, grabados en inscripciones y establecidos dentro del santuario cultural (MARTZAVOU, 2012: 277), podrían ser leídos por los miembros de la comunidad isíaca. Estos, tras haber recibido la formación religiosa necesaria, serían capaces de descifrar los *simbola* ocultos en esos textos. Si a esas representaciones gráficas y a estos textos unimos las explicaciones que los oficiales del culto pudieran proporcionar a los devotos, se transmitirían unas imágenes mentales concretas -y homogéneas para el grueso del cuerpo cultural- sobre las escenas religiosas que conforman el trasfondo mítico del culto. Ateniéndonos a la mención de Apuleyo, XI, 19, 2, quien nos dice como Lucio alquiló unas habitaciones en el recinto del iseo de Cencreas por un tiempo indeterminado de días⁷⁴, esto da a pensar que durante su convivencia con la comunidad isíaca fuera instruido por los sacerdotes del templo en algunas de las enseñanzas de la diosa, incluso dándole ideas generales sobre lo que comportaba la iniciación -principalmente aquello de lo que él mismo nos habla en XI, 23, 6, y que por lo tanto no estaría acogido al secreto exigido a los iniciados-, es decir, una muerte ritual y un viaje por el mundo de los muertos hasta llegar a la presencia de la divinidad. En definitiva, se puede apuntar sobre una especie de «condicionamiento» de las ideas que el neófito pudiera tener sobre lo que iba a suceder durante las iniciaciones, con el fin de lograr una relativa homogeneización en las experiencias de todos los *mystes*. Si a esto le añadimos la obligación de guardar silencio sobre lo ocurrido durante la *teleté*, entonces aquéllos aspectos que pudieran diferir en la forma en que cada iniciado percibió su iniciación nunca saldrían a la luz. Considero necesario incidir en que ese periodo previo aludido de estancia en el templo y de instrucción con los sacerdotes del culto, tendría que ser imprescindible en el caso de que se optara por las hipótesis de las *incubationes* o estados alterados de consciencia, es decir, por si se dependiera en ciertas fases de la

⁷⁴ En la epigrafía nos han llegado los términos *κάτοχοι* (RICIS 304/0802) y *ἐγκατήσαντες* (RICIS 304/0204) que han sido traducidos respectivamente por Bricault como «reclusos» y «en reclusión». Al mismo tiempo, de la isla de Delos contamos con varias inscripciones en que se menciona la estancia *παστοφῶριον* (RICIS 202/0296, 101/0424, 202/0428, 202/0433), pudiendo este ser un espacio pensado para albergar al sacerdocio del templo. Sobre estancias para acomodación temporal de fieles en Iseos y las distintas personas que podrían estar interesadas en hospedarse allí *vid.* Alvar, 2008: 305-306.

iniciación de algún tipo de trance onírico o extático para hacer ver ciertas cosas al *mystes*. De no haber preparado de antemano al *mystes* y haberle anticipado, de forma velada, lo que «se esperaba» que viera; la capacidad de los oficiantes de controlar las experiencias que iba a vivir el devoto sería demasiado limitada.

Con la finalidad de inducir el estado de sueño, se hace necesario de la aplicación de algún tipo de narcótico sobre los iniciados. El candidato más claro es el *Kyphi*, ya mencionado con anterioridad y sobre el cual nos habla Plutarco:

*(...) la mayor parte de los ingredientes, al tener propiedades aromáticas, desprende un dulce soplo y una benéfica exhalación, bajo cuya influencia el éter se transforma y el cuerpo, mecido placidamente y dulcemente por la emanación, adquiere una disposición tendente al sueño y afloja y suelta como a nudos las penas y tensiones originadas por las preocupaciones cotidianas, sin producir borrachera; y a la parte imaginativa y susceptible de sueños la pule como un espejo y la hace más pura, de un modo no menos efectivo que las notas de la lira, de las que se servían los pitagóricos antes del sueño, hechizando así y cuidando la parte pasional e irracional del alma. En efecto, los estimulantes odoríferos muchas veces despiertan el desfalleciente poder sensitivo, pero muchas, a su vez, lo mitigan y calman, cuando sus emanaciones, en virtud de su suavidad, se difunden en el cuerpo*⁷⁵.

Plutarco, *Sobre Isis y Osiris*, 383F – 384A.

Este producto era un tipo de incienso y fragancia con usos litúrgicos, el cual, según nos dice Plutarco, contenía ciertos ingredientes que al ser quemados -la palabra original egipcia *kapet* significa «sustancia para ser quemada» (ANN BYL, 2012: 108)- desprendían una serie de humos que podían llevar al individuo a un estado «tendente al sueño». No era poco frecuente el uso de diferentes objetos perfumados y aromas en los templos egipcios con diversos usos. De hecho, su cercanía a contextos escatológicos hacía que comúnmente este tipo de productos fueran denominados «ojo de Horus» o «fragancia de los dioses», entendiéndose que, con la fragancia, en este caso producida por la quema del incienso, se revelaban las divinidades (ANN BYL, 2012: 107-108). La población egipcia, probablemente acostumbrada a este tipo de aromas relacionados con

⁷⁵ Traducción de Pordomingo Pardo y Fernández Delgado, 1993.

ciertos eventos religiosos e incluso funerarios, reconocería automáticamente un contexto sagrado y solemne con simplemente oler estas fragancias. De esta forma, a lo que asistimos es a una percepción de «lo numinoso», no únicamente a través de estímulos visuales como ya hemos comentado o de estímulos auditivos - en los que incidiremos un poco más adelante -, sino también a través de estímulos olfativos.

La existencia de unos jeroglíficos que describen una receta de este *kyphi* en el santuario de Filé de Isis, establecen ya el uso del mismo en el culto de la diosa. Por ello y teniendo en cuenta que en vida de Plutarco todavía se empleaba este tipo de incienso en Egipto, no sería extraño que su uso se hubiera trasladado a los misterios isíacos de época greco-romana, como elemento inherente a la experiencia egipcia de contacto con lo divino (ANN BYL, 2012: 110).

Por otro lado, la forma en que nos habla del *kyphi* el citado pasaje de Plutarco da también pie a pensar que este producto no se tratara de un narcótico sino de una sustancia enteógena –término utilizado para designar sustancias con propiedades psicoactivas que mediante su ingesta puedan ocasionar estados alterados de consciencia- que se empleara en el culto para inducir una suerte de trance en el *mystes*. Wagner (1996: 15 y 24) por ejemplo se refiere al *kyphi* como un «incienso de indudable psicoactividad» y, de forma paralela al caso egipcio, propone para el incienso empleado en los ritos eleusinos que entre sus ingredientes se pudieran encontrar el opio o el cannabis. El tipo de experiencias y visiones dadas en un estado onírico pueden llegar a ser muy similares a las producidas en un estado de éxtasis, pues como dice Ustinova (2009: 21) la diferencia entre el sueño y la alucinación es una cuestión más de grado que de tipo. De hecho, el sueño se vinculó con la alucinación en el mundo antiguo, diciéndonos Harris (2009: 140) como la palabra latina *somniare* se utilizó a partir de Plauto para referirse a «tener delirios», una situación que evoca el estado extático que sabemos alcanzaban devotos de algunas religiones místicas.

El consumo de sustancias enteógenas puede producir que los individuos alcancen estados extáticos que alteran su percepción de los estímulos externos (TAYLOR-PERRY: 2003: 90), y que propiciaría que fueran más proclives a vivir una experiencia mística de comunión con la divinidad.

La ingesta de sustancias enteógenas es un tipo de recurso que se ha postulado ya para las iniciaciones eleusinas, atribuyéndole como ingredientes psicoactivos al *kykeon* -

-bebida empleada en la última fase de la iniciación- el opio, algún extracto de ergot que infectaría los granos de la cebada consumida por los iniciados o cierta clase de hongo como la *Amanita muscaria* (vid. TAYLOR PERRY, 2003: 108-125), y con la que sabemos se elaboraba el Soma empleado en los antiguos ritos védicos (WAGNER, 1996: 16).

Para el caso egipcio, es conveniente mencionar un pasaje de Homero en la Odisea, IV, 218-232, donde se relata como Helena de Troya había elaborado una bebida con la que pretendía calmar la aflicción de Telémaco cuyo ingrediente provenía de Egipto, región donde se dice había una gran presencia de drogas:

La nacida de Zeus guardaba estos sabios remedios: se los dio Polidamna, la esposa de Ton el de Egipto, el país donde el suelo fecundo produce más drogas cuyas mezclas sin fin son mortales las unas, las otras saludables⁷⁶

Homero, *Odisea*, Canto IV, 227-231

Robledo Casanova (2006: 9) propone que en el Antiguo Egipto se daban iniciaciones en los Misterios de la muerte durante los cuales es iba a accediendo a sucesivos estados alterados de consciencia, siendo ésta una experiencia espiritual que estaría en el Antiguo Imperio reservada a la familia real, y que se iría abriendo a un grupo más amplio de personas durante el Imperio Medio y Nuevo. El problema con esta hipótesis es que el autor no deja claro en qué testimonios se basa para realizar tal afirmación, así que es una hipótesis que de momento ha de ser valorada con cautela.

Wagner (1996) es uno de los pocos autores que se ha planteado seriamente la posibilidad de que se emplearan sustancias psicoactivas o enteógenas durante las iniciaciones isíacas. Propone varias sustancias que se conocían en Egipto y que podrían haber sido introducidas de alguna forma en el ritual iniciático, concretamente se refiere a la adormidera, el opio e incluso poderosas drogas psicotrópicas mencionadas en el Papiro Ebers con usos medicinales como el estramonio, el beleño y la mandrágora.

⁷⁶ Traducción de Pabón, 1993.

Sobre la adormidera, la variedad de *Papaver somniferum* no se ha constatado en el territorio egipcio, pero sí se piensa que los habitantes de Egipto estuvieron familiarizados con la variante *Papaver rhoeas* L., la conocida como amapola roja, que aparece constatada en murales y hallazgos paleobotánicos (BECERRA ROMERO, 2003: 12). De igual forma se ha documentado la existencia y uso de la mandrágora en su especie de *Mandragora officinarum* L. en representaciones de necrópolis tebanas del Imperio Nuevo y en algunas estelas como la «Estela de los enamorados» del Museo Egipcio de Berlín (BECERRA ROMERO: 12). Por otro lado, el cannabis y el cáñamo ha sido documentado en Egipto en varios niveles (CLARKE y MERLIN, 2013: 313). Evidencias de la cripta del faraón Akenatón constatan que ya en la dinastía XVIII se empleaba el cáñamo para confeccionar prendas. A su vez, se ha identificado polen de Cannabis y de Gossypium (algodón) en la momia de Ramsés II. Incluso en los *Textos de las Pirámides* aparece ya la palabra *shemshemet*, que se usaba para designar al cáñamo.

También cabe decir que este estado alterado de consciencia se puede lograr sin necesidad de utilizar agentes enteógenos. El ayuno, por ejemplo, que como ya se ha dicho en el presente trabajo era una práctica por la que pasaba toda persona antes de iniciarse en los Misterios de Isis, puede llevar al agotamiento y a un estado alterado de consciencia (MARTZAVOU, 2012: 281). También puede contribuir el uso de técnicas de respiración muy específicas que provocan hipoxia cerebral y que se regulan por la música que el individuo baila o canta mientras está en estado extático, por ejemplo, Fericgla (1998: 167) explica el caso de los cantos gregorianos que, caracterizados por sus notas largas, obligan al participante a llevar un control muy determinado de la respiración y que puede desembocar en una hipoxia cerebral, sin peligro para la salud pero que sí puede inducir experiencias de tipo extático. La saturación perceptual o sensorial también podría contribuir a alcanzar ese estado extático o alterado de la mente (FERICGLA, 1998: 167), razón por la que no es extraño que muchas experiencias extáticas suelen estar asociadas con cuevas o espacios oscuros (USTINOVA, 2009: 9). A fin de cuentas, hoy sabemos gracias a distintos estudios que el efecto de estas prácticas sobre la química del cerebro es muy similar al propiciado por la ingestión de drogas alucinógenas (WAGNER, 1996: 22).

Un aspecto muy importante a tener en cuenta es que, a diferencia de lo que se cree, la comunidad de iniciados, el consumo de drogas no genera sentimiento de unidad, sino que más bien dirige hacia el aislamiento. Por ello, Burkert acaba descartando tanto la implementación del consumo de algún tipo de droga como la posibilidad de que la iniciación se hiciera mientras se estaba dominado por un estado de éxtasis (1987: 109-114).

En cualquier caso, esta idea que esbozado aquí sobre el uso de ciertas sustancias enteógenas es una teoría todavía poco desarrollada para el caso isíaco, siendo el estudio de Wagner (1996) el más completo que he podido encontrar al respecto. Con el objeto de clarificar la viabilidad de que se hubieran puesto en práctica estos métodos de inducción de estados alterados de consciencia, se hace necesario un estudio en profundidad sobre las sustancias con propiedad psicoactivas que pudieran conocerse y a las que se tuviera acceso en los contextos concretos en que se localizaran las comunidades isíacas. Al mismo tiempo, se debería analizar con precisión cuáles son las características del tipo de trances que se derivaban del consumo de esas sustancias, pues probablemente las conclusiones extraídas diferirían mucho entre una sustancia que producen un estado de sopor, y otra que provoca que el individuo comience a ver alucinaciones. De cualquier modo, en este trabajo no considero que proceda extenderme sobre este tema tan complejo de estudiar, y por ello dejo su exposición en este punto.

4.3. LA MÚSICA COMO VEHÍCULO DE COMUNICACIÓN CON LA DIVINIDAD – LOS *SISTRA*

A los elementos ya comentados para inducir en el participante un estado de consciencia más receptivo a los estímulos y propiciar la experiencia de «lo numinoso», se debe añadir el papel que con toda probabilidad desempeñaba la música en estos cultos.

En lo que se refiere al uso de la música en contextos religiosos, en la Antigüedad se concebía la música como un recurso que permitía una red segura de comunicación con los dioses, algo bien estudiado en el caso griego (KUBATZKI, 2016: 1). La conexión de la música con el plano divino es algo ya testificado en los mitos, en los que

se vinculan a diversas divinidades con la creación de ciertos instrumentos. Ejemplos de esto serían el de Cibele y el *tympanon*, el de Atenea y el *aulos* o el de Hermes y diversos instrumentos como la lira y la flauta de pastor (HARD, 2008: 291, 218, 222-223). Estrabón, X, 3, 10, también recogerá esa idea de la música como un producto de origen divino:

*Por esta razón Platón y anteriormente los Pitagóricos llamaron música a la filosofía; según ellos, el universo está constituido de acuerdo con las leyes de la armonía, entendiéndose que toda forma de música es obra de los dioses*⁷⁷.

Estrabón, X. 3, 10.

Desde las culturas más primitivas se valora al músico como un individuo que detenta un poder superior, siendo representante del mundo espiritual; se concibe la música como el medio por el que se manifiestan secretas fuerzas y espíritus, seres de un plano superior, a los que se puede evocar a través de la canción para que doten al hombre de poderes especiales (SCHNEIDER, 1986: 41-42). Es una concepción chamánica que sirve para ejemplificar la relación que tradicionalmente se ha atribuido a la música con el mundo divino y espiritual.

En cuanto a la presencia de la música en los misterios greco-romanos, Bremmer (2014: 13) plantea la posibilidad de que en alguna fase de los misterios eleusinos se procediera a cantar himnos a las diosas. También conocemos por Eurípides (*Bacantes*, 155-165) el uso de instrumentos como flautas y pandeteras contribuyendo a las experiencias extáticas durante los rituales orgiásticos de los misterios dionisiacos, así como una de Jámblico, *Sobre los misterios*, III, 9⁷⁸, con respecto a los rituales de los Coribantes, Sabacio y Magna Mater: «*algunos de los que están en éxtasis son poseídos por la divinidad al oír flautas, címbalos, tamboriles o una música cualquiera, como los agitados por el delirio coribántico, los poseídos por Sabacio y los que celebran las*

⁷⁷ Traducción de Torres Esbarranch, 2008.

⁷⁸ Traducción de Ramos Jurado, 2003.

fiestas de la Madre». Otras alusiones a uso de instrumentos en contextos místicos⁷⁹ aparecerían en Aristóteles, *Ve.* 119-120; Platón, *Crito*, 52D; Platón, *Ion*, 536c, Orígenes, *Cels*, 3.16; Longino, *Subl.* 39, 2; Posidipo, fr. 28, 22; entre otros (*apud* Bremmer, 2014: 52, 179).

No sólo sabemos del uso de instrumentos musicales en los misterios greco-orientales, sino que existen paralelismos de estas prácticas en otras sociedades mucho más distantes geográficamente, y que sirven de exponente de las connotaciones mágico-religiosas que son inherentes a los instrumentos musicales en la mayoría de culturas. Es el caso, por ejemplo, de las «Sociedades de Danza» de los Kwakiutl, en Norteamérica, quienes utilizarían instrumentos sagrados para ayudar al novicio a alcanzar un estado de trance desde el que poder entablar contacto con los espíritus (ELÍADE, 1984: 115).

