Conversaciones con la Muerte: Diálogos del hombre con el Más Allá desde la Antigüedad hasta la Edad Media

Conversaciones con la Muerte: Diálogos del hombre con el Más Allá desde la Antigüedad hasta la Edad Media

Raquel Martín Hernández y Sofía Torallas Tovar (editoras)

Reservados todos los derechos por la legislación en materia de Propiedad Intelectual. Ni la totalidad ni parte de este libro, incluido el diseño de la cubierta, puede reproducirse, almacenarse o transmitirse en manera alguna por medio ya sea electrónico, químico, óptico, informático, de grabación o de fotocopia, sin permiso previo por escrito de la editorial

Las noticias, asertos y opiniones contenidos en esta obra son de exclusiva responsabilidad del autor o autores. La editorial, por su parte, sólo se hace responsable del interés científico de sus publicaciones.

Catálogo general de publicaciones oficiales
http://www.060.es

© CSIC
© Raquel Martín Hernández, Sofía Torallas Tovar (editoras)

NIPO: xxxxxxxxx
ISBN: xxxxxxxxxxx
Depósito Legal: xxxxxxxxx

Maquetación: Arancha Minguet Burgos

ÍNDICE

	páginas
Prefacio	7
Mot, Hades y la muerte personificada en el Levante y Grecia. Carolina López-Ruiz	9
Diálogos entre vivos y muertos en los poemas homéricos (Ilíada XXIII 65-107 y Odisea XI). Marco Antonio Santamaría Álvarez	23
El tíaso de los elegidos. El Hades órfico como utopía. Alberto Bernabé	51
El más allá en inscripciones dionisíacas. Ana Isabel Jiménez San Cristóbal	67
Invocaciones a los muertos en los textos griegos mágicos. Raquel Martín Hernández	95
Textos y Contextos funerarios en el Egipto Grecorromano: el caso de las etiquetas de momia. Sofía Torallas Tovar	117
El monacato y el Más Allá en el Egipto Tardoantiguo. María Jesús Albarrán Martínez	129
La reconstrucción de la escatología eslava precristiana. Los testimonios de las fuentes indirectas. Juan Antonio Álvarez-Pedrosa Núñez	147
El paso al Más Allá: entre los Vedas y la teoría de las Upaniṣad. Julia M. Mendoza	167
Los caminos al Más Allá en los himnos del Ṛgveda: Traducción y comentario de los himnos RV 10.14, 10.16 y 10.56. Madayo Kahle	183

PREFACIO

La muerte ha sido desde siempre objeto de reflexión y especulación para el hombre de todas las culturas. A través de las manifestaciones rituales, artísticas o filosóficas podemos intuir cuál era la relación de las diversas culturas con tal fenómeno ineludible y en qué forma la muerte se integraba en sus creencias religiosas. El estudio sobre la relación del hombre con la muerte en una determinada cultura a través de sus textos nos lleva también a investigar los fenómenos de influencia e interacción de tales especulaciones con los pueblos que estaban en contacto en una determinada área geográfica, lo que nos ofrece una riquísima información acerca del complejo desarrollo mítico y ritual que observamos en el Mediterráneo y regiones limítrofes desde la Antigüedad hasta la Edad Media.

Creemos que un estudio reflexivo de la historia de la relación del hombre con la muerte ha de basarse en la comparación de fenómenos culturales entre pueblos vecinos, pero que, a su vez, debe recoger todos los rasgos propios y la idiosincrasia de la cultura objeto de estudio. De esta forma podremos llegar a alcanzar un conocimiento más profundo para entender de forma objetiva y atinada el significado y engarce del fenómeno objeto de estudio, en este caso el hombre y su relación con el mundo del Más Allá, en el contexto propio de la cultura a la que pertenece.

El interés por descubrir las claves por las que el mundo de la muerte ha fascinado la imaginación de los artistas y llevado a grandes reflexiones místico-religiosas y filosóficas es lo que nos ha llevado a reunir en este volumen estudios específicos sobre la relación del hombre con el Más Allá en varias de las culturas que se extienden desde la India hasta el Mediterráneo en un marco temporal que abarca desde la Antigüedad del s. VIII a.C. a la Edad Media. Y además hemos querido que este estudio se base en textos que nos han llegado desde cada una de estas culturas, por lo que el enfoque de este volumen es claramente filológico.

Presentamos, pues, una colección de estudios que, de momento, no cubren ni todas las áreas geográficas que podrían estudiarse ni todas las formas de relación del hombre con el mundo de los muertos en el prolongado espacio temporal en que se enmarcan las contribuciones. Sin embargo, este volumen aporta una interesante muestra de aspectos y temas fundamentales que ofrecen un panorama de la compleja y diversa respuesta del hombre ante aquello que desconoce pero que está presente durante toda su vida. La riqueza de las reflexiones que aquí se presentan compone un primer paso que, en un futuro, quizá pueda dar lugar a mayores diálogos.

El presente volumen tiene una representación más fuerte del mundo clásico, desde la comparación en la literatura griega arcaica con el Levante Mediterráneo, las laminillas órficas, los papiros griegos mágicos, hasta la época romana y cristiana en Egipto, en que la cultura clásica entrelaza sus creencias con las de la milenaria civilización egipcia. Cierran el volumen otras perspectivas, la de la cultura Eslava y la de la India.

Esperamos que este libro contribuya a despertar el interés en este importante as-

pecto de todas las culturas del Mediterráneo y que dé lugar en el futuro a una continuación.

Esta publicación es resultado de las actividades de investigación en colaboración de los proyectos del plan nacional FFI 2009-11288 y FFI2010-17047 (MICINN).

Mot, Hades y la muerte personificada en el Levante y Grecia

Carolina López-Ruiz

The Ohio State University

I. Ideas generales

En el marco de este volumen en el que se exploran ideas sobre la muerte en diversas culturas del Mediterráneo antiguo, mi contribución no se centrará en la muerte como el final de la vida, sino en la Muerte con mayúscula, como entidad mitológica. Exploraremos brevemente cómo en la mitología de dos culturas como la griega y la semítica occidental la Muerte se personifica y ocupa un lugar importante en la construcción, a nivel simbólico, de un orden en el cosmos y entre los dioses.

Mientras que en las culturas monoteístas, como el Cristianismo, el Islam o el Judaísmo, la muerte es un concepto abstracto, como mucho identificado con un lugar (el Cielo o el Infierno, el Sheol o el Paraíso), en las religiones politeístas, como la griega o las cananeas que precedieron a la religión israelita, la Muerte (con mayúscula) es un dios que, como otros dioses, personifica un concepto abstracto o un elemento natural. En este sentido no es diferente de dioses tales como el Amor o la Guerra. La Muerte es, en cierto modo, ambas cosas, un concepto abstracto sobre el que los humanos han especulado desde que tienen conciencia y un hecho natural inseparable de la vida, tan natural como el viento, el trueno o el mar.

En Grecia, la Muerte, en sus varias personificaciones, Hades, Tártaro y Thánatos, y en Siria-Fenicia Mot (literalmente 'Muerte'), son tanto lugares como entidades divinas con todas las cualidades antropomórficas que caracterizan a los dioses mitológicos al más puro estilo homérico. Una peculiaridad que les distingue de otros dioses, sin embargo, es, por un lado, su más rara aparición en el panorama mitológico (que ahora veremos), y por otro, su aún más escaso (casi inexistente) papel en el ámbito del culto.

Veamos primero qué tipo de dios es el griego Hades (y Tártaro) y después compararemos algunas de sus características con las del dios de la muerte entre sus vecinos del Levante.

II. Hades y Tártaro en Grecia

Tártaro es una de las tres figuras primordiales que aparecen después de Caos en la *Teogonía* de Hesíodo, que son, en este orden: Gaia ('Tierra'), Tártaro y Eros ('Amor'

o 'Deseo') (*Teogonía* 116-123). El lugar primordial de esta entidad también se refleja en la partición del universo en tres ámbitos, entre los hermanos Zeus, Poseidón y Hades en la *Ilíada* (XV 187-93).

La muerte, esta vez bajo el nombre y concepto más popular de Hades, encuentra una personificación más dramatizada y mejor conocida en el mito de Deméter y Core o Perséfone. Resumido en pocas palabras, Hades, con el beneplácito de su hermano Zeus, padre de la joven, rapta a Core y la retiene como su esposa en el Inframundo. Su madre, Deméter (diosa de la agricultura, cuyo nombre quizá significa 'madre-tierra' *ge/de-meter*) desconsolada, se entera de lo sucedido a través de Helios (el Sol, testigo que todo lo presencia) y con la intercesión de Hermes consigue negociar la liberación parcial de su hija por un tercio del año (*Himno Homérico a Deméter*). Zeus acepta este cambio de planes para su hermano debido a la presión que Deméter ejerce sobre él, tomando la forma de una terrible sequía y hambruna en la tierra impidiendo a los humanos hacer los debidos sacrificios. La conversación ente Hermes y Hades es afable, y la figura de Hades, a quien Hermes llama 'el de pelo negro, rey de los difuntos', es más bien benévola:

> Ve, Perséfone junto a tu madre, la del manto negro,
> con buena disposición y ánimo en tu pecho.
> No te enfades en exceso.
> Mira que no seré un esposo inadecuado para ti entre los inmortales.
> Soy hermano del padre Zeus. Si estás aquí,
> Serás reina de todo lo que tiene vida y se mueve...[1]

La boda de Perséfone con Hades, por supuesto, es más que una boda: representa la muerte misma[2] y la tristeza de su madre Deméter, la Tierra, durante su ausencia en el Inframundo. El enlace de Kore y Hades trae la 'muerte' de la naturaleza durante un tercio del año, tiempo que algunos interpretan como el largo y seco verano Mediterráneo y otros como la época que normalmente se percibe como mas triste, oscura, y dormida, el invierno, que termina con el renacimiento de la naturaleza en la primavera. El *Himno* también provee una etología (*aition*) para la fundación de los Misterios de Eleusis, que Deméter establece durante su búsqueda de Core, cuando trata con los mortales en aquella localidad. No es sorprendente, por esto mismo, que sea en Eleusis donde precisamente encontramos uno de los pocos cultos bien conocidos a Hades, con un Plutonion o capilla dedicada a Hades o Plutón,[3] en forma de cueva,

---

[1] *Himno a Deméter* 360-365.

[2] Este concepto es bastante popular, y se refleja por ejemplo en el uso de *loutrophoroi*, vasos usados típicamente para ungir a la novia antes de la boda y que se colocaban en las tumbas de las jóvenes que murieron sin haberse casado. Nótese también, por ejemplo, el epitafio de Antígona como 'novia de la muerte', Sófocles, *Antígona* 801-816, 892, etc.

[3] Plutón significa literalmente 'el rico', ya que se enriquece con nuestras almas, que constituyen el ingreso más seguro posible. También se le llamaba de forma eufemística *Klymenos*, 'el célebre', *Eubuleos*, 'el buen consejero' y *Polydegmon*, 'el que recibe a muchos'. Sobre el santuario de Eleusis, cf. K. Clinton, «The

donde probablemente se conmemoraba el regreso de Core y donde el himno órfico a Plutón (línea 15) situaba la entrada al Hades. Las referencias a templos o estatuas dedicadas al dios de la muerte son, sin embargo, muy escasas.[4] Quizá, como notó Emily Vermeule, la ausencia de culto a Hades y Thánatos se deba a que no son 'poderes' o enemigos físicos con los que los hombres tienen que avenirse durante su vida, como el clima, la agricultura o el amor, sino entidades 'negativas', el cese, la inversión de la vida.[5] Este tipo de entidad es, en todo caso, por naturaleza poco apropiada para el intercambio de beneficios entre dioses y hombres que conlleva el acto ritual. A Deméter se le puede pedir una cosecha abundante, pero a Hades, ¿qué se le puede pedir que no sea indeseable o en cualquier caso inevitable?

Aunque la dramatización de Hades en la literatura, aparte del mito de Perséfone, es también rara, hay algunos casos dignos de mención (este artículo no pretende ser un estudio exhaustivo de todos los casos, sino que pretende dar una idea general y profundizar en algunos aspectos de esta figura). Por ejemplo, en la *Ilíada* de Homero, cuando los dioses entran en batalla, Hades salta de su trono alarmado por el temor de que la tierra se abra bajo el estruendo de la batalla y su reino putrefacto se vea expuesto (*Ilíada* XX 61-65, cf. VIII 14, XXII 482). Esta escena recuerda también a la de la *Teogonía* de Hesíodo (850) en que los Titanes que viven en el Tártaro tiemblan ante el estruendo de la lucha entre Tifón y Zeus. Los mitógrafos, por su parte, a diferencia de Hesíodo, otorgaron a Hades un papel en la titanomaquia.

La Muerte también aparece personificada en su más simple forma como Thánatos, que nunca es el lugar sino el 'estado' existencial, la pérdida de la vida. Quizá por esto mismo, no tiene gran entidad mitológica en comparación con Hades, rey de los muertos. Thánatos es hijo de *Nyx* (Noche) y hermano de *Hypnos* (Sueño) y de otras menos agradables entidades como *Moros*, 'Destino', y *Ker*, 'Perdición' (*Teogonía* 211-212). Hesíodo llama a Thánatos e Hypnos 'terribles deidades' (*deinoi theoi*, *Teogonía* 758) pero aclara que, mientras Hypnos es pacífico y benévolo, Thánatos tiene un corazón de hierro y un pecho despiadado de bronce.[6] Más que maldad, esta descripción refleja inexorabilidad, inevitabilidad. Así, mientras que Hades aparece en la iconografía como un rey, a menudo sentado en su trono junto a Perséfone, Thánatos aparece como figura alada que se llevará a las almas, a menudo acompañado por su

---

Sanctuary of Demeter and Kore at Eleusis», en N. Marinatos and R. Hägg (eds.), *Greek Sanctuaries: New Approaches*, Londres-Nueva York, Routledge, 1993, pp. 110-124, y dudas en p. 118 sobre el posible Plutonion.

[4] También parece que había un Plutonion en Focis, mencionado por Estrabón XIV 1,44 y por Pausanias (X 32,9). Había un posible culto a la Muerte en Esparta, si seguimos a Plutarco, *Vida de Cleomenes* IX 1 y a Pausanias III 18,1, que mencionan templos a Thánatos y estatuas dedicadas a Hypnos y Thánatos en la acrópolis espartana respectivamente. Pausanias V 20,3 también menciona una estatua de Plutón en Olimpia (junto a Perséfone, Dioniso y dos Ninfas).

[5] E. Vermeule, *Aspects of Death in Early Greek Art and Poetry*, Berkeley-Los Angeles-Londres, University of California Press, 1979, p. 37. Esta aparente carencia de culto a Hades se deja notar en los estudios modernos, por ejemplo en la ausencia de una sección dedicada a Hades en el trabajo canónico sobre religión griega de W. Burkert, *Greek Religion*, Cambridge, Ma., Harvard, 1985.

[6] *Teogonía* 758-766; cf. 455 en cuanto a Hades 'de corazón despiadado', e *Ilíada* IX 158-159, '… Hades, tan implacable e inflexible, por eso es que entre todos los dioses es el más odioso para los mortales'.

hermano Hypnos que, si bien no causa la muerte, se asocia con ella probablemente porque se percibe como estado que físicamente la acompaña en el proceso. Como se ve en las representaciones iconográficas, tales como la famosa escena en un vaso griego de la muerte de Sarpedón, la muerte y el sueño también representan la 'buena muerte', la del héroe en su mejor momento, en la batalla.[7] En esta imagen, Thánatos e Hypnos aparecen llevándose físicamente el cuerpo del héroe mientras que Hermes al fondo de la escena actuará como *psychopompos* o guía del alma al Más Allá cuando ésta abandone el cuerpo inerte.

Fuera del contexto épico, la Muerte también se personifica como figura dramática en algunas ocasiones. Una de las más notables es la participación de Thánatos en la tragedia de Eurípides *Alcestis*. Aquí es claramente representado como agresor y enemigo de Apolo, que ha salvado de la muerte a Admeto en contra de su destino, a condición de que otra persona lo reemplace. Apolo ahora se propone proteger a Alcestis también, la esposa de Admeto, que ha aceptado ir al Hades en lugar de su esposo. Es finalmente Heracles quien luchará contra Thánatos 'junto a la tumba' de Alcestis, y la traerá de nuevo a su marido Admeto. La imagen de Thánatos bebiendo la sangre de los sacrificios hechos en la tumba no es demasiado amable (*Alcestis* 845), y a lo largo de la tragedia se le representa disfrutando de su incesante trabajo (*Alcestis* 53, 55).[8] Thánatos personifica aquí también al conjunto de las almas de los difuntos, que, en escenas como la de la *Nekuia* del libro XI de la *Odisea,* acuden como moscas al sacrificio preparado para ellos por Odiseo, que vierte sangre y libaciones en una zanja para atraer a las almas. En *Alcestis* (870-871) también podemos ver claramente como Thánatos y Hades se conciben como personajes y conceptos distintos, cuando Admeto se lamenta de que su esposa Alcestis ha sido arrebatada por Thánatos para ser llevada al Hades. Con todo, hay cierto aire tragicómico en la obra en general y en la figura de la muerte codiciosa que resulta engañada y apaleada por Heracles aparentemente sin gran esfuerzo. Quizá no es de sorprender que sean los griegos, entre las culturas mediterráneas, los que se atreven a reflexionar en clave de humor sobre la muerte. Buenos ejemplos se encuentran en la obra satírica de Luciano (siglo II d.C.), quien escribió un diálogo entre Hermes y Caronte (el barquero) sobre la vanidad de los deseos humanos (en *Caronte o los inspectores*) o que situó en el mundo de ultratumba sus treinta mini-diálogos llamados *Diálogos de los muertos*.

---

[7] Véase D. Burton, «The Gender of Death», en E. Stafford y J. Herrin (eds.), *Personification in the Greek World: from Antiquity to Byzantium*, Publications for the Centre for Hellenic Studies, Londres, Ashgate Publishing Co, 2005, pp. 47-48. Burton trata la cuestión del género (masculino en el caso de Thánatos, pero femenino en el de las Moiras/Keres o las Erinis) y cómo este aspecto se relaciona con la función y caracterización de cada personaje asociado con la muerte.

[8] También como señor (*Alcestis* 844), como sacerdote (*Alcestis* 24), como cautivador de rehenes (*Alcestis* 870-871), y en general como odiado por todos (*Alcestis* 62). Véase discusión de la personificación de Thánatos y su iconografía en Burton, «The Gender of Death».

III. Mot: la muerte personificada en Ugarit

Nuestro punto de comparación más cercano al caso griego es la figura ugarítica de Mot, 'Muerte' (cf. *Mawet* en Hebreo) en la literatura ugarítica. Ugarit fue una ciudad semítico-noroccidental que floreció en el norte de Siria, cerca de la costa mediterránea en el Bronce Final (sus textos datan de los siglos XIII y XIV a. C. aproximadamente). La ciudad fue arrasada y abandonada en la oleada de destrucciones que azotó a los grandes centros de Grecia y el Levante al final de la edad del Bronce. La cultura ugarítica representa las culturas cananeas de este período, que precedieron a las más conocidas de la Edad de Hierro: arameos, fenicios e israelitas. Junto con la ciudad quedaron enterrados cientos de tablillas con textos escritos en una escritura alfabética cuneiforme, que proveen una valiosísima fuente de información sobre los semitas noroccidentales en este período.

En Ugarit, Mot era sin duda una de las divinidades importantes. Su padre es Ilu o El (la palabra Semítica Noroccidental para 'dios', reflejada en el *Elohim* de la Biblia Hebrea), el 'padre de la humanidad' y 'creador de la creación'. Otros dioses principales del panteón ugarítico son Baal o Hadad (que dominan el cielo y las tormentas), Athirat o Asherah (diosa del amor y la fertilidad), y Yam (el Mar y también dios del caos primordial y las tempestades). Junto a ellos había otros dioses relativamente importantes como Dagon (dios del trigo), Resheph (dios de la enfermedad y la curación), Kotharwa-Khasis (el dios hábil y astuto), Shahar (amanecer) y su compañera Shalim (ocaso).

Mientras algunos de estos dioses aparecen tanto en textos mitológicos como en textos rituales (de los que hay una gran riqueza en Ugarit) y hasta tenemos templos conservados donde se ofrecía culto a algunos de ellos (Baal, Dagon), otros sólo aparecen atestiguados en uno u otro ámbito, mitológico o ritual. Así, Resheph, por ejemplo, no aparece en las narraciones épicas ugaríticas conservadas, pero sí frecuentemente en textos rituales que recogen información sobre las ofrendas que se le hacían. En el caso de Mot ocurre lo contrario: no sólo no tenemos rastros de un culto al dios sino que sólo aparece mencionado en uno de los numerosísimos textos rituales, donde se le llama 'hijo de Ilu' y se hace alusión a la derrota de Mot por parte de Baal, relato que pertenece al mito que comentaremos en seguida.[9] Aunque este tipo de testimonio negativo no demuestra con seguridad que no tuviera un papel relevante en rituales es indicativo de la menor proporción en que el dios se invocaba en este tipo de contexto en comparación con otros dioses.

Por el contrario, la importancia del dios de la muerte en los textos mitológicos ugaríticos está fuera de duda, donde Mot representa no sólo la muerte, sino el inframundo y la esterilidad de la tierra en general. Su hazaña más famosa es aquella en la que casi se hace con el poder entre los dioses. En el *Poema de Baal*, uno de los tres poemas narrativos (o épicos) recogidos por el escriba Ilimilku en Ugarit, Mot es el adversario que consigue subyugar a Baal, el dios del trueno, que en esta épica busca

---

[9] RS 24.293, líneas 2 y 15. Véase D. Pardee, «Ritual and Cult at Ugarit», en Th. J. Lewis (ed.), *Writings from the Ancient World* 10, Atlanta, Scholar Press, 2002, p. 57.

consolidar su posición entre los dioses de Ugarit. Baal es, como Mot, uno de los hijos de *Ilu* (El), que sigue siendo el 'patriarca' de los dioses pero que supervisa la acción, por así decirlo, un poco desde lejos y parece dispuesto a ceder su trono a un sucesor.

Baal emerge en este poema como el campeón de los dioses, dispuesto a ocupar el trono, al igual que en las cosmogonías de otras culturas afines es también el dios de la tormenta quien emerge como líder del panteón dejando atrás a los dioses antiguos: Zeus en Grecia (venciendo a Cronos), Marduk en Mesopotamia (venciendo a Tiamat), Teshub entre los hititas (venciendo a Kumarbi), y Yahweh en Israel, en la medida en que absorbió atributos de los dioses cananeos.

