

# La muerte como experiencia mística. Estudio sobre la posibilidad de una experiencia de muerte ficticia en las iniciaciones griegas\*

Raquel MARTÍN HERNÁNDEZ

Universidad Complutense de Madrid  
rakelmarher@yahoo.es

## RESUMEN

Las iniciaciones místicas siempre han estado relacionadas con la mejor suerte en el Más Allá de sus iniciados y el conocimiento que sobre el mundo subterráneo tenían los *mistas*. En estas líneas queremos desarrollar la idea de la existencia de una experiencia de muerte ritual en el seno de las iniciaciones místicas griegas, centrandó nuestra atención en los misterios eleusinos y órficos. Atenderemos también al testimonio del oráculo de Trofonio y a su particular forma de consulta de la que, probablemente, se derivó la creencia de que existieron unos misterios en el antro de Lebadea.

**Palabras clave:** Misterios, muerte ritual, Eleusis, oráculo de Trofonio, orfismo, *Papiro de Derveni*.

## Death as mystic experience. Study on the possibility of a false-death experience in greek initiations

## ABSTRACT

The mystical initiations have always conveyed the knowledge of the Underworld for their initiates and the happiness of the *mista* in the after life. Throughout this paper we want to develop the idea of the existence of ritual death within the mystical initiations in Greece, focusing our attention on the Eleusinian and Orphic ones. We will also take notice of the distinctive form of consulting within the Trophonion's oracle, which probably, led to the belief of the existence of mystical initiations in the cavern of Lebadea.

**Key words:** Mysteries, ritual death, Eleusis, Trophonion oracle, orphism, *Derveni papyrus*.

**SUMARIO** 1. Propósitos. 2. La experiencia de la muerte en las iniciaciones místicas. 3. La consulta en el oráculo de Trofonio, una muerte en vida. 4. El mundo del Más Allá. La doctrina órfica. 5. Conclusiones.

## 1. PROPÓSITOS

La muerte para el hombre es, quizá, la experiencia sobre la que más ha reflexionado desde el origen de los tiempos. A partir de la lectura de la obra épica de Homero, desconsolador es el destino que aguardaba a los mortales tras su entrada en el Hades; convertirse en tristes sombras de lo que fueron en vida. Las iniciaciones

---

\* El siguiente trabajo se ha realizado en el seno del proyecto financiado por el Plan Nacional de Investigación Científica, Desarrollo e Innovación Tecnológica 2000-2003 titulado Influidos del orfismo: filósofos y cristianos (BFF2002-03741).

místicas ofrecieron a los hombres de la Antigüedad una esperanza de salvación, la ilusión de que tras lo inevitable, se podía gozar de una vida dichosa en compañía de los dioses o de un estado privilegiado por el simple hecho de haber sido partícipes de una serie de rituales y de la observancia de diversos tabúes en vida. Entre las acciones rituales que los hombres debían realizar para llegar a iniciarse queremos examinar en estas líneas la traumática experiencia que supondría para ellos la contemplación de los terrores del Hades, haremos una revisión de los testimonios que conservamos sobre una posible ceremonia celebrada durante las iniciaciones en que cada *mista* comprendía, quizás por medio de visiones, cuáles eran los castigos que existían en el Más Allá para aquellos que no estaban iniciados y qué premios esperaban a quienes completaban la iniciación (τελετή). Así mismo también aprenderían qué era lo que iban a encontrar en el Hades tras su muerte y cómo sortear los numerosos peligros del viaje al Allende. Tras examinar varios testimonios en diferentes religiones místicas pasaremos al estudio del caso especial del oráculo de Trofonio de Lebadea, santuario que, según ciertas fuentes, fue también sede de rituales iniciáticos, y comentaremos las múltiples coincidencias de las narraciones sobre este oráculo y la idea que, sobre el Más Allá, tenían los órficos. Por último señalaremos la posibilidad de una experiencia similar de muerte ficticia y posterior renacimiento en el seno de los misterios órficos.

## 2. LA EXPERIENCIA DE LA MUERTE EN LAS INICIACIONES MÍSTICAS

Son muchos los estudios dedicados a la relación existente entre las ceremonias iniciáticas, en especial la de aquellas iniciaciones que forman parte de un cambio de *status* en la persona que las sufre, y su relación con la muerte y resurrección del iniciando<sup>1</sup>. Según Eliade<sup>2</sup> hay dos modos de *muerte mística* en la iniciación; el fácil y el dramático. El renacimiento fácil consistiría en la simulación de un nuevo nacimiento del iniciado a través del útero de la Madre, la Madre Tierra en gran número de ocasiones, representado por una cueva o choza. En el dramático, el que más nos interesa en estos momentos, el iniciando experimenta su propia muerte e, incluso, es tratado por los demás como un difunto<sup>3</sup>. En su condición de muerto, quien sufre la experiencia iniciática ve el mundo del Más Allá y conoce los misterios de la muerte. Cuando renace por medio de ciertos rituales esta experiencia le convierte en un

<sup>1</sup> M. A. W. J. Perry, *The origin of magic and religion*, Port Washington, Nueva York, Londres, 1971, pp. 134-155; M. Eliade, *Iniciaciones místicas*, traducción castellana del original inglés *Birth and Rebirth* a cargo de José Matías Díaz, Madrid, 1984, pp. 33-35 y 60-66; I. Lada-Richards, *Initiating Dionysus. Ritual and Theatre in Aristophanes' Frogs*, Oxford, 1999, pp. 57-60 y 103-108 y J. Alvar, *Los misterios. Religiones «orientales» en el imperio Romano*, Madrid, 2001, p. 46 entre otros.

<sup>2</sup> Eliade, *op.cit.*, p. 90.

<sup>3</sup> Se le unge, corona, se le faja con lino, ayuna (los muertos no comen) o permanece en la oscuridad.

ser nuevo (en algunas culturas la persona cambia incluso de nombre tras la iniciación<sup>4</sup>), y esta acción ritual le permite ir a la *muerte verdadera* con un conocimiento anterior que le ayudará a obtener un feliz destino póstumo. En este momento queremos poner de relieve algunas de las evidencias de que disponemos para poder asegurar que, efectivamente, existieron este tipo de rituales en ciertas iniciaciones de la Antigüedad y en otro tipo de manifestaciones religiosas<sup>5</sup>.

Empezaremos refiriéndonos a las ceremonias iniciáticas de la India, las que podemos revisar tras la lectura de algunos de sus textos religiosos rituales. Se ha señalado que el mito de Naciketas<sup>6</sup>, quien visita a Yama, dios de los infiernos, simboliza o es el mito etiológico de una muerte ritual que precede al renacimiento del individuo en un contexto iniciático. La *casa de la muerte* representa el útero y Yama al maestro iniciático<sup>7</sup>. Queremos atender a dos ejemplos representativos de ceremonia brahmánica de iniciación; la Upanāyana<sup>8</sup>, ritual en que se recibe la iniciación que da derecho a estudiar los textos sagrados y la Dīkṣā, consagración iniciática para el sacrificio del Soma. En la Upanāyana el iniciando es denominado *estudiante de la muerte*<sup>9</sup> y en un mantra para uso en este ritual<sup>10</sup>, se describen los diversos peligros del Más Allá, lo que podría estar conectado tanto con una representación ritual de estos horrores como con una mera lectura. Cualquiera de las dos posibilidades comportaría una vivencia especial, quizá angustiada, de la muerte. Después de recibir esta iniciación el estudiante recibe el nombre de *dos veces nacido*<sup>11</sup>. Por otra parte, quien recibe la Dīkṣā permanece en el interior de una choza la mayor parte del tiempo de su iniciación, y un texto del Aitareya Brāhmaṇa<sup>12</sup> nos dice que la choza del dīkṣita es *el útero*. El iniciando recibe, pues, un nuevo nacimiento simbolizado por su estancia en la choza<sup>13</sup>.

Como vemos, el tipo de iniciación brahmánica no parece poder incluirse dentro del tipo de iniciaciones dramáticas, pues sus rituales parecen responder más bien al

<sup>4</sup> Dentro del mundo cultural griego vemos un eco de esta acción en el mito de Tespesio, Plu. 564C.

<sup>5</sup> Sobre los rituales en iniciaciones africanas o americanas vid. M. Eliade *op.cit.*; M. Eliade, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, (trad. esp.), Méjico (reimpr.), 1996, (Traducción a cargo de Ernestina de Champourcin, Título original *Le chamanisme et les Techniques Archaïques de l'Extase*.); o H. Lowie, *Religiones primitivas*, (trad. esp.), Madrid, 1990. (Traducción a cargo de José Palao del original inglés *Primitive religion*, New Jersey, 1952).