Por otro lado, en lo que concierne a este trabajo, el instrumento por antonomasia vinculado con el culto de la diosa es el sistro⁸⁰, de tal forma que, de haber algún instrumento que pudiera ejercer alguna función durante el ritual de la *τελετή*, ese sería éste. El sistro con forma de ángulo y de arco está presente entre algunos pueblos de África Occidental como los Bambara entre los que se conoce el instrumento como *wasamba* o los Kissi y Malunka que lo denominan *wusamba* (SÖDERBERG, 2010: 93-94). El uso que se les da entre estos pueblos al sistro se desarrolla sobre todo en contextos iniciáticos durante rituales de ablación de chicas. A este uso iniciático se le debe añadir la inclusión del sistro etíope llamado *tsanatsel* en las ceremonias religiosas donde contribuye a marcar el ritmo de la danza y el canto de los sacerdotes (SÖDERBERG, 2010: 115 y 119-120). Se puede concluir que este instrumento, en todos aquéllos lugares donde se emplea, tiene siempre una dimensión religiosa.

En lo que se refiere a los orígenes egipcios de este instrumento, suele aparecer vinculado con la diosa Hathor y su hijo Ihy, ambos comprendidos como divinidades de

⁷⁹ Un pasaje de Artemidoro, *La interpretación de los sueños*, I, 56, aunque de interpretación muy amplia, se podría vincular con el uso de instrumentos musicales en contextos místicos: «*soñar que se toca la tuba sagrada (...) desvela también los secretos por la potencia del sonido*».

⁸⁰ Los términos originales con que se denominaba a estos instrumentos eran *sehem* y *sehet*, dos variantes distintas del instrumento. Cuando los griegos tomaron el *sesset* de Egipto, le dieron el nombre de *seistron*, que eventualmente acabaría por convertirse en el latino *sistrum* (FARMER, 1986: 260 y 280),

la música sagrada (PÉREZ ARROYO, 2001: 223-224). De hecho, el hombre de Ihy se traducían por «el que toca el sistro» o «el músico», representando la propia personificación de dicho instrumento (HART, G., 2005: 77 y CASTEL, E., 2001: 98). La vinculación de este instrumento con los dioses egipcios llega incluso a la figura de Osiris, a quien en los *Cantos de Isis y Neftis* (1, 12 y 3, 7) se le denomina como «tocador del sistro»⁸¹. A través del sincretismo de Hathor con Isis ésta acabará incorporando ese instrumento musical a su iconografía habitual (ARROYO DE LA FUENTE, 2006: 21-22), como podemos ver a través de la mención de diversos autores como Tíbulo, *Elegías*, I, 3, 23-24 o Apuleyo, *Met.*, XI, 11, 4, 2.; o en multitud de imágenes y representaciones de la diosa en época greco-romana. En el pasaje de Apuleyo, *Met.*, XI, 9,4-10,2 sobre la procesión isíaca de la *Navigium Isidis* hace alusión a los distintos componentes musicales de la comitiva. En ella, el sistro es un instrumento con una posición preeminente pues, de todos los instrumentos que se mencionan, él es el único que aparece siendo tocado por los iniciados de la diosa:

Symphoniae dehinc suaues, fistulae tibiaeque modulis dulcissimis personabant, Eas amoenus lectissimae iuuentutis ueste niuea et cataclitsa praenitens sequebatur chorus Carmen uenustum iterantes, quod Camenarum fauore sollers poeta modulatus edixerat, quod arumentum referebat interim maiorum antecantamenta uotorum. Ibant et icati magno Sarapi tibicines, qui per oblicum calamum ad aurem porrectum dexteram familiarem templi deique (...) Tunc influunt turbae sacris diuinis initatae (...) hi capillum derasi funditus uerticem praenitentes, magnae religionis terrena sidera aeresis et aregenteis, immo uero aureis etiam sistris argutum tinnitum constrepentes et antistites sacrorum proceres illi.

Sonaban después varios conjuntos agradables de caramillos y flautas de dulcísimas melodías. Les seguía un delicado coro compuesto de selectos jóvenes, que relucía con sus vestimentas de fiesta, blancas como la nieve, e iba repitiendo un encantador poema que, gracias al favor de las Camenas, había compuesto junto con su música un hábil poeta; el argumento de este representaba un prelude para los grandes votos. Marchaban también unos flautistas dedicados al gran Serapis que a través del tubo curvo que se extendía hasta la oreja derecha iban tocando una melodía tradicional del templo y de su dios (...) Irrumpen a continuación numerosos grupos de iniciados en los

⁸¹ Véase comentario y traducción al inglés de este texto por Faulkner, 1936.

*cultos (...) ellos con el pelo completamente rasurado y la cabeza brillante, estrellas terrenales de la gran religión que iban produciendo un agudo tintineo con sus sistros de bronce, de plata e incluso de oro*⁸².

Apuleyo, *Metamorfosis*, XI, 9,4 – 10,2.

A lo largo de la historia de Egipto se han dado varias tipologías de sistro, de las que destacan especialmente 3 (PÉREZ ARROYO, 2001: 224-226). En primer lugar, el sistro denominado con «forma de horquilla» cuyo origen se puede situar en el Imperio Antiguo y que ya aparece representado en un relieve de la mastaba de Nuneter perteneciente a la VI Dinastía en el que se representa a 3 mujeres sobre cuyas cabezas aparece el nombre de «cantantes» y que sentadas de rodillas tocan las palmas frente a 4 figuras femeninas que agitan sistros y detrás de ellas 3 bailarinas acompañadas de 1 enana (IMAGEN 12).

Una segunda tipología es la del «sistro de naos», el cual también se puede datar en tiempos del Imperio Antiguo, y cuya forma expresa de manera muy evidente el uso litúrgico y en contextos religiosos que se le debía de dar a este instrumento. Se ha conservado uno de estos sistros fabricado sobre alabastro en la época de Teti I (IMAGEN 13), el cual en este caso tiene esculpida en su parte superior una pequeña figura de un Halcón, siendo por tanto un instrumento vinculado con el culto de Horus, conexión que tiene su lógica en tanto en cuanto en esta época se reconoce su relación filial con Hathor, cuyo nombre literalmente significa «Casa de Horus» (CASTEL, E., 2001: 70-71 y HART, G., 2005: 61 - 62).

La tercera variante surge a partir del Imperio Nuevo y es la que tiene una presencia predominante en época helenística y romana. Es el que se denomina sistro de arco o de *Iba* en base al arqueamiento que adopta el instrumento en su parte superior. La propia forma de este sistro asemeja la del signo de la vida o *Anj* egipcio (☉), hecho en el que podríamos ver la transmisión al instrumento musical de parte de la simbología atribuida a aquél como la que gira en torno a la resurrección (PÉREZ ARROYO, 2001: 226). En lo que se refiere a sus varillas, éstas podían asumir formas imitativas del signo *djet*, de las dos lunas en alusión al plano cosmológico, o, más recurrentemente, de la

⁸² Traducción de Martos, 2003.

serpiente como animal que representaría a Hathor-Isis y a Neftis (FARMER, H., G., 1986: 258).

Una interesante mención al sistro viene de la mano de Plutarco, *Sobre Isis y Osiris*, 376 C–D, para quien este instrumento tiene un poder apotropaico, capaz de repeler el influjo maligno de Seth/Tifón. Además, añade que el propio movimiento de sacudida característico del sistro hace que todo lo que tiene existencia nunca deje de moverse, reproduciendo el poder creador a través del movimiento y oponiéndose al «principio corruptor que sujeta y detiene el curso de la naturaleza». Esta descripción de Plutarco encaja con la idea que desarrolla Schneider (1986: 49) de que, en los contextos culturales, la música tiene el uso simbólico de repetir el acto de creación, tiene el poder de renovar la vida. En el caso de las iniciaciones isíacas, cuya experiencia central consistía en una catábasis o descenso simulado al mundo de los muertos, la coyuntura es muy propicia para el empleo de las habilidades atribuidas al sistro, puesto que ante ese encuentro con los seres y espíritus del Más Allá se requeriría de algún medio con el que mantener al iniciando protegido de los espíritus perniciosos y a su vez su simbología renovadora serviría para regresar el alma del *mystes* a la existencia mundana, renovando en cierto modo su vida o incluso concediéndole una nueva.

Otra función que tendría el empleo del sistro en particular, y de la música en general, en las iniciaciones, sean isíacas o de otro tipo, se explicaría en base a la cuestión de que en el ámbito religioso se produce un cierto proceso de enculturación (FERICGLA, 1998: 176) consistente en que, - de manera similar a lo que comenté en el capítulo anterior sobre el *kyphi* - sobre la base de repetir cierto tipo de música en contextos litúrgicos o religiosos, se habitúa al asistente y oyente a vincular unos instrumentos y un sonido musical específicos con un determinado culto o con una ocasión festiva concreta. Algo similar puede producirse con ciertas canciones o himnos que los participantes en las ceremonias isíacas estuvieran acostumbrados a escuchar⁸³, lo que además contribuiría a aumentar la cohesión y el sentimiento de pertenencia

⁸³ Sobre himnos cantados en templos isíacos por un aretólogo o por un sacerdote véase DUNAND, 1973 III: 215.

dentro de la comunidad, mediante la recitación de los himnos-canciones del culto por todos aquellos que los conocieran (KUBATZKI, 2016: 7). El sujeto «entrenado» sabría reconocer casi automáticamente la solemnidad de un acto religioso con solo escuchar la música que inconscientemente ha ido asociando al mismo. Junto con la ya comentada potente simbología religiosa y litúrgica del sistro, su empleo sería una forma bastante práctica de hacer ver al *mystes*, desde el mismo inicio de la ceremonia, el aspecto sumamente sagrado y prodigioso que caracterizaba al ritual en el que iba a tomar parte, delimitando así la esfera sacra en la que iba a penetrar.

El otro instrumento musical que más está conectado a los cultos isíacos es la flauta o *aulos* egipcio, principalmente por ser el instrumento propio de los sacerdotes de Osiris, tal y como nos dice Apuleyo (XI. 9, 6). Farmer (1986: 261 – 262) hace hincapié en su pervivencia hasta época romana en el culto de Amen. Es sobre todo entendido como un emblema de fertilidad y el espacio en que se utilizaban era principalmente al aire libre, detalle que también menciona Schneider (1986: 56), argumentando que para algunos pueblos primitivos tanto la flauta como el tambor tenían el poder y la capacidad de invocar una tormenta creencia de carácter arcaico que se podría haber consolidado a lo largo de la historia de Egipto, hasta que costumbre de emplear la flauta fuera de espacios cerrados se vería dissociada de la motivación inicial. Además, si bien se trata de un instrumento que aparece de vez en cuando acompañando las escenas isíacas (véase IMAGEN 14), esto se debe mayormente a su relación con el paredro de la diosa⁸⁴ y no con ella en sí misma. Según Sachs (*apud* FARMER, 1986: 262), la flauta sería un instrumento con grandes connotaciones sexuales debido a su forma fálica, de ahí su vinculación con Osiris y el mito de su muerte, en el que el falo tiene gran importancia y una simbología muy potente.

Habida cuenta de esa tendencia a emplear la flauta en espacios públicos, y dada la ausencia de vinculación directa del instrumento con la diosa Isis, es complicado defender la presencia de este instrumento en las iniciaciones místicas de la diosa.

⁸⁴ De hecho, Athenaeus (IV, 175 *apud* FARMER, 1986: 280) nos transmite, basándose en Juba, que los egipcios concebían al *monaulos* (tipo de flauta) como una invención de Osiris.

En otro orden de cosas, también podría contribuir la música a trasladar al iniciando a un estado psíquico más receptivo hacia ciertos estímulos, o a un estado alterado de consciencia a través del que le fuera más fácil «ver» el fenómeno divino buscado. Una de las propiedades esenciales del uso de la música en estos contextos consistiría en su capacidad de producir un cambio profundo en la vivencia del tiempo, creando, como dice Fericgla (1998: 169), un tiempo virtual. Al entrar en un estado de trance, inducido en parte por un ritmo musical marcado, el individuo penetra en una esfera temporal distinta, cambiando temporalmente su percepción del tiempo y dotando a la experiencia de contacto con lo numinoso de un cariz mucho más trascendente y místico, e incluso inefable, puesto que al salir de ese trance al iniciado le será hartamente complejo explicar la vivencia mística en términos inteligibles para su concepción ordinaria del tiempo. Este mismo autor (1998: 174-176), tras analizar las principales hipótesis planteadas a lo largo de los años como causas a la relación de la música con el trance extático, concluye que no existe un instrumento o un tipo de música específicos vinculados al trance⁸⁵, así como que cada fenómeno extático puede ser diferente. Lo que sí determina es la gran carga emocional que implica el uso de la música en estos contextos, el habitual ritmo intenso y marcado de la música de trance y la aplicación de estos medios musicales junto con algún elemento catártico de tipo físico como el consumo de sustancias enteógenas, el uso de ciertas técnicas de respiración o la exposición del hombre a un ayuno estricto.

Otra forma de llegar a ese estado alterado de consciencia es la participación en ciertos bailes rituales desenfrenados. Luciano de Samosata, *Sobre la danza*, 15, incide en la importancia de la danza en las iniciaciones místicas:

Omito decir que no es posible encontrar ningún antiguo rito de iniciación sin danza, por supuesto los de Orfeo y Museo, y los más importantes bailarines de la época que establecieron tales ritos, al disponer como algo bellísimo que la iniciación se hiciera con ritmo y

⁸⁵ De especial interés encuentro las conexiones que establece (1998: 174) entre el uso del trance extático por algunas culturas de la antigüedad, como puede ser el caso de ciertos ritos de posesión africanos, con la «paganización» que se puede observar actualmente de esos usos rituales en las discotecas, en que un joven puede vivir una experiencia extática al bailar durante horas al ritmo de la «música trance» y tras la ingesta de algún tipo de droga recreativa, de las que el autor pone de ejemplo el pertinentemente llamado éxtasis.

danza. Aunque las ceremonias son así, debo callarme por los no iniciados, pero todos han oído decir que a los que anuncian los misterios la gente los llama «los danzantes»⁸⁶.

Luciano de Samosta, *Sobre la danza*, 15.

La presencia de estas danzas está perfectamente certificada en los cultos dionisiacos (*cf.*, por ejemplo, Eurípides, *Bacantes*, 145-151). De la misma forma, Bremmer (2014: 40 y 52) opina que tanto en los misterios de los Kabiros, dados en Lemnos, como en los misterios de los Coribantes pudiera haber habido un uso ritual de ritos orgiásticos y bailes extáticos. Al mismo tiempo mantiene la existencia de danzas extáticas en los misterios de Despina en Licosura, en base a una representación del santuario de la diosa en la que se ven danzantes en estado de éxtasis (*ibid*: 85).

También en pueblos no pertenecientes al ámbito mediterráneo se ha podido rastrear estas técnicas de danza extática. Este es el caso de la etnia Zuñi del continente norteamericano, la cual obtenía el trance extático a través de su danza sagrada caracterizada por una pauta rítmica muy reglada y precisa (FERICGLA, 1998: 171).

El sistema de funcionamiento de las danzas extáticas, como bien explica Schneider (1986: 5), consiste en el incremento paulatino del ritmo del baile con el fin de penetrar en la tierra de los espíritus. Este autor expone que la música, desde sus mismos orígenes, habría sido concebida como un vehículo capaz de transportar al mortal a otro ámbito extra-ordinario. Por lo general, los bailarines solistas estarían acompañados de los cantos y las palmadas rítmicas de un coro, el cual tendría a su vez la tarea de cuidar el cuerpo del danzante durante el tiempo que su alma o espíritu permaneciese alejado del mismo. El sonido rítmico producido por las palmas de las manos de los asistentes podía ser sustituido o complementado con medios instrumentales más sofisticados en la forma de distintos tipos de idiófonos, dentro de los cuales se deben contemplar los sonajeros y los sistros (SCHNEIDER, 1986: 34-35). De hecho, este autor incluso atribuye un poder especial al grupo de los sonajeros que, originalmente constituidos a partir de pequeños objetos encordados entre sí, irían colgados alrededor del cuerpo del

⁸⁶ Traducción de Zaragoza Botella, 1990.

danzante y que, en definitiva, lo convertirían en un «*homme-sonnaille*» a través del cual el espíritu manifestaría su palabra (SCHNEIDER, 1986: 54).

En ese estado extático, permitido y aceptado en los contextos rituales en que se daba, el hombre podía adoptar temporalmente otra identidad, alcanzando un estado lo suficientemente desinhibido como para abandonarse a comportamientos que en otras circunstancias serían reprochables, ya fuera por ejemplo volviéndose sexualmente agresivo o manifestando un comportamiento salvaje o infantil. Esto sin duda supondría una gran experiencia catártica (KUBATZKI, 2016: 10), lo que contribuiría a incrementar la satisfacción sentida por el individuo durante estos rituales.