Primero Baal lucha contra Yam, el dios del Mar, que se manifiesta como una especie de Leviatán: 'He luchado contra la Serpiente retorcida, el potentado de siete cabezas', fanfarronea Baal.[10] Así pues, el dios de la tormenta y la lluvia construye su palacio en el monte Saphon (*Sapanu*) y proclama su victoria. Pero la prueba final para su reinado esta aún por llegar y el enemigo no es otro que Mot, la muerte. Ignorante de todo riesgo y lleno de arrogancia, Baal envía sus mensajeros para transmitirle su victoria a Mot e invitarle al banquete 'familiar' para celebrarla. Los mensajeros deben ir hasta las dos colinas en el confín de la tierra (Mt. TRGZZ y Mt. THRMG) desde donde deben descender al Inframundo:

> Alzad la montaña en vuestras manos,
> La colina encima de vuestras palmas,
> Y descended al Infierno, la 'Casa de la Libertad',
> Sed contados entre los que descendieron al Infierno.
> Luego debéis dirigiros hasta el divino Mot,
> En su ciudad, el pozo (Miry).
> Bajo es el trono donde se sienta,
> Mugrienta la tierra que ha heredado. (*CAT* 1.4, col. 8, líneas 5-13)

Mot vive en un hueco o pozo (o en Miry, si se interpreta el nombre como ciudad), y el brillo del sol aparentemente esta ligado a su poder: 'La divina lámpara, Shapsh, quema la orbita del cielo por el poder del divino Mot' (ibíd. líneas 21-24). Es decir, su poder cósmico trasciende el Inframundo y Mot es responsable de sequías y olas de calor. Finalmente se describe a Mot como un animal depredador, cuyas fauces de proporciones cósmicas también simbolizan la muerte:

> Pero tened cuidado, divinos sirvientes:
> No os acerquéis demasiado al Divino Mot,
> No le dejéis cogeros como un cordero en su boca,
> Como un cabritillo aplastado en el abismo de su garganta. (ibíd. 21-24)

---

[10] *CAT* 1.3 (=tablilla 3), col. 3, líneas 41-42. Las traducciones del poema ugarítico siguen la interpretación de M. S. Smith, «The Baal Cycle», en S. B. Parker (ed.), *Ugaritic Narrative Poetry*, SBL Writings from the Ancient World Series 9, Atlanta, Scholar Press, 1997, pp. 81-180.

Mot, como era de esperar, no reconoce la soberanía de Baal. Esta vez, sin embargo, no hay lucha abierta entre el dios de la tormenta y un enemigo monstruoso como era Yam. A Mot le basta con amenazar a Baal con derrotarle como él derroto a Yam, y con 'dar la vuelta' a la invitación de Baal a su banquete, convirtiendo a Baal en el menú de su propia cena (todo a través de sus palabras transmitidas por medio de mensajeros):

> Cuando mataste a Litan[11] …
> Los cielos se volvieron ardientes, se secaron,
> Pero yo te haré pedazos,
> Comeré tus costados, entrañas, antebrazos,
> Descenderás a la garganta del divino Mot,
> Al gaznate del amado de El, el héroe. (*KTU* 1.5, col. 1, líneas 1-8)

Otros versos describen las fauces de Mot de manera aún más expresiva si cabe:

> Un labio hasta el infierno, un labio hasta el cielo,
> La lengua hasta las estrellas,
> Baal entrará en sus entrañas,
> Descenderá por su boca como una aceituna seca,[12]
> Producto de la tierra y fruto de los árboles. (*KTU* 1.5, col 2, lin. 2-6)

Baal, aterrorizado, se rinde ante tales amenazas antes de luchar siquiera. Así, el siguiente mensaje dice: 'Palabra del mas fuerte de los guerreros: saludos, divino Mot; soy tu siervo, soy tuyo por siempre' (ibíd. líneas 11-12).

Así es como Baal, el dios del trueno y la lluvia, se somete a Mot, dios de la Muerte. Baal es 'comido' por Mot tras descender a las moradas subterráneas. Los demás dioses, sobre todo El, su padre, entran en duelo:

> Entonces el benéfico El, el benigno,
> Desciende de su trono,
> Se sienta en su escabel,
> Y del escabel se sienta en el suelo.
> Se echa tierra en la cabeza por el duelo, etc. (*KTU* 1.5, col 6, 11-15)

La muerte de Baal no es sólo llorada, sino que trae consigo una sequía de siete años. Su descenso al ámbito de Mot, como resulta evidente, simboliza la muerte de la naturaleza, de las lluvias que le dan vida, así como su resurrección (de la que trataré a continuación) representa el retorno de las lluvias. Este mito encaja en el modelo del 'dios que muere y resucita ('dying and rising god') que estudiosos de las religiones

---

[11] Refiriéndose a Yam (cf. Leviatán bíblico).

[12] Nótese cómo la imagen es propia de la inhumación (no de la cremación), siendo éste el modo habitual de enterramiento en Ugarit, así como en la Grecia micénica contemporánea.

como James Frazer identificaron en numerosas culturas, un modelo cuyas virtudes y problemas no podemos discutir aquí (ejemplos incluyen Osiris, Adonis, Dumuzi/Tammuz, Zalmoxis, Fénix, Jesús, y Odín, o entre las diosas Perséfone e Inanna/Ishtar).[13]

Pero la esperanza no se pierde. La hermana y compañera de Baal, Anat (diosa cazadora y guerrera) no se da por vencida. Cuando se encuentra a Baal yaciendo en el territorio de Mot, con la ayuda del sol Shapsh, lo carga en sus hombros y lo lleva al monte de su palacio, Saphon, donde le da un entierro apropiado. Entre tanto, El otorga el puesto de su sucesor a otra divinidad (a Athtar, uno de los hijos de Athirat), que no da la talla de Baal pero gobierna provisionalmente. Anat, enfurecida, exige a Mot que devuelva a la vida a Baal. La diosa le ataca y consigue lo que Baal ni siquiera intentó: destroza a Mot, lo despedaza, lo quema, lo trilla y hasta lo siembra como granos de trigo, para que los pájaros lo devoren (*KTU* 1.6, col 2, 30-37). El propio El tiene una visión de que Baal retornará a la vida y con la ayuda de Shapsh, el Sol, Baal de algún modo (el texto es fragmentario en este punto) retorna y retoma su trono usurpado tras derrotar a los usurpadores (los hijos de Athirat) (ibíd., col. 5, líneas 1-6). Al cabo de otros siete años, Mot (de algún modo también resucitado) demanda que Baal le entregue a uno de sus hermanos para saciar su hambre; si no, devorará a la humanidad (ibíd. líneas 8-25). En la batalla entre los dos rivales ambos caen derrotados, en lo que parece ser un 'empate' (ibíd. líneas 9-22). Pero, finalmente, El, como autoridad más elevada que el resto del panteón, parece favorecer a Baal, que será su sucesor y es ahora reestablecido en el trono. Esto se deduce de las palabras de Shapsh, el Sol, que una vez más intercede poniendo a Mot, la Muerte, en su sitio:

> Escucha ahora, divino Mot,
> ¿Cómo vas a luchar con el fortísimo Baal?
> ¿Cómo va a escucharte el Toro El, tu padre?
> Con seguridad retirará el respaldo de tu trono,
> Con seguridad volcará el asiento de tu reino,
> Con seguridad romperá el cetro de tu gobierno. (*KTU* 1.6, col. 6, 22-33)

Así, se dice que 'Mot está asustado; el amado de El, el héroe, está asustado', y reconoce abiertamente la supremacía de Baal: 'Que sea entronado Baal en su trono real'.[14]

---

[13] La obra de referencia es J. G. Frazer, *The Golden Bough*, Nueva York, Macmillan, 1922. Esta idea ha sido criticada últimamente por J. Z. Smith, «Dying and Rising Gods», *Encyclopedia of Religion*, vol. 4, Nueva York, Gale, 1987, pp. 521-527 y J. Z. Smith, *Drudgery Divine: On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity*, Chicago, University of Chicago Press, 1990, capítulo 4. Véase también M. S. Smith, «The Death of Dying and Rising Gods in the Biblical World», *Scandinavian Journal of the Old Testament* 12, 1998, pp. 257-313. El modelo ha sido revisado y defendido, sobre todo en relación a las culturas semíticas de Sirio-Fenicia, por T. N. D. Mettinger, *The Riddle of the Ressurection: Dying and Rising Gods in the Ancient Near East*, Coniectanea Biblica, Old Testament 50, Estocolmo, Coronet Books, 2001.

[14] Rastros de la figura de Mot han llegado, si bien muy transformada, al relato cosmogónico supuestamente (y al menos en parte) fenicio transmitido por Filón de Biblos, (*FGrH* 790) donde una entidad llamada Mot parece ser más bien un elemento natural de tipo 'barro' (transmitido en Eusebio de Cesarea, *Preparación Evangélica* 1.10.1-2) mientras que también menciona a un tal Muth que sí se identifica claramente con Muerte

IV. Tártaro: ¿lugar o enemigo cósmico?

En la *Teogonía* de Hesíodo, el poema griego donde se narra y ensalza la victoria del correspondiente dios griego del trueno, Zeus, la muerte no es un enemigo directo del dios protagonista. Sin embargo, se puede ver en otros detalles cómo Tártaro, que personifica la muerte o más concretamente el Inframundo, toma parte en la narración teogónica y ocupa por tanto cierto lugar en la lucha por volcar el orden cósmico.[15]

Uno de los enemigos con quien el dios del cielo y la tormenta lucha, como Baal luchó con Yam, es Tifón. No sólo Tifón es un enemigo de proporciones cósmicas sino que es descrito de manera similar a Yam o al Leviatán bíblico, como un monstruo medio marino, medio volcánico, medio serpentino. Ahora bien, ¿quién engendró a Tifón? Nada menos que Gaia (la Tierra) y Tártaro, con la ayuda de Afrodita, que hace posible la procreación.[16] Así mismo, Tártaro se asocia claramente con el otro enemigo de Zeus en el mito de Sucesión: Cronos, su padre y representante de los Titanes, la anterior generación de dioses que Zeus desbanca para dar lugar a un nuevo orden. Tártaro es, en este contexto, la morada de Cronos y el destino último también de Tifón cuando es derrotado por Zeus. Tifón, nos dice Hesíodo, vivirá en Tártaro junto con los Titanes, que a su vez habitan allí con Cronos (*Teogonía* 851). En cuanto a la comparación con los textos ugaríticos, vemos que el enfrentamiento de Baal con sus enemigos Yam y Mot (el Mar y la Muerte) en la épica cananea, se asemeja a las luchas de Zeus en la *Teogonía* con diversos monstruos (Titanes, Tifón) antes de su entronización final.

Tártaro es, por lo tanto, el creador de un enemigo cósmico, Tifón, pero su papel más evidente es el de lugar donde dichos enemigos van a parar. En esta historia, Cronos y Tifón son los enemigos propiamente dichos. Podemos incluso apreciar cierta similitud entre el tratamiento de Cronos al ser derrotado y el de Mot en el poema ugarítico, ya que ninguno de ellos es realmente aniquilado, sino que se retiran de la escena para otorgar a Baal/Zeus el poder. Así resuelve la sucesión Hesíodo: '… y él (Zeus) reinaba en el cielo, poseyendo el relámpago y el brillante rayo, habiendo vencido por la fuerza a su padre Cronos'.[17] De Cronos se nos dice luego, como he apuntado ante-

---

(*Preparación Evangélica* 1.10.34), hijo de Cronos y Rea y sacrificado por su padre. Véase comentario en A. Kaldellis y C. López-Ruiz, «Philon of Byblos (790)», en I. Worthington (ed.), *Brill's New Jacoby*, *Fragments of Ancient Historians*, Brill Online, 2009.

[15] Decía el recientemente desaparecido Claude Lévi-Strauss que el mito se compone de todas sus versiones, incluyendo las modernas (C. Lévi-Strauss, «The Structural Study of Myth», *Journal of American Folklore* 68 (1955), n. 270 (Myth, A Symposium, Oct. Dec., 1955, p. 435). En este sentido, la muy deformada reelaboración del mito de Heracles por Disney es digna de mención, ya que en ella Hades es un personaje que lucha por adquirir el poder sobre el universo, sustituyendo a Hera en su persecución del héroe (hijo de Zeus y Alcmena). Aunque la variante se debe a la ansiedad de evitar el problema moral de la infidelidad de Zeus ante un público infantil y conservador, Disney ha integrado a Hades en el mito de sucesión griego de una forma que se acerca asombrosamente al modelo ugarítico conservado, donde la Muerte, Mot, actúa como amenaza al orden cósmico.

[16] Esta agrupación evoca los primeros elementos en la *Teogonía*: Caos, Gaia, Tártaro, y Eros, el 'Amor', también allí como entidad que permite la futura creación.

[17] *Teogonía* 71-73.

riormente, que está confinado al Tártaro junto a los Titanes (*Teogonía* 851). También en la *Ilíada* se menciona que Zeus depuso o aprisionó a Cronos 'en las profundidades que hay bajo la tierra y el estéril mar' (*Ilíada* XIV 203-204), de nuevo una descripción parecida a la del territorio de Mot en el poema de Baal, como veremos a continuación.[18] Este ámbito del mundo está descrito en detalle al final de la Titanomaquia.

En conclusión, Cronos y Tifón, como enemigos a quien Zeus tiene que desbancar, ocupan un lugar similar a Mot en su desafío a Baal, equivalente dios de la tormenta, y la asociación de Cronos y de Tifón con Tártaro y el mundo de ultratumba enfatiza esta comparación, ya que en ambas visiones de cómo se forma el orden cósmico, la Muerte ocupa un lugar prominente, bien como enemigo personificado, en el caso de Mot, bien como ámbito de donde estos enemigos nacen (Tifón) y viven (Cronos, Tifón), en el caso de Tártaro.

V. Tártaro/Hades y Mot como prisión y lugar remoto

Hemos visto cómo Tártaro es un concepto flexible que pasa de ámbito cósmico (*Tartara*, neutro plural al principio) bajo o dentro de la tierra al lugar concreto de confinamiento de los Titanes (incluyendo a Cronos) y también a personificación de un carácter masculino que engendra con Gaia al monstruo Tifón.[19]

Si exploramos en más detalle la representación de Tártaro en Hesíodo como prisión veremos que en esta imagen de la muerte también las tradiciones mítico-literarias griega y semítica noroccidental se acercan notablemente. En la *Teogonía*, la región lejana del mundo subterráneo se describe así: 'Allí, por decisión de Zeus el que monta las nubes, los Titanes se esconden bajo una sombría niebla, en un lugar oscuro donde se hayan los confines de la enorme tierra. Y no pueden salir, pues Poseidón le puso portones de bronce, y un foso lo rodea por todos lados'.[20]

En el poema de Baal, como vimos anteriormente, Mot ('la Muerte') retiene a Baal en su lejano territorio haciéndole su prisionero (a todos los efectos 'como si estuviera' muerto), hasta que Anat lo saca físicamente de allí y agrede a Mot, y hasta que El, con la ayuda de Shapsh, lo libera definitivamente de las fauces (literalmente) de Mot.[21] Como resultado, Mot vivirá marginado en su territorio en los confines de la tierra, como los Titanes y Cronos en Hesíodo. Mot es el rey del Más Allá ('Inframundo' o mundo subterráneo en este caso). La casa de Mot, o 'casa de la muerte',[22] se describe

---

[18] En *Los trabajos y los días* de Hesíodo, el tratamiento de Cronos es aún mas suave, ya que simplemente se le sitúa en el pasado, en la Edad de Oro (*Los trabajos y los días* 111, cf. 169), donde gobierna en las Islas de los Bienaventurados.

[19] Véase discusión en J. C. Clay, *Hesiod's Cosmos,* Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp. 15-16.

[20] *Teogonía* 729-733.

[21] La narrativa es algo confusa, es decir, el cuerpo lo recuperó y enterró Anat, pero de algún modo Baal seguía 'muerto', prisionero de Mot.

[22] Para la noción de 'casa de los muertos' en las tradiciones griega, mesopotámica, y cananea-hebrea, Véase M. L. West, *The East Face of Helicon: West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*, Oxford, Cla-

como 'bajo las dos colinas en el confín de a tierra' y eufemísticamente se le llama la 'casa de la libertad'. Mot, por decirlo de alguna manera, 'hace de su prisión su casa'.

La noción de 'descender' en conexión con la muerte y el Más Allá es prácticamente universal, conectada con prácticas de enterramiento y representada en las culturas mediterráneas (griega, hitita, acadia, ugarítica, hebrea)[23]. El motivo más concreto de la *katabasis* o viaje con retorno al Más Allá por parte de un héroe o una divinidad presenta rasgos comunes en varias culturas del Mediterráneo oriental y normalmente implica un 'descenso', como su nombre griego indica (*kata-basis*). Existe a la vez la tradición paralela que ubica al Más Allá en los confines de la tierra en un plano horizontal (no vertical), atravesando grandes distancias. Esta representación se refleja en algunas de las líneas del poema de Baal y se ve más claramente en la historia de Gilgamesh, donde la búsqueda del secreto de la inmortalidad lleva a este héroe a un viaje lleno de obstáculos hasta un lugar remotísimo donde vive Utanapishti, superviviente del diluvio universal y único hombre inmortal.

La descripción de Ultratumba continúa hasta el verso 814 y en la *Teogonía*, poniendo el énfasis en la lejanía y aislamiento de la región. En la *Ilíada*, como hemos visto anteriormente, el lugar donde Cronos es arrojado por Zeus está 'en las profundidades que hay bajo la tierra y el estéril mar' (*Ilíada* XIV 203-04). Finalmente, Hesíodo también nos explica que el Tártaro está tan lejos de la tierra en profundidad como la tierra dista del cielo: exactamente nueve días con sus noches tardaría un yunque de bronce en caer del cielo a la tierra y la misma cantidad desde la tierra hasta el Tártaro (*Teogonía* 722-725).

La idea del ultramundo donde las aguas cósmicas o primordiales se unen es un motivo común también a la cultura griega y semítica noroccidental: Haciendo eco del concepto homérico, Platón explica que hay un abismo que es el más vasto de todos, y penetra justo a través de toda la tierra (a continuación hace referencia a los versos de *Ilíada* VIII 13-14, que también aluden al Tártaro bajo las profundidades de la tierra, cf. *Ilíada* XIV 203-04), y dice que la vacilación del interior de la tierra está causada por las corrientes que fluyen entrando y saliendo de este abismo.[24] En el famoso episodio de la *Odisea* donde Ulises desciende al Hades para consultar con el espíritu de Tiresias, un ejemplo típico de *katabasis*, la entrada al Hades está marcada por la confluencia de ríos: el río de fuego (*Pyriphlegethon*) y el río de los lamentos (*Kokytos*), afluente del Styx, que confluyen en el río o lago Aqueronte (nombre que quizá también resonaría con el verbo *acheo*, 'estar afligido') (*Odisea* XI 12-13). Una vez allí el barquero *Charon* (Caronte) se encarga de llevar a las almas al lugar final.[25] Algunos clasicistas han visto en el paso por los ríos de fuego y lamento una alusión

---

rendon Press, 1997, pp. 159-162. El lugar se caracteriza por su oscuridad, silencio, y olvido en algunas de las fuentes orientales.

[23] Véanse fuentes en West, *The East Face,* p.152.

[24] Platón, *Fedón* 111e y siguientes.

[25] La figura de un barquero existía también en el Próximo Oriente, en Mesopotamia (cf. *Gilgamesh*) y en Egipto. Véase Burkert, *Greek Religion*, p. 427, nota 21. Esta figura es muy popular en la cultura griega tardía y medieval (bizantina), donde viene a representar directamente la muerte.

simbólica a los ritos funerarios (en contexto de cremación) necesarios para que el alma pase a su 'prisión' final.[26] Sea como fuere, en el libro XI de la *Odisea* la entrada al Hades se halla justo más allá del río Océano que rodea el mundo de los mortales.[27]

De nuevo, en algunos pasajes ugaríticos, El aparece viviendo 'en las fuentes de los ríos, entre las corrientes de las profundidades', que se entiende como el lugar donde las aguas de los dos diluvios confluyen.[28] Este tratamiento del patriarca divino cananeo nos recuerda al motivo parecido del confinamiento de Cronos en el Tártaro o en un lugar recóndito y aislado. El y Cronos, por un lado, reciben epítetos que les caracterizan como 'padres eternos', fuera del tiempo,[29] lo cual explica también esta versión relativamente benévola de su destino final. En el caso de Cronos, existe una versión alternativa a la de su destierro en el Tártaro en la que se le 'retira' al lugar reservado para las mejores almas, las Islas de los Bienaventurados y los Campos Elíseos. Así parece ser en un escolio de la *Teogonía* de Hesíodo, ausente en los manuscritos pero conservado en un papiro y en testimonios indirectos, donde Zeus libera a Cronos y lo hace rey de las Islas de los Bienaventurados.[30] La misma posición honorífica parece otorgársele al padre de Zeus en Píndaro (*Olímpica* 2.70), que menciona el viaje de las almas más puras a la 'Torre de Cronos', el hogar de los Benditos. Plutarco, mucho más tarde, también sitúa a Cronos en una isla, totalmente inactivo (*De defectu Oraculorum* 420a).[31] En la *Odisea* (IV 563-67), por otro lado, se menciona los Campos Elíseos como el lugar donde Menelao terminará sus días, es decir, no como los demás mortales, sino en estos parajes en los confines de la tierra, donde vive Radamantis (uno de los jueces de las almas…). En otras palabras, los campos Elíseos parecen ser una especie de Ultramundo privilegiado donde también tienen lugar los *Diálogos de los muertos* de Luciano.[32]

Como he notado antes, la morada de Mot se representa también como en el confín de la tierra, más allá de las dos colinas bajo las que quien desciende al infierno tiene

---

[26] Véase Burkert, *Greek Religion*, pp. 196-197.

[27] *Odisea*, XI 10-24; cf. *Odisea* XIV 1-14: Hermes guiando las almas de los pretendientes asesinados más allá del Océano.

[28] *CAT* 1.17, Col.VI: 47-49. Según Parker, *Ugaritic Narrative*.

[29] El es llamado entre otras cosas 'eterno', 'padre de los años', etc., mientras que Cronos es normalmente llamado 'Gran Cronos', 'Cronos el rey', etc. en épica, pero en la literatura órfica se le llama 'padre eterno' y epítetos parecidos (e.g., *Himno Órfico* 13). Sobre la comparación entre Cronos y El, véase C. López-Ruiz, *When the Gods Were Born: Greek Cosmogonies and the Near East*, Cambridge, Ma., Harvard University Press,2010.