<sup>6</sup> La historia de Naciketas nos es narrada en Kaṭha Upaniṣhad y Taittiriya Brāhmaṇa 3, 11, pp.8-9.

<sup>7</sup> S. J. Helder, "The Initiatory Structure of the Kathopaniṣad", *History of Religions* 7 (1968) pp. 348-367.

<sup>8</sup> Se han estudiado los paralelos entre la ceremonia de la Upanāyana y el relato de Naciketas. Vid. W. O. Kaelber, "The dramatic element in Brahmanic initiation: symbols of death, danger, and difficult passage", *History of Religions* 18, 1 (1978) pp. 54-76 esp. 56 y M. Eliade, *Iniciaciones místicas... op. cit.*, pp. 93-95.

<sup>9</sup> *Atharva Veda* 6, 133, 3. Vid. W. O. Kaelber, *op. cit.*, p. 56.

<sup>10</sup> *Atharva Veda* 8, 1.

<sup>11</sup> Dvi-ja. Vid. M. Eliade, *Iniciaciones místicas... op. cit.*, pp. 92 y 99.

<sup>12</sup> A. B. 1, 3, 1.

<sup>13</sup> Sobre el simbolismo de *regresus ad uterum* en este ritual vid. M. Eliade, *Iniciaciones místicas... op. cit.*, pp. 93-95.

tipo *fácil* de ritual iniciático en que la atención se centra no tanto en la muerte del iniciando como en su nuevo nacimiento a través del útero de la Madre tras un periodo de gestación. Este tema ha sido discutido por los estudiosos y hay quien discrepa en esta afirmación<sup>14</sup>.

Dejando de lado los testimonios más o menos ambiguos de la India, pasamos a estudiar la situación en Eleusis, la iniciación griega por excelencia. No podemos asegurar a ciencia cierta la existencia de una experiencia ritual de muerte en el contexto de las iniciaciones eleusinas, pero hay ciertos textos que nos inducen a pensar que es una posibilidad.

Aristóteles<sup>15</sup>, hablando sobre los misterios en general, nos dice que los que se inician no aprenden, sino que «sienten y sufren una experiencia». En ciertas ocasiones los literatos de la Antigüedad nos han transmitido información sobre ciertos rituales desarrollados durante los misterios eleusinos<sup>16</sup>, tales como la ingestión de una bebida sagrada llamada *cyceón*<sup>17</sup>, o la exhibición de una espiga como representación de la diosa Core<sup>18</sup>, pero nosotros queremos señalar la posibilidad de la contemplación del Más Allá en el contexto de la iniciación eleusina por parte de los iniciados.

En primer lugar queremos atender al mito etiológico de estas iniciaciones, el *Himno Homérico a Deméter*. La promesa expresa de bienaventuranza para los iniciados y la advertencia sobre su destino a quienes no participen de la *teleté*, nos informa sobre la cuestión principal de estos misterios: la consecución de un feliz destino en el Más Allá, junto a Perséfone, para aquellos que participen en sus ritos. Vemos pues que Eleusis se caracteriza, como la gran mayoría de los rituales místicos, por ofrecer a sus acólitos la esperanza de una vida ultraterrena mejor<sup>19</sup>.

Conservamos una versión órfica de un himno a Deméter en un papiro de

<sup>14</sup> Vid. W. O. Kaelber *op. cit.*

<sup>15</sup> Arist. fr. 15 Rose. “Aristóteles cree que no es necesario que los que se inician aprendan nada, sino que sufran y cambien, es decir, que estén dispuestos de manera favorable”.

<sup>16</sup> Gritos rituales en Hdt. 8, 65, 4; Ath. 5, 51, 213d; grito de *iniciados al mar* para la purificación en Pollyaen. 3, 11, 2 y schol. Aesch. 294 (3, 130); sacrificio de cerdos en schol. Ar. *Acar.* 474b; Tz. *ad Ar. Ran.* 338a; procesiones en schol. Ar. *Pl.* 1014a; Tz. *ad Ar. Ach.* 747b; culto en honor a Asclepio en los misterios eleusinos en Aristot. *Constit. Ateniens.* 56, 4; Paus. 2, 26, 8; Philost. *VA.* 4, 18.

<sup>17</sup> La palabra tiene un significado general de brebaje y no conservamos otro término específico para esta bebida ritual. Los ingredientes varían desde la receta más simple de Erotiano el gramático (s.v. *ΚΥΚΕΩΝ* 83, 9) quien nos dice que era una bebida de harina, a la más compleja de Apolonio el sofista (*Lex.* 105, 3) quien apunta que estaba compuesta por harina, vino, agua y miel. Sobre la ingestión de una bebida tal en los misterios eleusinos vid. Clem. Alex. *Prot.* 2, 21, 1; Epiph. Const. *Haer.* 3, 510, 16.

<sup>18</sup> Vid. Hippol. *Haer.* 5, 8, 30-40.

<sup>19</sup> *H. Hom. Cer.* vv. 480-482. Vid. también Soph. fr. 837 Radt en que hablando de los misterios dice «tres veces venturoso aquellos de los mortales que, tras haber visto los ritos iniciáticos marchan al Hades, pues sólo a ellos les espera el vivir, mientras que a los demás, toda clase de males», vid. A. Bernabé - A. I. Jiménez San Cristóbal, *Instrucciones para el Más Allá. Las laminillas órficas de oro*, Madrid, 2001, pp. 91s. para ver la relación de la expresión «tres veces venturoso» con las laminillas órficas. Isoc. 4, 28 dice que quienes participan en la *teleté* gozan de «las más dulces esperanzas para el fin de la vida».

Berlín<sup>20</sup>. Al final de este papiro parece haber una mención a una serie de rituales; se habla de cerdos negros, de la acción de beber y aparece la palabra καθόδος, un descenso. Se ha relacionado los cerdos negros con la acción ritual de arrojar cerditos a los llamados *mégara* o sacrificarlos<sup>21</sup> dentro de ceremonias a las diosas Deméter y Core, y la acción de beber, como la explicación etiológica de la ingestión del *cyce-ón* por parte de los iniciados en los misterios eleusinos. Entonces ¿el descenso sería reflejo de otro ritual? ¿Qué se haría en ese descenso? Clemente de Alejandría<sup>22</sup> parece hacer referencia a un *hierós gamos* en los misterios de Eleusis. Es probable que el iniciando fuese conducido a una cámara nupcial, donde probablemente presenciara la unión del hierofante con la sacerdotisa, situada a un nivel inferior a donde se habrían ejecutado los rituales anteriores. Esto parece evidente por la utilización que Clemente hace, por dos veces, de ὑπό-. No tenemos la seguridad de que el texto del papiro hiciese referencia a este ritual mediante el término καθόδος, y nos resulta extraña la utilización de ‘descenso’, en lugar de otro término, para designar la relación del hierofante con la sacerdotisa. Por su parte, Asterio Amaseno<sup>23</sup> en una de sus homilías, hablando de los misterios de Eleusis, parece seguir el modelo de Clemente aunque es posible observar una distinción entre un descenso, («el descenso y la oscuridad»), y la relación del hierofante y la sacerdotisa («los sagrados encuentros»).

Creemos que es posible pensar que el *descenso* tenga que ver, no con presenciar el *hierós gamos*, sino con un contacto con el mundo subterráneo, aunque, desgraciadamente, no tenemos testimonios claros al respecto. Cabe destacar en defensa de esta idea el descenso que, según las fuentes, llevan a cabo ya Hermes<sup>24</sup>, ya Hécate<sup>25</sup>, ya la propia Deméter<sup>26</sup> al mundo de los muertos para conducir a Perséfone de nuevo al mundo superior<sup>27</sup>. El factor mítico, que parece resultar válido para explicar los rituales anteriores, debería tener su correspondencia en relación con el descenso. Siguiendo el mito, la καθόδος ritual debe corresponder al descenso de un dios al mundo de los muertos para devolver a Perséfone a su madre más que a una unión entre la diosa y el rey del mundo subterráneo, lo que no nos es narrado. Dejando a parte el referente mítico del descenso, lo que sí tenemos claro es que, al igual que para el resto de palabras que hallamos en este papiro de Berlín se ha encontrado un apoyo ritual, debe hacerse de igual forma con el descenso.

<sup>20</sup> Papiro Berolinensis 44 (s. II a.C.).

<sup>21</sup> Vid. Clem. Alex. Prot. 2, 17, 1; Tz. ad Aristoph. Ra. 338a; Schol. ad Aristoph. Ach. 747b; Schol. Luc. D. Meretr. 2, 1.