5. ENCUENTRO CON LO DIVINO Y TRANSFORMACIÓN FINAL DEL INICIADO

5.1. EPOPTEIA Y EPIFANÍA – LA «REVELACIÓN» DIVINA Y EL PAPEL DE LA LUZ EN LA MISMA

(...) nocte media uidi solem candido coruscantem lumine, deos ínferos et deos superos accesi coram et adorauí de proxumo

En mitad de la noche vi un sol que emitía una luz blanca, llegué hasta la presencia de los dioses infernales y la de los dioses celestiales y los adoré de cerca⁸⁷.

Apuleyo, *Metamorfosis*, XI, 23, 6.

El punto culminante de la experiencia de la iniciación siempre es la visualización o *epopteia*, nombre que era empleado para designar el más alto grado de iniciación en los misterios eleusinos (BREMNER, 2014: 10). A través de la irrupción de una luz extraordinaria, se accede a un especial estado de ver, el que constituye el elemento central durante la segunda fase del ritual que sucede a la «no visión» de la catábasis, relación ya aludida en un capítulo anterior de este trabajo (*vid.* UNTINOVA, 2009: 230). En este momento es cuando se procede a otorgar al *mystes* los dones que se le hubieran prometido, poniendo término al trayecto iniciático. Es interesante como en el pasaje de Apuleyo no se nos dice directamente que Lucio viera a la diosa Isis, sino que llegó a la «presencia de los dioses infernales y de los dioses celestiales», lo que haría referencia quizás a la naturaleza celeste de Isis mantenida por algunos autores (p.ej. BRENK, F., E., 2001: 86 – 88) frente a la ctónica de Osiris. También podría hacer alusión a la omnipotencia de Isis mencionada con anterioridad en Apuleyo (XI 5, 1; XI 7, 4; XI 25, 3), con poderes tanto uranios como ctónicos, o bien a la dualidad de Osiris/Ra como el regente del Inframundo y al mismo tiempo la máxima deidad del firmamento, dios con el que se identificaría el iniciado. Keulen *et al.* (2015: 401) mencionan que esa expresión de «*dei superi*» e «*inferi*» era una expresión greco-romana

⁸⁷ Traducción de Martos, 2003.

muy común que significaba simplemente «todos los dioses, de arriba y de abajo», lo que iría en la línea mencionada de la omnipotencia de la diosa, y vendría a ilustrar que todos los dioses estaban de alguna forma vinculados con la deidad egipcia.

Sobre este pasaje, Alvar (2008: 341) mantiene que el foco se pone durante la narración más bien en la proximidad física a la divinidad (*et adoravi de próximo*), y no tanto en la visión de la misma, pues en ningún momento se relata la visión de la diosa. Es posible, como plantea Bremmer (2014: 123), que se confronte al iniciado, en este punto del ritual, con estatuas de los dioses, de ahí la explícita mención a la proximidad con las divinidades. Sin embargo, el componente visual de la experiencia sí que se da, y queda reflejado en la mención al sol que apareció en medio de la noche emitiendo una luz blanca (*nocte media uidi solem candido coruscantem lumine*). De este pasaje Malaise (1981: 490-492) extrae, de acuerdo a las creencias egipcias, que con la mención al Sol se está haciendo referencia al viaje diario que Ra hacía todas las noches por el inframundo, donde sería divisado por el iniciado, éste identificado con Osiris. Similar hipótesis mantiene Alvar (2008: 340), quien reconoce a ese Sol como Osiris bajo la personificación del «Sol Oscuro» en su itinerario por el inframundo. Las ideas de estos dos autores anteceden el carácter solar de la iniciación isíaca que sobre todo hará acto de presencia con mayor nitidez poco después en la narración de Apuleyo (XI 24, 1-4), concretamente en la escena que sucede a la τελετή (*vid. capítulo siguiente*).

Pese a las posiciones adoptadas por estos autores, esa aparición de un Sol que emitía una luz blanca en medio de la noche recuerda mucho al momento de la epifanía (KEULEN ET AL., 2015: 400) que tiene lugar en otros cultos místicos, como el eleusino, narrado por Asterio de Amasea, *Homilías*, 10.9.1 (*apud BREMMER*, 2014: 14), y los misterios de Samotracia durante los que el *mystes* veía «la doble luz sagrada de los Cabiros» (*vid. BREMMER*, 2014: 33). Incluso tenemos una alusión en *Met.*, XI, 6, 6 donde Apuleyo manifiesta en boca de Isis: «y te seré propicia mientras llevo la luz entre las tinieblas del Aqueronte y reino en lo más recóndito de la Estigia». El pasaje evoca mucho esa idea de una luz que aparece en medio del Inframundo, por lo que considero más plausible interpretar la línea alusiva a ese Sol del pasaje de Apuleyo, y su emisión de luz blanca, en relación con la aparición divina, que probablemente fuera la de Isis, y que constituía uno de los elementos centrales de varias experiencias iniciáticas distintas. De hecho, Seaford (2010: 204) compara la iniciación mística con las experiencias cercanas a la muerte o ECM (*Near-Death Experiences*, NDEs en inglés) y

establece como uno de los elementos comunes principales la aparición, al final del tránsito por la oscuridad, de una gran luz transformadora que libera al individuo de la ansiedad y el miedo que sufre; transfiriéndole en el proceso ciertos conocimientos divinos junto con sentimientos de paz y alegría. Esta luz no es poco frecuente que se identifique con forma humana como algún tipo de «ser de luz», el cual dependiendo de las creencias del individuo sería relacionado con una figura divina u otra (en el caso cristiano sería Dios). Ustinova (2009: 250) a su vez vincula esta experiencia con el «mental vortex» y las visiones tenidas habitualmente durante estados de consciencia alterados.

La luz es el elemento característico de las epifanías divinas, el medio a través del que se manifiestan los dioses, evocando en el proceso multitud de emociones en el individuo que las presencia, pasando por la sorpresa y el miedo (USTINOVA, 2009: 99). Los sentimientos de asombro, reverencia y miedo suelen ser las reacciones habituales del espectador ante la epifanía, siendo emociones que tienen como consecuencia el dejar sin habla al iniciado (KEULEN *ET AL.*, 2015: 187-188). Estas emociones contradictorias, como excesiva alegría y miedo, serían un indicativo perfecto de la fluctuación emocional del iniciado o el espectador de la epifanía. Podemos verlo en el caso de Lucio en Apuleyo, *Met.*, XI, 7,1 donde pasa del miedo y temor reverencial (*pauor*) a la alegría más extrema (*gaudio*); así como en el ejemplo de Deméter en Homero, *Himno a Deméter*, 190-191, en donde el autor escribe como ante la aparición en todo su esplendor de la diosa: «*La reverencia, la veneración y el pálido temor se adueñaron de la mujer*»⁸⁸.

Se podría decir en cierto sentido que la luz es el método en el imaginario colectivo y en la literatura de presentar el poder divino en términos comprensibles para el ser humano (CONSTANDINIDOU, 2010: 99). Si bien en el caso de la *τελετή* la información que nos proporciona Apuleyo es muy escasa con respecto a ese acercamiento a la esfera divina, contamos con otros pasajes en que se nos describen epifanías divinas, siendo el más extenso el de XI, 3, 2 - 4,1.

⁸⁸ Traducción de Bernabé Pajares, 1978.

...ecce pelago medio uenerandos diis etiam uultus attollens emergit diuina facies; ac dehinc paulatim toto corpore perlucidum simulacrum excusso pelago ante me constitisse uisum est (...) Corona multiformis uariis floribus sublimem dextrinixerat uerticem, cuius media quidem super frontem plana rutunditas in modum speculi uel immo argumentum lunae candidum lumen emicabat (...) <uestis> multicolor bysso tenui pertexta nunc albo candore lucida, nunc croceo flore lutea, nunc roseo rubore flammida et, quae longe longeque etiam meum confutabat optutum, palla nigerrima splendens atro nitore (...) Per intextam extremitatem et in ipsa eius planitie stellae dispersae coruscabant earumque media semenstris luna flammeos spirabat ignes.

...de en medio del océano emerge una figura divina que levanta su rostro, digno de veneración incluso para los dioses, y entonces, después de librar poco a poco de las aguas del mar todo su cuerpo, me pareció que aquella imagen luminosa se plantaba ante mí (...) Una corona de variadas formas adornada con diversas flores ceñía la parte más elevada de su cabeza: en su centro, por encima de la frente, irradiaba una blanca luz, un círculo liso a la manera de un espejo o que constituía, más bien, un símbolo de la luna (...) Su vestido, tejido de fino lino, era de muchos colores, podía ser ya luminoso, de un blanco radiante, ya anaranjado como la flor del azafrán, ya de color de llama como el rojo de las rosas y, lo que más aturdí mi vista, llevaba un manto oscurísimo, resplandeciente de negro brillo (...) A lo largo del extremo bordado y sobre su misma superficie resplandecían unas estrellas dispersas y en mitad de estas una luna exhalaba fuegos llameantes⁸⁹.

Apuleyo, *Metamorfosis*, 3, 2 – 4, 1.

Este es un claro ejemplo de la forma en que se expresaba la intelección del poder divinal por parte de los mortales, a través de distintas imágenes de luz y brillo. Se alude a esa faceta resplandeciente de la divinidad a través de diferentes términos como «imagen luminosa» (*perlucidum simulacrum*), «blanca luz» (*candidum lumen*), vestido «de muchos colores» (*multicolor vestis*) y «luminoso (*lucida*), de un «blanco radiante» (*albo candore*), «manto resplandeciente de negro brillo» (*palla splendens atro nitore*), «resplandecientes estrellas» (*stellae coruscabant*) o «luna que exhalaba fuegos llameantes» (*luna flammeos spirabat ignes*).

⁸⁹ Traducción de Martos, 2003.

Otras manifestaciones divinas a través de la luz se pueden identificar en el caso de Dioniso en las *Bacantes*, 607-609, donde se invoca al dios como «suprema luz de nuestras báquicas fiestas de Evohé». También encontramos paralelismos en el caso de Deméter sobre quien, en un pasaje del *Himno a Deméter*, 189, se dice como «llenó las puertas con su divino resplandor» o en *Himno a Deméter*, 277-281, donde se alude a su epifanía como «*De lejos brillaba la luminosidad del cuerpo inmortal de la diosa. Sus rubios cabellos cubrían sus hombros, y la sólida casa se llenó de un resplandor como el de un relámpago*⁹⁰». A su vez, los himnos homéricos nos proporcionan otros ejemplos, entre los que cabe mencionar el *Himno a Apolo*, 133-136, donde se emplea la metáfora del oro como material brillante en alusión a la epifanía: «*Dicho esto, se puso en marcha sobre la tierra de anchos caminos Febo, el de intensa cabellera, el Certero Flechador. Todas las inmortales quedaban estupefactas y toda Delos se cargó de oro*⁹¹».

La luz no sólo acompaña a la epifanía del dios, sino que incluso la precede, siendo lo primero que ve el espectador justo antes de presentarse la divinidad ante él. En el contexto de la iniciación, en el que el *mystes* procede de un escenario en el que dominan las tinieblas, esta iluminación puede ser entendida a su vez como un símbolo de victoria sobre la muerte ficticia por la que ha atravesado y sobre las potencias malignas del Inframundo. En esta línea, Constandinidou (2010: 96-99) recoge como las imágenes de luz suelen poseer connotaciones de ideas potentes como el heroísmo y la victoria. Se puede plantear que en cierta forma se produzca un cambio de escenario, tanto en el plano simbólico como probablemente también en el físico. Por un lado, la diosa con su fulgor desarraiga al *mystes* del pasaje oscuro y tenebroso por el que circulaba, siendo éste posiblemente introducido en una nueva estancia o bien viéndose alterada aquella en la que se encontraba para que pareciese otra -la simple iluminación haría que la sala de iniciación fuera percibida como otra distinta por el iniciado-; y, por otro lado, fruto de ese encuentro con la divinidad y una vez obtenidos los conocimientos anhelados, es la diosa Isis, en razón a sus poderes mágicos de resurrección directamente heredados del

⁹⁰ Traducción de Bernabé Pajares, 1978.

⁹¹ Traducción de Bernabé Pajares, 1978.

mito osiraco egipcio, la que aleja al devoto de la esfera de la muerte y le vuelve a introducir en la esfera vital, convirtiéndolo en un «renatus».

Es muy interesante a este respecto la elección de la imagen del Sol para referirse a la epifanía de la diosa, pues tenemos indicios de que, en el mundo greco-romano, se establecía una conexión del Sol con los dos procesos vitales de la existencia, es decir, el nacimiento y la muerte. Testimonio de esto es un pasaje de Plutarco, *Fragm. 200, Moralia 13b*, en que se dice: «*Homero a este periodo cíclico y recurrente del renacimiento le dio el nombre de Circe, la hija del sol, pues el sol une siempre toda muerte con el nacimiento y el nacimiento de nuevo con la muerte y así continua sin detenerse*»⁹².

Volviendo al análisis de la epifanía en la iniciación isíaca, según Seaford (2010: 203), la mención en el pasaje de Apuleyo a esa luz blanca salvífica del Sol debe ser entendida como la luz de una antorcha, para lo que pone varios ejemplos en la literatura griega: «*In Aristophanes' Frogs this mystic torchlight was imagined as the light of the sun, which in the underworld is only for pious initiates. Accordingly Pindar, in a passage full of mystic allusions, claims that after death the 'good' have sun by night as well as by day; and Cleanthes (331–232 BCE) claims that the gods are mystic (μυστικά) forms and sacred names, the cosmos a mystery (μυστήριον), and the sun a torchbearer*». Esta idea del uso de antorchas en el culto isíaco ya fue propuesta en su día por Dunand (1973 III: 251) y actualmente mantiene bastante vigencia (*vid.* BREMMER, 2014: 123). Además, se hallan ciertos paralelismos con el uso de antorchas en los misterios de Samotracia (BREMMER, 2014: 27) y de Licosura (BREMMER, 2014: 85).

A la hora de generar por medios artificiales ese efecto impactante de epifanía divina, entendiéndolo en una modalidad iniciática alternativa a la visión de lo divino a través de un trance extático u onírico, existen diversas formas de obtener la iluminación necesaria; como, por ejemplo, encendiendo algunas antorchas cuya luz repentina ante la visión del *mystes*, como nos dice Ustinova (2009: 231 y 238), causaría una gran sorpresa e impacto emocional. Esa transición dramática de la oscuridad a la luz pretendía alterar por completo al iniciado y permitir, en ese momento de conmoción,

⁹² Traducción de García López y Morales Ortiz, 2004.

presentarle ciertos símbolos que el individuo pudiera percibir de la forma pretendida por los oficiantes. En todo caso, se trataba de un ritual que debía ser perfectamente controlado en cada una de sus fases para producir en el iniciado los efectos deseados.

Es interesante como este uso de la luz artificial en ciertos rituales, especialmente de carácter funerario, ya era empleado en el mundo egipcio. Buen testimonio de ello es el capítulo 137 A del *Libro de los Muertos* en que se explica un ritual en el que se emplean 4 antorchas (*tkAw*⁹³), las cuales se identifican con el Ojo de Horus, y a las que se dota de un poder apotropaico, capaz de mantener a los espíritus malignos de Seth alejados del difunto, poder apotropaico de la antorcha en el que también se incide en el capítulo 137 B. A su vez, la interpretación simbólica de ese pasaje consiste en traer el calor vital de Re al cuerpo del fallecido y así generar una «resurrección» que permitiera a su *ba* viajar a los dominios de Osiris y convertirse en un espíritu transfigurado o *akh*. Los paralelismos son sorprendentes con el uso de antorchas en la fase final de la iniciación, de esa «muerte simulada», con el objetivo de extraer al iniciado de ese mundo oscuro y trasladarlo ante la presencia de la divinidad - la cual se manifiesta siempre en la esfera de la luz – para propiciar la concesión por ésta de una «vida nueva».

