

La visión del *Más Allá* en la religiosidad romana: la transmigración de las almas como mensaje de esperanza

The vision of the Hereafter in Roman religiosity: the transmigration of souls as a message of hope

Aitor Freán Campo

Universidade de Santiago de Compostela
Departamento de Historia
aitor.frean.campo@gmail.com

Palavras-chave: Escatologia romana, metempsicose, mitologia romana, Orco, religião romana, transmigração das almas.

Keywords: Metempsychosis, Orcus, Roman eschatology, Roman mythology, Roman religion, transmigration of souls.

1. Objetivos y metodología

Uno de los argumentos que siempre se apunta a la hora de explicar la irrupción y el éxito de los cultos orientales en el Imperio romano es la ausencia en su religiosidad tradicional de un mensaje de esperanza y de unos mecanismos que permitieran a sus ciudadanos afrontar la experiencia trágica de la muerte con unas garantías mínimas de perpetuidad. Sin embargo, esto no es del todo cierto.

Entre los objetivos fundamentales que nos planteamos con la confección de este trabajo está, precisamente, el de desacreditar esta concepción, injustificada en muchos casos, y el señalar la verdadera innovación que, a nivel escatológico, aportaron los cultos orientales de época imperial destacando, como no podía ser de otra manera, el cristianismo.

El segundo de los objetivos propuestos tiene que ver con el análisis y la caracterización del origen y el desarrollo de la doctrina de la metempsicosis o de la transmigración de las almas en Roma y la constatación de su repercusión real en el conjunto de las creencias y del pensamiento simbólico de sus habitantes.

Para tratar de alcanzarlos realizaremos, en primer lugar, una exposición sucinta de los principales elementos que definían a la muerte romana y a su visión del Más Allá combinando en ella fuentes textuales con evidencias arqueológi-

cas documentadas en las diversas necrópolis registradas a día de hoy a lo largo del Imperio y entre las que haremos especial hincapié en la epigrafía funeraria.

Una vez contextualizadas, tanto las creencias como la forma de afrontar la muerte por parte de la mayoría de los ciudadanos romanos, nos adentraremos en los postulados de la transmigración de las almas, cuyas evidencias parecen relegarse casi en exclusiva a ciertos escritos procedentes de la elite intelectual romana y no siempre de una manera evidente. Aun así, expondremos varios ejemplos epigráficos que demostrarán como, a pesar de constituir una doctrina claramente minoritaria, la metempsicosis también alcanzó materialidad en territorios periféricos como el de la propia Hispania.

2. La muerte en la antigua Roma

Dentro del pensamiento simbólico romano, la muerte tenía asociada una connotación negativa y contaminante. Así han de entenderse legislaciones como las presentes en la ley de las XII tablas en las que se prohibía la celebración de cualquier ritual funerario en el interior de los *pomeria* (10. 1) o la realización de segundas exequias a excepción de los fallecidos en guerra o en el extranjero (10. 5). El mismo carácter contaminante se escondía en la idea inseparable a la muerte de la *contagio funesta* que obligaba a situar las necrópolis en el exterior de los núcleos de población, pero también al margen de los espacios sagrados o de la presencia de sacerdocios, magistrados y, en general, de cualquier elemento de la vida ciudadana que pusiese en riesgo su pureza, razón por la cual quedaban relegados también a la nocturnidad.

Se puede decir que la muerte en Roma no despertaba grandes preguntas existenciales o cuestiones metafísicas, sino que simplemente se trataba de enfrentar a través de la puesta en marcha de una serie de rituales que perseguían, por un lado, facilitar el tránsito y la estancia del difunto en el Más Allá, pero, sobre todo, mantenerlos alejados del mundo de los vivos.

La opinión más generalizada era que la muerte equivalía a la nada, a una vaga supervivencia entre las sombras de los Manes destinada a la desaparición última, como consecuencia del inevitable olvido de su recuerdo entre los vivos¹. Precisamente, los Dioses Manes simbolizaban una visión de la muerte en la que los difuntos, en cierta medida divinizados, yacían física y simbólicamente bajo tierra esperando las ofrendas y ceremonias que los vivos realizaban en su honor como, por destacar algunas, las *Parentalia*, las *Lemuria*, las *Violaria*, las *Rosalia* o las *Larentalia*.

La situación cambia cuando, desde el siglo III a. C. y, especialmente, tras las reformas de Augusto y las iniciativas culturales de hombres como Varrón,

¹ Esta concepción escéptica de la muerte quedaba reflejada, en ocasiones, en la propia epigrafía tal como se puede apreciar en un ejemplo procedente de Numidia (Mauritania): “Consagrado a los Dioses Manes. Aquí está la morada eterna, aquí el cese del esfuerzo, algo en fin destinado al simple recuerdo” (CIL VIII, 4447); o en otro procedente de Cartenna (Mauritania): “[...] y no pudo ni con súplicas ni con lágrimas lograr que volviera vivir, pues no hay ningún poder capaz de enfrentarse al destino [...]” (CIL VIII, 9690).

Virgilio, Cicerón u Ovidio, las ideas más arcaicas de los romanos se van fusionando con las presentes en la tradición homérica del Hades y con las de otras corrientes filosóficas griegas que consideraban el alma como una realidad diferenciada a la del cuerpo. En todas ellas, tras el fallecimiento del individuo, el alma iniciaba un viaje hacia el mundo de los muertos, mientras que el cuerpo debía regresar al interior de la tierra para unirse de nuevo a la *Terra Mater* que lo había engendrado y permanecer en ella recibiendo los honores que le conferían los vivos. De este modo, se garantizaba tanto el éxito del tránsito de su alma al Orco² como su buena estancia en el mismo.

Siguiendo estas creencias se entiende la especial relevancia que adquirió, con independencia del tipo de rituales funerarios que se llevaran a cabo³, la sepultura de los restos del óbito bajo una capa de tierra. De no ser así, el destino del alma del muerto sería funesto, obligándola a vagar en las inmediaciones del Orco sin descanso y sin poder acceder al mismo o convertida en *Larva* o *Lemur* a modo de espíritu errante entre los vivos⁴. Por este motivo, la privación de la sepultura representaba uno de los mayores temores que podía tener un romano en vida, hasta el punto de convertirse en un deber sagrado, no solo por las consecuencias que suponía para el difunto, sino por el peligro que constituía este hecho para el desarrollo de la vida pública.

La importancia de la incorporación de la escatología tradicional griega radica en que ofrecía a la romana una segunda existencia más definida en donde, además, las acciones y la moralidad desarrolladas en vida repercutían en el destino

² Con anterioridad a la llegada de las influencias griegas y de la noción del Hades, el Orco constituía una divinidad asociada a la propia muerte que convivía con el resto de dioses romanos en compañía de los Dioses Manes, es decir, de los difuntos divinizados. Con el tiempo, la asimilación del Hades griego y de los dioses que reinaban en él (Plutón y Proserpina) hicieron que el Orco se identificara con el Más Allá en general y que adoptara todos los elementos que integraban y caracterizaban al infierno griego. Un hito fundamental en este proceso será la introducción del culto a Dis Pater y Proserpina en el año 249 a. C. en el contexto de lucha de Roma contra Cartago.

³ Los dos principales rituales funerarios practicados en la antigua Roma fueron la inhumación y la incineración. La primera se constata a nivel arqueológico entre mediados del siglo IX a. C. y finales del VIII a. C. y se hace mayoritaria durante buena parte de la República. La incineración, por su parte, comienza a practicarse a partir del siglo II a. C., especialmente, en los tiempos convulsos de las guerras civiles que marcaron el tránsito de la República al Imperio y se erigirá como solución hegemónica hasta el siglo II d. C. En este momento, la inhumación volverá a convertirse en el ritual más empleado como consecuencia de un nuevo gusto emanado de la familia imperial y de las oligarquías que, entre otros factores, verán en los sarcófagos una forma más de prestigiar su legado individual en vida (Morris, 1992; Tonybee, 1971). A estas dos maneras de ritualizar el tránsito de la vida a la muerte, Lucrecio (3. 887-893) añade la existencia de otras dos modalidades alternativas. Una relativa a la exposición de cadáveres al aire libre con el objetivo de ser devorados por aves de rapiña, variante considerada bárbara y, por lo tanto, ajena a la tradición romana y otra vinculada al embalsamamiento del cadáver por inmersión en miel (*in melle situm*), una práctica no testimoniada en el registro arqueológico y, consecuentemente, difícil de corroborar.