<sup>22</sup> Clem. Alex. Prot. 2, 15, 3, 4, «ὑπὸ τὸν παστὸν ὑπέδυν».

<sup>23</sup> Ast. Am. Hom. 10, 9, 1 (Datema) PG XL, col. 324b. Οὐκ ἐκεῖ τὸ καταβάσιον τὸ σκοτεινὸν καὶ σεμναὶ τοῦ ἱεροφάντου πρὸς τὴν ἱέρειαν συντυχία, μόνου πρὸς μόνην.

<sup>24</sup> H. Hom. Cer. vv. 334 ss.

<sup>25</sup> Schol. in Theocr. 2, 12.

<sup>26</sup> H.O. 41 3-8; Virg. Georg. 1, 39; Hyg. Fab. 251.

<sup>27</sup> Vid. G. Sfameni Gasparro, *Misteri e culti misterici di Demetra*, Roma, 1986, pp. 175-179.

Por último un par de testimonios más en fuentes órficas relacionados con el mito del descenso al Hades. En uno de los himnos órficos, el que honra a Plutón<sup>28</sup>, se dice:

Tú que por la gracia de la muerte dominas a los mortales, oh Eubuleo muy experto, que habiendo convertido en tu esposa a la hija de Deméter purificadora tras haberla arrebatado en el prado, la llevaste a través del mar en la cuadriga a una cueva del Ática, en el demo de Eleusis, donde están las puertas del Hades.

Nos resulta extraña la afirmación de la existencia de las puertas del Hades en Eleusis, ya que no nos es mencionada en otras fuentes<sup>29</sup>. Pero quizá no es tan sorprendente si pensamos que, como parte del ritual iniciático, hubiese un acercamiento de los iniciandos al mundo de los muertos. En este caso sí sería lógico que Eleusis fuese una *entrada al Hades*.

Queremos destacar ahora la frecuencia con que aparece la iniciación de Heracles en los misterios de Eleusis antes de emprender la captura de Cérbero. Según el relato de Eurípides, Diodoro Sículo y Apolodoro<sup>30</sup>, Heracles se inicia en los misterios antes de partir al Ténaro para entrar en el Hades y traer al mundo de los vivos al perro de tres cabezas. Parece claro que Heracles antes de bajar al Hades busca iniciarse en los misterios, presumiblemente porque en ellos se informaba sobre el Más Allá y le garantizaba un trato privilegiado por parte de la reina del mundo subterráneo<sup>31</sup>.

En este sentido, resulta muy interesante un texto perteneciente a una antología<sup>32</sup> del siglo II d.C., conservado en un papiro de la Universidad de Milán, que nos presenta una disputa entre Heracles y el daduco de los misterios eleusinos. En este texto Heracles, tras la negativa del *portador de la antorcha* de iniciarle en los misterios, se encoleriza y le espeta que no necesita iniciarse en Eleusis pues ha presenciado misterios *más verdaderos* que esos y, tras una serie de declaraciones en primera persona admite: «he visto a Core». ¿Qué misterios son aquellos en que se ha iniciado Heracles más importantes que los eleusinos? ¿Dónde ha visto a Core? Creemos que es posible interpretar el texto a la luz de un cambio en el momento mítico de la iniciación de Heracles. El texto podría recoger una versión según la cual la iniciación se llevaría a cabo tras la captura de Cérbero. Siendo así, Heracles considera que él

<sup>28</sup> H.O. 18, 15.

<sup>29</sup> Sólo Paus. 1, 38, 5 parece hacer mención a una entrada en Eleusis, a orillas del río Cefiso, un lugar llamado Erineo, por donde Plutón habría descendido al Hades con Perséfone tras su raptó, pero no afirma que sea un lugar reconocido como entrada señalada del Hades, sino sólo utilizado para este fin.

<sup>30</sup> E. Her. 613; D.S. 4, 25, 1; Apollod. 2, 5, 12.

<sup>31</sup> D.S. 4, 25, 1 dice que Heracles considera que la iniciación es un *ventaja* (συνόριον) para cumplir el trabajo.

<sup>32</sup> A. Vogliano, *Papiri della R. Università di Milano. Volume primo*, Milán, 1966, pp. 176-180.

está iniciado en misterios más sagrados porque él ya conoce el mundo del Más Allá y ya ha visto a la verdadera Core, no necesita el *simulacro* que ofrecería Eleusis.

Prestemos ahora atención a una serie de textos en los que los autores griegos parecen aludir al conocimiento que del mundo de la muerte tenían los iniciados en los misterios, en los eleusinos con mayor frecuencia. En primer lugar veamos un texto pseudo-platónico que nos informa sobre la vida en el Más Allá de los iniciados y de los que no han sido partícipes de los misterios. En el diálogo *Axioco*<sup>33</sup> leemos:

Se dice que los seguidores de Heracles y Dioniso que bajan al Hades son iniciados primero allí, y el valor para este camino lo infunde en ellos la diosa de Eleusis.

No tenemos la certeza de que el autor de este diálogo esté hablando de los misterios de Eleusis en concreto o esté manejando creencias de diversos misterios, pues presenta una serie de castigos ultramundanos con fuertes resonancias órficas. En estos momentos nos interesa la afirmación de que sea la diosa de Eleusis, Perséfone, quien infunda valor para el camino de la muerte. La finalidad de la iniciación parece ser la de mitigar los temores de los hombres hacia la muerte, lo que no tenemos tan claro es cómo se infundía valor a los *mistas*. La lectura de ciertos textos en que se aclarase el destino feliz de los iniciados y las penas que sufrirían aquellos que no experimentaban la *teleté* podría producir tal efecto. Los fieles escucharían los relatos sagrados sobre el Más Allá (si no los veían o sufrían<sup>34</sup>) y esto configuraría la experiencia virtual de la muerte del iniciado. Así pues, tras tener conocimiento de lo que le esperará en el Hades, el *mista* no tiene miedo a la muerte.

Píndaro, en un fragmento trenético<sup>35</sup> a un supuesto iniciado en los misterios, alude al conocimiento que sobre el Más Allá tiene el iniciado tras su experiencia mística. El fragmento dice así:

Feliz aquel que tras haber visto aquellas cosas se encamina bajo tierra.  
Pues conoce el final de la vida, conoce el principio dado por Zeus.

Píndaro enseña en su poema que el iniciado tiene conocimiento acerca del fin de la vida porque ha visto una serie de cosas en las iniciaciones. El perfecto del verbo ver es el utilizado para expresar la idea de conocimiento; sé porque he visto. Este juego etimológico utilizado en el treno nos lleva a pensar en una posible visión ultramundana ocurrida en el transcurso de las iniciaciones que infundiría en el iniciado el valor para la muerte pues sabía qué le esperaba.

<sup>33</sup> [Pl.] *Ax.* 371e

<sup>34</sup> Vid. Plu. fr. 178 Sandbach que algunos estudiosos piensan que hace referencia a la iniciación en los misterios de Eleusis.

<sup>35</sup> Pi. *Fg. Tr.* 137 (62 de M. Cannatà Fera). Vid. el comentario en M. Cannatà Fera, *Pindarus Threnorum Fragmenta*, Roma, 1990, pp. 204-209

Siglos después Luciano nos ofrece otros testimonios en los que podemos observar que descensos ultramundanos son considerados una experiencia iniciática y son comparados con los misterios. En su diálogo satírico *Menipo o Sobre la Necromancia* el héroe Menipo desciende al mundo de los muertos y, tras su visita, encuentra a un amigo al que, tras una primera negativa, cuenta todo aquello que ha visto. Nos interesa especialmente la forma en que Menipo rehúsa contar a su amigo lo que vio en su descenso porque considera que, como en las iniciaciones, es un conocimiento secreto. Dice así<sup>36</sup>:

MENIPO: Sí, por Zeus, y muchas (cosa que vio en su descenso al Hades), pero no es lícito contárselas a todos, ni desvelar las cosas secretas, no sea que alguien nos denuncie ante Radamantis con una acusación de impiedad.

Vemos pues que se considera que lo visto en el mundo subterráneo es equivalente a una iniciación en los misterios. Esos conocimientos son sólo el privilegio de unos pocos y no deben desvelarse a oídos profanos.

Otro pasaje de Luciano parece entenderse en este mismo sentido. En su obra *La travesía o El tirano*<sup>37</sup> las almas de los cínicos Micilo y Cinisco bajan al Hades y Micilo pregunta a Cinisco:

MICILO: ...dime –pues es evidente, Cinisco, que estás iniciado en los misterios de Eleusis– ¿no te parece que son iguales las cosas de aquí a las de allí?  
 CINISCO: Dices bien. Pues al menos se acerca una que porta una antorcha (δαδουχοῦσα) y que mira de forma terrible y amenazadora. ¿No es acaso una Erinis?