En la iconografía perteneciente al culto isíaco de época greco-romana existen imágenes en las que se representa a la diosa Isis, sincretizada con la divinidad egipcia Renenoutet -conocida en el mundo griego bajo el nombre de Thermoutis- en las que presenta una antorcha como atributo, según Le Corsu simbolizando la iluminación que requiere la diosa para circular por el mundo subterráneo (LE CORSU, 1977: 212). Por otro lado, contamos al mismo tiempo con otro tipo de representaciones, siendo especialmente interesantes las imágenes de sacerdotisas o iniciados isíacos de Atenas que aparecen portando antorchas, posiblemente por influencia eleusina (LE CORSU, 1977: 230), o el *lychnophorus*, nombre designado al miembro del culto encargado de portar lámparas y otros instrumentos de iluminación, que aparece en el iseo de Pompeya (TINH, 1964: 136 – 137, FIGURA 15). Otros testimonios de este papel predominante

⁹³ Se han conservado imágenes de estos dispositivos de iluminación en una viñeta del *Pergamino Nu* del *Libro de los Muertos*, así como varios ejemplares originales hallados en la tumba de Tutankhamón. El sistema de iluminación principalmente consiste en una mecha de lino retorcida y colocada en la parte superior de un junco que a su vez se encuentra insertado en un tubo, el cual puede estar fabricado de diversos materiales. Véase STRONG, 2017: 254-255.

de la iluminación en el culto isíaco lo tenemos en el pasaje de *Met.*, XI, 9, 4 donde un grupo de la *pompa* de la *Navigium Isidis* es descrita portando lámparas, antorchas, velas y otros tipos de artefactos de iluminación artificial, también en XI, 10, 3-4 se muestra a un sacerdote portando, como uno de los principales símbolos de los dioses egipcios, una lámpara con forma de barco. Este tipo de artefactos lumínicos son mencionados en diversas inscripciones como dedicaciones a las divinidades, contando con alusiones a λαμπάδιον (RICIS 202/0433, 202/0424, 202/0428, 202/0431, 304/0802, 503/1205, 202/0423, 202/0428, 202/0433), λυχνία (RICIS 102/0405, 202/0428, 702/0102, 102/0405, 202/0423-24, 202/0433, 202/0424, 202/0428, 202/0433) y δαιδίον o antorchas (RICIS 101/0226, 202/0101, 202/0428, 202/0433, 202/0423-24, 202/0427-28, 202/0433). Es más, incluso en el Calendario de Filócalo del año 354 d.C. (*vid.* SALZMAN, 1990), se hace alusión a una fiesta del contexto isíaco que recibe el nombre de *Lychnapsia* y es celebrada el 12 de agosto. Ésta sería una fiesta que, según Salzman (1990: 175), simbolizaría el nacimiento de la diosa, dato interesante dada la naturaleza de la propia celebración que gira en torno a la luz.

Según Taylor-Perry (2003: 90), la epifanía podía ocurrir de dos formas: mediante *impersonatio* e intervención humana, o derivada de un estado extático. En este apartado se va a abordar el factor humano, puesto que las experiencias extáticas ya fueron tratadas en su apartado correspondiente. Martzavou (2012: 275) piensa que en las iniciaciones místicas pudieran darse escenas de epifanías representadas y dirigidas por el sacerdocio que guiaba la ceremonia. Esto lleva a la posibilidad de que alguna sacerdotisa o iniciada personificara a la diosa (*impersonatio*), y adoptara las funciones rituales de ella. En este caso se presupone la existencia de algún tipo de «guión» o ritual «guionizado», según el cual la sacerdotisa que encarnaba a la diosa se ajustara a un discurso acorde al contexto místico-religioso en que se enmarca. En época greco-romana y en el marco de los cultos isíacos, se ha documentado la costumbre de utilizar máscaras de chacal para personificar al dios Anubis, conociendo alusiones a esta práctica en Flavio Josefo, *Antigüedades Judías* XVIII, 3, 4. 65-80 y en Juvenal, *Sátira VI* 531-535. También se ha documentado la agrupación isíaca de *anubiacus* o *anuboforus* -a los que Burkert (1987: 39) denomina *anubiastai*- en la epigrafía de diversas zonas del mediterráneo (RICIS 503/1115, 503/1118, 605/0107, 605/1001), los cuales probablemente desempeñarían dentro de los cultos alguna función vinculada con

portar la estatua de Anubis (MARTZAVOU, 2011: 62) o personificar al dios durante las procesiones y festividades isíacas como vemos en Apuleyo, *Met.*, XI, 11, 1. Un ejemplo de máscara de *anubophorus* se puede ver en el calendario de Filocalo en la imagen correspondiente al mes de noviembre, dedicado en este calendario a la celebración de las *Isia*.

Si bien está confirmada la personificación del dios Anubis por fieles dentro del contexto del culto isíaco, para el caso de la diosa Isis los testimonios, a parte del texto litúrgico anteriormente comentado, son escasos. Merkelbach (*apud* MARTZAVOU, 2012: 275, n. 35) plantea que los relieves funerarios que representan a mujeres vestidas a la manera de la diosa Isis indican que esas fieles isíacas desempeñaban en vida el papel dentro de la comunidad isíaca de personificar a la diosa en los rituales y ceremonias, recitando las palabras de la diosa -las aretologías- cuando esta se dirigiera a los devotos. También Verbovsek (2011: 244) explica ciertas costumbres funerarias en Egipto consistentes en la personificación de las diosas Isis y Neftis por plañideras profesionales o *Djeret*, quienes de un modo simbólico reproducen la participación de las dos diosas en el mito de Osiris, divinidad con la que se identifica al difunto objeto de los llantos de las mujeres. Otro caso que se piensa podría constituir un ejemplo de *impersonatio* de dioses con usos litúrgicos y rituales, se desprende del análisis realizado por Faulkner (1936) de los textos conocidos como «Las Canciones de Isis y Neftis», datados en torno al siglo IV a.C. En ellos, en torno al tema mitológico de la muerte de Osiris y el papel de dolientes de las diosas Isis y Neftis, se produce un diálogo ritualizado entre un sacerdote egipcio y estas dos divinidades, cuyos roles según Faulkner (1936: 122) serían representados por dos sacerdotisas.

Vinculado con esto es interesante mencionar la teoría que desarrolla Martzavou (2012: 276-280) en la línea de un uso ritual durante las iniciaciones de textos e himnos sagrados, destacando especialmente las conocidas aretologías isíacas. Concretamente establece dos grupos de estos himnos, en virtud de la persona en que son narrados, como los de tipo «Yo Isis» en los que la diosa habla en primera persona y a los que pertenecerían los ejemplares de Maronea y Kyme; y, frente a éstos, los de tipo «Tú eres Isis», en los que es el fiel el que se dirige a la diosa y señala sus principales atributos divinos, incluyéndose en este grupo por ejemplo el Himno de Andros. La secuencia ritual en que sugiere la autora que fueran usados estos textos dentro de la iniciación

comienza con la recitación, por algún sacerdote o sacerdotisa del culto, del himno «Yo soy Isis» el cual se encontraría grabado en una piedra de tal forma que pudiera ser leído directamente por la persona que iba a reproducir las palabras de la diosa. Este miembro del culto según Martzavou podría estar vestido a la manera de los dioses y, de tratarse de una sacerdotisa la que ejerciera esta función ritual, a imagen de la diosa Isis, escenificando así una epifanía artificial. A esta primera fase en la que el iniciado ha tenido un papel meramente pasivo, de espectador, le sucedería, siguiendo la línea argumental elaborada por esta autora, una fase de respuesta ritualizada por parte del *mystes*, quien ya sea leyéndolo, ya sea habiéndolo aprendido de memoria, recitaría un texto del tipo «Tú eres Isis». Chaniots (2011: 270) también contempla la posibilidad de que estas aretologías isíacas, en las que en unas, habla la diosa y en otras el devoto, pudieran ser empleadas como textos rituales performativos, aunque sin llegar a especificar en qué contextos rituales. Es interesante como una implicación que se derivaría de esta instrumentalización de los himnos dentro de la ceremonia iniciática sería la de ofrecer un mayor control de la concepción que los iniciados tenían de la diosa, pues sería algo determinado de por sí en los textos que escucharían y pronunciarían, y como dice Belayche (2013: 27), consolidarían dentro del culto una representación normada y una concepción autorizada de la divinidad.

Otra posibilidad, además de la *impersonatio*, por la que los miembros del sacerdocio isíaco podían simular la epifanía era mediante la sustitución de la diosa por una estatua de ella. Sabemos cómo estas efigies de los dioses eran consideradas como residencia de los dioses (BURKERT, 1987: 38) y por ello se hacía necesario todo un ritual diario en el que se honraba la imagen de la diosa y, por ende, a la propia divinidad. Estos rituales típicos de Egipto se trasladaron al culto isíaco del mundo greco-latino solo que simplificados, pues ahora, en lugar de presentar los 3 servicios egipcio de la mañana, el mediodía y el atardecer, éstos se restringen al del inicio del día y el final del mismo (ALVAR, 2008: 306, n. 406). Dichos servicios se iniciaban con la salida del sol, tras la que se realizaba la apertura del templo, «despertándose al dios», es decir, a la estatua de éste, para después lavarla, perfumarla y vestirla, generalmente por los *στολισταί* o las *ornatrices*, para a continuación ofrecerle comida en forma de ofrendas presentadas por los fieles. Al atardecer se realizaría un ceremonial similar al de la mañana (ALVAR 2008:306-308). Apuleyo, *Met.*, XI, 20, 1-6, alude al ritual matutino

de adoración a la estatua de la diosa. Como dice Ustinova (2009: 251) la experiencia de ver a un dios en el Egipto faraónico era física, puesto que se derivaba de la visión directa de la estatua albergada en el templo, la cual además estaría iluminada en la oscuridad. En vistas a esa consideración divina de la imagen de la diosa, cabe la posibilidad de que la visión de los dioses durante la iniciación también fuera física y tuviera lugar mediante la confrontación del *mystes* con las efigies de aquellos, lo que a efectos simbólicos sería como entrar en contacto con los mismos dioses allí representados. A lo dicho cabe añadir además que las estatuas de los dioses podían reproducir la epifanía divina por sí mismas, principalmente en el caso de aquellas que estaban fabricadas con materiales preciosos brillantes como la criselefantina y el oro o muy blanquecinos como el marfil (CONSTANDINIDOU, S. 2010: 92), lo que unido, a la implementación de ciertos sistemas de iluminación artificial, sin duda contribuiría a hacer de la contemplación de la estatua, durante la fase de la epifanía iniciática, algo muy impactante.

5.2. PALINGENESIA Y SIMBOLISMO SOLAR - AMANECER

Mane factum est et perfectis sollemnibus processi duodecim sacratus stolis habitu quidem religioso satis, sed effari de eo nullo uinculo prhibeor, quippe quod tunc temporis uidere praesentes plurimi. Namque in ipso aedis sacrae meditullio ante deae simulacrum constitutum tribunal ligneum iussus superstiti byssina quidem sed floride depicta ueste conspicuus. Et umeris dependebat pone tergum talorum tenus pretiosa chlamida. Ququa tamen uiseres, colore uario circumnotatis insignibar animalibus: hinc dracones Indici, inde gripes Hiperborei, quos in speciem ñpinnatae alitis generat mundus alter. Hanc Olympiacam stolam sacrati nuncupant. At manu dextera gerebam flammis adultam facem et caput decore corona cinxerat palmae candidae foliis in modum radiorum prosistentibus. Sic ad instar Solis exornato et in uicem simulacri constituto repente uelis reductis in aspectum populus errabat,

Llegó la mañana y, tras la celebración de las solemnes ceremonias, salí consagrado con doce túnicas, un ropaje desde luego propio del ritual, pero del que no me impide hablar ninguna atadura, puesto que en ese momento me vieron muchas personas que estaban allí presentes. En efecto, recibí la orden de situarme sobre un estrado de madera dispuesto ante la estatua de la diosa, en el mismo centro del

sagrado edificio; destacaba allí por mi vestido, también de fino lino, pero adornado con una decoración muy florida. Una valiosa clámide me colgaba de los hombros cubriéndome toda la espalda hasta los talones. Además, hacia cualquier punto que se dirigiera la vista, me distinguía por unos animales de diferentes colores dibujados a mi alrededor; pero una parte había serpientes de la India, por otra, grifos hiperbóreos, que con la apariencia de aves aladas engendra el otro mundo. A esta túnica la llaman olímpica los devotos. Por otro lado, llevaba en la mano derecha una antorcha de la que brotaban llamas y me ceñía graciosamente la cabeza una corona trenzada con hojas de palma blanca que se proyectaban hacia fuera como rayos. Cuando estaba así, engalanado como el Sol y situado en lugar de una estatua, de repente retiraron los velos y anduvo por allí la muchedumbre para verme⁹⁴.

Apuleyo, *Metamorfosis*, XI, 24, 1-4.

Este texto es la exposición de la transformación y regeneración espiritual que experimenta el *mystes* tras su τελετή, lo que Elíade (1984: 191) ha denominado con el término palingenesia, en referencia al cambio de régimen existencial al que ha llegado el iniciado. En este pasaje se presenta a Lucio como una estatua cuasi-divina, situado al lado de la efigie de la diosa, y frente a la multitud de la comunidad isíaca para la que la contemplación de Lucio, debido a los atributos con que se le había ataviado, debía de evocar una epifanía divina (ALVAR, 2008: 341). Se pasa a adorar al individuo que ha superado la iniciación, se honra su nuevo estatus por parte del resto de la comunidad, siendo el acto ritual al que se refieren autores como Burkert (1987: 93) con el nombre de *makarismos*. Esta escena se trataría en realidad de una prolongación de la iniciación solo que ahora, en lugar de darse en un ámbito privado y exclusivo, se traslada a la esfera pública, haciéndose partícipe de esta última fase de la experiencia iniciática a toda la comunidad isíaca.

Es un simbolismo de la *unio mystica*, según la cual «el myste se ha convertido en luz y vida» (MARÍN CEBALLOS, 1973: 156). Esta caracterización del iniciado se puede interpretar como que, en virtud de la interacción con la diosa, el individuo ha adquirido de manera temporal parte de la potencia divina de Isis, por una suerte de «contaminación» positiva, de manera quizás paralela a lo que se daba en el caso de las

⁹⁴Traducción de Martos, 2003.

estatuas egipcias, las que eran entendidas en Egipto como la propia divinidad o como un reflejo de los poderes divinos de ella. Esta similitud explicaría el hecho de que se situara a Lucio en un estrado al lado de la imagen de la diosa como si fuera igualmente otro *simulacrum*, siendo la propia diosa egipcia la que era adorada a través de Lucio, éste según esta hipótesis aquí entendido como un simple receptáculo del poder y la gloria de aquella.

Hay varios elementos interesantes en la descripción, por ejemplo, las 12 túnicas con que se recubre a Lucio. La explicación más plausible para Keulen *et al.* (2015: 408) consiste en que esas 12 túnicas representen los 12 símbolos del zodiaco, a través de los que se mueve el Sol. Para Malaise (1891: 492), sin embargo, toda esta escenografía que se pone al servicio del iniciado debería ser interpretada, basándose en la identificación de éste con el dios solar, como las 12 horas de la noche por las que ha circulado el *mystes* durante su iniciación. En todo caso, esta vestimenta alude a la ceremonia por la que ha pasado Lucio y cuya simbología, según Keulen *et al.* (2015: 412), se vería complementada por la capa y la significación que se les da a las representaciones de animales fantásticos que nos describe Apuleyo, las cuales, siguiendo a estos autores, se deben interpretar como una referencia al mundo del Inframundo, repleto de ese tipo de criaturas increíbles, aludiendo tanto al territorio del que acaba de salir Lucio como al que irá a parar tras su muerte y en el que gozará de una existencia gloriosa junto a la diosa. Para añadir, la alusión al vestido de lino de Lucio adornado con decoración «florida» lleva a Marín Ceballos (1973: 156) a postular que fuera una forma de representar los poderes agrarios y de fertilidad de Osiris, lo que, unido a los simbolismos solares, identificaría a Lucio con Osiris-Ra, o Serapis-Helios.

Por otro lado, los elementos sin duda más destacados son la antorcha y la corona que conforman los atributos fundamentales de la caracterización de Lucio al modo de una deidad solar. Aunque ésta no es la única perspectiva desde la que deben ser vistos estos elementos, por ejemplo, la simbología de la corona, además de aludir a la corona radiada y la simbología solar -en línea a lo que desarrollaré un poco más adelante-, es uno de los elementos más habituales en todas las experiencias iniciáticas y místicas. Por ejemplo, conocemos como en la ley sacra de Andania (*apud* GAWLINSKI, 2008: 151) se especifica una ceremonia de coronación como uno de los momentos del ritual

iniciático que constituían más claramente el reconocimiento de la transformación experimentada por el *mystes*:

Concerning Wreaths: As wreaths, the sacred men and the sacred women must wear a white felt cap, and of the initiates, the first-time initiates must wear tiaras. When the sacred men make the announcement, they must take off the tiaras and all be wreathed with laurel

Ley de Andania, 13-15. GAWLINSKI, 2008: 151

La corona se llegó a convertir prácticamente en un símbolo iconográfico común a la mayoría de iniciaciones místicas, siendo habitual la existencia de representaciones en las que figuraban iniciados, identificados por las coronas que llevaban sobre sus cabezas (GAWLINSKI, 2008: 151). Los iniciados en los misterios de Baco eran coronados con ramillas vegetales y algo similar sucedería durante la tercera iniciación del culto mitraico, la equivalente a la posición de soldado (BREMNER, 2014: 74 y 135). También se han hallado en el ágora ateniense esculturas de jóvenes iniciados que portan coronas, lo que se ha querido vincular con la presencia de este tipo de ceremonias de coronación en los misterios eleusinos (GAWLINSKI, 2008: 153).

Dejando el caso mitraico a un lado, debido a su fuerte simbología solar, las conexiones vistas con otros misterios -como los de Eleusis o Dioniso- de ese acto de coronación en el contexto iniciático, puede llevar a postular que éste fuera una importación griega, incorporada en los rituales isíacos por influencia de los misterios de Deméter o Dioniso.