[30] W. Burkert, *De Homero a los Magos: la tradición oriental en la cultura griega*, Barcelona, El Acantilado, 2002, p. 95.

[31] El respeto a Cronos también se refleja en el uso constante del epíteto 'Cronida' para referirse a sus hijos olímpicos en la poesía épica.

[32] Para conceptos similares en la Biblia Hebrea, véase J. P. Brown, *Israel and Hellas* (3 vols.) BZAW 231, 276, 299, Berlín-Nueva York, de Gruyter, 1995, 2000, 2001, pp. 50-54. La conexión con *Elyshah* en la Biblia también ha sido discutida. *Elyshah* es uno de los hijos de Yavan (i.e., Jonia, Grecia, Gen. 10.4, 1 Chr. 1.7). Como nombre de lugar, Yavan se asocia con tierras lejanas (como Tarshish) y las 'islas de Elyshah' con la extracción de la púrpura (Ez. 27.7). Véase E. Lipiński, *Dictionnaire de la Civilisation Phénicienne et Punique*, Paris, Brepols, 1992, s.v. 'Élisha'.

que sumergirse, como hicieron los mensajeros de Baal y de Mot. También les dice 'cruzando mil praderas, un millar de hectáreas, rendíos a los pies de Mot…' (*CAT* 1.4. col. 8, líneas 24-26). Así mismo, cuando los demás dioses buscan y encuentran a Baal muerto, dicen haber llegado 'a los confines de la tierra, a los límites de las aguas'. Como los Campos Elíseos, la tierra de la Muerte aparece en Ugarit incluso descrita en términos afables como 'la tierra placentera del desierto, al campo hermoso del territorio de Mot' (*KTU* 1.5, col. 4, 3-7).

En conclusión, tanto en Grecia como en las culturas semíticas noroccidentales, la muerte se personifica bien como figura mitológica cuyo principal papel es el de rivalizar con otros dioses (Deméter, Apolo, Baal) y luchar por mantener su lugar en el orden cósmico (y defender su cuota de almas!), o bien se identifica con el lugar de destino de las almas, el más allá, en distintos contextos pero siguiendo una serie de ideas compartidas por estas culturas, como hemos visto. La forma similar en que tal divinidad o ámbito se conciben pone de relieve una vez más el alto grado de contacto entre las culturas del Mediterráneo oriental, cuyas mitologías se componen en gran medida de taxonomías comunes, lo que facilita la transmisión de motivos e imágenes entre ellas. La muerte es una persona, un lugar, un estado, pero, parece claro, no un dios favorito de culto. Tanto en la cultura griega como en la ugarítica se habla de él y se le reconoce como poderoso, a la vez que se disfruta imaginándolo vencido o al menos marginado, aún sabiendo que el encuentro con él es destino ineludible.

Fuentes

CAT, Dietrich, M., Loretz, O. - Sanmartín, J. (eds.) (1995): *The Cuneiform Alphabetic Texts from Ugarit, Ras Ibn Hani and other Places*, Münster, Ugarit-Verlag.

FGrH, Jacoby, F. (1923): *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Berlín-Leiden, Brill.

KTU, Dietrich, M., Loretz, O. - Sanmartín, J. (eds.) (1976): *Die Keilalphabetischen Texte aus Ugarit. Teil 1 Transkription* (Alter Orient und Alter Testament 24/1), Kevealer-Neukirchen-Vluyn, Butzon und Berker-Neukirchener Verlag.

Bibliografía

Brown, J. P. (1995, 2000, 2001): *Israel and Hellas* (3 vols.) (BZAW 231, 276, 299), Berlín-Nueva York, de Gruyter.

Burkert, W. (1985): *Greek Religion*, Cambridge, Ma., Harvard (= 1977: *Die griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart.)

— (2002): *De Homero a los Magos: la tradición oriental en la cultura griega*, Barcelona, El Acantilado (= 1999: *Da Omero ai Magi: la tradizione orientale nella cultura greca*, Venecia).

Burton, D. (2005): «The gender of Death», en Stafford, E. - Herrin, J. (eds.), *Personification in the Greek World: from Antiquity to Byzantium* (Publications for the Centre for Hellenic Studies), London, Ashgate Publishing Co, pp. 45-68.

Clay, J. S. (2003): *Hesiod's Cosmos,* Cambridge, Cambridge University Press.
Finkelberg. M. (2005): *Greeks and Pre-Greeks: Aegean Prehistory and Greek Heroic Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press.
Frazer, J. G. (1922) (1a ed. 1890): *The Golden Bough*, Nueva York, Macmillan.
Kaldellis, A. - López-Ruiz, C. (2009): «Philon of Byblos (790)», en Ian Worthington (ed.) *Brill's New Jacoby (Fragments of Ancient Historians),* Columbia, Missouri: Brill Online.
Lévi-Strauss, C. (1955): «The Structural Study of Myth», *Journal of American Folklore* 68, n. 270 (*Myth: A Symposium*, Oct.-Dec. 1955), pp. 428-444.
Lipiński, E. (ed.) (1992): *Dictionnaire de la Civilisation Phénicienne et Punique*. París, Brepols.
López-Ruiz, C. (2006): «Some Oriental Elements in Hesiod and the Orphic Cosmogonies», *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 6, pp. 71-104.
— (2010): *When the Gods Were Born: Greek Cosmogonies and the Near East*, Cambridge, Ma., Harvard University Press.
Mettinger, T. N. D. (2001): *The Riddle of the Ressurection: Dying and Rising Gods in the Ancient Near East,* Coniectanea Biblica, Old Testament 50, Estocolmo, Coronet Books.
Pardee, D. (2002): *Ritual and Cult at Ugarit* (ed. Th. J. Lewis, *Writings from the Ancient World* 10), Atlanta, Scholars Press.
Parker, S. B. (ed.) (1997): *Ugaritic Narrative Poetry* (SBL Writings from the Ancient World Series 9), Atlanta, Scholars Press.
Smith, M. S. (1994): *The Ugaritic Baal Cycle*, vol. 1, Leiden, Brill.
— (1997): «The Baal Cycle», en Parker (ed.), pp. 81-180.
— (1998): «The Death of Dying and Rising Gods in the Biblical World», *Scandinavian Journal of the Old Testament* 12, pp. 257-313.
Smith, J. Z. (1987): «Dying and Rising Gods», *Encyclopedia of Religion*, vol. 4, Nueva York, Gale, pp. 521-527.
— (1990): *Drudgery Divine: On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity*, Chicago, University of Chicago Press.
Vermeule, E. (1979): *Aspects of Death in Early Greek Art and Poetry*, Berkeley-Los Angeles-Londres, University of Califonia Press.
West, M. L. (1997): *The East Face of Helicon: West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*, Oxford, Clarendon Press.

Diálogos entre vivos y muertos en los poemas homéricos (*Ilíada* XXIII 65-107 y *Odisea* XI)*

Marco Antonio Santamaría Álvarez

Universidad de Salamanca

I. Introducción

Existen dos formas de comunicarse con los muertos: o bien el alma del difunto acude a este mundo, espontáneamente o tras ser invocada, o bien se viaja hasta el Más Allá para hablar con alguno de sus pobladores. En los poemas homéricos aparecen ambas situaciones. La primera se describe al comienzo del canto XXIII de la *Ilíada*, cuando el alma de Patroclo se presenta en sueños a Aquiles (65-107). La segunda ocupa todo el canto XI de la *Odisea*, la *Nekyia*, cuando Odiseo acude a la entrada del Hades para consultar al alma de Tiresias sobre su vuelta a Ítaca y además se encuentra con numerosos difuntos, con varios de los cuales entabla conversación. Ambos pasajes presentan interesantes puntos de contacto, formales y de contenido, y ofrecen una valiosa información sobre las concepciones escatológicas de los griegos a comienzos de la época arcaica.[1]

II. El diálogo entre el alma de Patroclo y Aquiles

Al final de la *Ilíada*, después de que Aquiles ha dado muerte a Héctor (XXII 322-363), vengando así a su amigo Patroclo, Homero hace intervenir de nuevo a éste en una escena de gran audacia. Mientras Aquiles duerme y descansa de su esforzada lucha contra Héctor (XXIII 62-64), el alma de Patroclo se le aparece en sueños para

* Este trabajo se enmarca en el proyecto de investigación FFI2010-17047. Agradezco a A. Bernabé, M. Herrero de Jáuregui y A. I. Jiménez San Cristóbal sus valiosas observaciones.

[1] Sobre las ideas escatológicas presentes en los poemas homéricos, ver Ch. Sourvinou-Inwood, «To Die and Enter the House of Hades: Homer, Before and After», en J. Whaley (ed.), *Mirrors of Mortality*, Londres, 1981, pp. 15-39; *Eadem*, «A Trauma in Flux: Death in the Eighth Century and After», en R. Hägg (ed.), *The Greek Renaissance of the Eight Century B. C. Tradition and innovation*, Lund, 1983, pp. 33-49; *Eadem*, *'Reading' Greek Death. To the end of the classical period*, Oxford, 1995, pp. 10-107; A. Dihle, «Totenglaube und Seelenvorstellung im 7. Jahrhundert vor Christus», en *Jenseitsvorstellungen in Antike und Christentum. Gedenkschrift für Alfred Stuiber*, Münster, 1982, pp. 9-20; M. Clarke, *Flesh and Spirit in the Songs of Homer. A Study of Words and Myths*, Oxford, 1999; L. Albinus, *The House of Hades*, Aarhus, 2000, pp. 21-97.

hacerle un importante encargo: que le tribute honras fúnebres (XXIII 65-107).[2] En sus palabras encontramos yuxtapuestos elementos severos y delicados, como es habitual en la *Ilíada*, y este contraste les confiere una gran fuerza expresiva. Patroclo comienza con un duro reproche a Aquiles y con la abrupta orden de que le dé sepultura cuanto antes (θάπτέ με, 71, 'entiérrame'), a lo que se suma la descripción, más distendida, de su estado errante, ya que no puede atravesar el río de los muertos y entrar en el Hades (72-74). Sigue un nuevo imperativo directo (καί μοι δὸς τὴν χεῖρ', 'dame la mano', 75) y una doliente reflexión sobre su futuro truncado, que le impedirá volver al mundo terreno para hacer planes con Aquiles (75-79). Luego recuerda al héroe con gran crudeza que su destino es morir en Troya (80-81). Más suave es su nueva petición, que sus restos mortales reposen juntos (82-83), igual que juntos se criaron, de lo que evoca varios momentos con mucha nostalgia (84-90). Acaba reiterando el deseo de que sus huesos sean recogidos en una misma urna (91-92), lo cual viene a ser una precisión de su orden inicial de que le entierren. Aquiles le pregunta extrañado por qué ha venido a hacerle esas peticiones y le promete que se las cumplirá. Luego le insta a que se acerque para abrazarlo, pero cuando extiende sus brazos, el alma de Patroclo se esfuma sin remedio (93-101). El héroe se despierta y cuenta a sus compañeros lo sucedido. En seguida ordena la preparación de las exequias de Patroclo (110-136), que ejecutan sólo los más allegados (163-257). Luego organiza unos juegos fúnebres en su honor, que Homero narra con profusión de detalles (257-897).

Del encuentro con un muerto siempre se extraen conocimientos muy valiosos. En este caso, Aquiles comprueba con dolor que las almas son como humo que se desvanece (ἠΰτε καπνὸς / ᾤχετο, 'como humo se fue', 100-101), aunque puedan adoptar un prodigioso parecido con la persona viva, hasta en tamaño, ojos, voz y vestido (πάντ' αὐτῷ... ἐϊκυῖα, 'en todo semejante a él', 66-67; ἔϊκτο δὲ θέσκελον αὐτῷ, 'portentoso era el parecido a él', 107). Además, a partir de lo que le dice Patroclo, llega a conocer que las almas no pueden entrar en el Hades si no han recibido honras fúnebres adecuadas, una creencia expresada aquí por vez primera en la literatura griega.[3] Precisamente el hecho de no estar aún dentro del Hades es lo que, según parece, le ha permitido regresar momentáneamente a la tierra, algo que ya no podrá repetir, como él mismo señala, una vez que lo hayan quemado (75-76) y las demás almas lo hayan acogido. Por otro lado, Aquiles también se percata de que no ha sido posible un diálogo auténtico con Patroclo: él ha expuesto su mensaje, pero no ha sido capaz de contestar a las preguntas de Aquiles, sino que se ha marchado gimoteando (τετριγυῖα, 101).[4] El

---

[2] Acerca de esta escena, ver N. Richardson, *The Iliad: a Commentary*. *Vol. VI: Books 21-24*, Cambridge, 1993, pp. 171-179. Se ha señalado el estrecho paralelismo del episodio con la aparición del fantasma de Enkidu a Gilgamesh (*Poema de Gilgamesh*, tablilla 12). Ver, por ejemplo, W. Burkert, *The Orientalizing Revolution. Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*, Cambridge (Mass.), 1992, pp. 65-73.

[3] Sobre la concepción de los muertos sin descanso, a medio camino entre este mundo y el Más Allá, ver el importante estudio de S. I. Johnston, *Restless Dead. Encounters between the Living and the Dead in Ancient Greece*, Berkeley-Los Ángeles-Londres, 1999.

[4] Este mismo verbo se aplica a las almas de los pretendientes en su descenso al Hades, que son comparadas con murciélagos chillones en el fondo de una gruta (*Odisea* XXIV 6-7, 9). Otros usos del verbo en relación

héroe parece interpretar que ni siquiera le ha entendido, cuando exclama (103-104): '¡Ay! Incluso en las moradas de Hades es algo / el alma y el espectro, pero no queda nada de inteligencia' (φρένες οὐκ ἔνι πάμπαν). Según esto, reconoce que el alma tiene cierta consistencia física, por eso puede verse y es comparada al humo, pero carece de entendimiento.

En los poemas homéricos hay otras apariciones en sueños de características semejantes. Al comienzo del canto II de la *Ilíada* (5-41), mientras Agamenón duerme, Zeus le manda el Ensueño (Ὄνειρος). Éste adopta la figura de Néstor y le ordena, de parte de Zeus, que arme al ejército de los aqueos para la batalla, lo que no es más que un engaño para castigar a los griegos y complacer a Aquiles y a Tetis.[5] En la *Odisea* hay otras dos apariciones oníricas que se deben a Atenea. En *Odisea* IV 796-839 envía en sueños a Penélope un εἴδωλον o espectro de su hermana Iftima para que le comunique que Telémaco está bien, y en *Odisea* VI 20-41 la propia diosa se presenta en sueños a Nausícaa en forma de una amiga suya para exhortarla a que lave sus vestidos, propiciando así su encuentro con Odiseo.

En todos estos pasajes, sólo en el de *Ilíada* XXIII 65-107 quien se aparece es un difunto, circunstancia que lo convierte en excepcional. Por otro lado, es quizá el texto de la *Ilíada* que transmite más detalles acerca de la naturaleza de las almas y del inframundo, temas habitualmente dejados de lado por parte de Homero en favor del luminoso mundo de los hombres vivos, o del Olimpo.

III. El diálogo de Odiseo con las almas en la *Nekyia* (*Odisea* XI)

Pasemos ahora a examinar los largos diálogos entre vivos y muertos que se hallan en la *Odisea*. De todas las aventuras posteriores a la destrucción de Troya que Odiseo narra en la corte de Alcínoo, en los cantos IX a XII, la más extensa es su viaje a la entrada de Hades, al que se dedica todo un canto, el XI, conocido como *Nekyia* o 'Evocación de los muertos'.[6] En él, Odiseo relata principalmente su encuentro con

---

con los muertos: Jerónimo fr. 42 Wehrli (*apud* Diógenes Laercio VIII 21), sobre el alma de Hesíodo que ve Pitágoras en su descenso al Hades; y Plutarco *Sobre la tardanza de la divinidad en castigar* 567E, sobre unas almas que atacan a las de sus antepasados por haber heredado de ellos ciertas culpas. J. Bremmer (*El concepto de alma en la antigua Grecia*, Madrid, 2002, pp. 68-69, traducción de *The Early Greek Concept of the Soul*, Princeton, 1983) señala que el lenguaje inarticulado y la mudez, así como la incapacidad de reír, son propios de la naturaleza de las almas del Hades.

[5] Las intervenciones del Ensueño y de Patroclo empiezan igual: εὕδεις Ἀτρέος υἱέ (II 23), εὕδεις… Ἀχιλεῦ (XXIII 69), así como de la figura que Atenea envía en sueños a Penélope en *Odisea* IV 804: εὕδεις, Ἰπηνελοπεία... Cf. Píndaro *Olímpica* XIII 67. Sobre los sueños en Homero, ver E. Lévy, «Le rêve homerique», *Ktèma* 7, 1982, pp. 23-41.

[6] Sobre este importante canto en el conjunto de la *Odisea*, ver M. van der Valk, *Beiträge zur Nekyia*, Kampen, 1935; K. Büchner, «Probleme der Homerischen Nekyia», *Philologus* 74, 1937, pp. 104-122; P. von der Mühll, «Zur Erfindung in der Nekyia der Odysee», *Philologus* 39, 1938, pp. 3-11; *Idem*, «Odyssee», *RE* Suppl. 7, Leipzig 1940, pp. 723-728; M. Untersteiner, *Da Omero a Aristotele*, Brescia, 1976, pp. 37-79; R. J. Clark, *Catabasis. Vergil and the Wisdom-Tradition*, Amsterdam, 1979, pp. 37-78; K. Matthiessen, «Probleme

innumerables almas y las conversaciones que sostuvo con algunas de ellas. Como es bien sabido, en el curso de la narración hay un cambio de perspectiva, pues lo que en principio es una evocación de las almas (νέκυια) en lo que parece la entrada del Hades (dado que Elpénor, que acaba de morir, ha llegado hasta allí) pasa a tomarse como un descenso (κατάβασις) de Odiseo al mundo de los muertos, ya que las almas le preguntan cómo ha bajado hasta allí siendo mortal.[7] No nos detendremos en esta cuestión, al ser irrelevante para nuestro propósito.[8]

El héroe emprende este viaje a instancias de Circe, para preguntar al alma de Tiresias, clarividente incluso después de muerto, sobre la forma de volver a su isla natal (*Odisea* X 488-495). Una vez que la nave, guiada por el viento enviado por la diosa, atraviesa el Océano y llega a lo que parece ser el umbral del Hades, Odiseo realiza varias libaciones y sacrificios cruentos a los dioses del inframundo y a los muertos, que acuden en masa atraídos por la sangre de las víctimas (1-50). La primera alma que aparece es la de Elpénor, compañero de Odiseo que había muerto accidentalmente la víspera del viaje. Le cuenta la causa de su muerte y le pide que cuando vuelvan a Eea le presten honores fúnebres, le incineren con todas las armas y le levanten un túmulo como memorial para los hombres futuros (60-78). Llama la atención que una figura insignificante, víctima de una muerte tragicómica (ya que cayó desde el piso de arriba del palacio debido a la resaca),[9] piense un monumento para ser recordado. Se trata de un episodio paródico, como queda claro por el evidente desajuste entre el túmulo que reclama de manera solemne y sus nulos méritos (en *Odisea* XI 552-553 se dice que no era 'ni demasiado valeroso en la guerra ni con la cabeza muy en su sitio').[10] Odiseo le despacha rápidamente con un solo verso de compromiso: 'estas cosas, desdichado, te las cumpliré y realizaré' (80).[11] Con gran ironía, el héroe se refiere a este casi inexistente diálogo diciendo: 'así estuvimos intercambiándonos estas tristes palabras; / yo por encima de la sangre sujetaba la espada / y del otro lado el espectro de mi com-

---

der Unterweltsfahrt des Odysseus», *GB* 15, 1988, pp. 15-45; A. Heubeck, «Books IX-XII», en A. Heubeck - A. Hoekstra (eds.), *A Commentary on Homer's Odyssey. Vol. 2: Books IX-XVI*, Oxford, 1989, pp. 1-143, bibliografía en 75-77; Sourvinou-Inwood, *'Reading'*, pp. 70-92; Clarke, *Flesh*, pp. 215-228; O. Tsagarakis, *Studies in* Odyssey 11, Stuttgart, 2000.

[7] Odiseo pregunta a Elpénor (57) y Anticlea al primero (155): πῶς ἦλθες *ὑπὸ ζόφον ἠερόεντα*, '¿cómo has venido bajo la nebulosa tiniebla?'; Aquiles le plantea: πῶς ἔτλης *Ἄϊδόσδε κατελθέμεν*... '¿cómo te has atrevido a bajar al Hades?' (475).

[8] Entre otros, ha analizado este cambio de perspectiva Clarke, *Flesh*, pp. 215-225, que lo considera algo normal en las descripciones homéricas, sin perjuicio de que el poeta haya combinado elementos procedentes de tradiciones distintas: ritos de consulta a los muertos y mitos de descenso al Hades.

[9] *Odisea* X 552-560; XI 61-65.

[10] οὔτε τι λίην / ἄλκιμος ἐν πολέμῳ οὔτε φρεσὶν ᾗσιν ἀρηρώς. Sobre éste y otros elementos de humor negro en el pasaje, ver A. López Eire, «La *Odisea* y la historia de Elpénor», en C. Codoñer - M. P. Fernández Álvarez - J. A. Fernández Delgado (eds.), *Stephanion. Homenaje a María C. Giner*, Salamanca, 1988, pp. 113-119. Acerca de la historia de Elpénor, ver R. Spieker, «Die Begegnung zwischen Odysseus und Elpenor», *Der altsprachliche Unterricht* 8, 3, 1965, pp. 57-80; H. Rohdich, «Elpenor», *A&A* 31, 1985, pp. 108-115.

[11] 'ταῦτά τοι, ὦ δύστηνε, τελευτήσω τε καὶ ἔρξω'. A pesar del desinterés de Odiseo por las palabras de Elpénor, es verdad que cuando vuelven a la isla de Circe cumple de inmediato su promesa y le dispensa honras fúnebres (XII 8-15).

pañero mucho hablaba' (81-83).[12] Da la impresión de que a Odiseo le resultan prolijas y molestas las pretenciosas palabras de Elpénor, pues toda su atención está puesta en vigilar que ningún alma se acerque a la sangre de las víctimas, reservada a Tiresias.