Este texto, a pesar de su carácter irónico, es muy interesante para nuestro objeto de estudio, pues evidencia que en época de Luciano existía la creencia de que en los misterios eleusinos los iniciados tenían un contacto con el mundo de los muertos o eran adocotrados para la travesía del alma en el Hades y eran, pues, conocedores del paisaje y el itinerario ultramundano. Si esta experiencia era sufrida por los iniciados, vista a modo de drama sacro, o sólo escuchada por la lectura de textos sagrados, no podemos saberlo a ciencia cierta, pero el participio δαδουχοῦσα, parece ser utilizado por Luciano para conectar a la diosa infernal con los sacerdotes eleusinos, los ‘portadores de antorchas’, lo que nos lleva a pensar en una posible conexión visual.

En cuanto a las ceremonias de los dioses egipcios Isis y Osiris, poco podemos decir hasta el relato de Apuleyo, sin embargo, queremos destacar un testimonio del

<sup>36</sup> Luc. *Nec.* 2

<sup>37</sup> Luc. *Cat.* 22.

historiador Heródoto<sup>38</sup> quien, hablando sobre los misterios de Osiris, de los que no está permitido hablar, dice:

En este lago los egipcios organizaban de noche representaciones mímicas de los sufrimientos de éste (Osiris), lo que ellos llaman misterios...

Según el mito Seth mató a Osiris encerrándolo en un ataúd y tirándolo al Nilo, y después lo descuartizó y arrojó sus despojos también al río<sup>39</sup>. El lago del que nos habla Heródoto está situado dentro del recinto de un santuario, el de Atenea en Sais. La representación de los dolores de Osiris es, pues, una representación dramática, ritual, de la muerte del dios, que en los misterios se suele identificar con la muerte de todos los hombres. Siglos después encontramos que se sigue realizando este tipo de representación. Es Suetonio quién, en la vida de Calígula, nos dice<sup>40</sup>:

la noche que seguía a su muerte (la de Calígula) se había preparado un espectáculo en el que iban a ser representados temas de los infiernos por egipcios y etíopes.

Más claro es nuestro conocimiento de la muerte ritual en las ceremonias místicas de Isis en Roma. La narración nos llega de primera mano, pues es Apuleyo quien cuenta con bastante detalle los misterios ocultos de este tipo de iniciaciones de las que él mismo es *mista*. El ritual para convertirse en un iniciado de Isis parece ser, por este relato, bastante complejo y consiste en un gran número de ceremonias, lo que implica que la iniciación duraría bastantes días. Apuleyo habla acerca del parecido de la iniciación con la muerte voluntaria y equipara el iniciarse al morir en relación con la vida que se ha estado llevando para renacer en otra nueva, la de isíaco.

...porque la garantía de conservación de la vida está en manos de la diosa, toda vez que la propia entrega se tiene por una muerte voluntaria; y siendo cierto, como es, que en el transcurrir de los días de la vida, es el numen de la diosa quien suele elegir a pesar de todo, a los que están ya en el linde mismo del término final de la luz para confiarles los grandes misterios de la religión, suele encaminarlos por la senda de una nueva vida como si por su providencia hubieran nacido de nuevo<sup>41</sup>.

---

<sup>38</sup> Hdt. 2, 171. Plu. 378D, por su parte, relaciona los misterios de los egipcios con los griegos diciendo que en ambos se llevan a cabo rituales semejantes.

<sup>39</sup> Vid. narración del mito con fuentes en J. Alvar, *op. cit.*, pp. 46-58.

<sup>40</sup> Suet. *Cal.* 57, 4.

<sup>41</sup> Apul. *Met.* 11, 21 (traducción de José María Rollo). Sallust. *De diis et mundo* 4, 10, nos informa de que los iniciados en los misterios de la Gran Madre y Atis son alimentados con leche como si hubiesen renacido; «ἐπὶ τοῦτοις γάλακτος τροφή ὡσπερ ἀναγεννωμένων»

Tras esta aclaración dada por Apuleyo sobre el significado de la iniciación, el renacimiento a la vida de *mista*, nos cuenta cómo fue su propia iniciación en estos términos:

(tras ser bañado, purificado con aspersiones de agua y haber ayunado diez días) ...manteniendo a cierta distancia a los profanos, el sacerdote me acompañó, tal como iba yo, vestido con un áspero lienzo, hasta el interior del tabernáculo.....llegué hasta los confines de la muerte, y una vez hube pisado el umbral del Proserpina, volví a través de los elementos; a medianoche pude ver el sol deslumbrando de resplandeciente luz; tuve frente a frente a los dioses del infierno y del cielo, y los honré de cerca<sup>42</sup>.

Vemos cómo se necesita de un ritual preparatorio de purificación y ayuno, como en el resto de iniciaciones, y una vestimenta particular que, probablemente, puede representar la condición de muerto del iniciando. El iniciado<sup>43</sup> declara haber traspasado el umbral de Proserpina, lo que claramente nos introduce en el contexto de la muerte ritual como parte de la iniciación.

Después de esta experiencia Apuleyo narra cómo regresa al mundo de los vivos, le vuelven a vestir, ahora con doce túnicas, le coronan y le exhiben ante el pueblo entero. Después celebra un banquete y dirige unas palabras de agradecimiento, casi una oración, al sacerdote Mitra, quien le ha iniciado. Al terminar dice: «Al acabar mi oración abracé y besé al sacerdote Mitra como a otro padre<sup>44</sup>».

Por otra parte Pausanias nos narra la historia de un hombre no iniciado que osó entrar en el lugar donde se llevaba a cabo la iniciación de Isis:

Dicen que una vez un hombre, no de los que bajan al *ádyton*, sino un profano, cuando la pira comenzaba a arder, entró en el *ádyton* por curiosidad y osadía, y se le apareció todo lleno de demonios, y regresó a Titorea, pero, después de contar lo que había visto, le abandonó su alma<sup>45</sup>.

Que se narrase que el lugar oculto del templo, donde se celebran las ceremonias iniciáticas, estaba lleno de demonios, es un nuevo indicio para pensar que existía la creencia de que en este tipo de ceremonias había un encuentro con seres sobrenaturales, con mucha probabilidad, pertenecientes al mundo del Más Allá.

Así pues, podemos observar claramente cómo, en el contexto de la iniciación en los cultos de Isis, el *mista* experimenta una muerte ritual para renacer como iniciado en los misterios de la diosa. En esta muerte iniciática veía el mundo del Más Allá,

<sup>42</sup> Apul. *Met.* 11, 23.

<sup>43</sup> El iniciado en las *Metamorfosis* es Lucio, protagonista de la novela, que suele ser identificado por los estudiosos con el propio Apuleyo.

<sup>44</sup> Apul. *Met.* 11, 25.

<sup>45</sup> Paus. 10, 32, 17.

renacía en el seno de la gran Madre, Isis, y consideraba al sacerdote que le introducía en los misterios como un nuevo padre.

Más traumática, o por lo menos, más espectacular, debió de ser la recreación ritual de la muerte y el posterior renacimiento de los iniciados en el culto de Mitra. Sobre estos misterios se sabe aún menos que sobre los demás que hemos tratado y cualquier trabajo sobre éstos debe ser especialmente cauto<sup>46</sup>. Parece plausible, gracias al testimonio de varias inscripciones, que el iniciado en los misterios mitraicos, tras el *taurobolium*, se consideraba un hombre *in aeternus renatus*, y que el día de la iniciación era celebrado como un nuevo cumpleaños<sup>47</sup>. Del mismo modo es posible que el *taurobolium* se considerase una forma de escenificación de renacimiento<sup>48</sup>. Autores cristianos hablan incluso de posibles torturas iniciáticas en los misterios de Mitra<sup>49</sup>.

En otras religiones místicas menos documentadas existen muchas evidencias y testimonios que hablan de posibles rituales de muerte o descenso al mundo subterráneo donde se recibía el conocimiento iniciático. Así parece probable entender que existió una ceremonia de descenso en los misterios de los Dáctilos según el texto del PGM LXX<sup>50</sup>. También es interesante resaltar que, en los misterios de la Madre, probablemente el que iba a iniciarse recibía el nombre de *moriturus*<sup>51</sup>. Una vez vistos estos ejemplos, pasemos a analizar la muerte ficticia en el oráculo de Trofonio.