Entrando a hablar de la simbología solar que es el elemento más interesante y llamativo de este pasaje, cabe decir que fruto de su iniciación, se produce una identificación del *mystes* con los dioses, en este caso en concreto con el dios Sol⁹⁵, indicando con este simbolismo que, tras su iniciación, el neófito se encuentra más cerca

⁹⁵La iconografía de Harpócrates-Helios presente en algunos mosaicos (TRAN TAM TINH, 1964: pl. XVII), podría servir de referencia para sugerir que en este pasaje en lugar de identificarse el iniciado con Osiris-Helios, en realidad estuviera evocando la naturaleza solar del hijo de Isis, de tal forma que el iniciado se representaría como nacido de Isis, como hijo de la diosa en virtud de la nueva vida otorgada por la diosa a través de la τελετή.

de la divinidad, hasta el punto de poder adoptar temporalmente los atributos de los dioses. Estos son actos que, tal y como nos dice Elíade (1984) podían ser designados con distintos nombres como apoteosis, deificación, des-mortalización o *apathanatismos*.

Se produce en este pasaje una mezcla de los dos mitos principales del mundo egipcio: el solar y el osiriaco. El primero tiene como simbolismo el acto de la creación por parte del dios Ra, algo que ya menciona Elíade (1987: 99-100) en otros contextos iniciáticos, constituyendo la creación del Mundo el modelo a seguir para todo ser viviente y es reproducida por el Sol al salir por la mañana todos los días, de igual forma que lo es por el iniciado al salir al alba de la cabaña iniciática; y, por otro lado, el acto de la revelación, implícito en la simbología solar. El segundo consiste en la ya comentada resurrección de Osiris, y la asimilación del iniciado con este dios viene a representar el aspecto de ocultación y protección del ritual (ASSMANN, 2005: 187). Esta combinación no era algo extraño, sabemos por ejemplo que ya en las Casas de la Vida egipcias era costumbre combinar fiestas vinculadas con uno y otro dios (*vid.* CASTEL, E. 1998: 30-32).

Contamos con varios pasajes en la literatura greco-romana donde se caracteriza a Osiris con atributos griegos. Por ejemplo, esta conexión ya la establece Diodoro Sículo, I, 11, 1-2, y también contamos con varios pasajes de Plutarco, en *Sobre Isis y Osiris*, 372 B; 355F-356A, donde se caracteriza a este dios como hijo del Sol; y en 372E:

Los hombres de Egipto, pues, engendrados en la antigüedad, mirando hacia el cosmos e impresionados y maravillados de la naturaleza del universo, supusieron que había dos dioses eternos y primeros: el Sol y la Luna, de los que, a uno, denominaron Osiris y, a la otra, Isis, que recibieron estos nombres por cierta etimología⁹⁶.

Diodoro Sículo, I, 11, 1-2

Pues, hay quienes dicen abiertamente que Osiris es el sol y que es llamado Sirio por los griegos, aun cuando entre los egipcios la anteposición del artículo ha hecho que el nombre resultase oscuro y quienes declaran que Isis no es otra que la luna; de ahí también que

⁹⁶ Traducción de Parreu Alasà, 2001.

*de sus estatuas las que llevan cuernos son representaciones del cuarto creciente, mientras que con aquellas vestidas de negro son figuradas las desapariciones y oscurecimientos, en los que persigue, deseosa, al sol*⁹⁷.

Plutarco, *Sobre Isis y Osiris*, 372E.

Incluso Macrobio, entre la larga lista de dioses con que asimila al Sol, también incluye a Serapis (*Sat.* 20, 13 – 18) y Osiris (*Sat.* 21, 11-17).

En todo caso, esta doble dimensión solar y ctónica aquí propuesta para la iniciación isíaca tiene su paralelismo con el propio pensamiento tanatológico egipcio y los elementos uranios y terrestres que para esta cultura hacen acto de presencia tras la muerte del individuo. En la religión funeraria de Egipto, como ha sido observado por ciertos especialistas a partir de textos mortuorios del Imperio Nuevo (ASSMANN, 2005: 91), se creía que tras la muerte se producía la separación del *ba*, traducido por algunos autores de forma simplificada como «alma» o «ente animado» (véase CASTEL, E., 2001: 36 y PIULATS RIU, 2006: 130-132), y del cuerpo (*ḥ.t*). El primero ascendía al cielo y el segundo descendía al inframundo reuniéndose ambos nuevamente todas las noches (IMAGEN 15). De hecho, entre los egipcios, esta disociación entre el cuerpo y el *ba* era concebida como una forma de compartir la existencia del dios-Sol, quien era recurrentemente asimilado a un *ba* que cruza el cielo por el día y viaja por la noche de vuelta a su cuerpo en el inframundo para restaurar el poder de renovarse a sí mismo y poder ascender al cielo de nuevo a la mañana siguiente (ASSMANN, 2005: 90-93)⁹⁸. En ese viaje que efectúa el *ba* del difunto, éste entra en contacto tanto con Re –en los cielos-, como con Osiris –en el Inframundo- (ASSMANN, 2005: 94 y Capítulo VIII de *El Libro de los Muertos*).

Todo este pensamiento lo podemos ver reflejado sobre todo a partir del Imperio Nuevo en numerosas fórmulas funerarias y conjuros mortuorios, algunos de las cuales nos traduce Assmann (2005: 90-93):

⁹⁷ Traducción de Pordomingo Pardo y Fernández Delgado, 1995,

⁹⁸ «The *ba* and the corpse, however, belonged to the otherworldly spheres of the sky and the netherworld, where they shared in the cosmic existence of the sun god» (ASSMANN, 2005: 92).

*Your ba to the sky,
your corpse to the netherworld*

*Your ba endures in the sky,
your corpse in the netherworld,
your statues in the temples*

*Your ba is in the sky,
your corpse is in the netherworld.
Those in the land make your body magnificent,
you receive ointment in the Place of Uncion*

A esto cabe añadir que sabemos cómo Osiris, a partir al menos del Reino Nuevo, pasó a asimilarse con Ra en calidad de su cuerpo («la carne de Re»), siendo la unión con éste el motivo fundamental del viaje diario del dios solar al *Duat* o Mundo Inferior⁹⁹. La mejor y más extendida narración de este viaje la encontramos en el *Libro de Amduat* o *Libro de la cámara secreta*, cuya 6ª hora aborda el momento en que el *ba* de Sol-Ra se une a su cuerpo representado como Khepri-Osiris (véase **IMAGEN**), lo cual supone el acto que necesariamente reproduce y renueva diariamente la creación original (SCHWEIZER, A., 2010: 120).

Además de esta asimilación con el Sol por el viaje que emprende el *ba* del difunto -en esta coyuntura identificado con el iniciado-, también se debe traer a colación la consideración de renovación periódica que se atribuía al dios solar Re, puesto que todos los días moría y renacía, siendo alumbrado por la mañana por la diosa Madre Nut y siendo recibido nuevamente en su seno al atardecer (ASSMANN, 2005: 174). En este sentido, el iniciado protagoniza una *imitatio solis*, de acuerdo a la cual, al igual que el dios, experimenta la muerte durante la iniciación y renace a una nueva vida tras ella. Esta imitación del viaje realizado por el Sol ya era remarcada por los egipcios, quienes en sus tumbas podían insertar ciertas fórmulas funerarias o mágicas que les permitieran

⁹⁹ Assmann proporciona algunos textos ya de época del Imperio Nuevo en que se deja clara esta asimilación (2005: 188).

Un ejemplo del *Papiro de Gatseshni* sería el siguiente: *Re sets in the western mountain and lights the netherworld with his rays. This means: Re rests in Osiris, Osiris rests in Re, this means.*

asegurarse el destino más deseable en el Más Allá. Como explica Assmann (2005: 101), la muerte para los egipcios giraba principalmente en torno a dos principios: la disociación y la integración. La primera entraba en juego tras la muerte del individuo produciéndose la separación del cuerpo y del *ba*, para después a través de los rituales funerarios volver a reunir los dos elementos (integración), lo que era interpretado como una «renovación» de la vida¹⁰⁰. Sólo bajo este prisma se puede entender el siguiente pasaje del *Libro de los Muertos* (Capítulo 3):

¡Que sean dadas órdenes en mi favor al séquito de Re durante el crepúsculo! (Ello porque) el Osiris N. [el difunto] revive tras la muerte, como Re, cada día. Y si, en verdad, Re renace de la víspera, el Osiris N. renace (así también).

También es interesante contemplar la simbología que los propios signos solares tendrían en el contexto de los misterios religiosos. Artemidoro nos dice en su *Ὀνειροκριτικὰ* o *La Interpretación de los Sueños* como el elemento solar era considerado como un agente capaz de descubrir los misterios y los secretos.

[soñar con Apolo] Revela, por último, los secretos en la medida en que se le identifica con el Sol

Artemidoro, *La interpretación de los sueños*, II, 35. Traducción de Elisa Ruiz García, Biblioteca Clásica Gredos.

[soñar con el Sol] perjudica a los que intentan permanecer ocultos y esconderse, debido a que desvela las cosas encubiertas y las hace totalmente visibles

Artemidoro, *La interpretación de los sueños*, II, 36. Traducción de Elisa Ruiz García, Biblioteca Clásica Gredos.

Esta significación claramente viene derivada del antagonismo entre la oscuridad, como medio a través del que actúan los misterios y secretos, y la luz, como elemento

¹⁰⁰ Para ahondar en esta cuestión y en el complejo concepto egipcio del individuo que «no muere tras la muerte» véase Assmann, 2005: 142 – 144. A partir del Reino Nuevo se desarrolla el concepto de salvación vinculado al Juicio de Osiris y la *psicostasis* o peso de las almas (*ibid*: 125 – 127 y *Libro de los Muertos*: conjuro 125).

capaz de disipar esas sombras. De esta forma, desde la concepción greco-romana, vestir al iniciado a la manera de la divinidad solar podría ser una forma de explicitar el nuevo estado alcanzado por ese individuo, para el cual ya no existen secretos relativos al culto de la diosa.

A raíz de la significación solar que se puede encontrar en el acto de la iniciación isíaca, considero conveniente reproducir aquí las palabras de Elíade: «El sol que se hunde cada anochecer en las tinieblas de la Muerte y en las Aguas primordiales, símbolo de lo increado y de lo virtual, se asemeja tanto al embrión en la matriz como al neófito oculto en la choza iniciática. Al salir el sol por la mañana, el Mundo renace, al igual que el iniciado saliendo de la cabaña» (1984: 100).

5.3. ΤΕΛΟΣ DE LAS INICIACIONES Y DONES OBTENIDOS

Uno de los temas de mayor interés que rodean a las iniciaciones isíacas, aunque su comprensión supone serias complejidades, es la motivación que se encontraba detrás de los hombres y mujeres que se prestaban a estas ceremonias iniciáticas, qué pretendían obtener o qué se les había prometido que conseguirían tras la iniciación.

Para Piulats Riu (2006: 187), las ceremonias iniciáticas focalizarían su trascendencia en la obtención de un conocimiento difícilmente alcanzable y vinculado con el sentido de la realidad.

El beneficio más tangible para los fieles, de entre aquéllos otorgados por la iniciación, es un cambio de estatus dentro de la propia comunidad (BURKERT, 1987: 23-24). Estos individuos ingresan en el círculo más selecto e influyente de la corporación isíaca, y por tanto les serán reservadas las tareas más importantes de los rituales. Esto es algo que se ve bien en la descripción que nos transmite Apuleyo, XI, 10, 1-3, de la procesión del *Navigium Isidis*, en la que los iniciados aparecen en una posición privilegiada antecediendo a los sacerdotes y a las imágenes de los dioses. A su

vez se realizan banquetes¹⁰¹ como el mencionado en Apuleyo, XI, 24, 5,¹⁰² que servirían de ocasión para, según la disposición de los participantes, poner de relieve una jerarquía dentro del culto en la que los que hubieran superado la τελετή tendrían una posición preeminente. Es más, según Malaise (1981: 494), la τελετή posibilitaría al iniciado poder ascender todavía un escalón más en la jerarquía del culto isíaco, pudiendo llegar a convertirse en sacerdote. Para ello pone de ejemplo el caso de Lucio en Apuleyo, *Met*, XI, 30, 4. donde, tras haber pasado por todas las iniciaciones y haberse dedicado a ofrecer culto a los dioses, es aceptado dentro del cuerpo de los pastóforos. Alvar (2008: 343-344) plantea una idea muy similar pensando que la iniciación debía de ser un requisito previo para el ingreso en el sacerdocio de la diosa. Martzavou (2011: 81-82) por su parte, desarrolla la idea de la «sacerdotización» en los cultos isíacos, en referencia a la concesión de un estatus de sacerdote *freelance* a un buen número de iniciados, lo que les permitiría ocuparse de pequeñas tareas del culto local. Sea como fuere, lo que queda claro es que solo a través de la iniciación se podría optar a ocupar algún cargo de responsabilidad dentro de la comunidad isíaca.

Estos cambios de estatus de los que se ha hablado, no solo se darían en la vida terrenal, sino que cabe deducir que también se extrapolaría a la vida tras la muerte, prometiendo al iniciado tras la muerte una existencia bienaventurada junto a la diosa (MALAISE, 1981: 498). Mediante la concesión de este privilegio, se «salva» al iniciado de una existencia miserable, idea que era común a diversos cultos místicos. Por ejemplo, en el *Himno de Deméter* se habla sobre la felicidad de que gozan los mortales

¹⁰¹ En la epigrafía griega se hace referencia a este tipo de banquetes sagrados como δειπνον (RICIS 102/1602, 304/0701, 304/0802). Por otro lado, existe la palabra κλινη (RICIS 113/0575, 202/0134, 202/0423-24, 202/0428, 202/0433, 610/0104) que haría referencia a los lechos en que se reclinaban los asistentes para comer. Para esta segunda palabra Bricault (RICIS, 113/1006) ha planteado una traducción en ciertos contextos rituales vinculada con los *lectisternia*. También conocemos el término οἶκος que se ha querido identificar en los santuarios isíacos con una estancia especialmente destinada para banquetes sagrados (RICIS 106/0301, 202/0106, 202/0112, 202/0194, 202/1204, 203/0607, 501/0118 y 501/0140).

¹⁰² *Después celebré el jubiloso natalicio de mi iniciación y hubo deliciosos banquetes y amenos convites. Al tercer día se celebraron también unas ceremonias rituales parecidas, y hubo un desayuno sagrado y la culminación oficial de mi iniciación / exhinc festissimum celebraui natalem sacrorum et suaues epulae et faceta conuiuia. Dies etiam tertius pari caerimoniarum ritu celebrates et ientaculum religiosum et teletae legitima consummatio.*

que han podido ver los misterios de la diosa, frente a los no iniciados, que no pueden compartir de esa deseada existencia post-mortem:

(...) misterios venerables que no es posible en modo alguno transgredir, ni averiguar, ni divulgar, pues una gran veneración por las diosas contiene la voz. ¡Feliz aquel de entre los hombres que sobre la tierra viven que llegó a contemplarlos! Mas el no iniciado en los ritos, el que de ellos no participa, nunca tendrá un destino semejante, al menos una vez muerto, bajo la sombría tiniebla¹⁰³.

Homero, *Himno a Deméter*, 477-484.

Algo incluso más explícito es Platón, aludiendo directamente a la coexistencia del iniciado entre los dioses y la condena de los no iniciados a «yacer en el fango»:

Y puede ser que quienes nos instituyeron los cultos místicos no sean individuos de poco mérito, sino que de verdad de manera cifrada se indique desde antaño que quien llega impuro y no iniciado al Hades yacerá en el fango, pero que el que llega allí purificado e iniciado habitará en compañía de los dioses¹⁰⁴.

Platón, *Fedón*, 69c.

En varios himnos isíacos se invoca a la diosa bajo esa faceta de «salvadora». En el himno isíaco de Isidoro (s. I a.C.), éste se dirige a ella como «salvadora inmortal» (26); mientras que en el himno-letanía de Oxirrincos (s. I d.C.) se alude a ella como «salvadora todopoderosa» (20) y «salvadora de todos los hombres» (55). Es ésta una faceta de la diosa Isis que tiene también su reflejo en la iconografía, donde se la designa como *soteira* o *σώτειρα* (RICIS 304/1101, 102/0170, 202/0365, 202/0109, 202/1004, 402/0601). Esa búsqueda de un dios *soter* es un fenómeno que se estudia hoy bajo el nombre de soteriología y cuyo auge se empezó a dar a partir de finales del periodo helenístico y durante la época imperial romana (CHANIOTIS, 2011: 285). Este tipo de divinidades salvadoras exigen como condición para lograr la salud espiritual que prometen, tomar parte en la iniciación en sus misterios (DUNAND, 2000: 127).

¹⁰³ Traducción de Bernabé Pajares, 1978.

¹⁰⁴ Traducción de García Gual, Martínez Hernández y Lledo Íñigo, 1988.

Ciertamente, siempre se ha creído que estas divinidades [egipcias] eran las salvadoras de los que han llegado al colmo de los males y se encuentran en un peligro extremo, y, sin duda alguna, a los que están en tales circunstancias ellas de repente los preservan¹⁰⁵.