⁴ Un epitafio procedente de Naron (Dalmacia) muestra, precisamente, las consecuencias de no sepultar los restos mortales de una persona: “No enterrados en esta tumba, ni bajo este monumento sepulcral descansan los huesos de este joven; y su cuerpo, consagrado ya por culpa de la muerte, no se ha encaminado aún hacia los infiernos [...]” (*CIL* III, 1871).

último del individuo. La muerte continuaba percibiéndose como connatural a la especie humana, por ello, inevitable y de la que no merecía la pena lamentarse al constituir el destino común a todos⁵. En su irrupción tan solo se podía esperar recibir sepultura y unos rituales funerarios adecuados. Pero ahora era posible pensar en que los hechos efectuados en vida permitieran acceder a un destino conocido en el Orco, premiando a los virtuosos con los Campos Elíseos y condenando a los malvados con el Tártaro.

Con todo, ciertos elementos de la escatología y del panteón romano seguían contribuyendo a que este destino continuase siendo incierto a ojos de los romanos ya que no solo dependía de sus acciones, sino también de los designios de los dioses y, en especial, del *fatum* o hado⁶ regentado por las caprichosas Parcas⁷. Esta realidad condenaba a los muertos a realizar una apelación constante a los vivos para evitar su olvido, una mala recepción por parte de los Dioses Manes y que cesaran las ofrendas y rituales destinados a hacer de su estancia en la morada de Plutón una realidad más afable. De este modo, el culto a los difuntos en la

⁵ La sinrazón del lamento ante la muerte al constituir esta una realidad inherente a la condición humana quedó reflejada en las inscripciones funerarias de ciertos individuos como la documentada en la Basílica de San Pablo (Roma): “[...] Con un año y siete meses he perdido la vida y, separado de todos ellos, voy vagando a las ligeras sombras. ¿Por qué desgarras tu vientre, madre? ¿Por qué golpeas tu pecho? Ningún mortal puede escapar al destino” (CIL VI, 35126); la procedente de Florencia: “No sufras madre, tuvo que ocurrir” (CIL VI, 19989); o el excepcional epitafio documentado en Roma que sintetiza a la perfección la noción generalizada de la muerte en la cultura romana: “¿[Por qué] desdichados padres, lloráis siguiendo esta humana costumbre? La cruel mano de Plutón [a todos] se lleva de la misma manera. [Y a vosotros], a través de las aguas de la laguna Estigia, os transportará el barquero cuando las Parcas os quiten la vida y Cloto rompa sus hilos. Querido padre, sigue siempre velando por mí, que he sido arrancado de la vida por obra del destino; [y si quieres] evocarme siempre con tu voz cariñosa, continuaré viviendo junto a vosotros sin interrupción, gracias a tus cuidados. Madre que estás tan triste ahora, [no te] irrites por mi suerte, [sino] deséame, [una estancia] favorable, unos manes apacibles, y [no dejes de rociar] con vino mi tumba año tras año” (CIL VI, 25128).

⁶ La mención al *Fatum* o la acción impía e injusta de las Parcas es un tema recurrente en ciertas inscripciones funerarias como la documentada en Mauritania: “[...] habría llegado a cumplir ya los cuarenta años, si Láquesis no hubiera roto los débiles hilos de su huso. ¡Oh dolor! ¡Nadie puede contrariar los mandatos divinos de las parcas ni escapar a su cruel destino!” (CIL VIII, 8870); la del sarcófago de la basílica de Salona (Dalmacia): “[...] Nadie retorna. Así que advierte a los demás: la vida es breve. Para todos tejen sus hilos las parcas y a nadie perdonan [...]” (CIL III, Sup., 9623); otra procedente de la misma ciudad: “[...] Cruelles Parcas, os apresurasteis demasiado en trancar mi destino” (CIL III, Sup., 9106); la hallada en Maguncia (Germania): “[...] cumplidos sus trescientos treinta días, las parcas no le concedieron celebrar su primer cumpleaños [...]” (CLE, 1590); o la registrada en Roma: “¡Ay, hado demasiado cruel! Quejándome de dos muertes que el destino precipitó, lloro sin consuelo como esposo y como padre. Ya hubiera sido bastante, barquero, llevarte a mi esposa en la nave y que, arrebatada de mi lado, yaciera en tu morada. Pero Cloto quiso también romper otro hilo, e igualmente funesta, quitarme a mi hijo [...]” (CIL VI, 25063).

⁷ La figura de las Parcas (*Nona, Décima y Morta*), identificadas con las tres hilanderas que custodiaban y controlaban el destino de todo ser, representaban también una herencia que los romanos habían recibido de la cultura griega, en este caso, de las tres *Moiras*: *Atropos, Cloto y Laquesis*. Al igual que los tres jueces que determinarán el destino último de los muertos en el Orco, las Parcas eran hijas de Júpiter y las únicas divinidades capaces de cambiar el destino.

cultura romana, independientemente de su carácter público o privado, tendrá siempre ese doble propósito de hacer que los muertos continuasen presentes en la memoria de los vivos, al tiempo que garantizaban con ello la necesaria atención de sus restos mortales.

Para lograr el éxito de todos estos aspectos se necesitaban una serie de premisas. En primer lugar, una vida virtuosa que garantizara el recuerdo entre los vivos y también la existencia de agentes dispuestos a llevar a cabo unos correctos rituales funerarios, la segunda de las condiciones. A continuación, una sepultura óptima en un espacio adecuado y bajo las circunstancias necesarias para evitar cualquier tipo de profanación que hiciera de todo lo anterior un hecho improductivo y favorecer así que se lograra alcanzar el último de los objetivos: un culto prolongado en el tiempo por parte de los vivos. De ahí que los individuos con mayores recursos ubicasen sus sepulturas en los tramos de las vías de comunicación con mayor tránsito de personas y a través de ostentosos monumentos. Con ello, se aseguraba la frecuentación de abundantes personas en sus alrededores, se incrementaban las posibilidades de que leyeran sus epitafios⁸, recibir ofrendas y se garantizaba un fácil acceso por parte de sus familiares.

De cumplir todas estas premisas, la escatología romana desarrollada a partir del siglo III a. C. y a lo largo del período imperial, tal como señalamos, entendía que el cuerpo sería devuelto a la tierra, mientras que el alma del individuo comenzaría un viaje hacia la nada, para unos, o hacia el Orco para otros. Dentro de estos últimos, según las diversas fuentes textuales⁹, el alma iniciaría un descenso o ascenso, dependiendo del autor y su concepción astral o subterránea del Inframundo, acompañado de Mercurio y/o de los Dioses Manes que la conducirían al Aqueronte, al Cocito y al Piriflegetonte, los ríos infernales que desembocaban en el Estigio, concebido por su extraordinaria anchura, como una laguna.

Una vez en el Estigio, las almas, identificadas ya como sombras, aguardaban en la orilla a que el barquero Caronte accediera a subirlos a su barca y a introducirlos en las profundidades del Orco a cambio de la moneda que los vivos les

⁸ La dependencia de los vivos para que los muertos alcanzaran un tránsito y una estancia óptima en el Orco quedaba materializada en los epitafios, ideados para ser leídos por los primeros con el objetivo de que, al pronunciar su nombre y conocer su historia, revivieran en su recuerdo y también para que realizaran diversas acciones. Ejemplos de ello los tenemos en Lugo donde se indica que “[...] para que tú que lees digas que la tierra te sea leve” (IRLu, 29=IRG II, 40); en Breital (Ribeira, A Coruña) con un “[...] te ruego que al pasar digas que la tierra te sea leve” (CIL II, 2567=CIRG I, 79); en otro procedente de Túsculo (Roma) en el que se contiene el mensaje: “[...] te ruego que, al pasar, te detengas un momento y leas bien los versos que yo mismo dicté y ordené que se grabaron tiempo atrás. La tierra no deja caer su peso sobre mí, como creo que merezco” (CIL XIV, 2605); u otros más ingeniosos como el documentado también en Roma donde se lee: “[...] viajero, no mees en esta tumba, te lo ruegan los huesos enterrados de este hombre. Y si eres una persona agradable, prepara una copa, bebe y dame un poco a mí también” (CIL VI, 2357).