### 3. LA CONSULTA EN EL ORÁCULO DE TROFONIO, UNA MUERTE EN VIDA

Los testimonios que ilustran de manera exhaustiva el modo de consulta en el oráculo de Lebadea, en Beocia, adscrito al héroe Trofonio son relativamente tardíos. Las descripciones más completas sobre este oráculo nos las ofrecen Pausanias<sup>52</sup> y Filóstrato<sup>53</sup>, ambos del II d.C. Sin embargo tenemos noticias que garantizan la antigüedad del oráculo; un pasaje de *Las Nubes* de Aristófanes<sup>54</sup>, de pleno s. V a.C.,

<sup>46</sup> Sobre los misterios de Mitra vid. F. Cumont, *The mysteries of Mithra*, Londres, 1903 en algunas cuestiones aún útil; R. Turcan, *Mithra et le mithriacisme*, París, 1993, pp. 81-92 y, recogiendo trabajos anteriores, J. Alvar, *op. cit.*, pp. 75-98.

<sup>47</sup> Vid. CIL VI 510 = ILS 4152; Deuthoy n° 23, CIMRM 498, *imagines resurrectionis*. Para las diversas discusiones sobre el particular vid. J. Alvar, *op. cit.*, p. 203.

<sup>48</sup> Según Prud. *Perist.* 10, 1006-1050 la sangre del toro era un bautismo de sangre. Vid. J. Alvar, *op. cit.*, pp. 197-205.

<sup>49</sup> Gr. Naz. *Or.* 39, 5 (PG 36, 340)

<sup>50</sup> PGM LXX Preisendanz-Henrich 4-25. Vid. H. D. Betz, "Fragments from a catabasis ritual in a Greek Magical Papyrus", *History of Religions* 19, 4 (1980) pp. 287-295

<sup>51</sup> Vid. Firm Mat. *Err.* 18, 1 y las diferentes variantes en la edición del texto de Agostino Pastorino, 1969; vid. W. Burkert, *Ancient Mystery Cults*, Harvard, 1987, citado por la octava impresión del 2001, p. 100 nota 60.

<sup>52</sup> Paus. 9, 31, 1-9 ; 40, 2.

<sup>53</sup> Philostr. *V.A.* 8, 19-21.

<sup>54</sup> Aristoph. *Nu.* 606-508.

y en el s. II a.C. la exhaustiva descripción narrada por Plutarco de la experiencia de un consultante, Timarco<sup>55</sup>.

El oráculo de Trofonio se mantuvo en vigor durante muchos siglos<sup>56</sup>, pero es en autores tardíos donde se encuentra la identificación de los ritos que se efectuaban en el oráculo con las iniciaciones, y la creencia en que existieron unas τελεταί u ὄργια en el antro de Trofonio<sup>57</sup>. No nos detendremos a examinar las múltiples coincidencias que se extraen de la comparación de la consulta oracular a Trofonio con los rituales de los misterios, ya que han sido objeto de interesantísimos estudios por parte de Pierre Bonnechere<sup>58</sup>. Lo que queremos estudiar en estos momentos son las diversas coincidencias entre las acciones rituales que debían realizarse para una consulta en el oráculo de Trofonio y ciertos detalles sobre el mundo de ultratumba que presentaban los misterios órficos. Por otra parte nos preguntaremos si es posible que fuese la experiencia mística de la muerte virtual lo que facultó al oráculo de Trofonio para ser considerado sede de unos misterios propios, pues, como hemos estudiado anteriormente, es posible rastrear en las religiones místicas un ritual que llevase a los *mistas* al mundo de ultratumba.

En la consulta a Trofonio el participante visitaba en persona los lugares infernales y adquiría, pues, un conocimiento privilegiado sobre el destino de las almas, como nos comenta Plutarco<sup>59</sup>. Esta acción es considerada la clave principal de todo misterio; la consecución de un saber escatológico importante, vetado a quien no participa de la iniciación y, consecuentemente, la posible consecución de una vida póstuma feliz. Precisamente en virtud de esta idea en las *Nubes* de Aristófanes, cuando se parodian las iniciaciones<sup>60</sup>, aparecen datos sobre el oráculo de Trofonio junto con otros que se pueden vincular claramente a iniciaciones como la que tenía lugar en Eleusis.

Veamos cómo se describe tal experiencia en el texto de Pausanias.

Mientras vive (el que va a consultar) allí (en el santuario de la Buena Fortuna y el Buen Dios) hace las purificaciones, se mantiene apartado de baños calientes, y se baña sólo en el río Hercina. Tiene carne abundante de los sacrificios...En cada sacrificio está presente un adivino, que examina las entrañas de las víctimas, ...durante la noche lo llevan al río Hercina, y después de llevarlo lo ungen con

<sup>55</sup> Plu. 589F-593A.

<sup>56</sup> Sobre el oráculo de Trofonio vid. D. Ogden, *Greek and Roman Necromancy*, Princeton-Oxford, 2001, pp. 80-85

<sup>57</sup> Filón de Alejandría, *Embajada a Gayo*, 78; Cosmas Hierosolimitano en Greg. Naz., *Car.* 64. 284 (PG 68, 513); Nono en Greg. Naz., *Oratio in sancta lumina*, 6 (PG 36, 1069), Schol. Ar. Nu. 508c y Tz. in Ar. Pl. 842.

<sup>58</sup> P. Bonnechere, “La scène d’initiation des *Nuées* d’Aristophane et Trophonios: nouvelles lumières sur le culte lébadéen”, *REG* 111 (1998), pp. 436-480 y P. Bonnechere, “Trophonius of Lebadea. Mystery aspects of an oracular cult in Boeotia”, (ed.) Cosmopoulos, *Greek mysteries*, Londres, 2003, pp. 170-192.

<sup>59</sup> Vid *infra*.

<sup>60</sup> vv. 508-606.

aceite y lo lavan dos muchachos...Después es llevado por los sacerdotes no inmediatamente al oráculo, sino a las fuentes del río, que están muy cerca unas de otras. Allí debe beber de un agua llamada Lete, para olvidarse de todo lo que hasta entonces pasaba; después de esto debe beber de nuevo de otra agua, la de Mnemósine, por la que recuerda todo lo que ha visto cuando bajó...Va al oráculo vestido con una túnica de lino, atado con cintas y calzado con zapatos del país....A partir de aquí, los que han entrado en el santuario no tienen un mismo modo de aprender lo que va a suceder, sino que uno ve y otro escucha<sup>61</sup>... Al que ha subido del santuario de Trofonio lo reciben de nuevo los sacerdotes y lo sientan en el trono llamado de Mnemósine, que está no lejos del santuario, y sentado allí le preguntan qué ha visto y ha aprendido; y una vez enterados, lo entregan ya a sus parientes. Ellos lo cogen y lo llevan al edificio donde antes vivía junto a la Buena Fortuna y al Buen Dios, pero preso del temor e inconsciente todavía tanto de sí mismo como de los que están cerca. Después, sin embargo, recobrará todas sus facultades y le volverá la risa....Es obligado que los que han bajado al santuario de Trofonio ofrenden escrito en una tablilla todo lo que cada uno ha oído y ha visto.

Los paralelos entre la preparación del consultante en el oráculo de Trofonio y la preparación ritual previa a los misterios ha sido puesta de relieve por Bonnechere<sup>62</sup>. Repasemos nosotros los paralelos con el imaginario reflejado en las laminillas áureas. La distinción entre dos fuentes, una de Olvido y otra de Memoria, aparece como parte del paisaje escatológico órfico<sup>63</sup>. Es significativa la presencia de ambas fuentes, que debieron actuar como preludio del paisaje subterráneo que iba a presenciar el consultante además de proporcionar el olvido y la memoria; olvido para no recordar lo anterior a su consulta y memoria para no olvidarse de la respuesta oracular del héroe y de su visión del Más Allá. El papel preponderante de la Memoria entre los seguidores de las doctrinas de Orfeo puede verse no sólo en las laminillas de oro, sino también en el himno órfico a Mnemósine<sup>64</sup> y es natural, dado que lo que les es comunicado tanto a los *mistas* en la iniciación como al consultante en Lebadea no puede ser de ninguna forma olvidado, pues será vital después de la experiencia<sup>65</sup>. Por tanto el papel preponderante de Memoria está totalmente justificado.

<sup>61</sup> Sobre la recurrencia del «ver y oír» en los oráculos de los muertos vid. D. Ogden, *op. cit.*, p. 83. En el *Papiro de Derveni* también se hace hincapié en la acción de ver, oír y aprender, como en el texto de Pausanias, en la col. XX.