Artemidoro, *La Interpretación de los Sueños*, II, 39.

No sólo beneficia la diosa a sus iniciados otorgándoles dones en el Más Allá, sino que también vela por ayudarles en su vida terrenal, asistencia que se suele manifestar en forma de negocios exitosos y obtención de riqueza. Es interesante como derivado de estas atribuciones conocemos algunas inscripciones en que se alude al poder de la pareja divina egipcia para conceder riquezas a sus fieles, siendo el caso de RICIS 203/0602 en que se alude a la diosa Isis como *πλουτοδότηρα* que se traduciría como «dadora de riquezas» y en otra inscripción (501/0126) se apela a Serapis como *πλουτοδοτης*. También cabe citar los pasajes de Apul., Met., XI, 28, 6 y 30, 2-3, en los que Lucio relata cómo, mediante intermediación divina, tras su segunda iniciación comienza a ver sus ingresos aumentados gracias al éxito que estaba obteniendo en su trabajo como abogado en lengua latina. Incluso algunas de las aretologías isíacas se hacen eco de la intervención de la diosa en las empresas de sus fieles. Un buen ejemplo es el Himno de Isidoro (I a.C.): «*todos los que te piden que les ayudes en el comercio, se hacen así piadosos para siempre¹⁰⁶*» (5-6).

Relacionado con este poder de la diosa de mejorar la situación personal de sus fieles ya en los últimos tiempos del Egipto faraónico se tendió a identificar a Isis con la diosa egipcia Renetutet, divinidad cuya principal atribución era la de controlar el destino de los hombres (HART, 2005: 136). Con la helenización de la figura de Isis y su expansión por los territorios griegos, se hizo habitual que se la identificara con la diosa griega del destino Tyché (RICIS 113/0531, 113/0566, 113/0514-15, 208/0283-84, 202/00129), llegando incluso a surgir la divinidad sincrética Isityche (RICIS 503/0602, 113/0216, 144/1902, 501/0139, 504/0216, 515/1001). Más tarde, en época romana se trasladó la asimilación dada entre esas dos divinidades a Isis y Fortuna, siendo la

¹⁰⁵ Traducción de Ruiz García, 1989.

¹⁰⁶ Traducción de Elena Muñiz, 2005.

hipóstasis Isis-Fortuna especialmente popular en los contextos domésticos (ARROYO DE LA FUENTE, 2006: 28). Nuevamente encontramos un testimonio muy interesante en las aretologías de Isis, concretamente en este caso en el Himno de Cime, donde se dice «Yo venzo al destino» (55); y sobre todo es destacable la mención habida en Apuleyo (XI, 25, 1-2) a este poder de la diosa:

Tu quidem sancta et humani generis sospitatrix perpetua, Semper fouendis mortalibus munífica dulcem matris adfecitonem miserorum casibus tribuis, nec diez nec quies ulla ac ne momentum quidem renue tuis transcurrit beneficiis otiosum, quin mari terarque protegas homines et depulsis uitae procellis salutarem porrigas destreram, qua fatorum etiam inextricabiliter contorta retractas licia et Fortunaе tempestates mitigas et stellarum noxios meatus cohibes.

Tú, santa y eterna salvadora del género humano, siempre generosa a la hora de favorecer a los mortales, prestas tu dulce afecto de madre a las desventuras de los desgraciados, y no hay día ni descanso alguno, ni siquiera un breve momento que transcurra ajeno a tus favores ni en el que no protejas a los hombres por tierra y mar y, después de rechazar las tempestades de la vida, no extiendas tu diestra redentora, con la que llegas incluso a invalidar los lazos inextricablemente enmarañados del destino y calmas las tormentas de la Fortuna y reprimes los movimientos dañinos de las estrellas¹⁰⁷.

Apuleyo, *Metamorfosis.*, XI, 25, 1-2.

Vinculado con esa faceta de poder sobre el destino, iría la idea egipcia de Maat, que, entre otras cosas, comprendería todo lo vinculado con el Juicio de Osiris que decide el futuro que van a tener los hombres tras su muerte, y en el que Isis tiene un papel destacado al aparecer siempre situada al lado de su hermano y esposo Osiris (*vid.* de nuevo FIGURA 8), quien cumple la función de juez último. Por ejemplo, en un texto ptolemaico del templo de Dendera se puede leer: «*Isis, the Great One, Mother of the God, Maat in Dendera*» (*apud* GRIFFITHS, 1994: 257). Esa relación de la diosa en su faceta egipcia con el hado de los hombres tras la muerte y con la personificación divina Maat acabará propagándose a su derivación en época greco romana en la forma de diosa de la Justicia, faceta divina que considero estaría aludiendo a esa capacidad de Isis de

¹⁰⁷ Traducción de Martos, 2003.

intervenir durante el Juicio de Osiris. Son diversos los epítetos que se dirigen a la diosa vinculados con esa función de dispensadora de justicia: desde su asimilación con la divinidad egipcia Maat, su designación como *Dikaiosunê/Δικαιοσύνη* o *Dikaia/Δίκαιη* (Plut. *Sobre Isis y Osiris*, 352 A- B; RICIS 101/0210, 202/0282, 202/0288, 202/0346, 202/0350), o la adopción en el mundo romano del papel desempeñado por la divinidad alegórica *Iustitia*, cuyo emblema es mencionado como uno de los principales símbolos de la diosa en Apuleyo, *Met.* XI, 10. También se le otorga a Isis el término de Tesmófora («la que aplica la ley») en el Himno de Cime (línea 52) y en Diodoro Sículo (I, 14, 4), lo que la identificaría con Deméter al ser éste un epíteto típico de la diosa eleusina (ARROYO DE LA FUENTE, 2005: 6).

Otro campo de actuación muy ilustre de los dioses egipcios era el de la sanación. Ya en el Egipto faraónico, esta divinidad era vinculada con distintas prácticas mágicas de sanación, atribuyéndosele numerosos textos mágicos de curación (DUNAND, 2000: 87). En lo que se refiere al culto isíaco, puesto que ya se aludió a la vinculación de los dioses egipcios con la *incubatio* en un capítulo anterior, no voy a incidir demasiado en este punto. Simplemente creo conveniente aludir al registro epigráfico en lo que se refiere concretamente a la actividad sanadora, independientemente de si ésta se producía por medio de *incubationes* o no. Contamos con un importante número de inscripciones en las que se invoca a los dioses con funciones sanadoras, lo que se testimonia con la expresión «pro salute» (RICIS 113/1007, 501/0101, 501/0156, 503/114, 504/0405, 515/0113, 605/0107, 612/0601, 613/0307, 614/0202, 614/0501, 612/0201, 616/0204, 616/0501, 618/0102, 703/0302, 704/0201-02, 705/0201). También se hizo habitual la asimilación de la pareja egipcia, Isis y Serapis, con las principales divinidades salutíferas del mundo grecorromano, algunos de estos testimonios son dos inscripciones de Delos en que se relaciona a la diosa Isis con la diosa griega Υγεία (RICIS 202/0307, 202/0414), y otras en las que se emplea directamente el nombre de Υγεία como epíteto de la diosa Isis (115/0201, 202/0901, 311/0201, 115/0201). Habitual era también la asimilación de Serapis con Ασκληπιός/Esculapio (RICIS 115/0201, 115/0201, 603/1001, 605/0901), e incluso conservamos una muy interesante inscripción proveniente de León (RICIS 603/1001) en la que se asimilan a los dos dioses romanos, Esculapio y Salus, y a los dos greco-egipcios, Serapis e Isis. Testimonio de toda esta

actividad salutífera desarrollado por los dioses alejandrinos es el hallazgo en el Serapeion C de Delos de numerosos objetos votivos con forma de miembros, brazos, orejas, genitales, ojos..., que testificarían esa actividad sanadora de los dioses en el santuario (DUNAND, 1973 II: 106), y que a su vez aparecen reflejados en las listas de tesoros delias (RICIS 202/0424; 202/0433). Incluso algunos santuarios llegaron a estar tan vinculados a las actividades sanadoras de los dioses egipcios, que tras su destrucción y conversión en templos cristianos siguieron atrayendo a la población local para, a través de *incubationes*, solicitar la asistencia de los dioses, pues se pensaba que el *numen* de éstos se aferraba al antiguo lugar de su culto (LÓPEZ SALVÁ, 1992: 166). Algunos ejemplos serían los santuarios de Isis en Menuthis y de Bes en Abidos (HARRIS: 2009: 75).

Para completar toda esta información, conocemos un pasaje de Tíbulo, *Elegías*, I, 3, 23-34 en que invoca el poder salutífero de la diosa:

¿De qué me sirve ahora tu Isis, Delia? ¿De qué me sirven aquellos sistros tantas veces agitados por tu mano? ¿De qué darte el baño purificador, mientras atiendes piadosos ritos, y reposar -lo recuerdo- en casto lecho? Ahora, diosa, ahora socórreme, pues que puedes curar lo atestiguan en tus templos los muchos cuadritos pintados como exvotos. Mi Delia, cumpliendo sus promesas, ante tus sagradas puertas, vestida de lino, se siente y dos veces al día, con el cabello suelto, oblíguese a entonar tus alabanzas, destacada en medio de la gente de Faros. En cuanto a mí, tóqueme en suerte venerar los Penates paternos y ofrecer el incienso de todos los meses a mi antiguo Lar¹⁰⁸.

Tíbulo, *Elegías*, I, 3, 23-34.

En relación con todos estos favores concedidos por la diosa se debe contemplar la idea del «*do ut des*» que regulaba todas las relaciones de los hombres con los dioses en el mundo romano. Isis otorgaba una serie de beneficios y favores al *mystes*, pero sólo a cambio de la promesa de servicio de éste, que trasciende la vida misma, y de la asunción del riesgo que comportaba el propio ritual de la τελετή. Como decía Bayet (1984: 247) uno de los rasgos principales de la nueva religiosidad que llega con la afluencia de los

¹⁰⁸ Traducción de Soler Ruiz, 1993.

«cultos orientales» es la asunción por el fiel de un deber, entregándose plenamente al dios y recibiendo una marca visible que simbolizara esa relación: en el caso isíaco contaban con los vestidos de lino y las cabezas rapadas de los sacerdotes e iniciados, en el caso de los mitraícos un tatuaje o cauterización, y por parte del culto de Cibeles la mutilación de sus *galli*.

Esta iniciación exige una sumisión a la diosa por parte del iniciado, pues durante la iniciación experimenta una degradación de su condición humana, una negación de sí mismo como individuo. Es más, esta relación de sometimiento tiene comienzo según Alvar (2000: 184-185 y 188) incluso antes de la iniciación, ya que es la propia diosa la que debe convocar al devoto (*vocatio*) y concederle la *dignatio* de poder iniciarse en sus misterios, consolidándose en el mismo momento de esa concesión la relación de dependencia del último con respecto a la primera. Los cultos místéricos, que prometían una relación muy próxima con la dignidad, al mismo tiempo requerían de sus fieles que se adaptaran a unas normas de conducta muy estrictas, entre las que se encontraban dedicar sus vidas a la diosa y obedecer las leyes impuestas por ella dentro de su comunidad cultural (BEARD, NORTH, PRICE, 1996: 289). Este servicio por parte del fiel a la diosa trasciende incluso la vida misma. Buena cuenta de esto nos da Apuleyo:

Plane menineris et penita mente conditum semper tenebis mihi reliqua uitae tuae curricula adusque terminos ultimi spiritus uadata. Nec iniurium, cuius beneficio redieris ad homines, ei totum debere, quod uiues. Uiuēs autem beatus, uiues in mea tutela gloriosus et, cum spatium saeculi tui permensus ad ínferos demearis, ibi quoque in ipso subterraneo semirutundo me, quam uides, Acherontis tenebris interlucentem Stygiisque penetrabilibus regnantem campos Elysios incolens ipse tibi propitiam frequens adorabis. Quodsi sedulis obsequiis et religiosis ministeriis et tenacibus castimoniis numen nostrum promerueris, scies ultra statua fato tuo spatia uitam quoque tibi prorogare mihi tantum licere.

Recuerda bien y mantén siempre guardado en lo más profundo de tu corazón que todo el resto de tu vida, hasta que acabe con tu último aliento, está reservado a mí. Y no es ninguna injusticia que le debas tu vida entera a aquella por cuyo favor has vuelto a la compañía de los hombres. Además, vivirás dichosos, vivirás lleno de gloria bajo mi protección y, cuando, después de recorrer el espacio de tu existencia, bajes a los infiernos, también allí, en aquél hemisferio subterráneo, cuando habites en los Campos Elíseos, me adorarás muchas veces a mí, a la que estás viendo ahora, y te seré propicia mientras llevo la

*luz entre las tinieblas del Aqueronte y reino en lo más recóndito de la Estigia. Y si te haces merecedor de nuestro divino favor por tu atenta entrega y tus ceremoniales servicios y tu firme pureza, sabrás que también soy la única a la que le está permitido prorrogar tu vida más allá de la duración que tiene señalado el destino*¹⁰⁹.

Apuleyo, *Metamorfosis*, XI. 6, 5–7.

Hay varios puntos especialmente interesantes en este pasaje, los cuales voy a comentar brevemente. Primeramente, se deja claro que el compromiso convenido con la diosa es para toda la vida (*reliqua uitae tuae*) e incluso se prolonga más allá de ésta, debiendo también adorar a la diosa durante su existencia post-mortem (*ibi quoque in ipso subterraneo semirutundo, me quam uides [...] frequens adorabis*). Vinculada con la función de Isis-Fortuna o Isis-Tyché ya mencionadas, se presenta la última línea del fragmento, en la que se incide en la capacidad de la diosa de extender la vida del *mystes* por encima de lo que «tiene señalado el destino». Es un pasaje muy elocuente, puesto que ilustra bastante bien, a mi parecer, esa relación de la diosa con el devoto, en la que la diosa refiere algunos de los principales «dones» que puede otorgar a Lucio, pero dejando claro cuáles son los servicios que éste tiene que prestarle a cambio de ellos.

En otro orden de cosas, y sacando a colación otro beneficio que se puede extraer de la iniciación, Burkert (1987: 74) plantea que hubiera ciertas partes o fragmentos de los mitos vinculados a los dioses de los misterios reveladas únicamente a los iniciados¹¹⁰, un relato sagrado o *hieros logos* cuya transmisión a los *mystes*, unida al propio encuentro con la divinidad, haría que se sintieran más próximos a los dioses. Derivado de esto último, una hipótesis interesante que me atrevo a formular es la de que, durante todo el proceso de iniciación, que no sólo comprendería la *τελετή per se* sino también el más que probable periodo precedente de preparación e instrucción del *mystes*, se familiarizara al neófito con la naturaleza más profunda de la diosa, es decir, aquella de procedencia más claramente egipcia. Toda la iconografía que rodea a la diosa

¹⁰⁹ Traducción de Martos, 2003.

¹¹⁰ A este respecto véase Plut. *Sobre Isis y Osiris*, 360 F: «las hazañas de Osiris, de Tifón y de otras narraciones míticas que a todos es posible oír libremente; y cuanto se oculta en los ritos místéricos y en las ceremonias de iniciación, y es guardado en secreto e contemplable para la mayoría, tiene una similar explicación».

en época republicana e imperial es principalmente de tipo romana, con el mantenimiento de algún elemento de la Isis greco-egipcia como el sistro; siendo por su parte el mito osiriaco representado en ceremonias como las *Isia* probablemente el elemento más claramente egipcio que perdura en esta época, aunque alterado mediante una *interpretatio graeca* primero y *romana* después. Partiendo de la premisa comentada en los primeros capítulos del presente trabajo sobre la influencia egipcia en la iniciación isíaca y la constitución de ésta en época helenística, sería de esperar que la romanización de los aspectos más nucleares y exclusivos del culto isíaco se diera a una velocidad mucho más lenta¹¹¹ que en el caso de aquellos elementos expuestos de forma más directa a los influjos externos y mutantes provenientes del panteón y el ritual religioso romanos¹¹². Una consecuencia de ello es que el iniciado se sienta honrado y privilegiado al ver cómo le son revelados los misterios de una civilización tan ancestral como la egipcia, exotismo de los conocimientos adquiridos que acrecentaría la sensación de excepcionalidad y de haber sido «escogido» por una fuerza superior. A partir de esa instrucción recibida por el devoto, éste sería capaz de reconocer y comprender el significado de los *simbola* escondidos en la iconografía, mitología, ritual y onomástica isíacas. Esto ocasionaría que el isíaco se sintiera partícipe de un discurso y mensaje divino que únicamente iba destinado a unos pocos.