Precisamente es éste el personaje con el que departe Odiseo a continuación, cuya consulta fue el motivo del viaje (100-149). El adivino les ofrece consejos y advertencias sobre los posibles peligros de la travesía y les advierte que no deben devorar las vacas del Sol. En realidad, sus explicaciones geográficas no son nada claras y más tarde tiene que ser Circe la que les dé indicaciones más precisas y les señale cómo escapar de los peligros de las Sirenas y de Escila y Caribdis, a la vez que les recordará lo funesto que sería que dañaran a las vacas del Sol (XII 25-27; 37-141). Por otro lado, Tiresias pronuncia un oráculo,[13] en el que predice a Odiseo su llegada a Ítaca y la venganza de los pretendientes, y le hace una recomendación que no sabemos si llegará a cumplir, pues se extiende más allá del alcance del poema: le insta a que tras la matanza marche tierra adentro con un remo hasta los hombres que no conocen el mar, y allí haga sacrificios a Posidón, para reconciliarse con él. Luego volverá a casa y morirá plácidamente, lejos del mar, en su vejez. Estas palabras de Tiresias cumplen la importante función de dar a toda la *Odisea* una proyección más allá de su argumento, hasta la muerte del protagonista,[14] igual que la *Ilíada* a través de las profecías abarca implícitamente la muerte de Aquiles y la caída de Troya.

Sería muy decepcionante que la experiencia de Odiseo en la ultratumba concluyese aquí, una vez cumplido su objetivo, de modo que el poeta aprovecha para propiciar encuentros del héroe con personas fallecidas, descritos con gran emotividad y maestría literaria.

El alma que se presenta a continuación es aún más importante para Odiseo que Tiresias, pues se trata de su propia madre, cuya muerte desconocía (152-225). Ésta se extraña de que su hijo haya podido llegar hasta allí, y él le pregunta por la causa de su muerte y por los familiares que dejó en Ítaca: su padre, su hijo y, sobre todo, su esposa. Anticlea da a Odiseo noticias de cada uno de ellos (en orden inverso), le

---

[12] νῶϊ μὲν ὣς ἐπέεσσιν ἀμειβομένω στυγεροῖσιν / ἤμεθ', … Esta expresión vuelve a aparecer, pero con pleno sentido, al final de los diálogos con Anticlea (225-225) y con Agamenón (465-466). Para poner fin al encuentro con Tiresias dice el poeta: *ὣς φαμένη ψυχὴ* μὲν *ἔβη δόμον Ἄϊδος εἴσω* / Τειρεσίαο ἄνακτος... (150-151), expresión muy semejante a las que concluyen la aparición de Heracles, *ὣς εἰπὼν* ὁ μὲν αὖτις *ἔβη δόμον ῎Αϊδος εἴσω* (627) y de Áyax, *ὣς ἐφάμην*, ὁ δέ μ' οὐδὲν ἀμείβετο, *βῆ* δὲ μετ' ἄλλας / *ψυχὰς* εἰς Ἔρεβος νεκύων κατατεθνηώτων (563-564).

[13] Sobre estas profecías de Tiresias, ver N. Matsumoto, «Teiresias' prophecy in the Homeric *Nekyia*», *JCS* 5, 1957, pp. 37-50; M. N. Nagler, «Entretiens avec Tirésias», *CW* 74, 1980, pp. 89-108; S. Levin, «Communing with Teiresias», en J. M. Fossey - H. Giroux - G. Gauvin (eds.), *Actes du troisième congrès international sur la Béotie antique*, Montréal-Québec, 31.x.1979-4.xi.1979, Amsterdam, 1985, pp. 87-91; A. Ballabriga, «La prophétie de Tirésias», *Métis* 4, 1989, pp. 291-304; G. Cerri, «L'Odissea epicorica di Itaca», *MediterrAnt* 5, 2002, pp. 149-184. Sobre el papel de Tiresias como mediador, ver C. García Gual, «Tiresias o el Adivino como mediador», *Emerita* 43, 1975, pp. 107-132.

[14] Ver J. Peradotto, «Prophecy degree zero. Tiresias and the end of the Odyssey», en B. Gentili - G. Paioni (eds.), *Oralità. Cultura, letteratura, discorso*. Atti del convegno internazionale (Urbino 21-25 luglio 1980), Roma, 1985, pp. 429-455; J. Carrière, «La réponse de Tirésias. Le dernier voyage et la mort d'Ulysse selon l'Odyssée», en M. M. Mactoux y É. Geny (eds.), *Mélanges Pierre Lévêque*, París, 1992, pp. 17-44.

señala cómo se consumen de pena por su ausencia y le asegura que por esta razón murió ella. Odiseo se lanza a abrazarla por tres veces, pero no lo consigue, debido a la naturaleza sutil del alma. Finalmente, ella le explica la condición de los muertos: van revoloteando, como si fueran un sueño.

A continuación encontramos un episodio peculiar dentro de la *Nekyia*: un catálogo de heroínas, muchas de ellas tebanas, que Odiseo va viendo desfilar ante sus ojos (225-332).[15] El de Ítaca afirma que habló con ellas, que le fueron declarando su linaje y contestando sus preguntas. Luego las enumera y cuenta sus historias con gran brevedad, pero no relata literalmente ninguno de sus diálogos con estas almas.

Odiseo interrumpe su narración apelando a lo avanzado de la hora y a que debe preparar el viaje de vuelta (es el episodio conocido como *intermezzo*, 333-377).[16] La finalidad de esta interrupción es permitir que el auditorio descanse de las descripciones del inframundo, y también provocar que aumente su expectación ante la continuación de la aventura. Alcínoo insta al héroe a que siga con su relato y le pregunta si vio a alguno de los héroes de Troya.

Continúa la historia de Odiseo, que empieza contando su encuentro con Agamenón (387-466). El de Ítaca le interroga sobre las circunstancias en las que murió (398-403),[17] a lo que éste le responde en detalle (406-434). Siguen reflexiones de ambos sobre las mujeres (436-456). Luego Agamenón le pide información sobre su hijo Orestes, pero Odiseo no puede aportarle ninguna (457-464).

La siguiente alma con la que departe es la de Aquiles (467-540). Éste le pregunta qué le ha llevado a emprender la proeza de bajar al Hades. Odiseo le responde y le alaba por su gran fama, pero Aquiles se lamenta de su condición. Inquiere también al héroe de Ítaca si tiene noticias de su padre Peleo. Él no le puede contar nada, pero sí de su hijo Neoptólemo, cuyas hazañas en Troya enorgullecen a Aquiles.

---

[15] Se trata de catorce heroínas: Tiro, que tuvo con Posidón a Pelias y Neles; Antíopa, que tuvo a Zeto y Anfión de Zeus; Alcmena, la madre de Heracles; Mégara, su mujer; Epicasta, la madre de Edipo; Cloris, hija de Anfión, esposa de Neles y madre de Néstor; Leda, madre de Cástor y Polideuces; Ifimedea, que tuvo con Posidón a Oto y Efialtes; Fedra, Procris, Ariadna, Mera, Clímena, Erifila. Sobre el catálogo de heroínas hay una abundante bibliografía, como: M. D. Northrup, «Homer's catalogue of women», *Ramus* 9, 1980, pp. 150-159; D. Pralon, «Homère Odyssée xi. Ce que disent les Ombres», *ConnHell* 25, 1985, pp. 53-61; A. Hurst, «Les dames du temps jadis. Un argument», *Eos* 76, 1988, pp. 5-19; Heubeck, «Books IX-XII», pp. 90-91, con referencias; Y. T. Nishimura, «On the Catalogue of heroines in the Odyssey», *ClassStud* 7, 1990, pp. 41-54; 136-137; J. Houlihan, «Incorporating the Other: The Catalogue of Women in Odyssey 11», *Electronic Antiquity* 2, 1994 <http://scholar. lib.vt.edu/ejournals/ElAnt/V2N1/houlihan.html>; M. Steinrück, «Die fremde Stimme: der Erzähler und das Schweigen der Frauen im 11. Buch der "Odyssee"», *Kleos* 1, 1994, pp. 83-128; Tsagarakis, *Studies*, pp. 71-89.

[16] Acerca de este episodio, ver Heubeck, «Books IX-XII», p. 97, con referencias; W. F. Wyatt, «The Intermezzo of Odyssey 11 and the poets Homer and Odysseus», *SMEA* 27, 1989, pp. 235-253; L. E. Doherty, «The internal and implied audiences of Odyssey 11», *Arethusa* 24, 1991, pp. 145-176; Tsagarakis, *Studies*, pp. 89-94.

[17] En la *Odisea* se alude varias veces a la muerte de Agamenón, cuyo destino se contrapone a menudo con el de Odiseo (y su mujer Clitemnestra a Penélope): la menciona Zeus en la asamblea de dioses del canto 1 (35-36), se la cuenta Néstor a Telémaco (III 248-261) y Proteo a Menelao, que luego se la narra a Telémaco (IV 530-537).

Odiseo asegura que otras almas también le trasladaron sus penas, pero no especifica cuáles (541-542).[18] Quizá entre ellas estaban las de Patroclo y las de Antíloco, el hijo de Néstor, a las que ve junto con Aquiles (467-468). Reconoce también al espectro de Áyax y se dirige a él, con la intención de hacer las paces póstumamente tras su disputa por las armas de Aquiles, pero no obtiene respuesta, ya que el héroe persiste en su enconamiento (543-567). El silencio de Áyax es especialmente elocuente y significativo en contraste con el afán de los otros héroes iliádicos por comunicarse con Odiseo y obtener de él noticias del mundo de los vivos.

Por último, contempla el alma de muchas figuras famosas, como Minos, Orión y los célebres condenados: Ticio, Tántalo y Sísifo (568-600).[19] A continuación se encuentra con el fantasma de Heracles, que le dirige unas palabras sobre su catábasis en busca de Cerbero (601-627).[20] Después de irse éste, Odiseo se queda a la espera de ver a más héroes, pero se congregan infinidad de almas y se llena de miedo, así que regresa a la nave y con sus compañeros emprende el camino de vuelta a Eea (628-640).[21]

IV. Temas tratados en los diálogos

Después de esta visión panorámica de los diálogos entre vivos y muertos descritos en la *Ilíada* y la *Odisea*, podemos hacer un elenco de los temas principales tratados en ellos:

a) *Preguntas sobre el viaje*: no figura dentro de lo esperable encontrarse con el alma de un difunto en este mundo o que alguien alcance vivo el Más Allá, de ahí que la aparición de Patroclo muerto o de Odiseo causen estupor en quien los contemplan. Aquiles pregunta a su amigo cómo ha llegado hasta él después de morir (*Ilíada* XXIII 94-95) y Tiresias, Anticlea y Aquiles comienzan sus diálogos con Odiseo interrogándole con gran asombro sobre el motivo de su visita al Hades (*Odisea* XI 93-94, 155-162, 473-476). En este contexto, resulta raro que sea Odiseo el que pregunte a Elpénor (57-58), la primera alma que se le presenta, sobre su llegada al mundo de los muertos, ya que lo esperable es lo contrario. De hecho, la pregunta que formula Odiseo es la misma que luego le plantea su madre a él en el v. 155. Las palabras del itacense están llenas de humor negro, ya que pregunta a Elpénor, como si no quisiera

---

[18] αἱ δ’ ἄλλαι ψυχαὶ νεκύων κατατεθνηώτων / *ἕστασαν ἀχνύμεναι*, εἴροντο δὲ κήδε’ ἑκάστη. La conversación con Agamenón concluye de modo similar: *ἕσταμεν ἀχνύμενοι* (466).

[19] Acerca de estos condenados, véanse los destacados estudios de Ch. Sourvinou-Inwood, «Crime and punishment. Tityos, Tantalos and Sisyphos in Odyssey 11», *BICS* 33, 1986, pp. 37-58 y W. Burkert, «Pleading for Hell: Postulates, Fantasies, and the Senselessness of Punishment», *Numen* 56, 2009, pp. 141-160.

[20] Sobre la aparición de Heracles trata J. T. Hooker, «The apparition of Heracles in the Odyssey», *LCM* 5, 1980, pp. 139-146.

[21] Al comienzo del canto XXIV (1-204), en la llamada *Deuteronekyia*, que describe el viaje al Hades de las almas de los pretendientes a los que ha dado muerte Odiseo, encontramos unos curiosos diálogos entre varios difuntos: Aquiles y Agamenón (vv. 23-98), que le cuenta al primero sus honras fúnebres en Troya; y Agamenón y Anfimedonte, uno de los pretendientes (vv. 101-202). No los tratamos aquí al no ser conversaciones entre vivos y muertos.

darse cuenta de que está muerto, cómo ha sido capaz de llegar hasta allí a pie antes que ellos en la nave, cuando todos han partido de la isla de Circe.

b) *Preguntas sobre el motivo de la muerte*: no sólo los muertos manifiestan su estupefacción al hallar entre ellos a un visitante vivo, sino que el propio Odiseo queda impresionado al toparse allí con personas queridas cuya muerte ignoraba, en concreto con su madre y con Agamenón (170-173, 398-403) y les pregunta sobre su final, a lo que ellos contestan (197-203, 405-434). También Elpénor, interrogado sobre su llegada al Hades, narra su peculiar muerte en Eea (60-65). Gracias a algunas de estas respuestas los oyentes del poema alcanzan a conocer acontecimientos que no se habían contado previamente, como la muerte de Anticlea, o se enteran de nuevos detalles, en el caso de Agamenón.

c) *Preguntas y respuestas sobre parientes*: tras interrogar a su madre por el motivo de su muerte, Odiseo se interesa por los familiares que dejó en Ítaca, de los que no sabe nada desde que partió para Troya, y obtiene cumplidas noticias (174-196); Agamenón pregunta sobre su hijo a Odiseo, si bien éste no sabe nada (457-464), y Aquiles sobre su padre y su hijo, pero sólo recibe información, por lo demás muy amplia, sobre éste último (492-537). Cuando se tocan estos temas la emotividad es muy intensa, por razones diversas. En el caso de Odiseo, porque es la primera vez que tiene noticias fiables de su familia en Ítaca y conoce su aflicción por su prolongada ausencia. En cuanto a Agamenón, éste queda apenado porque no recibe ninguna información de su hijo. Aquiles, por el contrario, a pesar de expresar su descontento por estar en el Hades, queda muy satisfecho por los logros de su hijo Neoptólemo en Troya. Estos pequeños relatos funcionan como digresiones y tienen la finalidad de informar al auditorio de varios acontecimientos de la guerra y de después que no se contaban en la *Ilíada*, como el enfrentamiento entre Odiseo y Áyax por las armas de Aquiles y el suicidio del segundo (545-560), la historia del caballo de Troya y la destrucción de la ciudad (523-533) y el regreso a casa de héroes como Agamenón o Neoptólemo (405-434, 534-537).

d) *Petición del muerto al vivo*: Patroclo solicita a Aquiles unas prontas exequias (*Ilíada* XXIII 70-74), así como Elpénor a Odiseo (*Odisea* XI 72-78). En ambos casos se trata de la motivación fundamental de la aparición del difunto: Patroclo las necesita para entrar en el Hades, y Elpénor también, si bien no lo dice expresamente, pues parece más preocupado en ser recordado por los hombres futuros mediante un gran túmulo.

e) *Información sobre las almas y el Más Allá*: el encuentro con las almas de los muertos permite a los vivos saber de primera mano cómo son la existencia *post mortem* y el Hades. A partir de la aparición de Patroclo (*Ilíada* XXIII 100-104), Aquiles deduce que las almas tienen cierta entidad física, pero carecen de entendimiento (φρένες), ya que su amigo parece no entender sus preguntas. Tiresias, el único difunto que conserva sus φρένες y su νοῦς, hace saber a Odiseo, preocupado porque su madre no le reconocía, que las almas hablarían con él si les permitía beber de la sangre de las víctimas (*Odisea* XI 140-149). Esto indica que se pensaba que las almas no tenían la facultad del conocimiento, pero podían recuperarlo, quizá junto con la memoria, si

tomaban sangre, que de alguna manera las vivificaba. Anticlea señala (156-159) que el Hades está separado del mundo de los vivos por varios ríos que sólo podrían cruzarse con una 'bien construida nave'. Luego informa a su hijo, frustrado por no poder abrazarla, de la δίκη βροτῶν, la ley a la que están sometidos los mortales: el ánimo (θυμός) abandona los miembros, el fuego los destruye y el alma (ψυχή) sale volando como un sueño (218-222).[22] La propia Anticlea se muestra consciente del interés de estos conocimientos, puesto que acaba su intervención exhortando a su hijo a que aprenda todo esto para que luego se lo transmita a su mujer (223-224).[23] Por último, Aquiles llama a los muertos ἀφραδέες, 'irracionales' (476) y expone al visitante lo triste que es la estancia en el inframundo, para la que no sirven de consuelo los honores ganados en vida: es preferible estar vivo, aunque sea en las peores condiciones materiales y en el rango social más bajo (488-491).

Con toda probabilidad, muchos de estos temas eran característicos de las escenas de catábasis en otros poemas épicos, de las que sólo se nos ha conservado la *Nekyia*, alusiones dispersas en Homero y algunos escasos fragmentos y testimonios. Por ejemplo, sabemos que la tradición del descenso de Heracles al Hades es más antigua que la *Ilíada*, que la menciona en varias ocasiones (VIII 360-369, V 395-404). Sin duda, las narraciones de esta aventura incluían diálogos entre el héroe y varios pobladores del inframundo, que luego serían imitados por el poeta de la *Odisea*. Otros poemas más tardíos recogen largas conversaciones, lo que parece reflejar una antigua tradición. Así, Baquílides eligió como mito de su epinicio V la catábasis de Heracles y dedicó la mayor parte de la narración al diálogo que mantuvo con el alma de Meleagro. Al igual que en varias conversaciones de la *Nekyia*, Heracles interroga a Meleagro, además de por su identidad, por el motivo de su muerte (86-92), que él le cuenta con gran detalle (93-154). También el tema familiar está presente, pues Heracles, conmovido por su triste historia, le pregunta si tiene una hermana con la que se pueda casar y Meleagro le contesta que sí, Deyanira (165-175).

Por otra parte, un papiro (*P. Ibscher* col. 1) ha transmitido un fragmento de un poema que narraba la catábasis de Teseo y de Pirítoo, y que se ha atribuido al *Descenso de Pirítoo* hesiódico[24] y a la *Miníada*.[25] Los versos pertenecen al diálogo entre Teseo y Meleagro, en el que éste último cuenta su muerte (1-2), seguramente respondiendo a una pregunta previa, e interroga al héroe sobre el motivo de su visita (3-9). Teseo le contesta (10-23), y Meleagro quiere saber si Hipodamía era la mujer de Pirítoo (25-28), punto en que finaliza el papiro. Como vemos, vuelven a aparecer los mismos temas de los diálogos de la *Nekyia* (expresados además en una fraseología similar, lo que es un indicio de su influencia): el tipo de muerte del difunto, el motivo del descenso del héroe y las preguntas por los parientes.

---

[22] Sobre las concepciones acerca del alma que se extraen de estas palabras de Anticlea, véase Heubeck, «Books IX-XII», p. 90, con bibliografía.

[23] ταῦτα δὲ πάντα / ἴσθ', ἵνα καὶ μετόπισθε τεῇ εἴπῃσθα γυναικί.

[24] Hes. fr. 280 Merkelbach-West.

[25] *PEG*, *Mynias* fr. º7 Bernabé.

V. El tono de los diferentes diálogos

Si bien los diálogos, como hemos observado, tocan temas similares, es notable la variedad y el diferente tono que el poeta les ha conferido, con el fin de evitar el hastío de los oyentes. El primero de los encuentros, con Elpénor, es de tema heroico, pero enfocado desde una perspectiva paródica. Por su parte, el diálogo entre Tiresias y Odiseo es de tipo 'profesional', podríamos decir, pues es el motivo del viaje del héroe y en él el adivino ejerce la función que le es propia. Está centrado en el futuro inmediato, la vuelta de Odiseo, pero también en el lejano, ya que habla de sus últimos días y de su muerte. El siguiente encuentro, con Anticlea, contrasta con los anteriores en que está protagonizado por una mujer (lo que prepara el catálogo de las heroínas, que viene a continuación) y en que es sin duda el más importante para Odiseo desde el punto de vista personal, aunque en sentido práctico fuera el de Tiresias. Si éste último le ofrecía una visión de su futuro en Ítaca, su madre le describe el pasado inmediato en la isla y la situación presente, y le aporta la información más valiosa para él, la relativa al estado de su padre, su hijo y, sobre todo, su esposa. Las conversaciones con Agamenón y Aquiles se centran también en el pasado y en dos familiares de estos héroes (Clitemnestra y Neoptólemo). Las últimas palabras de Odiseo a Agamenón, así como la descripción de su encuentro con Áyax, tienen un marcado tono heroico.

Veamos ahora puntos de convergencia y divergencia entre los diferentes diálogos. Está claro que el diálogo con Tiresias es de una naturaleza peculiar y presenta pocos paralelos con el resto. Entre los demás, es diferente el de Elpénor por su tono humorístico, mientras que las conversaciones de Odiseo con su madre, Agamenón y Aquiles son muy similares en temática y en tono. Anticlea informa al héroe de sus familiares (padre, hijo y esposa), igual que Agamenón habla de Clitemnestra y muestra interés por Orestes, y Aquiles pregunta a Odiseo por Peleo y Neoptólemo. El tono, como podía esperarse, es hondamente emotivo, al tratarse de personas muy queridas de las que hace tiempo que no saben nada. La mayor parte de las historias es triste (Anticlea, Laertes, Agamenón, Aquiles), pero en un caso es alegre (el de Neoptólemo). Penélope y Telémaco están a medio camino, pues se encuentran bien, pero preocupados por Odiseo y la situación anárquica de Ítaca y del palacio real. Formalmente, las preguntas por los familiares son muy semejantes en los distintos diálogos.[26]

Señalaremos algunos paralelismos concretos entre las distintas escenas:

a) Anticlea respecto a Elpénor: se parecen en que aquélla empieza dirigiéndose a su hijo de la misma manera como él se dirigió a Elpénor.[27] A pesar de la identidad

---

[26] Comienzan con εἰπέ + gen. y prosiguen con varias posibilidades, introducidas por ἢ, ἤ ἔτι ο ἢ ἤδη. Odiseo a Anticlea: *εἰπὲ δέ μοι* πατρός τε καὶ υἱέος... / *ἢ ἔτι ...*, *ἦέ* τις *ἤδη* (174-175); *εἰπὲ δέ μοι* μνηστῆς ἀλόχου βουλήν τε νόον τε / *ἠὲ*..., / *ἦ ἤδη*... (177-179). Agamenón a Odiseo: *ἀλλ' ἄγε μοι* τόδε *εἰπὲ*... / εἴ που *ἔτι* ζώοντος ἀκούετε παιδὸς ἐμοῖο / *ἦ* που... *ἢ*... / *ἦ* που... (457-460). Aquiles a Odiseo: *ἀλλ' ἄγε μοι* τοῦ παιδὸς ἀγαυοῦ μῦθον ἐνίσπες, / *ἢ* ἔπετ'... *ἦε* καὶ οὐκί. / *εἰπὲ δέ μοι* Πηλῆος... / *ἢ ἔτ'*... / *ἦ*... (492-496). Cf. Heubeck, «Books IX-XII», p. 106 *ad vv.* 492.