⁹ Algunos textos destacados para el análisis de la concepción del Orco romano los encontramos en Apuleyo (*Met.* 6. 17-19); Ennio (*Andr.*, 34. 103; *If.* 97. 198; *Tiest.* 150. 299-300); Plauto (*Mos.* 2. 497-509; *Trin.* 2. 490-496 y *Trin.* 2. 549-551; *Truc.* 3. 749-750); Cicerón (*Tusc.* 1. 10 y 48; *Rep.* 6. 14-26); Luciano (*Rel.* 2. 11-30; *Menip.* 9-22; *Luct.*); Lucrecio (3. 978-1022); Catulo (3); Tibulo (1. 3); Propertio (4. 7. 89-92); Lucano (6. 413-830); Virgilio (*A.* 6; *Culex*); Ovidio (*Met.* 4. 432-512; *Met.* 10. 1-86; *Ib.* 135-190); Estacio (*Silv.* 1. 2. 6); Claudiano (*Ruf.* 2. 466-526); Silo Itálico (13. 531-559)..

habían cedido como ofrenda. En el caso de no haber recibido sepultura ni unos rituales adecuados, los muertos se verían condenados a vagar cien años por los alrededores del Orco hasta que les fuera permitido por Caronte su entrada al mismo (Verg. A. 6. 297-331).

A continuación, los muertos llegarían al Érebo, un lugar intermedio del Inframundo identificado con las mismas Tinieblas y custodiado por Cerbero cuya misión era la de proteger al Orco de cualquier intento de acceso por parte de los vivos, pero también de evitar la huida de los muertos del mismo. Otra labor importante del perro tricéfalo era la de atemorizar, junto a las Furias, a aquellas sombras que veían en la ira de estos seres la primera muestra de los múltiples castigos que recibirían en el Tártaro. Además, el Érebo era también el destino de aquellos que, adelantándose al deseo de las Parcas o al propio *fatum*, habían muerto precipitadamente: niños¹⁰, condenados a muerte injustamente, asesinados, suicidas, etc. (Verg. A. 6. 417-433) cuya desgracia comportaba, al no poder volver atrás¹¹, quedar en este paraje el tiempo que las Parcas estimaran oportuno y que solía equivaler al resto de vida que le había sido predestinada.

Cruzado el umbral del Érebo, las almas eran sometidas a juicio por los tres jueces del Inframundo: Eaco, Radamantis y Minos. Los tres eran los encargados de dictaminar el destino final de las almas en función de los actos realizados en vida. Siguiendo a Virgilio (A. 6. 538-543) podían ser destinados al Tártaro a través del río Flegetonte situado a la izquierda del Érebo o, en cambio, ser premiados con una estancia en los Campos Elíseos a través de un camino situado a su derecha¹².

En el primero se situaban todos los personajes míticos a los que la tradición griega, asumida como propia por los romanos, atribuía castigos ejemplificantes

¹⁰ Un autor como Estacio difiere en este sentido con la visión expuesta y, tal vez, en un intento de mostrar compasión entre los seres del Inframundo explica que el alma de los niños, al no haber podido desarrollar ninguna impureza, se vería beneficiada por personajes como Caronte, Cerbero y el juez Éaco para poder alcanzar así rápidamente los Campos Elíseos (Stat. *Silv.* 1. 2. 6).

¹¹ Existen versiones como la ofrecida por Propertio (4. 7. 89-92) en las que se sostiene que *la noche libera las sombras cautivas y anda errante el mismo Cerbero, quitando el cerrojo. Con la luz las leyes ordenan regresar a las aguas del Leteo: somos transportadas y el barquero recuenta el pasaje*. El texto, por lo tanto, parece aludir a la posibilidad de que los muertos podían abandonar el Orco durante la noche para regresar al ámbito terrenal durante el día y que, para olvidar los hechos llevados a cabo y las cosas observadas, debían beber del río del Olvido, situado según esta versión en las inmediaciones del Orco y no, como se verá más adelante y en relación con la doctrina de la metempsicosis, en los Campos Elíseos. Aun así, lo más probable es que Propertio esté manifestando creencias relativas a días concretos del calendario religioso como, por ejemplo, las festividades de las *Parentalia* o las *Lemuria*, en la que los muertos, efectivamente, visitaban a los vivos con diversos fines.

¹² De esta manera, la noción canónica del Orco romano parece haber dejado en un plano muy secundario una tercera estancia presente en el Hades griego como era la llanura *Asfódelo*. A ella eran conducidas aquellas almas cuya vida no había sido virtuosa, pero tampoco condenable, razón por la cual accedían a un lugar en el que reproducían ciertas acciones de manera monótona de acuerdo con la vida intrascendente que habían llevado a cabo. De igual modo, la solución virgiliana sintetiza un escenario que para otros autores como Silo Itálico (13. 531-559) alcanzaba una mayor complejidad al concebir en este punto hasta un total de diez puertas con diferentes accesos en función de la dignidad alcanzada en vida por cada individuo.

con los que sancionar comportamientos humanos contrarios al bien común o actitudes impudicas para con los dioses (Lucr. 3. 978-1022; Ov. *Met.* 10. 1-86; Tib. 1. 3.; Verg. *A.* 6. 548-634; Verg. *Culex*¹³ 210-385). Aquí, los condenados deberían sufrir las penas dictaminadas por los jueces mientras contemplaban las torturas de estos seres míticos y las de aquellos otros que compartían su destino en un ambiente caracterizado por los elementos más horribles que la mente humana podía imaginar (Lukian. *Rel.* 2. 29-30). Terminado su castigo y a lo largo de un tiempo que también era definido por los jueces, eran conducidos al Elíseo.

Una vez accedido, directa o indirectamente, a los Campos Elíseos, los muertos pasaban a ocupar un espacio ilimitado, próximo a las concepciones propias de la *Edad de Oro* griega (Ov. *Met.* 1. 88-111; Lukian. *Rel.* 2. 12-16; Luc. 6. 780-810; Verg. *Culex* 358-385), por ello, dotado de tonos paradisiacos en los que vagarían como sombras eternamente, disfrutando del entorno y de los dones otorgados por aquellos vivos que mantuvieran su recuerdo.

Evidentemente, esta visión del Más Allá que desprenden las fuentes remite a un contexto de erudición por parte de determinados autores romanos que podían estar expresando una realidad simbólica extendida por el conjunto de ciudadanos o no. De todas formas, actitudes escépticas como las presentes en Cicerón que calificaba de leyendas los hechos que suceden en cada una de las partes constituyentes del Orco (*Tusc.* 1. 10), en Lucrecio que prefería el término cuento (3. 978-1022), en Séneca que se decantaba por calificarlos de *hueros dichos, palabras sin sentido, fábulas semejantes a una pesadilla* (*Tro.* 402-406) o la descripción irónica que realizaba Luciano de los rituales funerarios romanos y su razón de ser en función de las repercusiones que tenían en el destino ultramundano del difunto (Lukian. *Luct.*); nos invitan a considerar que realmente tuvieron un cierto arraigo en la Roma de finales de la República y que así seguiría siendo a lo largo del Imperio.

A este respecto, hay que tener en cuenta que el contexto de restauración cultural y simbólica que se vive en el período augústeo favoreció la creación de obras como la *Eneida* de Virgilio o las *Metamorfosis* y los *Fastos* de Ovidio que tenían un carácter recopilador de los saberes de los antiguos pero que, sobre todo, respondían al objetivo, como diría Grimal (1985, p. 186), de poner orden y normalizar los saberes de la cultura romana para poder así expandirlos y conservarlos de manera uniforme a través del espacio y del tiempo. Su inclusión como textos escolares es una buena muestra de la aplicación de estos fines y de la amplia difusión que alcanzarían este tipo de obras y, con ellas, contenidos y visiones como las del Orco que acabamos de exponer.

Por otra parte, que los ciudadanos romanos creían o, por lo menos, eran partícipes de este tipo de concepciones ultramundanas lo demuestran los gestos y las costumbres que formaban parte de los rituales funerarios, los elementos de ajuar que acompañaban a los difuntos en su sepultura, los componentes textuales y ornamentales de la epigrafía funeraria o la creación de estructuras como

¹³ Esta obra presenta la novedad de incluir a seis personajes del inframundo que no figuran en las anteriores fuentes: Medea, Procne, Filomela, Tereo, Eteocles y Polinieses.

los conductos libatorios destinados a saciar las penurias de los muertos, puesto que, como expresa Luciano, *se alimentan de las libaciones que hacemos aquí nosotros, y de las ofrendas que consagramos ante las tumbas* (Luct. 9). Pero, sobre todo, lo evidencian hechos como que los epitafios estén consagrados en su mayor parte a los *Dioses Manes* o que nos hablen directamente de las partes del Orco, a veces, con un tono de esperanza por alcanzar los ansiados Campos Elíseos:

Aquí está enterrada Priscilia, una muchacha de gran belleza, que vivió durante veintiséis años. Sus hermanos, con igual amor y entristecidos, le dieron sepultura en su marcha a los Campos Elíseos¹⁴.