Al mismo tiempo, la integración dentro del círculo más selecto de la comunidad isíaca podría abrir la puerta a la participación en ciertos rituales reservados para los fieles más próximos a la diosa. Bricault (2014: 340) plantea que ciertos rituales isíacos que se celebraban extra-muros, fuera del recinto del santuario y ante la vista de las

¹¹¹ Correspondería principalmente al ritual de la iniciación y otro tipo de rituales y fiestas como las *Isias*, que remiten al plano mitológico egipcio. Como nos dice Alexandra Verbovsek (2011: 254), dos de los elementos más importantes de los rituales vinculados a contenidos de gran carga emocional –al que se ajustarían perfectamente estos dos casos- son la repetición y el estereotipo que además de contribuir a garantizar para cada devoto una experiencia uniforme de sufrimiento y superación de algún tipo de crisis, supone la consolidación de las formas rituales que caracterizaban a estas celebraciones, las cuales solamente mutarían siglos después y tras el empuje de fuertes corrientes exógenas religioso-culturales.

¹¹² A partir del siglo III y sobre todo IV d.C. parece que los cultos isíacos ya habrían perdido buena parte de sus elementos originales. Esto se puede deducir de la existencia de ciertos individuos que llegaron a acumular multitud de cargos sacerdotales de diversos cultos místicos distintos, lo que indica una menor especialización y una mayor homogeneidad entre dichos cultos. Algunos de estos personajes son Fabia Aconia Paulina (CIL VI 1780 = RICIS 501/0210), Ulpio Egnatio Faventino (CIL VI 504 = RICIS 501/0208), Ceonio Rufio Volusiano (CIL VI 846 = RICIS 501/0211) y Vetio Agorio Praetextato (CIL VI 1779 = RICIS 501/0180). Sobre contextos domésticos que testimonian esta compartimentación de devoción a diversos dioses «exóticos» véase Sfameni, 2012.

personas ajenas al culto, como es el caso de las *Isia*, comprendieran también ciertas fases y celebraciones que se hicieran a puerta cerrada, únicamente para los pertenecientes al grupo de isíacos¹¹³. De igual forma que existían celebraciones reservadas para los asociados al culto, no es extraño pensar que hubiera también otras de contenido más secreto y únicamente accesibles para los iniciados, pudiendo por ejemplo comprender rituales que implicaran algunos de los elementos esotéricos de los dioses revelados a los *mystes* y que tuvieran lugar en algunas estancias de los iseos con acceso restringido a iniciados y sacerdotes (LE CORSU, 1977: 120 y 126). De hecho, esto tendría sus precedentes en la tierra del Nilo, con respecto a donde Dunand (2000: 129 - 130), dentro de la tradición religiosa egipcia, nos transmite como las ceremonias osirianas «pan-egipcias» celebradas en el mes de Choiak poseían un aspecto secreto, solamente conocido por los sacerdotes del dios, frente a otra parte de la fiesta que era pública al resto de la población y que se caracterizaba entre otras cosas por procesiones sagradas.

¹¹³ En la narración de Apuleyo (XI, 17, 1-2) de la procesión del *Navigium Isidis*, nos dice como en su fase final «el sumo sacerdote y los que llevaban las imágenes divinas y los que ya habían sido iniciados en los misterios del venerable santuario, retirándose a la estancia de la diosa, disponen según el ritual las estatuas vivientes». Es decir, este pasaje comprendería una parte ritual de la festividad que se realizaría a puertas cerradas dentro del templo por los miembros mejor situados dentro del culto.

6. CONCLUSIONES

A través de este trabajo y de la metodología comparativa, creo haber expuesto, entre otras cosas, la doble naturaleza de los misterios isíacos, que beberían de una tradición iniciática ya presente entre los sacerdotes del Antiguo Egipto, pero también de las prácticas místicas características de cultos griegos como el de Eleusis o el de Dioniso. Las considerables semejanzas de los cultos de los dioses alejandrinos con otros sistemas religiosos místicos del Mediterráneo oriental dan cuenta de la interacción fluida que debió existir entre unos y otros, pudiéndose identificar en época greco-romana la existencia de un grupo más o menos uniforme de dioses que regían cultos que permitían un acercamiento privilegiado a la esfera divina, y en los que se forjaba un vínculo de fidelidad muy intenso entre ellos y sus devotos. Es por ello que cuando se estudia la religiosidad isíaca, esta ha de contextualizarse dentro de ese horizonte religioso compartido por distintos cultos del ámbito helenístico.

Al mismo tiempo se han documentado fuertes paralelismos con elementos de raigambre egipcia, especialmente en lo que se refiere a la simbología religiosa y mitológica que vertebraba la idea del Más Allá transmitida en el seno de estos cultos y que estaría muy presente en las expectativas y motivaciones de los devotos durante su exposición a la ceremonia iniciática. La promesa de una existencia placentera post-mortem, a imagen del destino narrado en los textos funerarios egipcios -sobre todo del Imperio Nuevo- con respecto a las «almas» o «espíritus» de las personas que hubieran llevado una vida pura, o el más que probable trasfondo religioso de las *τελετές* isíacas alusivo a los mitos de Osiris y el dios solar Ra, serían algunos de esos elementos provenientes de Egipto que supondrían pilares constitutivos de los misterios isíacos de época helenística. Al mismo tiempo, de Egipto también heredaría el Isismo ciertos hábitos purificatorios, junto con prácticas vinculadas con la música, como se ha visto en el caso del sistro, o la liturgia egipcias.

Por otro lado, una de las cuestiones de este ámbito que pueden resultar posiblemente más interesantes es lo que atañe a la combinación de distintos métodos y estrategias rituales que se utilizarían antes y durante la ceremonia de iniciación con la finalidad de dotar de trascendencia e impacto emocional a la experiencia del *mystes*. Así, estos cultos, ya de por sí exóticos a los ojos de griegos y romanos, bajo la promesa

de experimentar vivencias místico-espirituales únicas, lograron la adhesión de un considerable número de personas, que contribuyeron a expandir el tamaño del grupo de fieles que entregaban su devoción a los dioses alejandrinos. Como planteo en este trabajo, entre esas técnicas pensadas para incrementar la implicación emocional del individuo con la diosa se deben contemplar prescripciones de abstinencia, que llevarían al iniciando a una cierta extenuación física y lo harían más vulnerable frente a ciertos estímulos externos, objetivo que también podía lograrse mediante el aislamiento y periodos previos de dedicación continuada de devoción a Isis y a los dioses asociados a ella -los *Sunnoi Theoi*-, lo que predispondría al fiel a ver y tener un encuentro místico con la diosa. En una línea similar funcionaría la privación sensorial, encaminada a permitir a los oficiantes de la iniciación manipular o alterar las percepciones que el iniciando percibiera durante su comunión mística con lo divino. De hecho, en este trabajo se ha planteado la posibilidad de que existieran espacios especiales dentro de los santuarios isíacos y serapeicos para albergar la ceremonia de la iniciación, lugares que podrían ser cámaras subterráneas que aislarían del sonido, la luz o la temperatura del exterior, y que *per se* gozarían de unas connotaciones funerarias muy acordes con la significación mística de la τελετή. Las conclusiones que se extraen tras revisar la principal bibliografía sobre el tema, sin embargo, revelan la visión de una gran diversidad cultural, alejada de la estandarización que en un principio pensé que podría haber existido en la mayoría de santuarios isíacos. Los escasos testimonios que poseemos sobre este tipo de espacios presentan, además, muchas incógnitas en lo relativo a su funcionalidad, por lo que la postura que convengo en tomar en relación con este punto es la de que en la mayoría de casos las iniciaciones tendrían lugar en alguna sala situada en la parte más profunda del íseo, y en la que se recrearían distintas condiciones ambientales mediante el uso de iluminación específica, música y cantos, o la quema de ciertos productos odoríferos. Todos estos recursos también contribuirían a llevar al *mystes* a un estado de conciencia alterado, al igual que podría suceder si contemplásemos la hipótesis del uso de sustancias enteógenas para inducir ciertos trances en el iniciado, al que además se podría someter a ciertos estímulos artificiales tendentes a generar unas específicas experiencias inefables de encuentro con lo numinoso. El uso de todos estos elementos durante la iniciación isíaca se halla en el campo de la hipótesis, puesto que las evidencias de su uso concreto durante las ceremonias místicas son inexistentes, principalmente, o quizás, debido al precepto del

secreto que se imponía a todos los participantes, lo que explica que en ocasiones tal vez se haya pecado de cautela a la hora de proponer su empleo en el marco del culto isíaco, aun a pesar de que sí se documentan en otros rituales místéricos antiguos.

De hecho, como muestro en este trabajo, muchas de las estrategias isíacas empleadas para proyectar una respuesta emocional y religiosa en el iniciado eran comunes a las otras grandes «religiones» místicas greco-romanas, y podían combinarse de muy diversas formas y a diferentes niveles. El solapamiento de estos usos rituales debió ser lo habitual y lo más práctico, pues cuantos más de estos recursos se pusieran en funcionamiento, mayor impacto y control se obtendría de la experiencia iniciática.

Otra de las conclusiones, ya avanzada en la misma introducción del trabajo, es la inviabilidad que en muchos casos presenta intentar generalizar y extrapolar ciertos elementos estructurales de los misterios de la diosa Isis a todas las comunidades isíacas. No nos debería extrañar que, sobre la base de influencias culturales propias de cada zona, difiriera mucho, por ejemplo, una comunidad isíaca establecida en *Tarraco* de otra que tuviera su sede en Atenas, o ésta a su vez del grupo que rindiera culto a Isis en la ciudad egipcia de Menfis. La excepcional capacidad de los dioses alejandrinos de asimilarse con otras divinidades y absorber atributos de distintas deidades locales, así como de introducir en su culto elementos característicos de las manifestaciones religiosas imperantes en las regiones donde se asentaban, tendría como consecuencia una cierta heterogeneidad en el culto isíaco a nivel mediterráneo, primándose en algunas localidades unas advocaciones de la diosa greco-egipcia sobre otras. Hay que matizar, no obstante, que una de las hipótesis propuestas en este estudio es la de que los rituales internos y exclusivos del culto isíaco poseerían un ritmo de transformación más lento que el de los elementos externos y más públicos del Isismo, por lo que parece razonable pensar que el área del culto reservada a unos pocos, la correspondiente a los misterios de la diosa, conservaría unos rasgos comunes, y posiblemente se configuraría en cada agrupación sobre unos elementos homogéneos, a los que se irían agregando añadidos particulares con el tiempo.

Esta desigualdad es especialmente marcada a nivel geográfico entre los territorios orientales del Imperio, en los que el sustrato griego sería muy potente, y los occidentales, sobre los que ya de por sí disponemos de un volumen muy inferior de

información, y a los que no llegó con tanta fuerza y profusión el helenismo, movimiento que aportó en los tres últimos siglos antes de nuestra era un gran intercambio de influjos culturales y religiosos, y que, sin lugar a dudas, debió contribuir a dotar de cierta uniformidad a los cultos de los dioses alejandrinos, al menos en los primeros momentos de su expansión. A Occidente, en la mayoría de casos, el Isismo y las iniciaciones místicas isíacas arribarían a través de Roma y después de haber sufrido una *interpretatio* romana, lo que es posible que acarreará una cierta diferenciación de los cultos que se establecieron allí con respecto a la naturaleza original del sistema cultural de las agrupaciones isíacas. Sin embargo, ésta es una cuestión que merecería por sí misma su propia investigación, y que requeriría de estudios muy concretos a nivel local, lo que, debido a lo circunstanciales y escasas de las evidencias conservadas, tampoco asegurara ninguna garantía de éxito en el caso de que se pretendiera discernir qué elementos se habrían conservado de los misterios greco-egipcios más antiguos.

Dicho asincronismo se puede observar también en la cronología que protagoniza el fenómeno isíaco, la cual abarca a grandes rasgos un arco cronológico de entre seis y siete siglos (300 a.C.-300 d.C./400 d.C.), en el que sería iluso pensar que no se produjeron alteraciones notables en el procedimiento de las ceremonias iniciáticas y, por ende, en las formas en las que eran percibidas y «sentidas» por los adeptos. Nuevamente se impondría un gran desafío en tiempo material y profundización documental en caso de querer desgranar cómo, según las distintas coyunturas históricas, pudieron verse las comunidades isíacas afectadas por los cambios. Por último, creo conveniente insistir en la gran amplitud y complejidad que presenta el tema central de este trabajo, y por tanto la imposibilidad de desarrollarlo con la extensión y profundidad que merecería, pese a lo cual espero haber sido capaz de abordar de una manera equilibrada y crítica los elementos centrales de los misterios isíacos.

7. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

HISTORIOGRAFÍA

AGUILAR, J. (1993). «El vuelo del alma», *Fortunatae*, 5, La Laguna, pp. 11-25.

ALFAYÉ, S. (2010). «Hacia el lugar de los dioses: aproximación a la peregrinación religiosa en la Hispania indoeuropea», en MARCO SIMÓN, F.; PINA, F.; y REMESAL, J. (eds.). *Viajeros, peregrinos y aventureros en el Mundo Antiguo*, Barcelona, pp. 177-217.

ALFAYE, S. (2016). «Temor y experiencia religiosa en el mundo antiguo: a modo de prólogo», *ARYS 14: Verenda Numina: temor y experiencia religiosa en el mundo antiguo*, pp. 7-20.

ALVAR EZQUERRA, J. (2000). «Dependencias reales e imaginarias en el mito y en el culto de Isis», *Arys: Antigüedad: religiones y sociedades*, 3, pp. 177-189.

ALVAR EZQUERRA, J. (2008). *Romanising Oriental Gods. Myth, Salvation and Ethics in the Cults of Cybele, Isis and Mithras*, Boston.

ANN BYL, S. (2012). *The essence and use of perfume in Ancient Egypt*, University of South Africa.

ARROYO DE LA FUENTE, A. (2006). «Iconografía de las divinidades alejandrinas», *Liceus, Portal de Humanidades*.

https://www.academia.edu/3048586/Iconograf%C3%ADa_de_las_divinidades_alejandrinas

[Última consulta: 16/10/2018: 13:27]

ARSLAN ET AL. (1977). *Iside. Il mito, il mistero, la magia*, Venezia

ASSMANN, J. (1989). «Death and Initiation in the funerary religion of Ancient Egypt», en SIMPSON, W., K. (ed.). *Religion and Philosophy in Ancient Egypt, Yale Egyptological Studies 3*, pp. 135-159.

ASSMANN, J. (2005). *Death and Salvation in Ancient Egypt*, New York.

ASSMANN, J. (2017). *Religio Duplex. Misterios egipcios e Ilustración europea*, Madrid.

BECERRA ROMERO, J. (2003). «La mujer y las plantas sagradas en el Mundo Antiguo», *Vegueta: Anuario de la Facultad de Geografía e Historia*, 7, pp. 9-22.

BERNABÉ, A. (2001). «La experiencia iniciática en Plutarco», en PÉREZ JIMÉNEZ, A., y CASADESÚS BORDOY, F. (eds.). *Estudios sobre Plutarco. Misticismo y Religiones Místicas en la obra de Plutarco. Actas del VII Simposio Español sobre Plutarco*, Madrid, pp. 5-22.

BAYET, J. (1984). *La religión romana. Historia política y psicológica*, Madrid.

BEARD, M.; NORTH, J. y PRICE, S. (1996). *Religions of Rome Volume I: A History y 2: A Sourcebook*, Cambridge.

BELAYCHE, N (2013). «L'évolution des formes rituelles: hymnes et mystéria», en BONNET, C. y BRICAULT, L. (eds.). *Panthée: Religious Transformations in the Graeco-Roman Empire*, Leiden, pp. 17-40.

BREMMER, J., N. (2014). *Initiation into the Mysteries of the Ancient World*, Berlin/Boston.

BRENK, F., E. (2001). «In the Image, Reflection and Reason of Osiris Plutarch and the Egyptian cults», en PÉREZ JIMÉNEZ, A., y CASADESÚS BORDOY, F. (eds.). *Estudios sobre Plutarco. Misticismo y Religiones Místicas en la obra de Plutarco. Actas del VII Simposio Español sobre Plutarco*, Madrid, pp. 83-98.

BRICAULT, L. (2005). *Recueil des inscriptions des cultes isiaques*, 3 vols, Paris.

BRICAULT, L. (2014). «*Gens isiaca* et la identité polythéiste à Rome à la fin du IVe s. apr. J.-C.», en BRICAULT, L.; VERSLUYS, M. J. (eds.). *Power, Politics and the Cults of Isis: Proceedings of the Vth International Conference of Isis Studies*, Leiden/Boston, 327-359.

BURKERT, W. (1987). *Ancient Mystery Cults*, London.

CALABRO, D. (2014). «Understanding Ritual Hand Gestures of the Ancient World: Some basic tools», en BROWN, M., B.; BRADSHAW, J., M.; RICKS, S., D. y THOMPSON, J., S. (eds.). *Ancient Temple Worship. Proceedings of the Expound Symposium 14 May 2011*, Salt Lake City., pp. 105-121.

CARROLL, J., L. (2007). «Egyptian Craft Guild Initiations», *Studia Antiqua* 5, 1, pp. 17-44.

CASTEL RONDA, E. (1999). *Los sacerdotes en el Antiguo Egipto*, Madrid.

CASTEL RONDA, E. (2001). *Gran diccionario de la mitología egipcia*, Madrid.

CHANIOTIS, A. (2011). «Emotional Community through Ritual in the Greek World», en CHANIOTIS, A. (ed.). *Ritual Dynamics in the Ancient World. Agency, Emotion, Gender, Representation*, Stuttgart, pp. 263-290.