[27] Ἐλπῆνορ, *πῶς ἦλθες ὑπὸ ζόφον ἠερόεντα*; (57) y τέκνον ἐμὸν, *πῶς ἦλθες ὑπὸ ζόφον ἠερόεντα*; (155).

formal de la pregunta, no podría haber un contraste mayor en cuanto a su valor, ya que Elpénor es un personaje que no significa nada para Odiseo y cuyas palabras nada le aportan, lo opuesto de lo que ocurre con Anticlea. Por otro lado, Elpénor ruega al de Ítaca que le cumpla su encargo de sepultarle y apela a sus parientes: esposa, padre e hijo, por los que Odiseo preguntará luego a su madre.[28]

b) Agamenón respecto a Anticlea: la escena de Agamenón comienza enlazando con un elemento del final del pasaje de Anticlea: si Odiseo pretendió abrazarla sin éxito, ahora es el Atrida quien tiende sus brazos hacia él, también en vano, y con el resultado de una gran frustración.[29] Una misma expresión hace referencia al aciago destino de Anticlea y al del séquito de Agamenón, muerto por Egisto.[30] Además, Odiseo formula a ambos idéntica pregunta acerca de su muerte[31] y menciona varias posibilidades, que ellos descartan antes de contar la verdadera causa.[32] También observamos que un mismo verso introduce las preguntas por los familiares.[33] Por otro lado, las palabras de Agamenón y de Anticlea contrastan frontalmente en cuanto a las esposas que cada uno describe: la pérfida Clitemnestra y la fiel Penélope.[34] También a ésta y a Telémaco alude Agamenón, lo que es otro rasgo en común con el parlamento de Anticlea.[35]

c) Agamenón respecto a Elpénor: el punto de contacto más destacado es que el poeta emplea dos versos idénticos para describir el llanto que invadió a Odiseo al ver sus almas.[36] De nuevo ambos versos tienen distinto valor para el héroe a pesar de ser iguales, pues Agamenón es mucho más querido y respetado para él.

d) Aquiles respecto a Agamenón: los diálogos con Agamenón y con Aquiles presentan las semejanzas obvias de que ambos fueron compañeros de Odiseo en la contienda troyana y de que el tema predominante es el de sus familias. Pero con el fin de no incurrir en monotonía, el poeta ha procurado introducir marcadas diferencias en ambas escenas. En la primera, es el visitante el que se dirige primero al Atrida (único

---

[28] πρός τ' ἀλόχου καὶ *πατρός*... / Τηλεμάχου θ', *ὃν* μοῦνον ἐνὶ μεγάροισιν *ἔλειπες*· (67-68), εἰπὲ δέ μοι *πατρός* τε καὶ υἱέος, *ὃν κατέλειπον* (174).

[29] 204-208, 392-394.

[30] οὕτω γὰρ καὶ ἐγὼν ὀλόμην *καὶ πότμον ἐπέσπον*· (197), οἴκῳ ἐν Αἰγίσθοιο θάνον *καὶ πότμον ἐπέσπον* (389).

[31] τίς νύ σε κὴρ ἐδάμασσε τανηλεγέος θανάτοιο; (171 = 398).

[32] Preguntas de Odiseo: *ἦ* δολιχὴ νοῦσος, *ἦ* Ἄρτεμις ἰοχέαιρα / ...κατέπεφνεν; (172-173), *ἠέ* σέ γ' ἐν νήεσσι Ποσειδάων ἐδάμασσεν /... / *ἦέ* σ' ἀνάρσιοι ἄνδρες ἐδηλήσαντ'.../ … / *ἠὲ* περὶ πτόλιος μαχεούμενον ἠδὲ γυναικῶν;' (399-403). Respuestas de Anticlea y Agamenón: *οὔτ' ἐμέ*... / …κατέπεφνεν / *οὔτε* τις οὖν *μοι*... / … / *ἀλλά με* (198-202); *οὔτ' ἐμέ*... / … / *οὔτε μ'*... / … / *ἀλλά μοι*... (406-409). Como puede comprobarse, el esquema compositivo es idéntico.

[33] ἀλλ' ἄγε μοι τόδε εἰπὲ καὶ ἀτρεκέως κατάλεξον (170 = 457), en boca de Odiseo y de Agamenón.

[34] 181-183, 410-434.

[35] Ver Heubeck, «Books IX-XII», p. 101 *ad vv.* 391-394.

[36] τὸν μὲν ἐγὼ δάκρυσα ἰδὼν ἐλέησά τε θυμῷ / καί μιν φωνήσας ἔπεα πτερόεντα προσηύδων· (*Odisea* XI 55-56 = 395-396).

caso en que esto ocurre, junto con el de Elpénor), mientras que será Aquiles el que comience la conversación con Odiseo (igual que la iniciaron Tiresias y Anticlea). Los dos encuentros concluyen de modo opuesto: con gran aflicción el primero, ya que Odiseo no sabe dar razón a Agamenón sobre Orestes, y con alegría el segundo, pues el de Ítaca cuenta con detalle las grandes hazañas y arrojo de Neoptólemo en la guerra de Troya. En ambos pasajes, los héroes no añaden nada a las palabras de Odiseo.

e) Aquiles respecto a Anticlea: se parecen en primer lugar en que Odiseo utiliza versos idénticos para dirigirse a estas almas.[37] Por otra parte, Anticlea habla elogiosamente de Telémaco y Odiseo de Neoptólemo, por lo que ambas figuras filiales son puestas en paralelo. Ambas conservan su honor (γέρας):

> σὸν δ' οὔ πώ τις *ἔχει καλὸν γέρας*,...
> nadie ostenta todavía tu magnífica dignidad (184)
> μοῖραν καὶ *γέρας ἐσθλὸν*[38] *ἔχων*... (534)
> con su porción y su noble dignidad

También se nombran dos padres de héroes, Laertes y Peleo, aunque Odiseo no sea capaz de decirle nada a Aquiles sobre él. Tanto la pregunta que hace a Anticlea su hijo como la que Aquiles plantea a éste se centran en si sus respectivos padres conservan su posición preeminente (γέρας o τιμή):[39]

> *εἰπὲ δέ μοι πατρός* τε καὶ υἱέος, ὃν κατέλειπον,
> *ἦ ἔτι πὰρ κείνοισιν ἐμὸν γέρας*... (174-175)
> háblame de mi padre y de mi hijo, al que dejé,
> si ellos aún conservan mi dignidad...
>
> *εἰπὲ δέ μοι Πηλῆος* ἀμύμονος εἴ τι πέπυσσαι,
> *ἦ ἔτ' ἔχει τιμὴν πολέσιν μετὰ Μυρμιδόνεσσιν* (494-495)
> háblame del intachable Peleo, si has llegado a saber algo,
> si aún mantiene su preeminencia entre los numerosos mirmidones.

Anticlea cuenta a su hijo que Laertes vive en el campo, sin bajar a la ciudad y pobremente, ya que duerme 'donde los siervos' (ὅθι δμῶες, 190). Esta situación poco digna coincide con el temor de Aquiles de que su padre carezca del respeto debido (ᾗ μιν ἀτιμάζουσι, 'si lo deshonran', 496).

---

[37] καί ῥ' ὀλοφυρομένη ἔπεα πτερόεντα προσηύδα (*Odisea* XI 154 = 472); οὐ γάρ πω σχεδὸν ἦλθον Ἀχαιΐδος οὐδέ πω ἀμῆς (166 = 481); γῆς ἐπέβην, ἀλλ' αἰὲν ἔχω... (167a) ~ γῆς ἐπέβην, ἀλλ' αἰὲν ἔχων (482a).

[38] No me parece probable que γέρας ἐσθλόν sea una alusión a Andrómaca, como cree Heubeck, «Books IX-XII», p. 109 *ad vv*. 533-537.

[39] Como señala Heubeck «Books IX-XII», p. 107 *ad vv*. 494-497. Otro punto en común es la alusión a la vejez: χαλεπὸν δ' ἐπὶ *γῆρας* ἱκάνει (196), οὕνεκά μιν κατὰ *γῆρας* ἔχει χεῖράς τε πόδας τε (497).

f) Aquiles respecto a Elpénor: podemos señalar un curioso paralelismo entre estas escenas. En la primera hay una burla de los valores heroicos, ya que un ignoto compañero de Odiseo, del que no se había hablado hasta el final del canto X, reclama una sepultura monumental, como memorial para el futuro (66-78). Esto sería propio de un gran guerrero caído en la batalla, pero no de un oscuro marinero, que ni siquiera ha muerto en el combate, sino en un accidente causado por el exceso de vino. Por su parte, Aquiles renuncia implícitamente a su gloria, al expresar su deseo de estar vivo, aunque fuera con la menor categoría posible, y de haber vuelto a su patria, lo que implicaría no haber muerto en Troya con el máximo honor.[40] La felicidad y el reconocimiento que acarrea el prestigio guerrero, como señala Odiseo al decir que no habrá hombre más dichoso que él y que tenía honores como los de los dioses (483-486), parecen no significar nada para el Aquiles difunto (‘no me consueles de la muerte, ilustre Odiseo’, 488). Según esto, las dos figuras de Elpénor y de Aquiles encarnan la crisis del estatus tradicional de héroe, basado en los méritos bélicos, puesto que quiere acceder a él un personaje cualquiera que ni siquiera ha muerto en la batalla, y el mejor de los héroes expresa nulo aprecio por la gloria, que cambiaría por una vida más larga. Todo ello está en consonancia con los valores de la *Odisea*, que da más importancia a la astucia capaz de superar los problemas que a las decisiones movidas por la excelencia (ἀρετή), que suponen afrontar el destino con toda su crudeza. Con todo, el poeta de la *Odisea* parece ser consciente de su postura innovadora y prefiere solaparla con unos versos en los que Odiseo celebra las hazañas guerreras de Neoptólemo en el tono heroico tradicional,[41] lo que llena de júbilo a Aquiles. Hay en todo en ello un juego sutil, ya que no deja de ser paradójico que el héroe de la *Ilíada* no manifieste aprecio alguno por la gloria (κλέος) y el honor (τιμή), y tenga que ser Odiseo, el ‘muy ingenioso’ (πολύμητις) y ‘de muchos recursos’ (πολυμήχανος), encarnación de los nuevos ideales, quien se haga defensor y portavoz del heroísmo ancestral al describir los hechos de Neoptólemo. Este tono continúa en el siguiente encuentro, el de Áyax (543-464). Cuando elogia sus hechos y rememora su cólera ante su derrota en la disputa por las armas de Aquiles y su muerte, Odiseo nos traslada al escenario bélico y a los valores aristocráticos de la *Ilíada*.[42] De este modo, el encuentro de Odiseo con los guerreros de Troya concluye con un fuerte sabor épico, que enlaza con el episodio de Elpénor y cierra en anillo el relato de los diálogos con las almas del Hades.

---

[40] Sobre las escandalosas palabras de Aquiles, inaceptables para Platón (*República* 386c), ver Heubeck «Books IX-XII», pp. 106-107, con ulteriores referencias.

[41] Véanse los abundantes paralelos con pasajes de la *Ilíada* señalados por Heubeck, «Books IX-XII», pp. 89, 107-109, esp. *ad vv.* 511, 514-515, 516, 525, 527, 532, 534, 535-536 y 539.

[42] La cólera (κεχολωμένη, 544; χόλου, 554) y sobre todo el verso 555: (τευχέων) οὐλομένων; τὰ δὲ πῆμα θεοὶ θέσαν Ἀργείοισι· remiten indefectiblemente a *Ilíada* I 1-2: Μῆνιν ἄειδε θεὰ Πηληϊάδεω Ἀχιλῆος / οὐλομένην, ἣ μυρί’ Ἀχαιοῖς ἄλγε’ ἔθηκε. A ello se une la alusión a Aquiles el Pelida (Ἀχιλλῆος... Πηληϊάδαο, 557) y a Zeus como responsable de la situación (οὐδέ τις ἄλλος / αἴτιος, ἀλλὰ Ζεὺς, 558-559; cf. *Ilíada* I 5: Διὸς δ’ ἐτελείετο βουλή).

VI. Puntos en común entre la aparición de Patroclo y la *Nekyia*

En muchos detalles de forma y contenido los encuentros que tiene Odiseo con los habitantes del otro mundo presentan notables semejanzas con la aparición de Patroclo a Aquiles mientras dormía. Este insólito cara a cara entre un difunto y un vivo, que permite al segundo recibir información directa sobre el destino del hombre tras la muerte y las características del alma y del inframundo, parece haber servido de modelo al poeta de la *Odisea* para describir el contacto de Odiseo con varias almas en el Hades.[43] Vamos a analizar en detalle los paralelismos entre ambas escenas.

1. *La aparición de las almas*

El verso de la *Ilíada* que cuenta la llegada del alma de Patroclo es utilizado en varias ocasiones en la *Nekyia* (con una ligera modificación en dos casos) para narrar la aparición de las almas más importantes ante Odiseo:

> *ἦλθε δ' ἐπὶ ψυχὴ* Πατροκλῆος δειλοῖο (*Ilíada* XXIII 65)
> llegó el alma del desventurado Patroclo
>
> πρώτη *δὲ ψυχὴ* Ἐλπήνορος *ἦλθεν* ἑταίρου (*Odisea* XI 51)
> la primera que llegó fue el alma de mi compañero Elpénor
>
> *ἦλθε δ' ἐπὶ ψυχὴ* μητρὸς κατατεθνηυίης (*Odisea* XI 84)
> llegó el alma de mi madre difunta
>
> *ἦλθε δ' ἐπὶ ψυχὴ* Θηβαίου Τειρεσίαο (*Odisea* XI 90)
> llegó el alma del tebano Tiresias
>
> *ἦλθε δ' ἐπὶ ψυχὴ* Ἀγαμέμνονος Ἀτρεΐδαο (*Odisea* XI 387)
> llegó el alma de Agamenón el Atrida
>
> *ἦλθε δ' ἐπὶ ψυχὴ* Πηληϊάδεω Ἀχιλῆος (*Odisea* XI 467)
> llegó el alma del Pelida Aquiles
>
> οἴη *δ'* Αἴαντος *ψυχὴ* Τελαμωνιάδαο (*Odisea* XI 543)
> sola el alma de Áyax el Telamonio

---

[43] Otra posibilidad es que los episodios de los dos poemas hagan uso de fórmulas tradicionales empleadas por los aedos para describir el encuentro de un héroe con los muertos en escenas de catábasis. Sin embargo, sería raro que Homero recurriese a estas fórmulas para narrar la aparición de Patroclo, y por otro lado, hay en este pasaje elementos que se retoman en la *Odisea* y que no tienen que ver propiamente con el Más Allá, como las evocaciones de la infancia. Ello nos permite afirmar, con cierta seguridad, que el episodio de Patroclo ha inspirado numerosos temas y expresiones de la *Nekyia.*

La fórmula varía para las almas primera y última. En el caso de Áyax, se omite el verbo 'llegó' (ἦλθε) porque su alma en realidad no se acerca a Odiseo, sino que es éste el que la increpa, sin éxito alguno. Con el adjetivo οἴη el poeta quiere enfatizar su soledad, ya que no se une al resto de almas que acuden a departir con el visitante.

Es significativo que para referir su encuentro con otras almas Odiseo emplee el verbo 'vi' (ἴδον) en vez de la fórmula 'llegó el alma' (ἦλθε δ' ἐπὶ ψυχὴ), tanto en el catálogo de las heroínas[44] como en la escena final, en la que ve a Minos, Orión, los condenados y Heracles.[45] Este cambio se explica por el paso del esquema de necromancia al de catábasis, que se empieza a observar cuando Odiseo habla con las almas de Tiresias, Anticlea y Aquiles, que le preguntan cómo ha llegado al mundo de las sombras, y que culmina con la enumeración de las heroínas y el resto del canto, que implican que el héroe está dentro del Hades.

Aunque no tengan un precedente en la escena entre Patroclo y Aquiles, señalaremos algunas fórmulas recurrentes que encontramos a continuación de la llegada de las almas, y que describen el momento en que éstas reconocen a Odiseo y empiezan a hablar con él:[46]

Tiresias: *...ἐμὲ δ' ἔγνω καὶ προσέειπε·* (91)
...me reconoció y me dijo:

Anticlea: *...αὐτίκα δ' ἔγνω*
καί μ' ὀλοφυρομένη ἔπεα πτερόεντα προσηύδα· (153-154)
...enseguida me reconoció
y entre lamentos me dirigió estas aladas palabras

Agamenón: *ἔγνω δ' αἶψ' ἐμὲ κεῖνος, ἐπεὶ ἴδεν ὀφθαλμοῖσι·*
καί μιν φωνήσας *ἔπεα πτερόεντα προσηύδων·* (390, 396)
él me reconoció de inmediato, una vez que me vio con sus ojos.
Llamándole le dirigí estas aladas palabras:

Aquiles: *ἔγνω δὲ* ψυχή *με* ποδώκεος Αἰακίδαο
καί ῥ' ὀλοφυρομένη ἔπεα πτερόεντα προσηύδα· (471-472)
me reconoció el alma del Eácida de raudos pies
y entre lamentos me dirigió estas aladas palabras:

Heracles: *ἔγνω δ' αἶψ' ἐμὲ κεῖνος, ἐπεὶ ἴδεν ὀφθαλμοῖσι*
καί μ' ὀλοφυρόμενος ἔπεα πτερόεντα προσηύδα· (615-616).
él me reconoció de inmediato, una vez que me vio con sus ojos
y entre lamentos me dirigió estas aladas palabras

---

[44] ἴδον (235); ἴδον (260); ἴδον (266); ἴδον (271); εἶδον (281); εἶδον (298); εἴσιδον (305-306); ἴδον (321); ἴδον (326).

[45] ἔνθ' ἦ τοι Μίνωα *ἴδον* (568); τὸν δὲ μὲτ' Ὠρίωνα πελώριον *εἰσενόησα* (572); καὶ Τιτυὸν *εἶδον* (576); καὶ μὴν Τάνταλον *εἰσεῖδον* χαλέπ' ἄλγε' ἐχόντα (582); καὶ μὴν Σίσυφον *εἰσεῖδον* κρατέρ' ἄλγε' ἐχόντα (593); τὸν δὲ μέτ' *εἰσενόησα* βίην Ἡρακληείην (601).

[46] El precedente iliádico de estas fórmulas parece ser la aparición de Atenea a Aquiles en *Ilíada* I 194-195, 199-200: *...ἦλθε δ'* Ἀθήνη / οὐρανόθεν·...; θάμβησεν δ' Ἀχιλεύς, ..., *αὐτίκα δ' ἔγνω* / Παλλάδ' Ἀθηναίην·

Lo primero que las almas dicen a Odiseo, mostrando su extrañeza ante su visita, está basado en varios casos en la primera frase que dirige Aquiles, lleno también de asombro, al alma de su amigo:

> *τίπτέ* μοι ἠθείη κεφαλὴ δεῦρ' *εἰλήλουθας*...; (*Ilíada* XXIII 94)
> ¿por qué, mi querida cabeza, has venido hasta aquí?
>
> *τίπτ'* αὖτ', ὦ δύστηνε, λιπὼν φάος ἠελίοιο
> *ἤλυθες*, ὄφρα ἴδῃ νέκυας καὶ ἀτερπέα χῶρον; (*Odisea* XI 93-94) (Tiresias)
> ¿por qué, oh infortunado, abandonando la luz del sol
> has venido a ver a los muertos y esta región infeliz?
>
> τέκνον ἐμὸν, *πῶς ἦλθες* ὑπὸ ζόφον ἠερόεντα...; (*Odisea* XI 155) (Anticlea)
> Hijo mío, ¿cómo has venido bajo la nebulosa tiniebla...?
>
> σχέτλιε, *τίπτ'* ἔτι μεῖζον ἐνὶ φρεσὶ μήσεαι ἔργον;
> *πῶς* ἔτλης Ἄϊδόσδε κατελθέμεν, ἔνθα τε νεκροὶ… (*Odisea* XI 474-475) (Aquiles)
> ¡Desgraciado! ¿qué hazaña aún mayor concebirás en tu mente?
> ¿Cómo te has atrevido a bajar al Hades, donde los muertos...?

En términos muy parecidos, cuando Odiseo se encuentra a Elpénor le pregunta cómo es que desde la isla de Eea ha llegado andando antes que ellos en la nave:

> Ἐλπῆνορ, *πῶς ἦλθες* ὑπὸ ζόφον ἠερόεντα; (*Odisea* XI 57)
> ¡Elpénor! ¿cómo has venido bajo la nebulosa tiniebla?

Todas estas frases tienen en común que son interrogativas, que centran su interés en la causa de la llegada (τίπτε, πῶς) y que contienen los mismos elementos: un vocativo, el verbo 'ir' (ἔρχομαι) en perfecto o aoristo y en segunda persona de singular y un complemento circunstancial de lugar, que en el caso de la *Ilíada* alude a este mundo, y en los de la *Odisea* al mundo de los muertos. Todas las preguntas reflejan la gran extrañeza del hablante ante la aparición inesperada de aquél a quien se dirigen. No es probable que respondan simplemente a un esquema compositivo tradicional, sino que los versos de la *Odisea* parecen modelarse claramente sobre la primera frase que Aquiles dirige a Patroclo.

2. *El encuentro con Elpénor*

Muchos de los motivos y expresiones empleados por Patroclo reaparecen en la *Odisea* en las palabras de Elpénor, que al igual que aquél reclama honras fúnebres para entrar en el Hades (aunque el último no aclara que ésta sea la razón).[47] Patroclo

[47] Cf. Heubeck, «Books IX-XII», p. 81 *ad* XI 69-73.

comienza diciendo a Aquiles que se ha olvidado de él y lo tiene descuidado. A continuación le pide que lo entierre:

> εὕδεις, αὐτὰρ *ἐμεῖο λελασμένος* ἔπλευ Ἀχιλλεῦ. (*Ilíada* XXIII 69)
> Duermes, y de mí te has olvidado, Aquiles.
>
> *θάπτέ με* ὅττι τάχιστα πύλας Ἀΐδαο περήσω. (*Ilíada* XXIII 71)
> Entiérrame cuanto antes, para que atraviese las puertas de Hades.
>
> Las peticiones de Elpénor son muy semejantes:
> ἔνθα σ' ἔπειτα, ἄναξ, κέλομαι *μνήσασθαι ἐμεῖο*,
> *μή μ'* ἄκλαυτον *ἄθαπτον* ἰὼν ὄπιθεν καταλείπειν (*Odisea* XI 71-72)
> allí (en la isla de Circe) luego, soberano, te insto a que te acuerdes de mí,
> no te marches dejándome sin llanto y ni enterramiento.