<sup>62</sup> P. Bonnechere, “Trophonio of Lebadea...” *op. cit.*, pp. 176-183.

<sup>63</sup> Puede verse en varias laminillas órficas que no se hace mención a una fuente de Olvido sino una fuente adornada con un ciprés y otra, ésta sí, de la laguna de Mnemósine. Se entiende que la fuente señalada con el ciprés es la fuente de Olvido en contraposición con la de Memoria y porque las almas que beben de ella están listas para su posterior reencarnación pues olvidan su vida anterior, vid A. Bernabé - A. I. Jiménez San Cristóbal, *op. cit.*, pp. 49-58.

<sup>64</sup> *H.O.* 77.

<sup>65</sup> Más claro en el pasaje de Plu. 589F-593A.

Otro rasgo coincidente que merece destacarse es la ceremonia de entronización del *iniciado*. Tras la consulta al oráculo la persona que ha descendido es sentada en el trono de Memoria, donde recuerda la experiencia de la que ha sido partícipe y se la comunica a los sacerdotes. Conocemos la existencia de ceremonias de entronización dentro de diferentes cultos místicos; el de los Curetes<sup>66</sup> o Dáctilos del Ida<sup>67</sup> o, quizás, en Eleusis<sup>68</sup> y es probable que existiese una ceremonia de entronización del iniciado órfico<sup>69</sup>. Esta entronización órfica no se haría en el trono de Mnemósine, sino que el trono representaría aquél en que fue sentado el niño Zagreo antes de que los Titanes lo devorasen, según el mito antropogónico<sup>70</sup>.

Otro texto de suma importancia es la narración de la consulta oracular de Timarco, descrita minuciosamente por Plutarco<sup>71</sup>. En este texto se nos ofrece una serie de testimonios, algunos muy cercanos al imaginario del Más Allá órfico<sup>72</sup>, en el contexto de una revelación del oráculo de Trofonio. Timarco, queriendo saber qué era el demon de Sócrates, se dirige a Lebadea a consultar el oráculo. Allí, «encontró al principio una terrible oscuridad ... después estuvo largo tiempo echado, sin darse cuenta claramente de si estaba despierto o en sueños» y notó cómo su alma se separaba del cuerpo. Su alma empezó a ver el destino de las demás almas, el Más Allá, y quedó algo asustada. Una voz que provenía de alguien a quien no veía le preguntó sobre el objeto de su visita, a lo que Timarco respondió que quería saberlo todo, lo que le es profusamente explicado y además se profetiza su propia muerte dos meses más tarde, lo que efectivamente sucedió según narra Plutarco. Así, Timarco se convierte, tras despertar de este sueño en el que sufre una muerte no-real, en un conocedor del destino de las almas tras su muerte, la vida que llevan en su existencia terrenal, y otros misterios. Este saber convierte a Timarco en un hombre privilegiado pues está en posesión de una verdad escatológica, conforme con la cual actua-

<sup>66</sup> Seres divinos identificados con los Coribantes. Vid. Str. 10, 3, 21. Pl. *Euth.* 277d habla sobre el ritual de entronización de un iniciado alrededor del cual danzan los Coribantes, genios relacionados con desde muy pronto con el dionisismo, vid. E. Bac. 120-134.

<sup>67</sup> Existen problemas de identificación con estos genios, ligados al culto de la Diosa Madre y de Zeus de Creta, vid. Str. 10, 3, 22.

<sup>68</sup> Así cree W. Burkert, *Homo Necans*, traducción al inglés por Peter Bing del original alemán *Homo Necans* 1972, Berkeley-Los Ángeles, 1983, pp. 268s, quien considera reflejo de una ceremonia eleusina el pasaje cómico de Aristófanes en *Nubes* 254ss.

<sup>69</sup> Procl. *Theol. Plat.* 6, 13. relaciona el ritual de entronización descrito por Platón con los misterios órficos. La *Suda* s. v. *Orpheus* (III 565, 10 Adler) atribuye a Orfeo dos poemas que podrían tener relación con un ritual de este tipo: *Entronizaciones de la Madre* y *Sobre los Coribantes*.

<sup>70</sup> Sobre el mito de Dioniso y los Titanes vid. W. K. C. Guthrie, *Orfeo y la religión griega. Estudio sobre el "movimiento órfico"*, (trad. esp.), Madrid, 2003, pp. 133ss, (traducción a cargo de Juan Valmard de la edición inglesa *Orpheus and Greek Religion. A study of the Orphic movement*, Londres, 1952).

<sup>71</sup> Plu. 589F-593A.

<sup>72</sup> Se habla de la parte de Perséfone, de la separación del elemento más puro del alma, se identifica a las almas con los demonios, como en el papiro de Derveni, almas que aparecen desde el fondo «como si se sacudieran, igual que fango, tiniebla y oscuridad, son las que desde sus cuerpos navegan hacia arriba después de la muerte».

rá en su vida y tras la muerte para conseguir un buen destino póstumo. En definitiva, parece que Timarco experimenta una iniciación en su consulta a Trofonio.

Veamos ahora el texto de Filóstrato, quien cuenta la consulta de Apolonio de Tiana:

Los que la visitan (la gruta) van vestidos de blanco y llevan en las manos tortas de miel para aplacar a los reptiles que acometen al que desciende... Apolonio habló aquel día sobre las fuentes de Hércina, los orígenes del oráculo y su peculiaridad, pues es el único que da sus respuestas a través del mismo que lo consulta.

De este texto debemos destacar, en primer lugar, la coincidencia con el texto de Pausanias sobre la forma de vestir de quienes bajan al oráculo y la ofrenda de los pasteles<sup>73</sup> pero, sobre todo, la puntualización de que es el único oráculo que efectúa sus profecías a través del propio consultante; el dios comunica su respuesta a quien hace la consulta, sin necesidad de intermediarios. Los oráculos más famosos son aquellos en que el dios habla a través de un *medium*, como el de Apolo en Delfos, o a través de procedimientos materiales interpretados posteriormente por los sacerdotes, como el de Zeus en Dodona. El oráculo de Trofonio comparte esta característica con otros *necyomanteia* como el de Anfiaro y demás héroes<sup>74</sup>. También es coincidente con la forma de curación del templo de Asclepio en Epidauro, del que se dice también que tuvo unos ritos iniciáticos<sup>75</sup>. Esto coincide con una de las características más importantes de los misterios, su carácter meramente personal. La experiencia mística es íntima.

#### 4. EL MUNDO DEL MÁS ALLÁ. LA DOCTRINA ÓRFICA

El orfismo, como religión mística salvífica que fue, prometía a sus iniciados una vida mejor después de la muerte en compañía de la divinidad y los demás *mitas*. Sobre la escatología órfica estamos bastante bien informados gracias a las laminillas de oro órficas<sup>76</sup>, que ofrecen un completo imaginario del allende en que creía un *mista* órfico. Haciendo un breve resumen de tal ideario a partir de todas las lami-

---

<sup>73</sup> La forma de vestir de quienes consultan el oráculo puede estar relacionada con la forma en que se viste a los difuntos. Puede ser un paralelo el texto mágico del PGM IV 175ss. en que, para conseguir una profecía, se insta al consultante que se corone con hiedra negra, se le cubran los ojos con una cinta negra y que se envuelva en un sudario a la manera de un cadáver. Sobre las ofrendas de pasteles de miel a los dioses del Más Allá y a las serpientes como representación de los poderes ctónicos vid. D. Ogden, *op. cit.*, p. 84.

<sup>74</sup> Vid. D. Ogden, *op. cit.*, pp. 75-92.

<sup>75</sup> W. Burkert, *Ancient mystery... op. cit.*, pp. 31s. Sobre la relación de Asclepio con Eleusis vid. Arist. *Ath.* 56, 4 y Paus. 2, 26, 8. Vid. G. Sfameni Gasparro *op. cit.*, pp. 90s.