CLARKE, R., C. y MERLIN, M., D. (2013). *Cannabis. Evolution and Ethnobotany*, Berkeley.

CONSTANDINIDOU, S. (2010). «The Light Imagery of Divine Manifestation in Homer», en CHRISTOPOULOS, M.; KARAKANTZA, E., D. y LEVANIIOUK, O. (eds.). *Light and Darkness in Ancient Greek Myth and Religion*, Plymouth, pp. 91-109.

CUMONT, F. (1987/1905). *Las religiones orientales y el paganismo romano*, Madrid.

DUNAND, F. (1973). *Le culte d'Isis dans le Bassin Oriental de la Méditerranée*, vols. II y III, Leiden.

DUNAND, F. (2000). *Isis. Mère des Dieux*, Paris.

ELIADE, M. (1984). *Iniciaciones místicas*, Madrid.

FARMER, H., G. (1986). «The Music of Ancient Egypt», en WELLESZ, E. (ed.). *The New Oxford History of Music. Ancient and Oriental Music*, London, pp. 255-282.

FAULKNER, R., O. (1936). «The songs of Isis and Nephthys», *The Journal of Egyptian Archaeology*, 22, 2, pp. 121-140.

FERICGLA, J., M. (1998). «La relación entre la música y el trance extático», *Música Oral del Sur*, 3, pp. 165-179.

GAWLINSKI, L. (2008). «'Fashioning' Initiates: Dress at the Mysteries», en COLBURN, C., y HEYN, M. *Reading a Dynamic Canvas: Adornment in the Ancient Mediterranean World*, Cambridge, 146-169.

GARCÍA VALDÉS, M. (2001). «Isis y lo isíaco en Plutarco según el principio metafísico del dualismo», en PÉREZ JIMÉNEZ, A., y CASADESÚS BORDOY, F. (eds.). *Estudios sobre Plutarco. Misticismo y Religiones Místicas en la obra de Plutarco. Actas del VII Simposio Español sobre Plutarco*, Madrid, pp. 111-130.

GEE, J. (2004). «Prophets, Initiation and the Egyptian Temple», *JSSEA*, 31, pp. 97-105.

GERD INGENKAMP, H. (2001). «Juridical and non-Juridical Eschatologies – And Mysteries», en PÉREZ JIMÉNEZ, A., y CASADESÚS BORDOY, F. (eds.).

Estudios sobre Plutarco. Misticismo y Religiones Místicas en la obra de Plutarco. Actas del VII Simposio Español sobre Plutarco, Madrid, pp. 131-141.

GRIFFITHS, J. G. (1994). «Isis as Maat, Dikaiosunê, and Iustitia», en *Hommages à Jean Leclant*, v. 3. *Études Isiaques*, Le Caire, pp. 255-264.

HARD, R. (2008). *El gran libro de la mitología griega*, Madrid.

HARRIS, W., V. (2009). *Dreams and Experience in Classical Antiquity*, London.

HART, G. (2005). *The Routledge Dictionary of Egyptian Gods and Goddesses*, London.

HEYOB, S., K. (1975). *The Isis cult of Isis Among Women in the Graeco-Roman World*, Leiden.

JIMENEZ SAN CRISTÓBAL, A., I. (2001). «El concepto de τελετή en Plutarco», en PÉREZ JIMÉNEZ, A., y CASADESÚS BORDOY, F. (eds.). *Estudios sobre Plutarco. Misticismo y Religiones Místicas en la obra de Plutarco. Actas del VII Simposio Español sobre Plutarco*, Madrid, pp. 143-154.

JUAN SANCHIS, M., T. (2016). *Testimonios y documentos del culto de Mitra en el Imperio Romano*, Universidad de Alicante.

KEULEN, W., H.; ET AL. (2015). *Apuleius Madaurensis Metamorphosis. Book XI, The Isis Book. Text, Introduction and Commentary*, Leiden.

KUBATZKI, J. (2016). «Music in Rites. Some Thoughts about the Function of Music in Ancient Greek Cults», *eTopoi. Journal for Ancient Studies*, 5, pp. 1-17.

LE CORSU, F. (1977). *Isis. Mythe et Mystères*, Paris.

LEE, M., M. (2015). *Body, dress and Identity in Ancient Greece*, New York.

LÉTOUBLON (2010). «To See or Not to See Blind People and Blindness in Ancient Greek Myths», en CHRISTOPOULOS, M.; KARAKANTZA, E., D. y LEVANIIOUK, O. (eds.). *Light and Darkness in Ancient Greek Myth and Religion*, Plymouth, pp. 167-180.

LIBRÁN MORENO, M. (2004). «El Proceso por impiedad de Esquilo», *Habis* 35, 39-56.

LÓPEZ SALVÁ, M. (1992). «Isis y Serapis. Difusión de su culto en el mundo greco-romano», *Minerva: Revista de filología clásica*, 6, pp. 161-192.

MALAISE, M. (1972). *Inventaire preliminaire des documents egyptiens decouverts en Italie*, Leiden.

MALAISE, M. (1972). *Les conditions de penetration et de diffusion des cultes egyptiens en Italie*, Leiden.

MALAISE, M. (1981). «Contenu et effets de l'initiation isiaque», *L'antiquité classique*, 50, 1-2, pp. 483-498.

MARÍN CEBALLOS, M., C. (1973). «La Religión de Isis en 'Las Metamorfosis' de Apuleyo», *Habis*, 4, pp. 127-180.

MARINATOS, N. (2010). «Light and Darkness and Archaic Greek Cosmography», en CHRISTOPOULOS, M.; KARAKANTZA, E., D. y LEVANIIOUK, O. (eds.). *Light and Darkness in Ancient Greek Myth and Religion*, Plymouth, pp. 193-200.

MARTÍN HERNÁNDEZ, R. (2005). «La muerte como experiencia mística. Estudio sobre la posibilidad de una experiencia de muerte ficticia en las iniciaciones griegas», *Ilu Revista de Ciencias de las Religiones*, 10, pp. 85-105.

MARTZAVOU, P. (2011). «Priests and Priestly Roles in the Isiac Cults», en CHANIOTIS, A. (ed.). *Ritual Dynamics in the Ancient World. Agency, Emotion, Gender, Representation*, Stuttgart, pp. 61-84.

MARTZAVOU, P. (2012). «Isis Aretalogies, Imitations, and Emotion. The Isis Aretalogies as a Source for the Study of Emotions», en CHANIOTIS, A. (ed.). *Unveiling Emotions. Sources and Methods for the Study of Emotions in the Greek World*, Stuttgart, pp. 267-293.

MASÍS IVERSON, K. (2012). «Contemplación y salvación en los Misterios Eleusinos», *Revista Humanidades*, 2, pp. 1-10.

MOORMANN, E. M. (2011). *Divine interiors. Mural paintings in Greek and Roman sanctuaries*, Amsterdam.

PAKKANEN, P. (1996). *Interpreting Early Hellenistic Religion. A Study Based on the Mystery Cult of Demeter and the Cult of Isis*, Helsinki.

PARKER, R. (1996). *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*, New York.

PAYRAUDEAU, F. (2008). «De nouvelles annales sacerdotales de Siamon Psousennès II et Osorkon Ier», en *Bulletin de l'institut Français d'Archéologie Orientale*, 108, Le Caire, pp. 293-308.

PÉREZ ARROYO, R. (2001). *Egipto. La música en la era de las pirámides*, Madrid.

PERGINOTTI, S. (1991). «El sacerdote», en DONADONI, S (ed.), *El hombre egipcio*, Madrid, pp. 143-175.

PIULATS RIU, O. (2006). *Egiptosophia*, Barcelona.

QUACK, J., F., (2013). «Conceptions of purity in Egyptian Religion», en FREVEL, C., y NIHAN, C. (eds.), *Purity and the forming of religious traditions in the ancient Mediterranean world and ancient judaism*, Boston, pp. 115-158.

ROBLEDO CASANOVA, I. (2006). «Los misterios de los egipcios. El hombre, sus componentes y el Más Allá», *Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes*.

Disponible en: <http://www.cervantesvirtual.com/obra/los-misterios-de-los-egipcios-el-hombre-sus-componentes-y-el-ms-all-0/>

[Última consulta: 03/11/2018: 17:45]

ROCCATI, A. (1991). «El escriba», en DONADONI, S (ed.). *El hombre egipcio*, Madrid, pp. 81-106.

ALZMAN, M., R. (1990). *On Roman Time. The Codex-Calendar of 354 and the Rhythms of Urban Life in Late Antiquity*, Oxford.

SCHNEIDER, M. (1986). «Primitive Music», en WELLESZ, E. (ed.). *The New Oxford History of Music. Ancient and Oriental Music*, London, pp. 1-82.

SCHWEIZER, A. (2010). *The Sungod's Journey through the Netherworld. Reading the Ancient Egyptian Amduat*, London.

SEAFORD, R. (2010). «Mystic Light and Near-Death Experience», en CHRISTOPOULOS, M.; KARAKANTZA, E., D. y LEVANIUK, O. (eds.). *Light and Darkness in Ancient Greek Myth and Religion*, Plymouth, pp. 201-206.

SFAMENI, C. (2012). «Isis, Cybele and other oriental gods in Rome in late Antiquity: 'private' contexts and the role of senatorial aristocracy», en MASTROCINQUE, A., y SCIBONA, C., G. (eds.). *Demeter, Isis Vesta and Cybele. Studies in Greek and Roman Religion in Honour of Giulia Sfameni Gasparro*, Stuttgart, pp. 119-138.

SÖDERBERG, B (2010). «The Sistrum: a musicological instrument», *Ethnos: Journal of Anthropology*, 33:1-4, pp. 91-133.

STRONG, M., E. (2017). «A Great Secret of the West: Transformative Aspects of Artificial Light in New Kingdom Egypt», en GONLIN, N., y NOWELL, A. *Archaeology of the Night. Life After Dark in the Ancient World*, pp. 249-264.

TÁKACS, S. A. (1995). *Isis and Sarapis in the Roman World*, New York.

TÁKACS, S. (2008). «Initiations and Mysteries in Apuleius' Metamorphoses», *Electronic Antiquity* 12. 1, pp. 73-87.

TATTI-GARTZIOU, A. (2010). «Blindness as Punishment», en CHRISTOPOULOS, M.; KARAKANTZA, E., D. y LEVANIIOUK, O. (eds.). *Light and Darkness in Ancient Greek Myth and Religion*, Plymouth, pp. 181-190.

TAYLOR-PERRY, R. (2003). *The God Who Comes. Dionysian Mysteries Revisited*, New York.

TRAM TAN TINH, V. (1964). *Essai sur le culte d'Isis a Pompéi*, Paris.

TRAN TAM TINH, V. (1971). *Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romain. Le culte des divinités Orientales a Herculanium*, Leiden.

TRAM TAN TINH, V. (1984). «État des études iconographiques relatives à Isis, Sérapis et Sunnai Theoi», *ANRW*, Berlin, II, 17.3, pp. 1710-1738.

USTINOVA, Y. (2009). *Caves and the Ancient Greek Mind. Descending Underground in the Search for Ultimate Truth*, New York.

VERBOVSEK, A. (2011). «The Correlation of Rituals, Emotions, and Literature in Ancient Egypt», en CHANIOTIS, A. (ed.). *Ritual Dynamics in the Ancient World. Agency, Emotion, Gender, Representation*, Stuttgart, pp. 235-262.

VERSLUYS, M. J. (2013). «Orientalising Roman Gods», en BONNET, C. y BRICAULT, L. (eds.). *Panathée: Religious Transformations in the Graeco-Roman Empire*, pp. 235-260.

WAGNER, C., G. (1996). «En torno a algunos aspectos poco destacados de los misterios isíacos», en RUBIO, R. (ed.). *Isis. Nuevas Perspectivas: Homenaje al Prof. Álvarez de Miranda*, ARYS 4, Madrid, pp. 13-34.

WHITEHOUSE, H. (1996). «Rites of Terror: Emotion, Metaphor and Memory in Melanesian Initiation Cults», *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 2, 4, pp. 703-715.

WILD, R., A. (1981). *Water in the cultic worship of Isis and Sarapis*, Leiden.

WILD, R., A. (1984). «The known Isis – Sarapis Sanctuaries of the Roman Period», en *ANRW*, Berlin, II, 17.3, pp. 1739-1851.

WOOLF, G. (2011). «Isis and the Evolution of Religion», en BRICAULT, L. y VERSLUYS, M., J. (eds.). *Power, Politics and the Cults of Isis. Proceedings of the Vth International Conference of Isis Studies*, Boulogne-Sur-Mer, pp. 62-94.

OBRAS CLÁSICAS

APULEYO. *El Asno de Oro (Metamorfosis)*. Introducción, traducción y notas de Lisardo Rubio Fernández. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1983.

APULEYO. *Las Metamorfosis o El Asno de Oro I y II*. Introducción, texto latino, traducción y notas por Juan Martos. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 2003.

ARTEMIDORO. *La interpretación de los sueños*. Introducción, traducción y notas por Elisa Ruiz García. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1989.

CLEMENTE DE ALEJANDRÍA. *Protréptico*. Introducción, traducción y notas de M^a Consolación Isart Hernández. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1994.

DIODORO SÍCULO. *Biblioteca Histórica*, Libros I – III. Introducción, traducción y notas por Francisco Parreu Alasà. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 2001.

DIODORO SÍCULO. *Biblioteca Histórica*, Libros IV – VIII. Introducción, traducción y notas por Juan José Torres Esbarranch. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 2004.

DIÓN DE PRUSIA. *Discursos XII – XXXV*. Traducción, introducciones y notas de Gonzalo del Cerro Calderón. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1989.

ESTRABÓN. *Geografía*, libros VIII – X. Introducción, traducción y notas de Juan José Torres Esbarranch. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 2008.

EURÍPIDES. «Bacantes», en *Ibid. Tragedias III*. Introducciones, traducciones y notas de Carlos García Gual y Luis Alberto de Cuenca y Prado. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1979.

HERÓDOTO. *Historia Libro II Euterpe*. Introducción de Francisco R. Adrados y traducción y notas de Carlos Schrader. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1992.

Himnos a Isis. Traducción y estudio preliminar por Elena Muñiz Grijalvo. Barcelona, 2006.

HOMERO. *Himnos Homéricos*. Introducción, traducción y notas de Alberto Bernabé Pajares. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1978.

HOMERO. *Odisea*. Introducción de Manuel Fernández-Galiano y traducción de José Manuel Pabón. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1993.

JÁMBLICO. *Vida Pitagórica*. Introducciones, traducción y notas por Miguel Periago Lorente. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 2003.

JUVENAL. *Sátiras*. Introducciones generales de Manuel Balasch y Miquel Dolç. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1991.

LUCIANO DE SAMOSATA. «El aficionado a la mentira», en *Ibid, Obras II*. Traducción y notas por José Luis Navarro González. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1988.

LUCIANO DE SAMOSATA. «Sobre la danza», en *Ibid, Obras III*. Traducción y notas por Zaragoza Botella, J. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1990.

MACROBIO. *Saturnales*. Introducción, traducción y notas de Fernando Navarro Antolín. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 2010.

PAUSANIAS. *Descripción de Grecia, Libros VIII – X*. Introducción, traducción y notas de María Cruz Herrero Ingelmo. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 2008.

PLATÓN. «Fedón», en *ibid. Diálogos III*. Introducción, traducción y notas por C. García Gual, M. Martínez Hernández, E. Lledó Íñigo. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1988, pp. 8-142.

PLUTARCO. «Sobre Isis y Osiris», en *ibid. Obras morales y de costumbres (Moralia)*, libro VI. Introducción, traducción y notas por Francisca Pordomingo Pardo y José Antonio Fernández Delgado. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1995, pp. 8-207.

PLUTARCO. *Obras morales y de costumbres (Moralia) XIII. Sobre la música (Pseudo Plutarco). Fragmentos*. Introducción, traducción y notas por José García López y Alicia Morales Ortiz. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 2004.

PORFIRIO. *Sobre la abstinencia*. Introducción, traducción y notas por Miguel Periago Lorente. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1984.

PORFIRIO. *El antro de las ninfas de la Odisea*. Introducción, traducción y notas por Enrique Ángel Ramos Jurado. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 2008.

PROPERCIO. *Elegías*. Introducción, traducción y notas de Antonio Ramírez de Verger. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1989.

TÍBULO. «Elegías», en CATULO-TÍBULO *Poemas Elegías*. Introducción, traducción y notas de Arturo Soler Ruiz. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1993.

El Libro de Amduat. Traducido y comentado por LÓPEZ, F., y THODE, R. (2002). Disponible en: *Egiptologia.org*.

Última consulta:01/11/2018

Libro de los Muertos. Estudio preliminar, traducción y notas de Lara Peinado, F., 1993, Madrid.

El Libro egipcio de los Muertos. Traducción al español, prólogo y notas por Laurent, A, 1999, Buenos Aires. Basado en el texto jeroglífico, publicado por Budge, W.