Orgullo incomparable de su esposo, luz que da vida a sus padres y máxima bondad de cuerpo y alma, Vincencia fue arrebatada por la maldad del destino y ahora está enterrada, antes que su padre Helión; mejor dicho, está enterrado su cuerpo, pues su alma, sin duda impecable, disfruta de los merecidos Campos Elíseos¹⁵.

Que sigas vivo si dices: ella vive en el Elíseo¹⁶.

[...] Has visto cumplidos tus piadosos deseos: acabado ya el tiempo de tu vida vives feliz, como una ligera sombra, en los Campos Elíseos, porque así lo has merecido. Harán revivir tu nombre y tu renombre todos tus descendientes¹⁷.

[...] Mira cómo te aprovechó, Severo, el haber venerado los altares de los dioses y hoy queda constancia de tu gloriosa religiosidad. Has concluido tu vida y la has llenado toda de bondad, con una gran vitalidad en tus miembros, en tus ojos, en tu cuerpo rebosante de salud. Ahora habitas los Campos Elíseos y sus hierbas verdeantes y yaces perfumado por las flores de sus praderas y sigues disfrutando de la luz de la vida, pues tu renombre te sobrevive. Adiós y que te vaya bien, hombre lleno de bondad y religiosidad [...]¹⁸.

En otras ocasiones, con una actitud pesimista y resignada a engrosar la lista de condenados a sufrir los tormentos del Tártaro:

[...] Pero ahora me dirijo a lugares infernales, junto a las aguas del Aqueronte y por las siniestras regiones del Tártaro profundo. Me he librado de una vida llena de envidia. Esperanza, Fortuna, adiós. No tengo nada que ver con vosotras, burlaos de otros, por favor. Esta morada es eterna, aquí estoy enterrado, aquí estaré para siempre [...]¹⁹.

[...] Me topé con las tinieblas de la muerte, y, [precipitado] hacia el Tártaro, reino de Plutón, fui arrancado de la vida por la implacable [perdición de la muerte]²⁰.

¹⁴ Procedente de Cartago (CIL VIII, sup., 13110).

¹⁵ Documentada en Epidauro (Argólida) (CIL III, 1759).

¹⁶ Hallada en Salona (Dalmacia) (CIL III, 1992).

¹⁷ Proveniente de Nola (Campania) (CIL X, 1309).

¹⁸ De *Agbium* (Cartago) (CIL VIII, Sup., 15569).

¹⁹ Procedente de Pésaro (CIL XI, 6435).

²⁰ De Maguncia (Germania) (CLE, 1828).

[...] Me arrastro entre tinieblas, y me dirijo, por la fuerza, a abrazar a mi hermano. Esto me ha ocurrido por culpa de un desdichado azar; proseguiré mi camino ahora y llegaré hasta el Tártaro; mis padres, que se han quedado sin mí, cuidarán de mis cenizas [...] ²¹.

Todos estos ejemplos reflejan como la religiosidad romana contaba con mecanismos y con una escatología capaz de preparar a los moribundos para su tránsito a una nueva realidad y, a los vivos, no solo para afrontar la experiencia traumática que supone la manifestación de la muerte entre sus seres más inmediatos, sino también para concebirla como un hecho asumible, dotado de un final que podía ser trágico si pensamos en el Tártaro, pero también idílico y esperanzado a través de la imagen de los siempre anhelados Campos Elíseos.

3. La transmigración de las almas: un paso más en la escatología romana

Como apuntábamos con anterioridad, las influencias escatológicas del Hades homérico no fueron las únicas que alteraron la visión ultramundana de la cultura romana, sino que diversos movimientos, más de índole filosófica que mitológica, también repercutieron en la misma. De este modo, en el siglo I a. C. Cicerón presentaba las siguientes soluciones que los pensadores de su tiempo habían formulado en su intento de comprender la realidad que se impondría tras la irrupción de la muerte:

Unos piensan que la muerte es la separación del alma del cuerpo, otros consideran que no se origina ninguna separación, sino que el alma y el cuerpo perecen juntos y que el alma se extingue con el cuerpo. Entre quienes sostienen que el alma se separa del cuerpo, unos piensan que el alma se disipa al momento [Epicureísmo], otros que permanece mucho tiempo [Estoicos] y otros siempre [Pitagóricos y órficos]. (*Tusc.* 1. 18)

Esta última concepción es la que nos conduce a la cuestión de la metempsi-cosis. Los orígenes de esta corriente son difusos y aún hoy en día constituyen un tema de debate. El mismo Cicerón (*Tusc.* 1. 38) atribuía sus postulados al filósofo del siglo VI a. C. Ferécides de Siros y a su obra *Pentemychos*. Una fuente como la *Suda* señalaba a los fenicios como responsables de su formulación y autores como Porfirio (*V.P.* 6. 8. 11), Jámblico (*V.P.* 13-14) o Diógenes Laercio (8. 3) afirmaban que los sacerdotes egipcios habían sido los responsables de desvelar sus características, entre a otros, a Pitágoras, tesis sostenida también por Heródoto quien añadía, además, que:

Los egipcios fueron también los primeros en enunciar la teoría de que el alma del hombre es inmortal y que, cuando muere el cuerpo, penetra en otro ser que siempre cobra vida; el alma, después de haber recorrido todos los seres terrestres,

²¹ Documentado en Salona (Dalmacia) (*CIL* III, 14850).

marinos y alados, vuelve a entrar en el cuerpo de un hombre que, entonces, cobra vida y cumple este ciclo en tres mil años. Hay algunos griegos -unos antes, otros después- que han adoptado esta teoría como si fuese suya propia; y aunque yo sé sus nombres no voy a citarlos. (2. 123. 2)

Independientemente de su origen, lo que está claro es que las tesis de la transmutación del alma llegan a Roma de mano de dos movimientos filosóficos fundamentales: el orfismo y, especialmente, el pitagorismo. Ambos manifiestan una influencia evidente del pensamiento de autores como Jenófanes, Heráclito, Parménides, Píndaro o Ferecides de Siros, se verán complementados mutuamente como resultado de partir de una base dogmática diferenciada, presentarán un carácter incompleto que se culminará con las obras de Empédocles y, sobre todo, de Platón y deberán su rápida irrupción en el pensamiento romano al éxito alcanzado en los territorios de la *Magna Grecia* entre los siglos V y IV a. C.

A pesar de que orfismo y pitagorismo pueden concebirse como doctrinas equivalentes en la cultura romana o, al menos así es como se percibe, dada la dificultad que tenemos hoy en día para diferenciar sus postulados en las evidencias textuales y arqueológicas que tenemos documentadas; lo cierto es que, en su esencia, existían divergencias importantes.

La transmutación órfica parte de tesis eminentemente míticas ya que basa sus creencias en el mito de Dionisio y los Titanes. Según este, tras una trampa ideada por los Titanes al aún niño Dionisio en el que acaba desmembrado y devorado por los mismos, Zeus, su padre, decide castigar a los crueles Titanes fulminándolos con su rayo y dando como resultado el nacimiento del género humano a partir de su sangre y cenizas, incluyendo los restos desmembrados de Dionisio que aún se hallaban en su interior. A raíz de estos sucesos, las personas tendrían una doble naturaleza: una bondadosa e inocente procedente de Dionisio y otra malvada e impiadosa originaria de los Titanes. Ello conllevaría que todos los seres humanos, desde su mismo nacimiento, fueran herederos del delito cometido por sus antepasados viéndose así su alma inmortal obligada a reencarnarse en sucesivos cuerpos concebidos como prisiones en las que, encarcelada, pagaría el castigo por el mismo de manera sucesiva en un largo proceso de purgación y de purificación en el que se recrearía el tormento vivido por el inocente Dionisio.

El pitagorismo, en cambio, constituye un movimiento de índole más filosófica que defendía la inmortalidad del alma; su renacimiento a través de su reencarnación en otro ser vivo, no necesariamente humano, de ahí su condena a comer carne ante el riesgo de incurrir en la práctica inmoral del canibalismo (Sanz, 2013), y la capacidad de mantener ciertos recuerdos de vidas pasadas a través del ejercicio de la filosofía. En palabras de Porfirio:

Lo que dijo [Pitágoras] a sus discípulos ningún hombre lo puede afirmar porque [los pitagóricos] mantenían un silencio excepcional. Sin embargo, los siguientes hechos se convirtieron en universalmente conocidos: primero, que [Pitágoras] afirmó que el alma es inmortal; segundo, que emigra a otras especies de seres vivos; tercero, que los acontecimientos pasados se repiten en un proceso cíclico y que nada es nuevo en sentido absoluto y, finalmente, que se han de considerar emparentadas todas las cosas que poseen alma. (V.P. 19)

Pero, ¿cómo se incorporaron estas concepciones a la escatología romana tradicional? En primer lugar, la posibilidad, muy presente en la doctrina pitagórica, de que un alma humana pudiera reencarnarse en un animal, parece perderse por completo en la mentalidad romana, entre otras cosas, como consecuencia del carácter cívico de su religión en donde todo acto público aparecía presidido por diversas acciones religiosas en donde el sacrificio y el consumo ceremonial de las víctimas eran prácticamente cotidianos.