En este caso, la imitación que efectúa la *Odisea* puede calificarse de paródica, dado que, mientras que para Aquiles Patroclo lo era todo, Elpénor es un personaje insignificante para Odiseo y para el desarrollo argumental de todo el poema.

Patroclo lamenta que él y Aquiles nunca más van a poder hacer planes juntos, separados de sus compañeros. En términos similares, Elpénor se acuerda del remo con el que remaba entre sus compañeros y le pide que lo clave en su túmulo funerario:

> οὐ μὲν γὰρ *ζωοί* γε φίλων ἀπάνευθεν *ἑταίρων*
> βουλὰς ἑζόμενοι βουλεύσομεν, ἀλλ' ἐμὲ μὲν κήρ (*Ilíada* XXIII 77-78)
> Pues en vida ya no nos sentaremos aparte de los compañeros
> a deliberar sobre nuestros planes, sino que a mí el destino...
>
> τῷ καὶ *ζωὸς* ἔρεσσον ἐὼν μετ' ἐμοῖσ' *ἑτάροισιν*. (*Odisea* XI 78)
> con el que estando vivo remaba entre mis compañeros.

Tanto Patroclo como Elpénor atribuyen su muerte al destino, al que califican en términos negativos:

> ...ἀλλ' *ἐμὲ* μὲν *κὴρ* / ἀμφέχανε *στυγερή* (*Ilíada* XXIII 78-79)
> sino que a mi el destino / detestable me devoró.
> ἄσέ *με* δαίμονος *αἶσα κακὴ*... (*Odisea* XI 61)
> me ofuscó la malvada parca de la divinidad...

Tras pedir a Aquiles que ambos sean enterrados juntos (*Ilíada* XXIII 83-84), el alma de Patroclo rememora la infancia que compartieron. Algunas de sus expresiones son retomadas en los versos en que Elpénor hace su súplica a Aquiles en nombre de su madre y del padre que lo crió:

ἀλλ᾽ ὁμοῦ ὡς *ἐτράφημεν ἐν* ὑμετέροισι *δόμοισιν*,
εὖτέ με *τυτθὸν ἐόντα* Μενοίτιος ἐξ Ὀπόεντος (*Ilíada* XXIII 84-85)
sino juntos, tal como nos criamos en vuestras mansiones
cuando a mí, siendo niño, Menecio de Opunte...

ἔτραφέ τ᾽ ἐνδυκέως καὶ σὸν θεράποντ᾽ ὀνόμηνεν· (*Ilíada* XXIII 90)
(Peleo) me crió con diligencia y me nombró tu asistente.

πρός τ᾽ ἀλόχου καὶ πατρός, ὅ σ᾽ *ἔτρεφε τυτθὸν ἐόντα*
Τηλεμάχου θ᾽, ὃν μοῦνον *ἐνὶ μεγάροισιν* ἔλειπες· (*Odisea* XI 67-68)
por tu esposa y por tu padre, que cuando eras niño te criaba,
y por Telémaco, al que dejaste solo en el palacio.[48]

En su respuesta a Patroclo, Aquiles le promete que le satisfará sus deseos:

αὐτὰρ ἐγώ *τοι*
πάντα μάλ᾽ ἐκ*τελέω* καὶ πείσομαι ὡς σὺ *κελεύεις*. (*Ilíada* XXIII 95-96)
todo punto por punto te lo llevaré a cabo y lo asumiré tal como tú lo mandas.

Estas palabras reaparecen en la petición de Elpénor a Odiseo y en su escueta contestación:

ἔνθα σ᾽ ἔπειτα, ἄναξ, *κέλομαι* μνήσασθαι ἐμεῖο (*Odisea* XI 71)
allí luego, soberano, te insto a que te acuerdes de mí

ταῦτά τέ *μοι τελέσαι* πῆξαί τ᾽ ἐπὶ τύμβῳ ἐρετμόν (*Odisea* XI 77)
cúmpleme estas cosas y clava en mi túmulo el remo

ταῦτά *τοι*, ὦ δύστηνε, *τελευτήσω* τε καὶ ἔρξω. (*Odisea* XI 80)
estas cosas, desdichado, te las cumpliré y realizaré.

3. *El encuentro con Tiresias*

También en el episodio de Tiresias se hallan ecos de la escena iliádica que estamos analizando. En el parlamento de Patroclo hay una pequeña profecía: el destino de Aquiles es morir en la guerra de Troya:

καὶ δὲ *σοὶ αὐτῷ μοῖρα*, θεοῖς ἐπιείκελ᾽ Ἀχιλλεῦ,

[48] Hay también un paralelo de forma y contenido entre los siguientes versos: νίσομαι *ἐξ Ἄϊδαο*, ἐπήν με πυρὸς λελάχητε (*Ilíada* XXIII 76) y οἶδα γὰρ ὡς ἐνθένδε κιὼν δόμου *ἐξ Ἄϊδαο* (*Odisea* XI 69); ἀμφ᾽ *ἀστραγάλοισι* χολωθείς (*Ilíada* XXIII 88), referido al juego de las tabas, y ἐκ δέ μοι αὐχὴν / *ἀστραγάλων* ἐάγη (*Odisea* XI 64-65), alusivo a las vértebras del cuello. En ambos casos se alude a un accidente absurdo que acaba con la muerte de una persona.

τείχει ὕπο Τρώων εὐηφενέων ἀπολέσθαι. (*Ilíada* XXIII 80-81)
también tu destino, Aquiles semejante a los dioses,
es perecer cabe la muralla de los opulentos troyanos.

Igualmente Tiresias al final de su oráculo habla sobre la muerte de Odiseo, que no puede ser más distinta que la de Aquiles:

θάνατος δέ *τοι* ἐξ ἁλὸς *αὐτῷ*
ἀβληχρὸς μάλα τοῖος ἐλεύσεται, ὅς κέ σε πέφνῃ
γήρᾳ ὕπο λιπαρῷ ἀρημένον· ἀμφὶ δὲ λαοὶ
ὄλβιοι ἔσσονται. τὰ δέ τοι νημερτέα εἴρω. (*Odisea* XI 134-137)
...una muerte muy tranquila, lejos del mar,
te llegará, tal que acabará contigo
cuando estés vencido por una plácida vejez. En torno a ti las gentes
serán prósperas. No hay falsedad en lo que te digo.

Precisamente el tipo de muerte de uno y otro héroe responden al muy diferente tono de los dos poemas homéricos: el ideal de la *Ilíada* radica en la obtención de gloria inmortal a través de las hazañas bélicas, mientras que en la *Odisea* la excelencia se manifiesta en la capacidad de superar los peligros del viaje para volver a casa y llegar allí a una cómoda ancianidad. Otra interesante divergencia entre las dos obras, que refleja el fatalismo de una y el optimismo de la otra, se observa en la figura de Tiresias. Aquiles concluía a partir de la aparición de Patroclo y de su incapacidad de responder a sus preguntas que las almas carecen de entendimiento:

...φρένες οὐκ ἔνι πάμπαν (*Ilíada* XXIII 104)
...no queda nada de inteligencia

El poeta de la *Odisea* parece interesado en corregir esta afirmación genérica y señala, por boca de Circe, que el alma de Tiresias recibió de Perséfone el privilegio de conservar intactas sus φρένες (‘inteligencia’) y su νοῦς (‘entendimiento’), de modo que puede seguir profetizando, lo que motivará el viaje de Odiseo al otro mundo:

...τοῦ τε φρένες ἔμπεδοί εἰσι·
τῷ καὶ τεθνηῶτι νόον πόρε Περσεφόνεια
οἴῳ πεπνῦσθαι· τοὶ δὲ σκιαὶ ἀΐσσουσιν. (*Odisea* X 493-495)
...el cual conserva la inteligencia.
A él solo le concedió Perséfone que incluso muerto
alentase su entendimiento, mientras que los demás pululan como sombras.[49]

---

[49] Puede ser significativo que uno de los versos usados por Tiresias (126) procede del canto XXIII de la *Ilíada* v. 326: σῆμα δέ τοι ἐρέω μάλ’ ἀριφραδές, οὐδέ σε λήσει, sus únicas apariciones en Homero. Está también en un contexto ‘sapiencial’, en los consejos que da Néstor a su hijo sobre cómo conducir el carro de caballos debidamente.

4. *Los encuentros con Anticlea, Agamenón y Aquiles*

En la narración que hace Odiseo del encuentro con su madre también se ha desarrollado una escena muy conmovedora del pasaje de la *Ilíada*. Patroclo pide a Aquiles que le dé la mano (XXIII 75) y éste a su vez le ruega que se acerque para abrazarlo y tiende a él sus brazos, pero el alma se esfuma sin remisión (97-101). Cuando en la *Odisea* Anticlea revela a su hijo que ha muerto consumida por la pena de su ausencia (197-203), Odiseo se queda sin palabras y se siente impulsado a abrazar a su madre. Hasta tres veces lo intenta en vano y luego pregunta al alma si es que le rehúye o no es más que una imagen engañosa (204-208).[50] Dos versos de la *Odisea* contienen términos tan parecidos a otros dos de la *Ilíada* que la imitación es incuestionable:

> ἀλλά μοι ἆσσον στῆθι· μίνυνθά περ ἀμφιβαλόντε
> *ἀλλήλους* ὀλοοῖο *τεταρπώμεσθα γόοιο* (*Ilíada* XXIII 97-98)
> pero ponte más cerca de mí. Que abrazándonos aunque sea un instante
> uno a otro quedemos saciados del funesto llanto.

> ὄφρα καὶ εἰν Ἀΐδαο φίλας περὶ χεῖρε *βαλόντε*
> *ἀμφοτέρω* κρυεροῖο *τεταρπώμεσθα γόοιο*; (*Odisea* XI 211-212)
> para que incluso en el Hades nos echemos en torno los brazos
> y ambos quedemos saciados del gélido llanto.

Entre otros versos no hay tanto parecido formal, pero encontramos alusiones al anhelo por alcanzar con los brazos a la persona amada y a la imposibilidad de lograrlo, ya que el alma huía como humo, sombra[51] o sueño:

> Ὣς ἄρα φωνήσας *ὠρέξατο χερσὶ φίλῃσιν*
> οὐδ' *ἔλαβε· ψυχὴ* δὲ κατὰ χθονὸς *ἠΰτε καπνὸς*
> *ᾤχετο* τετριγυῖα· (*Ilíada* XXIII 99-101)
> Tras hablar así extendió sus brazos
> y no lo alcanzó, pues el alma, como humo,
> bajo tierra se marchó chillando.

> ὣς ἔφατ', αὐτὰρ ἐγώ γ' *ἔθελον* φρεσὶ μερμηρίξας
> μητρὸς ἐμῆς *ψυχὴν ἐλέειν* κατατεθνηυίης.
> τρὶς μὲν *ἐφωρμήθην*, ἐλέειν τέ με θυμὸς ἀνώγει,

---

[50] Heubeck, «Books IX-XII», p. 89, además de señalar el parecido entre los pasajes de los dos poemas, indica que los versos *Odisea* XI 206-207 recuerdan también *Ilíada* V 436-437, XVI 702-703 y 784-785, que describen situaciones en que se intenta algo vanamente hasta tres veces.

[51] Ya Circe había indicado a Odiseo que las almas pululan como sombras (*Odisea* X 495), lo que quizá es señal de su irracionalidad, ya que se contraponen al sensato Tiresias, que conserva sus φρένες y su νοῦς.

τρὶς δέ μοι *ἐκ χειρῶν σκιῇ εἴκελον ἢ καὶ ὀνείρῳ*
ἔπτατ'· (*Odisea* XI 204-208)
así habló, y yo quería con gran deseo de mi corazón
abrazar el alma de mi madre difunta.
Tres veces me lancé, mi ánimo me impulsaba a abrazarla,
y tres veces de mis brazos, semejante a una sombra o a un sueño,
voló.[52]

ψυχὴ δ' *ἠΰτ' ὄνειρος* ἀποπταμένη πεπότηται. (*Odisea* XI 222)
y el alma como un sueño emprende el vuelo y se va.

El poeta de la *Odisea* no emplea para referirse al alma el símil del humo que encontramos en la *Ilíada*, pero parece inspirarse en el pasaje del canto XXIII cuando la compara con un sueño, que es precisamente el ámbito en el que Patroclo se presenta a Aquiles. Si la imitación de esta escena tenía rasgos paródicos en el caso de Elpénor, pues esta figura no es ni de lejos tan importante para Odiseo como lo es Patroclo para Aquiles, la imitación es más plena en este pasaje, ya que entre madre e hijo el amor es del todo comparable al de los dos amigos de la *Ilíada.* De ahí que el deseo de abrazar el alma de la persona querida y la frustración consiguiente sean igual de intensos y de sentidos en los dos casos.

La escena del abrazo no consumado se repite en la *Nekyia* cuando el alma de Agamenón reconoce a Odiseo. Tiende a él sus brazos enseguida, pero carece del vigor necesario:

πιτνὰς εἰς ἐμὲ *χεῖρας ὀρέξασθαι* μενεαίνων·
ἀλλ' οὐ γάρ οἱ ἔτ' ἦν ἴς ἔμπεδος οὐδ' ἔτι κῖκυς (*Odisea* XI 392-393)
extendiendo hacia mí sus brazos con el ansia de asirme,
pero no le quedaba ya fuerza ni vigor.

Por otra parte, el detalle de que el alma de Patroclo marchó hacia el Hades chillando (ᾤχετο τετριγυῖα, *Ilíada* XXIII 101) reaparece en la *Deuteronekyia*, cuando se dice que las almas de los pretendientes se dirigían al Hades en medio de chillidos:

ὣς αἱ τετριγυῖαι ἅμ' ἤϊσαν·... (*Odisea* XXIV 9)
así chillando juntas se abalanzaron

Una expresión empleada por Patroclo, la de ψυχαὶ εἴδωλα καμόντων (*Ilíada* XXIII 72), 'las almas, espectros de los muertos', reaparece en la *Nekyia* (*Odisea* XI 476, con βροτῶν en vez de ψυχαί), curiosamente puesta en boca de Aquiles, como si la

---

[52] Es muy célebre la reelaboración que hizo Virgilio de la escena odiseica en el encuentro infernal entre Eneas y Anquises en el libro VI de la *Eneida* (vv. 700-703): '*Ter conatus ibi collo dare bracchia circum, / ter frustra comprensa manus effugit imago, / par leuibus uentis uolucrique simillima somno*'.

hubiera aprendido del alma de Patroclo. También es significativo que el poeta vuelva a usar la expresión en la *Deuteronekyia* (*Odisea* XXIV 14), justo antes de referirse a las almas de Aquiles y de Patroclo. Puesto que tal giro sólo aparece en Homero en estos pasajes, parece claro que las dos veces que se utiliza en la *Odisea* remiten al episodio de la *Ilíada*.

Por último, Patroclo se refiere a su situación errante por el Hades, debida a que no puede cruzar el río y ser acogido por las otras almas hasta que no se lleven a cabo sus exequias:

> ἀλλ' αὔτως *ἀλάλημαι* ἀν' εὐρυπυλὲς Ἄϊδος δῶ (*Ilíada* XXIII 74)
> sino que vago sin rumbo por la morada de anchas puertas de Hades

Este verso va a encontrar dos ecos en la *Nekyia*. Uno se produce cuando Odiseo dice a su madre que él sigue errante por el mar sin conseguir alcanzar su patria:

> ...οὐδέ πω ἀμῆς
> γῆς ἐπέβην, ἀλλ' αἰὲν ἔχων *ἀλάλημαι* ὀϊζύν (*Odisea* XI 166-167)
> ...y todavía no he alcanzado
> mi tierra, sino que siempre vago con mi desdicha

Resulta significativo que también use la forma ἀλάλημαι, 'ando errante', que en Homero sólo se encuentra en estos dos pasajes. En ambos casos, el personaje se muestra inquieto por no poder llegar a su anhelado destino. Por otro lado, la expresión 'por la morada de anchas puertas de Hades' (ἀν' εὐρυπυλὲς Ἄϊδος δῶ) sólo reaparece una vez en todo el corpus homérico (con la preposición κατ'), al final de la *Nekyia* (*Odisea* XI 571), lo que es un indicio de que ha sido tomada de *Ilíada* XXIII 74.

Todos estos paralelos formales y argumentales (que recogemos exhaustivamente al final del trabajo en un cuadro) muestran que el poeta de la *Odisea* consideró la escena de la aparición de Patroclo a Aquiles como paradigmática del contacto entre un vivo y un muerto por su eficacia expresiva y tomó de ella muchos elementos y detalles que desarrolló para relatar los diferentes encuentros que tiene Odiseo con varias almas en el Hades y los diálogos que sostienen.

VII. Conclusiones: la experiencia del Hades

En este trabajo hemos analizado las características de dos pasajes homéricos que narran el encuentro y el diálogo de una persona viva con los muertos, el breve episodio del final de la *Ilíada* en que Patroclo se aparece a Aquiles, y una amplia sección de la *Nekyia*, que ocupa todo el canto XI de la *Odisea*. En esta larga aventura Odiseo tiene ocasión de conversar con numerosas almas, no todas de la misma importancia: Elpénor o las heroínas tienen para él un interés limitado, a diferencia de Tiresias, de su madre Anticlea y de sus compañeros en Troya, Agamenón y Aquiles. Con todos

ellos mantiene diálogos (aunque no detalla los que tuvo con las heroínas) y obtiene informaciones decisivas.

Hemos señalado también cuáles eran los temas tratados en estas conversaciones. Lo que Tiresias le revela se centra en el futuro (le da importantes consejos y le profetiza su regreso a Ítaca, sus siguientes aventuras y su muerte) y todos los demás le hablan sobre todo del pasado, desde el momento en que los aqueos abandonaron Troya. Además de las preguntas de rigor sobre la inesperada aparición del visitante, o sobre el tipo de muerte que sufrió cada uno de los difuntos, el tema fundamental de los diálogos (salvo en el caso de Tiresias) es el de la familia, lo que les confiere una notable carga emocional. Por otro lado, Odiseo recibe informaciones muy valiosas sobre la naturaleza de las almas y sobre el Más Allá, lo que cumple la función de satisfacer la curiosidad del auditorio sobre tales cuestiones.

Veíamos también cómo cada uno de los encuentros tiene un tono propio y cómo contrastan en algunos aspectos y coinciden en otros. Muchas expresiones y motivos se repiten en las diversas escenas, lo que crea todo un entramado de referencias entre ellas, complejo pero homogéneo, ya que los temas que se tratan no son muchos. Se trata del proceder característico de Homero, que suele repetir expresiones formularias y motivos típicos, pero introduce siempre variedad y novedades, para evitar la monotonía.

En otro apartado se han observado con detalle los puntos en común entre el episodio de la *Ilíada* que narra la aparición de Patroco a Aquiles y los encuentros entre Odiseo y varios personajes difuntos. Concluíamos que es claro que el primer pasaje ha servido de inspiración para muchos detalles de la *Nekyia*.

Teniendo en cuenta nuestro análisis de los diálogos de Odiseo con las almas podemos preguntarnos por el sentido de su visita al Hades en el contexto de sus viajes por otras tierras fantásticas. Hay que empezar señalando que la importancia del episodio está marcada por su posición central, no sólo en la narración que hace el propio héroe de sus vicisitudes por el mar, sino en el conjunto del poema. Por otro lado, es su aventura más larga (ocupa todo un canto), la más audaz (pues supone violar las leyes de la naturaleza, aunque el poeta no mencione este hecho) y sin duda la más instructiva.

Por paradójico que pudiera parecer, su viaje al Más Allá supone el reencuentro del héroe con la humanidad.[53] Desde que parte de Troya hasta que llega a Ítaca, Odiseo se mueve fundamentalmente en un mundo no humano, poblado por monstruos (cíclopes, lestrigones, sirenas, Escila y Caribdis) o por dioses hostiles que pondrán en peligro su vuelta (Eolo, Circe, Helio, Calipso).[54] En contraste con las tierras pobladas por estos personajes, es muy significativo que el poeta haya convertido el inframun-

---

[53] Debemos a Sourvinou-Inwood, *'Reading'*, pp. 71-72 esta sagaz observación.

[54] Los primeros pueblos que se encuentra Odiseo, los agresivos cícones (IX 39-66) y los misteriosos lotófagos (IX 82-104), son humanos, pero peligrosos, por lo que sirven de transición para el encuentro con los monstruos, en primer lugar los cíclopes. Por otro lado, el último pueblo que conoce Odiseo, el de los feacios, una especie de superhombres, sirve de transición entre los mundos fantásticos que ha visitado y el ámbito humano, al que se reintegra cuando vuelve a Ítaca. Véase Ch. P. Segal, «The Phaeacians and the Symbolism of Odysseus' Return», *Arion* 1, 1962, pp. 17-64.

do de la *Odisea* en un espacio completamente humano. El de Ítaca no se encuentra con ninguno de los monstruos que a menudo se sitúan en el lugar de los muertos, ni siquiera con Cerbero o la Gorgona (mencionados al final),[55] y tampoco con los soberanos que lo gobiernan, Hades y Perséfone.[56] Con ello pone de manifiesto que es el único ámbito de humanidad en la larga travesía de Odiseo. Su contacto con estos hombres ya fallecidos es estrecho y profundo, ya que los contempla reducidos a una especie de condición esencial, sin los atributos y los privilegios característicos de la sociedad terrena. De ahí que tanto los difuntos como Odiseo se sientan atribulados por su situación tan miserable.

Sin duda este viaje es esencial en la biografía del héroe, ya que con él ha podido ensanchar sus experiencias en un grado inimaginable. En efecto, goza del don extraordinario de hablar de nuevo con familiares y amigos que ya murieron, y de intercambiar información con ellos (con lo que se convierte en un mediador entre ambos mundos, por regla general incomunicados). Gracias a sus conversaciones con las almas, Odiseo amplía sus conocimientos sobre el pasado y sobre el futuro inmediatos. Así, se entera de los sucesos recientes vinculados a dos lugares fundamentales para él, Ítaca, donde dejó a su familia, y Troya, donde se despidió de sus compañeros. Anticlea le cuenta lo que les ha ocurrido a sus parientes y Agamenón le habla de su regreso y su muerte. Por su parte, Tiresias le informará de nuevas aventuras y de su regreso a Ítaca, así como de otros viajes, de sus últimos años y del tipo de muerte que tendrá.