<sup>76</sup> Sobre estos documentos vid. A. Bernabé - A. I. Jiménez San Cristóbal, *op. cit.*

nillas, el camino al Hades no era una senda fácil. El iniciado órfico sabía qué debía hacer exactamente para que su alma no fuese con las demás a refrescarse en las aguas de la fuente de Olvido, donde quedarían borradas todas las experiencias de su vida terrena y estaría preparada para volver de nuevo al mundo de los vivos atada a otro cuerpo mortal. Los hombres enterrados con sus laminillas áureas sabían que debían seguir el camino de la derecha, pasar esa fuente señalizada por un ciprés de un blanco radiante y continuar. Llegarían a otra fuente, la de Mnemosine, la memoria, custodiada por unos guardianes. Estos guardianes dejarían beber al alma del *mista* cuando ésta les dijera las contraseñas establecidas, contraseñas que, obviamente, habría aprendido en su *τελετή* y no habría olvidado<sup>77</sup>. Cuando el iniciado bebe de esta fuente está preparado para presentarse ante la diosa Perséfone y pedir el perdón por los crímenes que los antepasados de los hombres, los Titanes según sus doctrinas, habían cometido con el hijo de la diosa. La iniciación y su modo de vida en la tierra los facultaba para obtener el perdón de Perséfone *por la antigua falta* y vivir junto a ella y los demás *mistas* en sus sagradas praderas. Este es, *grosso modo*, el mundo del Más Allá que dibujan las laminillas órficas, mundo que seguramente era enseñado por los sacerdotes a los *mistas* en el contexto de la iniciación.

Pero, ¿qué pasaba a los pobres mortales que no corrían la misma suerte que los iniciados?<sup>78</sup> De tales calamidades no parecen preocuparse las laminillas órficas por razones obvias; su portador no debía preocuparse por ello ya que él está seguro de que no le sucederá tal cosa. Otros son los testimonios que tenemos que estudiar para saber cuáles eran los horrores que el mundo subterráneo deparaba a los no-iniciados. Según Platón<sup>79</sup>, quien habla apoyándose en lo que dijeron «los que enseñaron las iniciaciones», alusión velada a Orfeo, éstos yacerán en el fango. Plutarco<sup>80</sup>, por su parte, añade más suplicios y los hace permanecer entre el fango y las tinieblas, pisoteándose y empujándose los unos a los otros y llenos de miedo. Parece recurrente en los textos que el castigo por excelencia para los no-iniciados en la doctrina órfica era su permanencia en el fango. Así lo ilustran también otros autores como Aristófanes<sup>81</sup>, Luciano de Samosata<sup>82</sup> o Elio Aristides<sup>83</sup>. Otro de los castigos que se asocia al catálogo de terrores póstumos de los órficos es el transportar agua en un cedazo<sup>84</sup>, símbolo, entre otras cosas, de la actividad inútil<sup>85</sup>.

<sup>77</sup> Si las hubiese olvidado la laminilla actuaría como eficaz *chuleta*.

<sup>78</sup> Vid. A. Bernabé, “Los terrores del Más Allá en el mundo griego. La respuesta órfica”, (ed.) F. Díez de Velasco, *Miedo y religión*, Madrid, 2002, pp. 321-329.

<sup>79</sup> Pl. *Phd.* 69c; *Sud.* s.v. Πλατῶν.

<sup>80</sup> Plu. *fr.* 178 Sandbach.

<sup>81</sup> Ar. *Ra.* 145 y 273.

<sup>82</sup> Luc. *Alex.* 25

<sup>83</sup> Ael. *Aristid.* 20, 10.

<sup>84</sup> Pl. *Grg.* 493a y *R.* 363c, quien dice explícitamente que, quien transmitió su interpretación sobre tales doctrinas, fue un experto en mitos, tal vez siciliano o italiota en *Gorgias* o Museo y su hijo, i.e. Orfeo, en *República*.

<sup>85</sup> La criba también se entendió como símbolo de purificación. El alma tenía una criba en el Más Allá como símbolo por no haber podido retener en vida el conocimiento, vid. Pl. *Grg.* 493a.

Todos estos horrores eran conocidos por aquellas personas que se iniciaban en estos sagrados misterios, ya porque les fueran enseñados mediante la lectura de ciertas obras, seguramente adscritas al mítico Orfeo, en los λεγόμενα rituales, o porque ellos mismos podían ver, en un estado de ensueño o trance, o simplemente en una suerte de representación teatral, tales castigos. Queremos en estos momentos señalar la existencia de pasajes de la literatura griega en que es muy posible ver cómo la experiencia iniciática consistía, en parte, en una especie de preparación para la muerte, donde el iniciado sufría una *muerte virtual* para aprender de primera mano el destino que le depararía y así, perder el miedo ante esta experiencia sabiendo de antemano lo que sucedía en el Hades a quienes completaban la τελετή.

Como primer testimonio atendemos al fragmento de Plutarco 178 Sandbach donde se nos dice:

En este mundo [el alma] no tiene conocimiento, salvo cuando llega al trance de la muerte. Entonces sufre una experiencia como la de quienes participan en las grandes iniciaciones. Por eso se parecen tanto una palabra a la obra (*teleutan* ‘morir’ y *teleisthai* ‘iniciarse’) como una acción a la otra. Primero, el vagar sin rumbo, las fatigosas vueltas y los recorridos en la oscuridad con la sospecha de que no se van a acabar nunca y luego, antes de llegar al propio término, todos los terrores, estremecimientos, temblores, sudor y confusión. Pero de ahí, le sale al encuentro una luz admirable, y le acogen lugares puros y praderas, llenas de sonidos, danzas y la solemnidad de palabras sacras y visiones santas. Una vez que se ha saciado de ello y ha sido iniciado, se vuelve libre y marcha liberado; coronado, celebra los misterios y en compañía de hombres santos y puros, ve desde allí la turba no iniciada e impura de los seres vivientes, en medio del fango y de las tinieblas, pisoteándose y empujándose unos a otros, persistiendo en el miedo a la muerte en unión de los malvados, por la falta de fe en los bienes de allí<sup>86</sup>.

Según este texto los iniciados sufren, durante el proceso de la τελετή una experiencia similar a la muerte, sin duda para prepararse para ella. Tal semejanza se justifica por el propio parecido lingüístico de los dos términos. La narración tan vívida de Plutarco nos hace pensar en una experiencia propia, lo que sabemos por el texto de la *Consolatio ad uxorem*, donde él mismo recuerda a su mujer que su familia es una familia de iniciados<sup>87</sup>. La experiencia de la propia muerte en los misterios, según este texto, es lo que hace que la persona que la siente quede iniciada, sea libre y no forme parte de la turba no-iniciada y demás gente impía que permanecerá en el fango tras su muerte por no haber sido partícipe de esta experiencia liberadora, la τελετή. Queremos advertir que la escatología descrita en este pasaje está muy vinculada a las ideas sobre el mundo del Más Allá de los órficos por varias razones:

<sup>86</sup> Traducción de A. Bernabé, “Los terrores...” *op. cit.*

<sup>87</sup> Plu. *Cons.Ux.* 611D.

1) El juego etimológico entre los dos términos, morir e iniciarse, recuerda el modo de explicación de doctrinas por parte de los órficos, como podemos observar en los comentarios a la teogonía órfica del papiro de Derveni<sup>88</sup>.

2) El vagar sin rumbo, las fatigosas vueltas y la posterior celebración coronado, con danzas en compañía de los demás hombres puros, recuerda frases de laminillas de oro órficas como: «Salí volando del penoso ciclo de profundo pesar / me lancé con ágiles pies a por la ansiada corona» (488B), «Tienes vino, dichoso privilegio / y tú irás bajo tierra, cumplidos los mismos ritos que los demás felices» (486B) o «Penetra en la sacra pradera, pues el iniciado está libre de castigo» (493B).

3) Los castigos que deparan a los no-iniciados son los propios que se imaginan en el *corpus* de creencias órficas, como hemos comentado anteriormente.

Este texto que acabamos de ver es de suma importancia para la creencia en esta probable experiencia traumática de la propia muerte en el desarrollo de la iniciación, pero se podría alegar en su contra que es un texto algo tardío. Este problema parece solventarse con la lectura de un documento muy importante para el estudio del orfismo: el *Papiro de Derveni*.