Aun así, autores como Plutarco evidenciaron serias dudas sobre la conveniencia o no de comer carne a raíz del respeto que manifestaba hacia las creencias de la metempsicosis:

¿Cómo no considerar ostentosa una cena en que muere un ser animado? ¿Consideramos que una vida tiene escaso valor? No voy a apresurarme a decir, como Empédocles que es la vida de tu madre, de tu padre, de cierto amigo o de un hijo. [...] Tú te burlas de quien no come cordero. Mas ¿no habremos de reír nosotros -dirán los célebres filósofos- cuando vemos que troceas a tu padre o tu madre, una vez muertos, mandas porciones a los amigos que están ausentes e invitas a los que tienes cerca ofreciéndoles carne en abundancia? [...] Con todo, incluso si no puede demostrarse que las almas se valen de cuerpos de toda índole en la palingenesia, que un ser hoy racional sea más tarde irracional y que, al contrario, el ser hoy salvaje se torne doméstico y que, en fin la naturaleza cambia y traslada todo revistiéndolo de una impropia túnica de carne, eso no quita que quienes siguen la práctica disoluta de comer carne inflijan al cuerpo enfermedades y pesadez, y corrompan el alma que es inducida a una práctica de impudor execrable acostumbrados como estamos a no invitar a un huésped, celebrar un matrimonio o departir con los amigos sin consumir carne y sangre. En todo caso, si no existe una demostración fidedigna de la antedicha transmigración de las almas a los cuerpos, persisten, cuanto menos, dudas que instan a un respeto y prudencia notables. (*Mor.* 11. 997d-998d)

Por otro lado, el carácter místico e iniciático que estaba detrás de las doctrinas órficas en las que se contempla la posibilidad de llevar a cabo una serie de rituales con los que alcanzar la liberación absoluta del alma y evitar así nuevas encarnaciones previo paso por el Inframundo, también parecen estar ausentes en la metempsicosis romana. La explicación de esta realidad está condicionada, sin duda, por el hecho de que en la cultura romana incidieron más los planteamientos filosóficos derivados de autores como Pitágoras y la culminación que hace de los mismos Platón que la tradición mítica del orfismo que, en última instancia, era la que justificaba la puesta en práctica de esos rituales de carácter místico. En este sentido y al igual que sucederá con otros movimientos como el epicureísmo, los creyentes de la doctrina de la transmigración del alma, más que fieles de unas nuevas creencias o de una especie de «religión intelectual» como diría Rüpke (2009, p. 126), lo que profesaban, en realidad, era un estilo de vida en la que añadían un destino alternativo y complementario al ya existente en la escatología romana.

De hecho, la repercusión más notable y manifiesta de la adopción de las tesis de la transmigración del alma fue la introducción en la concepción anteriormente presentada del Orco de una nueva estancia identificada con la Isla

de los Bienaventurados y con una redefinición, tanto de su ubicación como de su función de un río Leteo intencionadamente omitido en nuestra descripción.

Frente a la concepción tradicional griega que caracterizaba a *Lethes* como una fuente, posteriormente identificada con un río, de la que bebían los muertos, siempre sedientos, con anterioridad a su introducción en el Hades con el objetivo de olvidar su vida terrenal y culminar así su tránsito de la vida a la muerte; las influencias de la doctrina de la metempsicosis hicieron que fuera situado en la escatología romana en los Campos Elíseos con la finalidad de servir de última estación para aquellos que, accediendo a la Isla de los Bienaventurados tras un determinado tiempo²², pudieran iniciar una nueva reencarnación que los aproximara a su regreso definitivo a la esferas cósmicas.

La fuente que mejor ilustra esta concepción es la *Eneida* de Virgilio (6. 703-751). En ella, Eneas y la Sibila, después de recorrer los Campos Elíseos y de haber encontrado a Anquises llegan a las inmediaciones del río Leteo que se hallaban frecuentadas por incontables almas. Eneas preguntándose por la identidad de las mismas y la naturaleza de aquel río recibe la siguiente respuesta por parte de su padre: “son las almas que destina el hado a vivir otra vez en nuevos cuerpos. A orillas del Leteo están bebiendo el agua que libra de cuidados e infunde pleno olvido del pasado”. A continuación, Eneas le plantea la siguiente cuestión: “Pero, ¿es posible, padre, creer que hay almas que remonten el vuelo desde ahí hasta la altura de la tierra y vuelvan otra vez a la torpe envoltura de los cuerpos? ¿A qué ese loco afán de los desventurados por volver a la luz?” La nueva intervención de Anquises manifiesta la idea de la transmigración que adoptarán los romanos y que justificará esta nueva composición del Orco:

Para empezar, el cielo, las tierras y las líquidas llanuras, y el luminoso globo de la Luna y el astro Titán reciben en su interior aliento del espíritu, y una mente infiltrada en sus miembros impulsa su entera mole y se mezcla con todo su cuerpo. De ahí el linaje de los hombres y los ganados, y la existencia de los volátiles, y los monstruos que alberga el mar bajo su mármorea superficie. De fuego es su vigor y celeste el origen de sus semillas, mientras no las entorpecen cuerpos dañosos ni las enervan miembros terrenales y extremidades destinadas a la muerte. A partir de ese momento, temen y desean, sienten dolor y alegría, y no alcanzan a ver los cielos, encerradas en tinieblas y en una cárcel ciega. Más aún, cuando en el día supremo las abandona la vida, no desaparecen, en cambio, todos los sufrimientos para estos desdichados, ni absolutamente todas sus miasmas corporales. Por fuerza, durante largo tiempo, muchas excrescencias van arraigando de modo increíble en su interior. Por ello, sufren castigos y reciben tormento a cuenta de antiguas cul-

²² Proclo, un filósofo neplatónico del siglo V d. C., señalaba una duración de unos 1.000 años en su *Comentario a la República de Platón* (2. 173. 12) en relación a la que, efectivamente, Platón sostenía en esta obra a partir del mito de Er (*Rep.*10. 614b-621d), aunque hemos de tener en cuenta que en el *Fedro* (248e) esta cifra se elevaba a los 10.000 años. Heródoto (2. 123. 2), tal vez por influencia directa de Pitágoras, indicaba una estancia necesaria de 3.000 años para lograr la plena purificación del alma y acceder así a las aguas del Leteo. Por otro lado, Píndaro (*O.* 2. 68-74) introdujo otra noción muy generalizada también según la cual el acceso a la Isla de los Bienaventurados no vendría determinado por un número concreto de años, sino por la realización de tres reencarnaciones con desenlaces comunes en los Campos Elíseos.

pas. [...] Cada uno de nosotros sufre sus Manes. Tras esto, se nos envía a través del ancho Eliseo, y unos pocos habitamos los venturosos Campos, hasta que esta larga jornada, completado el giro del tiempo, hace desaparecer la mancha adherida y deja limpio el sentido etéreo y el fuego de los aires puros. A todos estos, una vez que la rueda ha girado por espacio de mil años, el dios los convoca junto al río Leteo en apretadas filas, para que, desprovistos de recuerdos, nuevamente contemplen la bóveda de lo alto y empiecen a ansiar su retorno a los cuerpos. (Verg. A. 6. 703-751)

Esta nueva concepción del Orco romano tiene una base órfica y pitagórica evidente, pero, incorpora también los postulados de Platón que, como anunciamos, fueron los que realmente terminaron de culminar las tesis de la transmigración de las almas ideadas por ambas corrientes. Así, a través del mito de Er (*Rep.* 10. 614b-621d), Platón ejemplificaba como las almas caerían desde las esferas celestes de donde eran originarias a cuerpos terrenales que actuarían como prisiones impuras de las mismas. Con la muerte del cuerpo, el alma viajaría al Inframundo caracterizado con los mismos rasgos que el Hades homérico y antes de emigrar a un nuevo cuerpo sería obligada a beber del río Leteo. Ello impedía un regreso rápido a su morada perpetua, razón por la cual, para recuperar su esencia y volver lo antes posible a las esferas celestes era necesario rememorar todo lo visto en su caída para recordar cual era el camino que conducía a las mismas y que en su paso por el Hades había olvidado en un periodo que, normalmente, se prolongaba en unos mil años. Otras alegorías como el discurso de Diotima (*Symp.* 210a-211b) o el mito de la caverna (*Rep.* 7. 514a-521d) insisten en esa idea de que para alanzar la eternidad que, por naturaleza, les pertenece a las almas humanas, resultaba imprescindible despertar su conocimiento preexistente y connatural a cada una de ellas (Casadesús Bordoy, 2011b).