Más aún: a raíz de su descenso al reino de las sombras Odiseo también alcanza a conocer el pasado y el futuro remotos, más allá de los límites de su propia vida. En la última parte de su visita tendrá el privilegio de encontrarse con figuras del pasado mítico (Minos, Orión, los condenados, e incluso con el más grande de los héroes, Heracles). Pero quizá lo más importante que le enseña su viaje ultramundano es cuál será su futuro ineludible y definitivo (compartido con todo el género humano): habitar para siempre en el Hades, del que no tendrá nuevamente la posibilidad de escapar.

---

[56] Odiseo les dirige súplicas en XI 46-47, y la diosa actúa enviando y dispersando las almas de las heroínas (226, 386; cf. 213-214, 217, 635), pero nunca los ve.

VIII. Cuadro de paralelos entre *Ilíada* XXIII 65-107 y *Odisea* XI

Motivo	*Ilíada* XXIII	*Odisea* XI (y X y XXIV)
Llegada del alma	*ἦλθε δ' ἐπὶ ψυχὴ* Πατροκλῆος δειλοῖο (65)	πρώτη *δὲ ψυχὴ* Ἐλπήνορος *ἦλθεν* ἑταίρου (51) *ἦλθε δ' ἐπὶ ψυχὴ* μητρὸς κατατεθνηυίης (84) *ἦλθε δ' ἐπὶ ψυχὴ* Θηβαίου Τειρεσίαο (90) *ἦλθε δ' ἐπὶ ψυχὴ* Ἀγαμέμνονος Ἀτρεΐδαο (387) *ἦλθε δ' ἐπὶ ψυχὴ* Πηληϊάδεω Ἀχιλῆος (467) οἵη δ' Αἴαντος *ψυχὴ* Τελαμωνιάδαο (543)
Olvido y petición de exequias	εὔδεις, αὐτὰρ *ἐμεῖο λελασμένος* ἔπλευ Ἀχιλλεῦ (69) *θάπτέ με* ὅττι τάχιστα πύλας Ἀΐδαο περήσω (71)	ἔνθα σ' ἔπειτα, ἄναξ, κέλομαι *μνήσασθαι ἐμεῖο*, / *μή μ'* ἄκλαυτον *ἄθαπτον* ἰὼν ὄπιθεν καταλείπειν (71-72)
Alusión a las almas	ψυχαὶ *εἴδωλα καμόντων* (72)	βροτῶν *εἴδωλα καμόντων* (476) *ψυχαὶ εἴδωλα καμόντων* (XXIV 14)
Alusión al Hades	ἀλλ' αὔτως *ἀλάλημαι* ἀν' *εὐρυπυλὲς Ἄϊδος δῶ* (74)	…ἀλλ' αἰὲν ἔχων *ἀλάλημαι* ὀϊζύν (167) ...κατ' *εὐρυπυλὲς Ἄϊδος δῶ* (571)
Evocación del pasado	οὐ μὲν γὰρ *ζωοί* γε φίλων ἀπάνευθεν *ἑταίρων*... (77)	τῷ καὶ *ζωὸς* ἔρεσσον ἐὼν μετ' ἐμοῖσ' *ἑτάροισιν*.' (78)
Muerte fatídica	ἀλλ' *ἐμὲ* μὲν *κὴρ* / ἀμφέχανε *στυγερή* (78-79)	*ἆσέ με* δαίμονος *αἶσα κακὴ* (61)
Destino	καὶ δὲ *σοὶ αὐτῷ μοῖρα*, θεοῖς ἐπιείκελ' Ἀχιλλεῦ (80)	*θάνατος* δέ *τοι* ἐξ ἀλὸς *αὐτῷ* (134)
Alusiones a la infancia	ἀλλ' ὁμοῦ ὡς *ἐτράφημεν ἐν* ὑμετέροισι *δόμοισιν*, / εὖτέ με *τυτθὸν ἐόντα* Μενοίτιος ἐξ Ὀπόεντος (84-85) *ἔτραφέ* τ' ἐνδυκέως καὶ σὸν θεράποντ' ὀνόμηνεν· (90)	πρός τ' ἀλόχου καὶ πατρός, ὅ σ' *ἔτρεφε τυτθὸν ἐόντα* / Τηλεμάχου θ', ὃν μοῦνον *ἐνὶ μεγάροισιν* ἔλειπες· (67-68)
Sorpresa por la llegada del visitante	*τίπτέ* μοι ἠθείη κεφαλὴ δεῦρ' *εἰλήλουθας*...; (94)	Ἐλπῆνορ, *πῶς ἦλθες* ὑπὸ ζόφον ἠερόεντα; (57) *τίπτ'* αὖτ', ὦ δύστηνε, λιπὼν φάος ἠελίοιο / *ἦλυθες* (93-94) τέκνον ἐμὸν, *πῶς ἦλθες* ὑπὸ ζόφον ἠερόεντα; (155) σχέτλιε, *τίπτ'* ἔτι μεῖζον ἐνὶ φρεσὶ μήσεαι ἔργον; / *πῶς* ἔτλης Ἄϊδόσδε *κατελθέμεν*, ἔνθα τε νεκροὶ… (474-475)

Cumplimiento de una petición	αὐτὰρ ἐγώ *τοι* / πάντα μάλ' ἐκ*τελέω* καὶ πείσομαι ὡς σὺ *κελεύεις*. (95-96)	ἔνθα σ' ἔπειτα, ἄναξ, *κέλομαι* μνήσασθαι ἐμεῖο (71) ταῦτά τέ *μοι τελέσαι* πῆξαί τ' ἐπὶ τύμβῳ ἐρετμόν (77) ταῦτά *τοι*, ὦ δύστηνε, *τελευτήσω* τε καὶ ἔρξω. (80)
Intento frustrado de abrazar un alma	…μίνυνθά περ ἀμφι*βαλόντε* *ἀλλήλους* ὀλοοῖο *τεταρπώμεσθα γόοιο* (97-98) Ὣς ἄρα φωνήσας *ὠρέξατο χερσὶ* φίλῃσιν / οὐδ' *ἔλαβε*· ψυχὴ δὲ κατὰ χθονὸς *ἠΰτε καπνὸς* / *ᾤχετο τετριγυῖα*· (99-101)	...φίλας περὶ *χεῖρε βαλόντε ἀμφοτέρω* κρυεροῖο *τεταρπώμεσθα γόοιο*; (211-212) ὣς ἔφατ', αὐτὰρ ἐγώ γ' *ἔθελον* φρεσὶ μερμηρίξας / μητρὸς ἐμῆς ψυχὴν *ἐλέειν* κατατεθνηυίης. / τρὶς μὲν ἐφωρμήθην, ἐλέειν τέ με θυμὸς ἀνώγει, / τρὶς δέ μοι *ἐκ χειρῶν σκιῇ εἴκελον ἢ καὶ ὀνείρῳ* / *ἔπτατ'*· (204-208) *ψυχὴ* δ' *ἠΰτ' ὄνειρος* ἀποπταμένη πεπότηται. (222) πιτνὰς εἰς ἐμὲ *χεῖρας ὀρέξασθαι* μενεαίνων· / ἀλλ' οὐ γάρ οἱ ἔτ' ἦν ἴς ἔμπεδος οὐδ' ἔτι κῖκυς (392-393) ὡς αἱ *τετριγυῖαι* ἅμ' *ἴσαν*·... (XXIV 9)
Conservación de las φρένες	*φρένες* οὐκ ἔνι πάμπαν (104)	τοῦ τε *φρένες* ἔμπεδοί εἰσι (X 493)

Bibliografía

Albinus, L. (2000): *The House of Hades*, Aarhus.

Ballabriga, A. (1989): «La prophétie de Tirésias», *Métis* 4, pp. 291-304.

Bremmer, J. (1983): *The Early Greek Concept of the Soul*, Princeton (trad. esp. *El concepto de alma en la antigua Grecia*, Madrid, 2002).

Büchner, K. (1937): «Probleme der Homerischen Nekyia», *Philologus* 74, pp. 104-122.

Burkert, W. (1992): *The Orientalizing Revolution. Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*, Cambridge (Mass.).

— (2009): «Pleading for Hell: Postulates, Fantasies, and the Senselessness of Punishment», *Numen* 56, pp. 141-160.

Carrière, J. (1992): «La réponse de Tirésias. Le dernier voyage et la mort d'Ulysse selon l'Odyssée», en Mactoux, M. M. - Geny, É. (eds.), *Mélanges Pierre Lévêque*, París, pp. 17-44.

Cerri, G. (2002): «L'Odissea epicorica di Itaca», *Mediterraneo Antico* 5, pp. 149-184.

Clark, R. J. (1979): *Catabasis. Vergil and the Wisdom-Tradition*, Amsterdam.

Clarke, M. (1999): *Flesh and Spirit in the Songs of Homer. A Study of Words and Myths*, Oxford.

Dihle, A. (1982): «Totenglaube und Seelenvorstellung im 7. Jahrhundert vor Christus», en *Jenseitsvorstellungen in Antike und Christentum. Gedenkschrift für Alfred Stuiber*, Münster, pp. 9-20.

DOHERTY, L. E. (1991): «The internal and implied audiences of Odyssey 11», *Arethusa* 24, pp. 145-176.

GARCÍA GUAL, C. (1975): «Tiresias o el Adivino como mediador», *Emerita* 43, pp. 107-132.

HEUBECK, A. (1989): «Books IX-XII», en Heubeck y Hoekstra, pp. 1-143.

HEUBECK, A. - HOEKSTRA, A. (1989): *A Commentary on Homer's Odyssey*, vol. 2: *Books IX-XVI*, Oxford.

HOOKER, J. T. (1980): «The apparition of Heracles in the Odyssey», *Liverpool Classical Monthly* 5, pp. 139-146.

HOULIHAN, J. (1994): «Incorporating the Other: The Catalogue of Women in Odyssey 11», *Electronic Antiquity* 2 <http://scholar.lib.vt.edu/ejournals/ElAnt/V2N1/houlihan.html>

HURST, A. (1988): «Les dames du temps jadis. Un argument», *Eos* 76, pp. 5-19.

JOHNSTON, S. I. (1999): *Restless Dead. Encounters between the Living and the Dead in the Ancient Greece*, Berkeley - Los Ángeles - Londres.

LEVIN, S. (1985): «Communing with Teiresias», en Fossey, J. M. - Giroux, H. - Gauvin, G. (eds.), *Actes du troisième congrès international sur la Béotie antique*, Montréal - Québec, 31.x.1979-4.xi.1979, Amsterdam, pp. 87-91.

LÉVY, E. (1982): «Le rêve homerique», *Ktèma* 7, pp. 23-41.

LÓPEZ EIRE, A. (1988): «La *Odisea* y la historia de Elpénor», en Codoñer, C. - Fernández Álvarez, Mª. P. - Fernández Delgado, J. A. (eds.), *Stephanion. Homenaje a María C. Giner*, Salamanca, pp. 113-119.

MATSUMOTO, N. (1957): «Teiresias' prophecy in the Homeric *Nekyia*», *Journal of Classical Studies* 5, pp. 37-50.

MATTHIESSEN, K. (1988): «Probleme der Unterweltsfahrt des Odysseus», *Grazer Beiträge* 15, pp. 15-45.

MÜHLL, P. von der (1938): «Zur Erfindung in der Nekyia der Odysee», *Philologus* 39, pp. 3-11.

— 1940: «Odyssee», *RE* Suppl. 7, pp. 696-768.

NAGLER, M. N. (1980): «Entretiens avec Tirésias», *Classical World* 74, pp. 89-108.

NISHIMURA, Y. T. (1990): «On the Catalogue of heroines in the Odyssey», *Classical Studies* 7, pp. 41-54; pp. 136-137.

NORTHRUP, M. D. (1980): «Homer's catalogue of women», *Ramus* 9, pp. 150-159.

PERADOTTO, J. (1985): «Prophecy degree zero. Tiresias and the end of the Odyssey», en Gentili, B. - Paioni, G. (eds.), *Oralità. Cultura, letteratura, discorso*. Atti del convegno internazionale (Urbino 21-25 luglio 1980), Roma, pp. 429-455.

PRALON, D. (1985): «Homère Odyssée xi. Ce que disent les Ombres», *Connaissance Hélleni-que* 25, pp. 53-61.

RICHARDSON, N. (1993): *The Iliad: a Commentary*. Vol. VI: books 21-24, Cambridge.

ROHDICH, H. (1985): «Elpenor», *Antike und Abendland* 31, pp. 108-115.

SEGAL, Ch. P. (1962): «The Phaeacians and the Symbolism of Odysseus' Return», *Arion* 1, pp. 17-64.

SOURVINOU-INWOOD, Ch. (1981): «To Die and Enter the House of Hades: Homer, Before and After», en Whaley, J. (ed.), *Mirrors of Mortality*, Londres, pp. 15-39.

— (1983): «A Trauma in Flux: Death in the Eighth Century and After», en Hägg, R. (ed.), *The Greek Renaissance of the Eight Century B. C. Tradition and innovation*, Lund, pp. 33-49.

— (1986): «Crime and punishment. Tityos, Tantalos and Sisyphos in Odyssey 11», *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 33, pp. 37-58.
— (1995): *'Reading' Greek Death. To the end of the classical period*, Oxford.
Spieker, R., (1965): «Die Begegnung zwischen Odysseus und Elpenor», *Der altsprachliche Unterricht* 8, 3, pp. 57-80.
Steinrück, M. (1994): «Die fremde Stimme: der Erzähler und das Schweigen der Frauen im 11. Buch der "Odyssee"», *Kleos* 1, pp. 83-128.
Tsagarakis, O. (2000): *Studies in* Odyssey 11, Stuttgart.
Untersteiner, M. (1976): «Introduzione al canto XI dell «Odissea», *Da Omero a Aristotele*, Brescia, pp. 37-79.
Van der Valk, M. (1935): *Beiträge zur Nekyia*, Kampen.
Wyatt, W. F. (1989): «The Intermezzo of Odyssey 11 and the poets Homer and Odysseus», *Studi Micenei ed Egeo-anatolici* 27, pp. 235-253.

El tíaso de los elegidos. El Hades órfico como utopía*

Alberto Bernabé

Universidad Complutense de Madrid

I. Propósito

El propósito de este trabajo es analizar la imagen órfica de la vida en el Más Allá para los elegidos como la propuesta de un mundo perfecto, en el que reinan la concordia y la felicidad, esto es, los rasgos característicos de una utopía, construida como la mayoría de ellas, como el 'negativo', la antítesis de la imperfecta vida en nuestro mundo. Sin embargo, hay un rasgo que la diferencia radicalmente de otras utopías. La utopía en sentido estricto se presenta claramente como tal, es decir, como un ejercicio de imaginación irrealizable, que propone una sociedad que en realidad no está en ningún lugar y que, a lo sumo, puede servir como crítica de los sistemas existentes o como un abanico de propuestas ideales de las que tomar algún punto concreto para aplicarlo a comunidades reales en un futuro. A diferencia de ésta, la utopía órfica ni pretende criticar las instituciones del mundo ni ser un modelo para modificarlas, ni tampoco se plantea como un mero ejercicio imaginativo, sino que se postula como otra realidad, situada en otro mundo, el mundo al que puede acceder tras la muerte un grupo de privilegiados, los iniciados. Tan real se considera esta existencia en el Hades, que llega a ser definida como la verdadera vida, frente a la de este mundo, calificada de 'muerte'.[1] La imagen que analizaré se construye a partir de pasajes de las laminillas de oro encontradas en la Magna Grecia y en otros lugares, las láminas de hueso de Olbia, fragmentos de poemas atribuidos a Orfeo, algunos testimonios de Platón y de otros autores antiguos, y representaciones cerámicas del mundo suritálico, especialmente apulias.[2] Pasaré revista a los rasgos del Más Allá que se mencionan

* Este trabajo forma parte de un proyecto más amplio financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación (FFI2010-17047)

[1] Algunas ideas de este trabajo fueron avanzadas en A. Bernabé, «La muerte es vida: sentido de una paradoja órfica», en A. Bernabé - I. Rodríguez Alfageme (eds.), Φίλου σκιά, *Studia philologiae in honorem Rosa Aguilar ab amicis et sodalibus dicata,* Madrid, 2007, pp. 175-181.

[2] Laminillas: A. Bernabé - A. I. Jiménez San Cristóbal, *Instrucciones para el más allá: las laminillas órficas de oro,* Madrid, 2001, M. Tortorelli Guidini, *Figli della terra e del cielo stellato*, Nápoles, 2006, F. Graf - S. I. Johnston, *Ritual Texts for the Afterlife. Orpheus and the Bacchic gold tablets*, Londres-Nueva York, 2007, A. Bernabé - A. I. Jiménez San Cristóbal, *Instructions for the Netherworld: The Orphic Gold Tablets*, Leiden, 2008. Láminas de Olbia: M. L. West, «The Orphics of Olbia», *ZPE* 45, 1982, pp. 17-29; A. Bernabé, «Las láminas de Olbia», en A. Bernabé - F. Casadesús (eds.), *Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro*,

en nuestras fuentes, para poner de manifiesto cómo obedecen a la insatisfacción de los seres humanos por las condiciones de la vida real, y qué soluciones religiosas e ideológicas aportan los órficos a la interrelación entre ambos mundos.

II. Punto de partida, una vida que no es vida

Eurípides en el *Frixo* enuncia una paradoja:[3]

> ¿Quién sabe si vivir es lo que se llama haber muerto
> y vivir es morir?

y añade que quienes están vivos se ponen enfermos, mientras que los que ya han muerto ni se ponen enfermos ni sufren mal alguno. Las palabras introductorias del pasaje, 'quién sabe' sugieren que el hablante conoce una doctrina que, en principio no comparte, pero en la que podría o querría creer. El oxímoron se explica porque los dos términos, 'vivir' y 'morir', están usados en sentido o en ámbito diferente, tal como indica la expresión 'lo que se llama' (ὃ κέκληται). Se trata que el lenguaje es insuficiente porque no denomina adecuadamente a la realidad: decimos que alguien ha muerto, aunque estaríamos refiriéndonos a una realidad que no sería verdaderamente morir, sino la forma más auténtica de vida.

En el *Poliído* el autor recrea el oxímoron:

> ¿Quién sabe si vivir es haber muerto
> y lo que se considera haber muerto es vivir abajo?[4]

en este caso, lo erróneo no es el lenguaje, sino nuestra valoración de la realidad, lo que 'se considera' (νομίζεται). Además, el añadido 'abajo' (κάτω) introduce una nueva precisión: lo que llamamos 'morir' es vivir, pero no aquí, sino en el Hades. Tal idea de una vida en el Hades es ajena al ideario tradicional griego y cabe preguntarse de dónde procede. Afortunadamente Platón, que cita el segundo pasaje, añade a continuación lo siguiente:[5]

Madrid, 2008, pp. 537-546. Fragmentos de Orfeo: edición, en A. Bernabé, *Poetae Epici Graeci Testimonia et fragmenta,* Pars. II, Orphicorum et Orphicis similium testimonia et fragmenta, Múnich-Leipzig, 2004-2005, Berlín-Nueva York, 2007 (a partir de aquí, citado *OF* seguido del número de fragmento); traducción de fragmentos selectos en A. Bernabé, *Hieros logos. Poesía órfica sobre los dioses*, *el alma y el más allá*, Madrid, 2003. Platón y el orfismo: A. Bernabé, *Platón y el orfismo: diálogos entre religión y filosofía,* Madrid, 2011; Cerámica apulia y orfismo: A. Bernabé, «Imago Inferorum Orphica», en G. Casadio - P. Johnston (eds.), *Mystic Cults in Magna Graecia*, Austin, 2009, pp. 95-130.

[3] Eurípides, fr. 833 Kannicht.

[4] Eurípides, fr. 638 Kannicht.

[5] Platón, *Gorgias* 493a.

> Y nosotros en realidad quizá estamos muertos; al menos yo le he oído a alguno de los sabios que nosotros ahora estamos muertos y que el cuerpo es para nosotros una sepultura.

Platón retoma la idea en el *Crátilo*, a propósito de la etimología de σῶμα 'cuerpo' y nos informa sobre la identidad de los 'sabios':[6]

> En efecto algunos afirman que éste [el cuerpo] es sepultura del alma, como si ésta estuviera sepultada en su situación actual y, por otra parte, que, como el alma manifiesta lo que manifiesta a través de él, también en este sentido se le llama correctamente 'signo'. Sin embargo, me parece que Orfeo y los suyos le pusieron este nombre sobre todo porque el alma, que paga el castigo por lo que debe pagarlo, lo tiene como un recinto, a semejanza de una prisión, donde puede verse sana y salva; que, en consecuencia, es 'salvamento' del alma, como su propio nombre indica, hasta que expíe lo que debe, y que no hace falta cambiarle ni una letra.

La 'situación actual' es obviamente la vida. Platón usa el término σῶμα como si fuera el nombre de acción en -μα de σώιζω 'salvar', con el sentido 'salvación'. Así pues, nos informa de que los que sostienen que estamos muertos en vida son seguidores de Orfeo que están convencidos de que el alma está en el cuerpo como en una sepultura. El alma sólo está verdaderamente viva cuando se separa del cuerpo, mientras que, cuando está dentro de él, no vive una verdadera vida, por lo que puede decirse κατ᾽ ἀντίφρασιν que está muerta y que el cuerpo que la alberga es su sepultura.

La continuación de nuestro recorrido nos lleva a otro texto más breve, pero no menos interesante, uno de los *graffiti* sobre láminas de hueso, hallados en Olbia y datados en el siglo V a. C.:[7]

> Vida-muerte-vida | verdad | Dioniso | órficos.

Las tres primeras palabras pueden entenderse en dos sentidos. Uno, si los términos mantienen parcialmente su sentido habitual, de modo que el primer 'vida' se referiría a la vida en la tierra, 'muerte', a la muerte física y el segundo 'vida' a una nueva vida, ya sea en otro ser vivo, en la tierra, ya, definitivamente en el Más Alla. O bien, lo que me parece más coherente con el resto de los textos, si los términos tienen el sentido que reciben en la transposición órfica, de forma que el primer 'vida' sería la vida divina del alma, anterior a la 'caída' en el mundo, el segundo, el tránsito por este mundo, que representa en realidad una 'muerte' del alma, y el tercero, la verdadera vida recuperada en el Más Allá. En cualquiera de los casos, el texto se hace eco de una doctrina que propugna una nueva vida tras la muerte y que coincide con la

---

[6] Platón, *Crátilo* 400c. Cf. A. Bernabé, «Una etimología platónica: σῶμα-σῆμα», *Philologus* 139, 1995, pp. 204-237.