El texto que guarda este papiro semi-calcinado suele ser dividido por los estudiosos en dos partes. La primera de ellas, que comprende las columnas I-VI y la columna XX, explica diferentes procesos rituales de la iniciación, y la segunda, que se extiende desde la columna VII a la XXVI, es el comentario exegético de una teogonía órfica. En estos momentos queremos centrarnos en la columna V del papiro en la que leemos<sup>89</sup>:

Τὰ ἐν Ὑ Αἰδοῦ δειν[ά...  
 χρη[σθη]ριαζομ[ε.....].οι.ε[...  
 χρησ[τ]ηριάζον[ται.....]. [..]ι χρησ[τ]ηριάζον[ται.....]. [.].....[.]ι  
 αὐτοῖς, πάριμεν [εἰς τὸ μα]ντεῖον ἔπερ [ω]τ ἤσ[οντες,  
 τῶμ μαντευομένων [ἐν]εκεν, εἰ θέμι[ς ἀπ]ι[στ]εῖν [τὰ]  
 ἐν Ὑ Αἰδοῦ δεινά. τί ἀπιστοῦσι; οὐ γινώσ[κοντες ἐ]νύπνια  
 οὐδὲ τῶν ἄλλωμ πραγμάτων ἔκαστ[ον], διὰ ποίων ἄν  
 παραδειγμάτων π[ι]στεύοιεν; ὑπὸ τ[ῆς τε] ἀμαρτ[εί]ης,  
 καὶ [τ]ῆς ἄλλης ἡδον[ῆ]ς νενικημέν[οι, οὐ] μανθ[άνο]υσιν  
 οὐδὲ π[ι]στεοῦσι. ἀπ[ι]στίη δὲ κάμα[θη] το[ῦ] αὐτό[υ] ἦγ γάρ]  
 μὴ μαν[θ]άνωσι μη[δ]ὲ γινώ[σ]κώσ[ι, οὐκ ἔστιν ὅπως  
 πιστεύουσ[ι]ν καὶ ὁρ[ῶ]ντες ἐνύπνια.....  
 .....τ]ῆν ἀπιστί[ην].....  
 .....]φάινεται[.....

<sup>88</sup> Sobre la etimología entre los órficos vid. A. Bernabé, “Una forma embrionaria de reflexión sobre el lenguaje: la etimología de nombres divinos entre los órficos”, *Revista de la Sociedad Española de Lingüística* 22, 1 (1992) pp. 25-54.

<sup>89</sup> Lectura de R. Janko, “The Derveni Papyrus: an Interim Text”, *ZPE* 141 (2002) pp. 1-62.

Los terrores del Hades....  
 Consultando un oráculo...  
 consultan un oráculo  
 para ellos, nosotros entramos en el oráculo para preguntar,  
 si es lícito, en relación con lo preguntado al oráculo, no creer en 5  
 los terrores del Hades, ¿Por qué no creen (en ellos)? *Si no comprenden  
 las visiones oníricas  
 ni ninguna de las otras cosas reales, ¿por medio de qué clase  
 de pruebas creerían?* Tras ser  
 vencidos tanto por el error como por el placer, no aprenden  
 ni creen. El no creer y la ignorancia es lo mismo. *Pues si 10  
 no aprenden ni conocen, es imposible que crean incluso cuando ven (las  
 visiones oníricas)*<sup>90</sup>...  
 ]la desconfianza[  
 ]aparece[

El texto es bastante fragmentario y de difícil interpretación, y es arriesgado hacer afirmaciones demasiado rotundas, pero parece deducirse de la lectura de esta columna que los *mistas*, en un proceso de la iniciación, recibían una respuesta oracular. Ciertos oficiantes, entre los que parece incluirse el comentarista del papiro, entrarían en el oráculo para preguntar algo, que sería la respuesta a las dudas sobre si hay o no que creer en los terrores del Hades. En la línea sexta de esta columna advertimos que los iniciados experimentan unas visiones oníricas y *otras cosas*, lo que son pruebas irrefutables, según el autor, para creer en la existencia real de los horrores del Hades. Es posible que las visiones oníricas sean simplemente pesadillas normales que las personas tienen en vida sobre el Más Allá<sup>91</sup>, no sueños inducidos, aunque creo que no debemos descartar la posibilidad de tal práctica en un contexto iniciático, como el que se nos explica en el papiro de Derveni. Conocemos la enorme difusión de los oráculos basados en la interpretación de sueños como el de Asclepio donde el consultante recibía en sueños la forma de curar su enfermedad. También hay que prestar atención, como hemos visto con anterioridad, a la existencia de oráculos en que el consultante descendería presuntamente al mundo de los muertos<sup>92</sup> y, en concreto, hemos visto que son muchas las coincidencias existentes entre la consulta a Trofonio en Lebadea y el imaginario del Más Allá órfico. Pero, volviendo al papiro de Derveni, si descartamos las visiones oníricas, que podrían ser producto de

<sup>90</sup> En este caso creemos que la reconstrucción de *ἐνὸπνία* sin el apoyo de ninguna letra conservada en el papiro es algo arriesgada.

<sup>91</sup> Vid. A. Bernabé, "Los terrores del Más Allá..." *op. cit.*, p. 323.

<sup>92</sup> Vid. D. Ogden, *op. cit.*, pp. 17-92, y un listado en J. N. Bremmer, *The rise and fall of the afterlife: the 1995 Read-Tuckwell lectures at the University of Bristol*, Nueva York, 2002, p. 73.

malos sueños anteriores, ¿qué son *las demás cosas reales*, (τῶν ἄλλων πραγμάτων)? Podríamos pensar en una cierta representación del camino que deben seguir los muertos, en este caso los iniciados, por el interior del Hades, lo que conectaría posiblemente con la «experiencia de los grandes misterios» que explica Plutarco en el fragmento que hemos comentado anteriormente. Durante esta posible representación los iniciados vagarían sin rumbo, darían fatigosas vueltas en círculo y recorrerían en la oscuridad un camino indicado, en el que sentirían un gran temor. Tras esta experiencia se le enseñaría que, como iniciado que va a llegar a ser, disfrutará de la luz, las praderas y la compañía de los demás *mistas* y podrá observar, desde su situación privilegiada, las penalidades de quienes no han sido iniciados en los misterios.

No debemos olvidar que el texto de la columna V del *Papiro de Derveni* se inserta dentro de un contexto de ritual iniciático en que las conexiones con el mundo de los muertos son más que abundantes. Se habla de demonios que obstaculizan el ritual y que son almas vengativas, se menciona a las Erinis y los sacrificios y libaciones llevados a cabo por los magos han sido puestos en relación con aquellos ofrecidos en el culto a los muertos<sup>93</sup>.

Proclo<sup>94</sup> nos reafirma en la idea de que en las iniciaciones las personas se llenaban de temores sobre el mundo de ultratumba, y que alguna de estas personas, tras la experiencia, entraban en comunidad con los dioses. Lamentablemente no se nos dice cómo se aterrizzaba a los iniciados, salvo una alusión a *περὶ τὰ δρώμενα*, lo que nos lleva a pensar de nuevo en una especie de representación, pues son «cosas que se hacen», diferentes a los *λεγόμενα*.

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 divino.

Por otra parte, conservamos otros testimonios sobre cómo los que iniciaban en los misterios aterrizzaban a la gente presentando las penalidades que sufrirían en el Hades los no-puros. Así Orígenes en dos testimonios de su obra *Contra Celso*<sup>95</sup> dice que Celso igualaba a los cristianos con los que «presentan los fantasmas y los terrores en las iniciaciones báquicas» y que sus creencias acerca de los terrores del Hades eran «como las de los iniciadores y mistagogos». Es cierto que estos testimonios no inducen de manera inequívoca a pensar en una representación dramática de los terro-

<sup>93</sup> Vid. S. I. Johnston, *Restless dead*, Berkley, Los Ángeles, Londres, 1999, pp. 273-279.

<sup>94</sup> Procl. *in Plat. Remp.* II 108, 17 Kroll.

<sup>95</sup> Origen. *C. Cels.* 4, 10 (I 281, 2 Koetschau) y *C. Cels.* 8, 48 (II 262, 26 Koetschau).

res del Hades, pero no parece disparatado pensar, a la luz de las citas, en que estos iniciadores órfico-báquicos presentaba de forma vívida a sus fieles durante la iniciación los terrores del Hades, lo que muy probablemente conllevaría una vivencia dramática de tales horrores en cada uno de los fieles, no muy lejana de los sentimientos que nos describía Plutarco.

## 5. CONCLUSIONES

Examinados algunos de los testimonios que tenemos sobre la posibilidad de un simbolismo de renacimiento propio de las religiones místicas de la Antigüedad, queremos destacar la posibilidad de que existiese, dentro del ritual místico, una representación de la propia muerte y del viaje del alma al Más Allá o, en su defecto, la visión o experimentación de los terrores del Hades y el posterior renacimiento de los *mistas* como iniciados de pleno derecho a quienes aguardaría una mejor suerte de su alma tras la muerte. Que esto es más claro para algunas religiones místicas como el Isismo, es cierto, pero no se puede descartar la posibilidad de que un ritual tan vívido como el que nos explica Apuleyo en sus *Metamorfosis* no fuese posible dentro del contexto eleusino o del órfico a raíz de los textos que hemos comentado. Pensamos pues, que la reconstrucción de una serie de rituales de tal estilo comportaría que se calificase a los misterios como de *gran experiencia* y que sería más justificada la relación que, desde antiguo, se da entre religiones místicas y mejor vida en el Más Allá.