Volviendo a la redefinición de la mitología romana que se vive en el tránsito de la República al Imperio con motivo de las reformas religiosas y culturales que fomentará Augusto, la idea de cambio que lleva implícita la metempsicosis también sirvió de inspiración para que Ovidio compusiera sus famosas *Metamorfosis*. En ellas, si bien es cierto que no se alude a la doctrina de la transmigración de manera directa, sí se establecen ciertas referencias a través de dos artificios literarios.

El primero de ellos, el menos evidente, tiene que ver con el inicio y el final de la obra. Así, en los dos primeros versos se justifica el argumento de la obra de la siguiente manera: “mi espíritu me induce a relatar cambios de forma de unos cuerpos en otros nuevos” (*Ov. Met.* 1. 1-2); mientras que en el último se indica que “si algo de verdad tienen los vaticinios de los poetas, vivire” (*Ov. Met.* 15. 880). De este modo, si unimos las palabras de ambos versos obtenemos la siguiente formulación: “in nova corpora [...] vivam”, o lo que es lo mismo, “en nuevos cuerpos vivire”, una afirmación que expresaría, no solo la creencia en la inmortalidad del alma, sino también en su posterior reencarnación en nuevas formas terrenales.

La otra alusión tiene como protagonista al propio Pitágoras que expone las bases de su doctrina a través de un recurso literario en donde desvela al lector lo que constituiría un secreto que solo a él le habrían conferido los dioses:

¡Oh género humano, paralizado por el temor de la muerte que produce frío! ¿Por qué tenéis miedo a la Estigia, por qué a las tinieblas y a los nombres vanos, temas

de los vates, y a los peligros de un mundo imaginario? Los cuerpos, bien los haya destruido la pira con su llama, bien la vejez con su decrepitud, no penséis que pueden sufrir mal alguno. Las almas están libres de la muerte y siempre, abandonada su sede anterior, viven y habitan, siendo recibidas en nuevas moradas. Yo mismo lo recuerdo, en tiempos de la guerra de Troya era el hijo de Pántoo, Euforbo, en cuyo pecho un día se hundió, frente a frente, la pesada lanza del más pequeño de los Atridas. Poco ha reconocí el escudo, carga de mi mano izquierda, en el templo de Juno de Argos, la de Abante. Todas las cosas cambian, nada muere: el espíritu vaga errante y va de allá para acá, de acá para allá y ocupa cualesquiera miembros y de los animales pasa a los cuerpos humanos y a los animales el nuestro y no perece en ningún momento, y como la cera se marca fácilmente con nuevas figuras y no permanece como había sido ni conserva las mismas formas pero con todo, ella es la misma, así enseñó que el alma es siempre la misma pero emigra a diferentes figuras. [...] Tampoco se le mantiene a nadie su apariencia, y aquella que renueva cuando existe, la naturaleza, rehace unas formas a partir de otras. Nada perece del todo en el mundo, creedme, sino que cambia y renueva su apariencia. Se denomina nacer a empezar a ser algo distinto de lo que antes se fue, y morir a dejar de ser eso mismo. Aunque eventualmente aquello haya sido trasladado hasta aquí, y esto hacia allá, en conjunto, no obstante, todo permanece. (Ov. *Met.* 15. 143-258)

Sin embargo, la obra en la que realmente se evidencia la supuesta creencia por parte de Ovidio de las tesis de la transmigración del alma tiene que ver con una en la que los artificios literarios dejan paso al dolor que siente el poeta alejado de su tierra natal como consecuencia del destierro impuesto por Augusto en la provincia de Moesia. En este contexto, Ovidio manifiesta su temor a morir en esa tierra y a que su alma acabe reencarnada en alguno de sus habitantes prolongando, de ese modo, el tormento de vivir entre sus paisajes y entre sus gentes:

¡Y ojalá perezcan nuestras almas junto con el cuerpo, y ninguna parte de mí escape a la pira voraz! Pues, si libre de la muerte, el espíritu vuela hacia lo alto, hasta el cielo vacío, y tienen sentido las palabras del viejo de Samos [Pitágoras], entre sombras de sármatas vagará una romana, y siempre será, en medio de manes salvajes, una extranjera. Antes bien, depositad mis huesos en una pequeña urna: así no seré un exiliado incluso después de muerto. (Ov. *Tr.* 3. 3. 59-66)

En medio de tales gentes, ¡ay! Vive ahora, amigo mío, tu poeta [en alusión a sí mismo], olvidado de sus poemas de tema amoroso; a estas gentes es a las que ve y a estas a las que oye. ¡Ojalá viva, pero no vaya a morir entre ellos, sino que al menos su sombra se aleje de estos odiosos lugares! (Ov. *Tr.* 5. 7. 12-14)

Si dejamos de lado la mitología y nos adentramos en la filosofía romana, tal vez, Cicerón represente uno de los mejores exponentes de la puesta en práctica de esa concepción astral e inmortal del alma y la posibilidad de reencarnarse de manera indeterminada hasta alcanzar, de nuevo, su espacio originario. De entre su prolífica obra, el relato del *Sueño de Escipión* resulta el más ilustrativo:

[...] Le pregunté si vivía él y mi padre Paulo y los demás que nosotros consideramos como extinguidos. Ciertamente, viven, me respondió, todos los que salieron volando de las ataduras de los cuerpos, como de una cárcel; en cambio, eso que vosotros llamáis “vida” es una muerte. [...] ¿Por qué permanezco en la tierra? ¿Por qué no me apresuro a salir de ella y venir con vosotros? No puede ser me respon-

dió, mientras este dios, cuyo templo en este mundo que contemplas, no te libere de esas amarras del cuerpo, no puedes tener acceso hasta aquí. Porque los nombres han sido engendrados con el fin de que cuiden del globo que ves en medio de este templo, y se llama tierra. Y se les ha dado un alma sacada de aquellos fuegos eternos, que vosotros llamáis constelaciones y estrellas, que son globos de contornos uniformemente redondos, animados por mentes divinas y efectúan con una rapidez maravillosa sus órbitas circulares. Por tanto, tú, Publio, y todos los hombres piadosos tenéis que conservar el alma en el reducto del cuerpo, ni podéis salir de la vida humana sin la orden de quien os ha dado esta alma, para que no parezca que abandonáis el puesto que dios os ha asignado entre los hombres. [...] Cultiva la justicia y obra con piedad, virtud que, siendo grande hacia los padres, y los parientes, lo es más con respecto a la patria. Esa es la vida que allana el camino hasta el cielo, y esta asamblea de los que vivieron, y liberados del cuerpo habitan este lugar que tú ves [...] que vosotros, según el nombre recibido de los griegos, llamáis “Vía Láctea” [...] Esfuérzate, y ten entendido que tú no eres mortal, sino tu cuerpo; porque tú no eres el que manifiesta la apariencia exterior, sino el alma de cada uno es el ser verdadero, no la figura que puede señalarse con el dedo. Ten presente que eres un ser divino, porque ser divino es el principio que vive, que siente, que se acuerda, que prevé, y gobierna y modera al cuerpo, sobre el que está colocado, como el primero de los dioses dirige y gobierna al mundo, y al igual que el dios eterno mueve al mundo percedero en parte, un alma inmortal mueve al cuerpo corruptible. (Cic. *Rep.* 6. 14-26)

Tanto en este texto como en otros presentes, por ejemplo, en las *Disputaciones Tusculanas* (1. 27; 1. 38; 1. 43; 1. 51-52), *De divinatione* (1. 115), *Consolatio* (10 y 12) o *Sobre la amistad* (115), advertimos como Cicerón defiende abiertamente la inmortalidad y el carácter divino del alma humana, su naturaleza cósmica, el carácter expiatorio de la vida terrenal y el hecho de que las acciones llevadas a cabo en el momento en el que el alma se encuentra atrapada en un cuerpo repercuten en la mayor o menor posibilidad de volver a las esferas celestes de donde procede. Ahora bien, sobre si es factible la metempsicosis en diversos cuerpos, Cicerón en ningún momento aborda la cuestión de manera directa, aunque es posible sobreentender que la tuviera presente como acabamos de ver en el *Sueño de Escipión*.

Otro escritor de época romana, aunque de origen griego, en el que también repercutió la doctrina de la transmigración de las almas fue el ya mencionado Plutarco. En él la división bipartita del ser humano entre cuerpo y alma daría un paso más para incorporar una tercera substancia identificada con el intelecto. Las tres serían inmortales y estarían destinadas a reencarnarse de manera indefinida tras su regreso puntual a las materias originarias de cada una de ellas:

Cuando el sol ha sembrado el intelecto, la luna las recibe y hace nuevas almas, mientras que la tierra en tercer lugar proporciona el cuerpo. En suma, la tierra nada da, sino que devuelve para el nacimiento lo que se dio; el sol nada retiene, dando el intelecto. En cambio, la luna toma y da, une y divide, según una u otra fuerza de la que una es llamada Ilitia, la que une, y Ártemis, la que divide. (*De facie.* 945a-945c)

La forma en la que estas tres substancias se unirían dando lugar a la vida de los diversos seres que habitan la tierra, nos la ofrece, al igual que había hecho Cicerón, a través de una visión protagonizada, en este caso, por Tespesio:

Vio por último [Tespesio] que las almas volvían a un segundo nacimiento, al ser forjadas violentamente en animales de toda índole y moldeadas por los artesanos encargados de ello. Estos soldaban y juntaban unas partes con herramientas y a golpes, otras las separaban, y a otras, en cambio, las borran y hacían desaparecer totalmente para adaptarlas a diferentes vidas y caracteres. (*De sera*. 567e-567f)

La transmigración de las almas continuará presente en más autores que la utilizarán sirviendo como base de nuevos postulados filosóficos, como un recurso mitológico, como un artificio literario o como un ámbito de referencia para desacreditar y caricaturizar a pensadores que en algún momento habían compartido sus tesis o eran sospechosos de ello. Sin embargo, todos estos ejemplos remiten a un ámbito intelectual y erudito que difícilmente puede trasladarse al día a día del ciudadano romano de a pie. Es necesario, por lo tanto, indagar en las fuentes arqueológicas para contrastar si la metempsicosis constituyó un mero ámbito de debate para poetas y filósofos o si realmente llegó a repercutir en el conjunto de las creencias escatológicas romanas.

A este respecto, debemos tener en cuenta que las referencias epigráficas a la visión del Más Allá que cada ciudadano profesaba como las expuestas en el anterior apartado son claramente minoritarias y se insieren, generalmente, en los llamados *carmina sepulcralia*, es decir, poemas epigráficos al alcance de muy pocas personas que, normalmente, ostentan un nivel de formación cultural elevado que puede justificar la alusión a determinadas realidades literarias. Aun así, constituyen la evidencia que mejor ilustra cómo estas nociones escatológicas estaban presentes en las mentalidades de la gente y de qué manera influían en ellas.

En este sentido, alusiones a la Isla de los Bienaventurados como la presente en una inscripción procedente de la minorasiática ciudad de Thyatira²³, tal vez, nos esté alertando de la creencia en ese Orco descrito por Virgilio.

En otros casos, las tesis argumentadas por Cicerón sobre el ascenso del alma a las esferas celestes también se materializan en inscripciones funerarias como la documentada en Niebla (Jaén) y su duplicado de Capena (Roma)²⁴ (Canto, 1982) o en otra encontrada en Librilla (Murcia)²⁵, por poner solo un par de ejemplos. En ellas, en ningún caso se alude de manera directa a una transmigración del alma hacia un nuevo ser a pesar de que Canto (1982, p. 115) defienda la naturaleza órfico-pitagórica de las primeras y nosotros extendamos tal consideración para la tercera por su contenido y por el hecho de pertenecer a un contexto común de entre finales del siglo II d. C. e inicios del III d. C. en el que creencias de carác-

²³ “[...] Desdichadísimo hijo que habitas los Campos Elíseos y los prados de los Bienaventurados” (*CIL* III, 406).

²⁴ “Hubo en mí un cuerpo terreno y un espíritu celestial; al volver este de nuevo a su morada, ahora vivimos allí, y Fabato disfruta con los dioses en la luz eterna” (*CLE*, 591=*CIL* IX, 3963).

²⁵ “Consagrado a los Dioses Manes. Lo que una vez perteneció al cielo, a lo alto del cielo se elevó. Lo que era de la tierra lo tomó por entero el sepulcro terrenal. No importa si te has adelantado o si tardas en seguir hasta el reino de los muertos. Una única vía hay para todos. No te lamentes de nuestro destino mortal. Esperanza y vida, ¡adiós!, buscaos otros de quien burlaros [...] vivió [...]” (*HEp* 4, 1994, 569=*AE* 1990, 683).

ter salvífico como las cristianas aún no habían alcanzado un gran desarrollo y se veían destinadas a la clandestinidad.

Con todo, existen otros epígrafes en donde, a pesar de la ambigüedad, es posible intuir que la creencia acerca de la inmortalidad y la naturaleza cósmica del alma humana venía acompañada de otra que contemplaba la vuelta del difunto a la existencia terrenal a través de un nuevo cuerpo:

[...] Y sin embargo aquí, junto a los Manes, el ave Fénix vela por mí en el ara y se apresura a renacer junto conmigo²⁶.

[...] Adiós ya, padre, que nos has abandonado, pero no te retendrá el Tártaro cruelmente, sino que el Campo Elíseo se encargará de ti, de donde incluso es posible que vuelvas, como corresponde a un padre bueno y cariñoso²⁷.

4. Conclusiones

La religiosidad romana que se desarrolla entre finales de la República y época imperial disponía de una escatología que ofrecía un destino definido para los muertos en función de las acciones llevadas a cabo en vida y según la cual se justificaban la realización de sus rituales funerarios, la disposición de sus necrópolis, las características de sus componentes y también los diferentes cultos que debían efectuar los vivos una vez habían sido sepultados sus restos.

Esta noción del Más Allá ofrecía un mensaje de esperanza simbolizada en la paradisíaca estancia en los Campos Elíseos para que los vivos pudiesen desempeñar su existencia sin un temor constante a la incertidumbre de la muerte y también para afrontar la experiencia traumática del fallecimiento de los individuos más cercanos y queridos.

Sin embargo, existían dos problemas heredados de la tradición homérica de la que era deudora. El primero tenía que ver con el hecho de que en el Orco los muertos eran transformados en sombras (*umbrae*)²⁸ carentes de identidad y recuerdo alguno de su vida terrenal²⁹ y en donde, además, debían permanecer a lo largo de una eternidad que podía ser interpretada como una condena perpetua, como consecuencia de lo anterior. El segundo consistía en que, a pesar de haber llevado una vida virtuosa y ejemplar, el *fatum* y, en definitiva, la voluntad última de los dioses siempre podían interceder en cualquier instante y destinar al individuo a estancias alternativas al Elíseo, incluyendo el temido Tártaro.

²⁶ Documentada en Ostia (CIL XIV, 914).

²⁷ Procedente de Haidra (Mauritania) (CIL VIII, Sup., 11597).

²⁸ Incluso en los epitafios que conciben la muerte con una actitud esperanzada se intuye una cierta resignación a acabar transformado en una mera sombra: “[...] Asistid con ternura a esta madre, manes apacibles, y que en los Campos Elíseos brille tu sombra” (CIL VI, 7886).

²⁹ La epigrafía también se hace eco de esta realidad a través de inscripciones como esta procedente de Cartago: “[...] Ahora, digna de compasión, eres conducida hasta la barca de la Estigia, y el funesto Leteo habita en tu interior [ha bebido de sus aguas], de tal modo que, en medio de tu desgracia, no puedes ya reconocerme, a mí que tanto te he querido [...]” (CIL VIII, Sup., 12792).

Para tratar de solventarlos, la escatología romana fue enriqueciéndose con nuevas creencias y concepciones procedentes de los territorios que Roma iba anexionando. Entre ellas, en este trabajo hemos destacado las relativas a la metempsicosis o la doctrina de la transmigración de las almas.

Esta era conocida por los romanos desde, por lo menos, el siglo III a. C., momento en que se incorpora a la República la Magna Grecia, un espacio en donde las tesis órficas y, sobre todo, las pitagóricas habían alcanzado un especial arraigo entre los siglos V y IV a. C. y en donde ya se habían introducido los fundamentos con los que, entre otros, Platón había completado y terminado de definir a las mismas.

A pesar de que su repercusión hemos de considerarla como minoritaria dentro del conjunto de la religiosidad y del pensamiento simbólico de los ciudadanos romanos que habitaron en tiempos de la República y del Imperio, lo cierto es que estas tesis estuvieron presentes en escritos de naturaleza etnográfica, como los relacionados con la caracterización de costumbres de pueblos como los galos (Caes. *Gal.* 4. 14; Diod. 5. 28. 5-6; Val. Max. 2. 6. 10; Amm. 15. 9. 8), y en otros de carácter mítico y filosófico que hemos abordado en nuestro anterior apartado.

De ellos se deduce que la doctrina de la transmigración de las almas pudo haber complementado la noción general del Orco romano añadiendo una nueva estancia, como era la de la Isla de los Bienaventurados y modificando la función y la ubicación de otros componentes, como el río del Olvido. Con ello se disminuía la impresión de eterna condena a vagar como una sombra en un ambiente que, pese a ser paradisiaco, no podía ser disfrutado por el carácter insubstancial de los muertos. Además, se ofrecía la posibilidad de volver a vivir una vida terrenal que, pese a ser concebida como un lastre de cara al ascenso definitivo del alma a las esferas celestes, no dejaba de constituir una esperanza añadida, más aún si tenemos en cuenta que no se cerraba la posibilidad de poder vivir una existencia diferente a la presente y, por lo tanto, mejor.

Desde un punto de vista filosófico, la metempsicosis alimentó las creencias de aquellos que confiaban en la inmortalidad del alma y en la banalidad de los sufrimientos terrenales, como consecuencia de que, por su naturaleza cósmica, estaba destinada a regresar, antes o después, al firmamento. Además, incentivó la necesidad de llevar a cabo una vida ejemplar desde el punto de vista ético, moral y cívico, puesto que ello contribuiría a que esa vuelta a las esferas celestes y a la eternidad se lograra de una manera más prematura.

En cierta medida, todos estos elementos sintonizaron con los mensajes y escatologías que en época imperial comenzaron a recorrer el orbe romano, como los derivados del mitraísmo, de los cultos a Isis y a Serapis o del cristianismo. De hecho, este último, tolerado y oficializado a lo largo del siglo IV d. C. como única religión del Imperio, no fue inmune a sus posicionamientos como bien lo demuestran las influencias adoptadas por el neoplatonismo de Plotino (Bordoy, 2011) o el desarrollo del Origenismo (López y Herrero, 2011).

Sin embargo, estos cultos orientales y, especialmente, el cristianismo, aportaron una innovación escatológica contra la que ni la tradición romana, ni la doctrina de la transmigración de las almas pudieron hacer frente y que, en última instancia, acabó explicando parte de su éxito. La muerte cristiana ofrecía un

mensaje de salvación en una estancia paradisíaca partiendo de una concepción inmortal del alma humana. Hasta aquí nada nuevo. La diferencia radica en que esa salvación cristiana era inmediata, no dependía del destino, era inmune a los dictámenes de los múltiples dioses que participaban en las diversas acciones de la vida romana y, lo más importante, permitía conservar todo aquello que se estimaba en la vida terrenal gracias a la preservación de los recuerdos y, con ello, de la identidad, tanto de la propia como de los seres más cercanos.

Referencias bibliográficas

- Aguilar, R. A. (2011). La transmigración en Plutarco. In A. Bernabé, M. Kahle, & M. A. Santamaría (Eds.), *Reencarnación. La transmigración de las almas entre oriente y occidente* (pp. 305-326). Madrid: Abada.
- Bonifaz Nuño, R. (1998). Ovidio neopitagórico. *Nova Tellus*, 16 (1), 45-49.
- Bordoy, A. (2011). La transmigración del alma en el neoplatonismo pagano. In A. Bernabé, M. Kahle, & M. A. Santamaría (Eds.), *Reencarnación. La transmigración de las almas entre oriente y occidente* (pp. 327-350). Madrid: Abada.
- Burkert, W. (1972). *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. Harvard: Harvard University Press.
- Caerols, J. J. (2011). La doctrina de la transmigración de las almas en Roma. In A. Bernabé, M. Kahle, & M. A. Santamaría (Eds.), *Reencarnación. La transmigración de las almas entre oriente y occidente* (pp. 351-383). Madrid: Abada.
- Canto, A. M. (1982). Et Fruitur superis aeterna in luce Fabatus. Atribución pagana de una inscripción supuestamente cristiana. *AEspA*, 55, 107-117.
- Casadesús Bordoy, F. (2011a). Pitágoras y el concepto de transmigración. In A. Bernabé, M. Kahle, & M. A. Santamaría (Eds.), *Reencarnación. La transmigración de las almas entre oriente y occidente* (pp. 211-232). Madrid: Abada.
- Casadesús Bordoy, F. (2011b). Platón y la noción de transmigración de las almas. In A. Bernabé, M. Kahle y M. A. Santamaría (eds.), *Reencarnación. La transmigración de las almas entre oriente y occidente* (pp. 283-304). Madrid: Abada.
- Edwards, C. (2007). *Death in ancient Rome*. Yale: Yale University Press.
- Grimal, P. (1985). *Virgile ou la seconde naissance de Rome*. Paris: Arthaud.
- Hardie, P. (1995). The Speech of Pythagoras in Ovid *Metamorphoses* 15: Empedoclean Epos. *CQ*, 45, 204-214.
- Knight, W. F. J. (1970). *Elysion. Ancient Greek and Roman Beliefs concerning Life after Death*. Londres: Rider.
- Little, D. (1970). The speech of Pythagoras in *Metamorphoses* 15 and the structure of the *Metamorphoses*. *Hermes*, 98, 340-360.
- López Savá, M., & Herrero de Jáuregui, M. (2011). La transmigración en el cristianismo primitivo. In A. Bernabé, M. Kahle, & M. A. Santamaría (Eds.), *Reencarnación. La transmigración de las almas entre oriente y occidente* (pp. 385-415). Madrid: Abada.
- Molyviati-Toptis, U. (1994). Vergil's Elysium and the Orphic-Pythagorean Ideas of After-Life. *Mnemosyne*, 47, 33-46.
- Morris, I. (1992). *Death Ritual and Social Structure in Classical Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rüpke, J. (2009). *Religion of the Romans*. Cambridge-Malden: Polity Press.
- Sanz, D. F. (2013). El fenómeno del canibalismo en las fuentes literarias grecorromanas: su mención en la mitología y la filosofía antigua. *Emerita*, 81 (1), 111-135.
- Thomas, L. V. (1975). *Anthropologie de la mort*. Paris: Payot.
- Thomas, L. V. (1978). *Mort et Pouvoir*. Paris: Payot.
- Thomas, L. V. (1985). *Rites de mort. Pour la paix des vivants*. Paris: Fayard.
- Tonynbee, J. M. C. (1971). *Death and Burial in the Roman World*. Londres: Thames & Hudson.
- Vaquerizo Gil, D. (2007). Muerte en la Hispania Romana: ideología y prácticas. In F. J. Barca Durán, & J. Jiménez Ávila (Eds.), *Enfermedad, muerte y cultura en las sociedades del pasado*:

importancia de la contextualización en los estudios paleopatológicos (pp. 135-158). Cáceres: Fundación Academia Europea de Yuste.

Vaquerizo Gil, D. (2011). De la agonía al luto. Muerte y funus en la Hispania romana. In C. Pacheco Jiménez (Coord.), *La muerte en el tiempo. Arqueología e Historia del hecho funerario en la provincia de Toledo* (pp. 95-125). Talavera de la Reina: UNED.

Resumo

Propõe-se uma breve caracterização da escatologia romana desenvolvida entre o fim da República e os tempos imperiais para contextualizar o processo de assimilação que os cidadãos romanos realizaram da doutrina da transmigração das almas ou da metempsicose. Para este fim, serão consideradas fontes textuais de natureza mítica e filosófica e também documentos arqueológicos que nos permitirão contrastar a verdadeira repercussão que esses postulados tiveram além do domínio poético ou filosófico. Finalmente, tentaremos mostrar não apenas a mensagem de esperança presente na escatologia romana tradicional, mas também qual será a principal inovação da escatologia cristã que se imporá a partir do século IV d. C.

Abstract

It is proposed a brief characterization of the Roman eschatology developed between the late Republic and the Imperial period, in order to contextualize the process of assimilation the Roman citizens carried out of metempsychosis doctrine. For this purpose, we will study several mythical and philosophical sources but also archaeological remains to check the real repercussion these postulates may have had beyond the poetical or philosophical circle. Finally, we will try to point out the message of hope showed in the Roman eschatology as well as the real innovation of the Christian eschatology that will be imposed from the 4th century on.