[7] Lámina de hueso de Olbia (*OF* 463).

idea de que 'haber muerto es vivir', enunciada por Eurípides. Tal doctrina se define en la lámina de Olbia como 'verdad'; de modo que la mentira sería la idea contraria, mantenida por el común de la gente, según la cual quien está muerto pierde definitivamente la vida y el proceso es irreversible. Completan el texto una alusión a Dioniso, el dios bajo cuyo patrocinio se encontraría esta verdad, y la referencia a un grupo que se autodenomina 'órficos', lo que indica que había un grupo de creyentes que se consideraban a sí mismos seguidores de doctrinas de Orfeo en un ámbito religioso dionisíaco. Orfeo, sería, pues, el garante de una creencia que consideraban verdadera (y que no debía olvidarse, de acuerdo con el valor etimológico de ἀλήθεια): que hay una verdadera vida después de la muerte. Debemos añadir a éste el texto de otra lámina de hueso del mismo origen:[8]

Dioniso | mentira-verdad | cuerpo-alma.

Como en la anterior, Dioniso aparece para estos fieles como la divinidad garante de una verdad, que se asocia ahora al alma como lo verdadero, lo estable, lo que tiene una verdadera vida, frente a la mentira del cuerpo, lo que aparentemente tiene vida, pero es una falsa vida.

Los breves textos de Olbia y los de Platón nos aclaran que la doctrina de la que los personajes de Eurípides no están seguros, pero en la que quisieran creer, es órfica y dionisíaca. El resultado de tal creencia es una inversión de conceptos entre dos términos, tradicionalmente claros y antitéticos: vida-muerte. Ahora la vida, la del cuerpo, resulta ser en realidad una especie de muerte (de ahí que el cuerpo sea como una sepultura) y la muerte, una verdadera vida para el alma.

Parece que la paradoja de la muerte/vida nos lleva, a dos planos: uno que pertenece al cuerpo, y otro que pertenece al alma, dándose la circunstancia de que lo que es vida para el cuerpo, no lo es para el alma. En el plano del cuerpo, la vida se definiría por rasgos físicos como respirar, moverse, estar caliente, pensar y, en general, estar activo, mientras que la muerte se caracterizaría por síntomas contrarios, no respirar, quedar inmóvil, frío, insensible y sufrir la disolución del cuerpo. Todo este proceso se refiere a la 'vida arriba' en términos del segundo fragmento de Eurípides. En el plano del alma, el término 'vida' se asocia a rasgos positivos, que trataré de definir, pero que no se realizan en el mundo 'de arriba', este nuestro, sino en el Más Allá, mientras que 'muerte' es solidario de la carencia de tales rasgos positivos. Hay un tercer factor que es también importante en nuestro análisis: el aspecto social, es decir, cómo se relacionan los individuos en esta vida y cómo lo hacen en la 'verdadera'.

Partiremos, pues, del análisis de las razones de la inversión de conceptos que he reseñado, para tratar de abordar las características de la 'verdadera vida' en el Más Allá, tanto en el plano individual, como en el social. Como he dicho, los órficos la construyen como una utopía, ya que imaginan en el Más Allá las situaciones contrarias a las que caracterizan nuestra situación como individuos y como grupo. Esta vida

[8] Lámina de hueso de Olbia (*OF* 465).

no es para todos, sino sólo para quienes hayan participado en las τελεταί órficas,[9] y hayan cumplido una serie de preceptos en este mundo.

III. La paradoja muerte/vida y la construcción de una utopía

En consecuencia con lo dicho, a la hora de definir los rasgos de la 'verdadera vida' o de la utopía ultramundana órfica, dividiré mi exposición en rasgos de la utopía ultramundana en el plano personal y los propios del plano social. En cada caso haré una rápida referencia a las insuficiencias básicas que la tradición griega atribuía a la vida humana, para presentar luego las soluciones utópicas órficas de la vida en el Más Allá y entender así por qué sólo consideraban a la segunda una verdadera vida.

IV. Plano personal

1. *Insuficiencias del ser humano en la esfera personal*

En el plano personal, el ser humano es concebido como un ser polarmente contrapuesto a los dioses. La contraposición se basa en cuatro pilares fundamentales: la mortalidad, la vejez, la infelicidad (debida a males físicos, como la enfermedad o el dolor, o psicológicos, como la preocupación y la incertidumbre), y el sometimiento a otros. Bastarán algunos ejemplos evidentes:

a) El *adynaton* enunciado por Héctor en la *Ilíada*:[10]

> Pues si yo fuera inmortal y ajeno a la vejez por todo el tiempo
> y fuera honrado como Atenea y Apolo ...

b) La comparación entre Penélope y Calipso hecha por Odiseo:[11]

> Ella es mortal, mientras que tú, inmortal y ajena a la vejez.

---

[9] Sobre las τελεταί, que prefiero no traducir 'iniciaciones' porque el término abarca una serie de ritos que no son sólo los iniciáticos, y que tienen un fuerte componente escatológico, cf. G. Sfameni Gasparro, «Ancora sul termine τελετή. Osservazioni storico-religiose», *Studi offerti a F. della Corte*, V, Urbino, 1988, pp. 137-152 (= *Misteri e teologie. Per la storia dei culti mistici e misterici nel mondo antico*, Cosenza, 2003, pp. 99-117); A. I. Jiménez San Cristóbal, «Consideraciones sobre las τελεταί órficas», en E. Crespo - M. J. Barrios Castro (coords.) *Actas del X Congreso Español de Estudios Clásicos*, III, Madrid, 2002, pp. 127-133, A. I. Jiménez San Cristóbal, *Rituales órficos*, Tesis Doctoral Universidad Complutense (ed. en CDRom 2005 y accesible por Internet < http://eprints.ucm.es/tesis/fll/ucm-t25949.pdf>);A. I. Jiménez San Cristóbal, «El ritual y los ritos órficos», en Bernabé - Casadesús (eds.), *Orfeo*, pp. 731-770 y F. L. Schuddeboom, *Greek Religious Terminology*, Telete & Orgia, Leiden-Boston, 2009.

[10] Homero, *Ilíada* VIII 538-540.

[11] Homero, *Odisea* V 218.

c) Los privilegios de Ganimedes:[12]

> Cómo él sería inmortal y ajeno a la vejez.

d) El epíteto μάκαρ ‘feliz’ aplicado a los dioses.[13]

Hay por tanto una lejanía, una polaridad del ser humano con los dioses, que no puede salvarse en el marco de la religión cívica. La limitación de la vida provoca que, al término de ésta, se abra un panorama desolador: el Hades y los ‘terrores’, que lo caracterizan.[14]

2. *La imagen órfica de la vida en el Hades en la esfera individual*

Los órficos proclaman que el iniciado (o su alma, nunca las fronteras están claras del todo) puede identificarse a su muerte con un ser sobrehumano. Dejemos, porque no es pertinente para nuestra indagación, la cuestión de la transmigración de las almas y el hecho de que esta identificación no se produce sistemáticamente tras la muerte, sino que sólo tiene lugar al término de una serie indefinida de muertes y transmigraciones. Desglosemos los diversos rasgos de esta identificación:

El primer rasgo es que el alma, la portadora de la verdadera vida en el Más Allá, es inmortal y desconoce la vejez. Así se proclama en textos como los siguientes:

> Quienes lo dicen son los sacerdotes y sacerdotisas que consideran importante dar explicación de aquello de lo que se ocupan y son capaces de hacerlo. ... Afirman, en efecto que el alma del hombre es inmortal y que unas veces llega a un término —al que llaman morir— y otras de nuevo llega a ser, pero que no perece nunca.[15]

> El alma de todos es inmortal, pero los cuerpos, mortales.[16]

> El alma, inmortal y ajena a la vejez, viene de Zeus.[17]

> También fueron los egipcios los primeros en enunciar esa doctrina de que el alma del hombre es inmortal ... Hay algunos griegos, unos antes, otros después, que siguieron esta teoría, como si fuera suya propia.[18]

---

[12] *Himno homérico a Afrodita* 214.

[13] Homero, *Ilíada* I 406 ‘los dioses felices’, *Ilíada* IV 127-128 ‘los felices dioses inmortales’.

[14] Sobre los ‘terrores’ del Hades cf. *P.Derveni*, col. V 3 ss., Platón, *Fedón* 69c, Orígenes, *Contra Celso* IV 10, VIII 48, así como A. Bernabé, «Los terrores del más allá en el mundo griego. La respuesta órfica», en F. Díez de Velasco (ed.), *Miedo y religión*, Madrid, 2001, pp. 321-329, y Bernabé, «Imago».

[15] Platón, *Menón* 81a = *OF* 424, con la bibliografía citada.

[16] Vecio Valente 317.26 Pingree = *OF* 425.

[17] Vecio Valente 317.24 Pingree = *OF* 426.

[18] Heródoto II 123 = *OF* 423. Con su expresión un tanto misteriosa, se refiere entre otros a los órficos, cf. comentario a *OF* 423.

Es evidente que los autores que firmaron sus escritos con el nombre de Orfeo consideraban que la inmortalidad que postulaban no tenía nada que ver con la existencia de almas en el Hades como 'inanes cabezas de cadáveres' descrita por Homero.[19] La calificación de ἀθάνατος, en tanto que es el término que se aplica a los dioses, debía tener una clara connotación de 'inmortal a la manera de los dioses', esto es, significaría más bien 'divino'.

El segundo rasgo es la identificación del iniciado con los dioses o con una forma de vida sobrehumana. Ésta se postula en una amplia serie de textos:

Así, Teseo en el *Hipólito* de Euripides, identifica a su hijo como un seguidor de Orfeo, y le dice:

> ¿Y tú eres el hombre extraordinario que convives/convivirás con los dioses?[20]

Traduzco alternativamente presente o futuro, porque el verbo (ξύνει) puede interpretarse en ambos sentidos, bien para indicar la cercanía actual de Hipólito con los dioses, bien la que tendría cuando muriera.

En varias laminillas de oro se dedican al difunto algunas expresiones en las que se le asegura que se convertirá en un héroe o en un dios:

> Y entonces reinarás con los demás héroes.[21]

> En dios te has convertido, de hombre que eras.[22]

> Feliz y afortunado, te tornarás un dios, de hombre que eres.[23]

Por último, el propio Platón es el que se hace eco de la creencia de que los justos que hubieran cumplido los ritos habitarán con los dioses:[24]

> Y puede ser que los que instituyeron las *teletai* no sean gente inepta, sino que en realidad se indique de forma simbólica desde antaño que quien llegue al Hades no iniciado y sin haber cumplido las *teletai* 'yacerá en el fango' pero el que llega purificado y cumplidas las *teletai*, habitará allí con los dioses.

El tercer rasgo es la felicidad. Las laminillas de oro presentan diversos μακαρισμοί en que se saluda al difunto por haberla logrado:

---

[19] Homero, *Odisea* X 521, 536, XI 29. Sobre las teorías órficas sobre el alma, cf. F. Molina, «Ideas órficas sobre el alma», en Bernabé - Casadesús (eds.), *Orfeo*, pp. 609-621.

[20] Eurípides, *Hipólito* 948-949.

[21] Laminilla de oro de Petelia (*OF* 476.11).

[22] Laminilla de oro de Turios (*OF* 487.4).

[23] Laminilla de oro de Turios (*OF* 488.9).

[24] Platón, *Fedón* 69c (*OF* 434c).

En un texto ya citado,[25] la felicidad se asocia como es lógico, a la conversión en dios, en uno de los Felices, por antonomasia. En otra laminilla órfica[26] se proclama un nuevo nacimiento del alma del difunto:

> Acabas de morir y acabas de nacer, tres veces venturoso, en este día.

Si el nuevo nacimiento se considera venturoso, no puede tratarse de un nacimiento como un nuevo mortal en este mundo, sino que tiene que ser a una vida distinta de la que conocemos. Al final de la misma tablilla, se le promete al alma bienaventurada el mismo destino que a los demás felices:

> Y tú te irás, cumplidos los mismos ritos que los demás felices.

El cuarto rasgo es que la vida del mista en el Más Allá se califica de liberación. En el segundo verso de la laminilla de Pelina, que acabo de citar se precisa que Dioniso ha liberado al mista:

> Di a Perséfone que el propio Baquio te liberó.

Una liberación que entendemos que no sólo se refiere a la cadena de reencarnaciones, sino que es una liberación absoluta, de cualquier dependencia.

Por último, ya hemos visto que en la laminilla áurea de Petelia se le prometía al iniciado que reinaría con los demás héroes, lo que, ante todo, implica liberación de sometimiento a cualquier otro. Es claro que los órficos han transformado la imagen del héroe tradicional.

El quinto rasgo es la inmunidad. En efecto, en una laminilla áurea de Feras, se le promete al iniciado un destino de privilegio:[27]

> Entra en la sacra pradera, porque el iniciado está libre de castigo.

La afirmación presupone que los no iniciados se verán sometidos a castigos.[28]

El sexto rasgo de la situación de privilegio de los iniciados es la gloria (κλέος), tal como se enuncia en la laminilla de Hiponion:[29]

> Así que, una vez que hayas bebido, te irás por la sacra vía
> por la que los demás iniciados y bacos caminan, gloriosos.

---

[25] Laminilla de oro de Turios (*OF* 488.9).
[26] Laminilla de oro de Pelina (*OF* 485.1 y 7).
[27] *OF* 493.
[28] Que es también lo que dice Platón en *Fedón* 69c, cf. *supra*.
[29] Laminilla de oro de Hiponion (*OF* 476.11).

Una manifestación de gloria es también la 'ansiada corona' que el alma proclama haber conseguido en una laminilla de oro de Turios:[30]

> Y me lancé con ágiles pies por la deseada corona.

No obstante, conviene precisar que la corona tiene en las laminillas un valor polivalente, corona de difunto, de banquete, de mista y de triunfador.[31]

V. Plano social

1. *Insuficiencias del ser humano en la esfera social*

Las insuficiencias sociales de los griegos frente a las que se construye la utopía se advierten precisamente como el 'negativo de la fotografía' de la organización que se imagina en el Más Allá, no sólo en la utopía órfica, sino en otras que pueblan la comedia, como por ejemplo, la de las *Aves*. Una de ellas es la injusticia que preside las relaciones humanas; se reclama la justa retribución de los actos, frente al hecho común de que personas virtuosas no se ven recompensadas y personas malvadas triunfan sin ser castigadas. A la injusticia habría que añadirle un concepto muy similar, el de desigualdad, tanto la existente entre clases sociales como la que se refiere a la existente entre sexos. Una tercera lacra en las relaciones sociales es el conflicto, la violencia y, en su máximo grado, el derramamiento de sangre. En otros términos, en el mundo real cada individuo se encuadra en diversos grupos que determinan su vida. a) un *genos* que lo marca como perteneciente a un nivel social, b) una polis en la que ocupa una situación mejor o peor con escasas posibilidades de modificación, y cuya vida está presidida por el conflicto; además, uno de los principales elementos de cohesión en la vida de la polis es precisamente el sacrificio cruento y una de las obligaciones del ciudadano varón es participar como soldado en los continuos conflictos bélicos de la ciudad. c) un *oikos* en el marco de la familia, donde cada miembro tiene determinados sus roles, de acuerdo con su sexo. Pienso que se trata de hechos bien conocidos, sobre los que no es preciso aportar textos[32].

2. *La imagen órfica de la vida en el Hades en la esfera personal: el tíaso*

Lo primero que debe destacarse es que el Más Allá destinado a los iniciados órficos es aludido siempre como punto de destino de un grupo: del grupo que ha participado en los mismos ritos. Ello quiere decir dos cosas:

---

[30] Laminilla de oro de Turios (*OF* 488.6).

[31] Bernabé - Jiménez San Cristóbal, *Instrucciones*, pp. 165-173; Bernabé - Jiménez San Cristóbal, *Instructions*, pp. 121-128.

[32] Sobre el tema, cf. M. Herrero de Jáuregui, «El orfismo, el *genos* y la *polis*», en Bernabé - Casadesús (eds.), *Orfeo*, pp. 1603-1622.

1) Que el destino privilegiado está reservado sólo a algunos, mientras que los demás quedan fuera de él, sometidos a castigo y obligados a reencarnar. Dado que este castigo se considera merecido, debemos decir que los castigos del Más Allá a las personas que los merecen forman también parte de la utopía, en tanto que son una realización de la justicia.

2) Que la felicidad en el Más Allá no se entiende por los órficos sin el grupo, o más aún, que es el grupo mismo, por su carácter de convivencia perfecta, el que genera la felicidad.

Las laminillas lo denominan dos veces 'tíaso':

> Envíame al tíaso de los iniciados[33].

> Encamínate al tíaso de la derecha, teniéndolo todo bien presente[34].

El iniciado se encuentra, o mejor, se reencuentra, porque se trata del grupo del mismo tipo de personas con las que ha compartido ritos[35], con otros que son como él y su felicidad consiste en estar con ellos.

3. *Pérdida de la identidad personal como condición necesaria*

Los rasgos que caracterizaban la situación del individuo en su vida en la tierra: el nombre, la familia, la polis y el sexo, han dejado de tener significado. Para dejar al iniciado alcanzar la situación de privilegio en el tíaso del Más Allá los guardianes exigían que a la pregunta '¿quién eres?' no se respondiera de la forma que un ciudadano de este mundo contestaría, esto es, con el nombre, el genitivo del nombre del padre (indicación de la familia) y el demos o la polis (indicación de su encuadramiento en una polis), sino con las palabras del difunto en la Laminilla de Hiponion y otras[36], en las que se declara 'hijo de la Tierra y del Cielo estrellado', lo que significa que ha perdido la identidad que tenía en la sociedad terrestre y ha adquirido otra, propia de una condición divina. O la declaración, en dos laminillas de oro de Turios, en la que el difunto se reconoce como perteneciente al linaje de los dioses[37]. La expresión debe ser equivalente a 'mi estirpe es celeste' de una laminilla tesalia y de otra de Entella[38].

Y es de destacar que también los sexos carecen de significado, primero porque al reencarnar se ha podido pasar por cualquiera de los dos, siendo el alma la misma, y segundo, porque en las laminillas quien habla se refiere indistintamente a sí mismo

---

[33] Laminilla de oro de Feras (*OF* 493a.2).

[34] Laminilla de oro de Turios (*OF* 487.2), aceptando para el texto de la segunda una reciente propuesta de M. A. Santamaría *per litt*.

[35] Cf. Laminilla de oro de Pelina (*OF* 485.7). cit. en § IV 2.

[36] *OF* 474.10, 475.12, 476.6, etc.

[37] Laminilla de oro de Turios (*OF* 489-490.3) 'pues yo también me precio de pertenecer a vuestra estirpe bienaventurada'.

[38] Laminillas de oro de Tesalia (*OF* 484.4) y de Entella (*OF* 475.15).

en masculino o en femenino[39]. Así que, lo que luego calificaría Aristóteles como ζῶον πολιτικόν[40], se convierte en el Más Allá, según los órficos, permítaseme el neologismo, en un ζῶον θιασικόν. Su condición será la de un θιασίτης sin nombre.

4. ποινή y ἀμοιβή. *Metempsicosis como retribución*

Los órficos elaboran un complejo mito para explicar por qué existe el mal en el mundo[41], entendiendo por el mal la injusticia, la crueldad, la finitud y el sufrimiento, o, aún diría más, para explicar por qué existe una vida imperfecta como la de este mundo y cómo es posible alcanzar la otra, la vida perfecta. Es el mito de los Titanes. Cuando Zeus concede el gobierno a Dioniso, aún niño, los Titanes se aprovechan de su inocencia, lo matan, lo guisan y lo devoran; por ello son fulminados, y de la sangre y las cenizas de los perversos seres, mezclada con la tierra surge el ser humano, con una parte divina, que será su alma, mezclada a una parte perecedera, su cuerpo. El alma, a su vez, tiene un componente positivo, el de Dioniso y otro negativo, el de los Titanes, el origen del mal. El perverso acto titánico produce una ruptura que debe resolverse: las almas al término de cada estancia en un cuerpo, deben sufrir castigos y volver al mundo una y otra vez, reencarnadas en diversos cuerpos, hasta pagar el castigo (ποινή) por el crimen cometido o, en un sentido más amplio, obtener una retribución (ἀ(ντα)μοιβή) de lo realizado a su paso por la tierra, hasta purgar el crimen y lograr la liberación[42].

A este respecto baste mencionar un puñado de ejemplos significativos:

a) La referencia de Píndaro en un fragmento a que Perséfone les acepta a algunas almas 'la compensación por su antiguo pesar' y es entonces cuando permite su liberación[43].

b) La referencia del *Papiro de Derveni* a que los magos celebran un sacrificio «como si estuvieran pagando una deuda de sangre»[44].

c) La mención de 'pagar castigo' (δίκην διδούσης) del pasaje del *Crátilo* citado[45].

---

[39] Cf. Bernabé - Jiménez San Cristóbal, *Instructions*, p. 59.

[40] Aristóteles, *Política* 1253a, 3.

[41] C. Megino, «En torno al mal en el orfismo», en A. Bernabé - F. Casadesús - M. A. Santamaría (eds.), *Orfeo y el orfismo: nuevas perspectivas*, Biblioteca virtual Cervantes, 2010, pp. 266-275.

[42] Sobre el Mito de los Titanes, cf. A. Bernabé, «La toile de Pénélope: a-t-il existé un mythe orphique sur Dionysos et les Titans?», *Revue de l'Histoire des Religions* 219, 2002, pp. 401-433, S. I. Johnston, «The Myth of Dionysus», en Graf - Johnston, *Ritual*, pp. 66-93. Contra: L. Brisson, «Le corps 'dionysiaque'. L'anthropogonie décrite dans le *Commentaire sur le Phédon de Platon* (1. par. 3-6) attribué à Olympiodore est-elle orphique?», en M. O. Goulet-Cazé; G. Madec y D. O'Brien (eds.), *Σοφίης Μαιήτορες*, «*Chercheurs de sagesse*». *Hommage à Jean Pépin*, París, 1992, pp. 481-499 (= *Orphée et l'Orphisme dans l'Antiquité gréco-romaine*, Aldershot, 1995, VII), R. Edmonds, «Tearing apart the Zagreus myth: a few disparaging remarks on Orphism and Original Sin», *Classical Antiquity* 18, 1999, pp. 35-73.

[43] Píndaro, fr. 33.1 Maehler = 65 Cannatà Fera (*OF* 443). Sobre ποινή en el orfismo, cf. M. A. Santamaría Álvarez, «Ποινὰς τίνειν. Culpa y expiación en el orfismo», en A. Alvar Ezquerra - J. F. González Castro (eds.), *Actas del XI Congreso Español de Estudios Clásicos*, Madrid, I 2005, pp. 397-405.

[44] *Papiro de Derveni* col. VI 4-5.

[45] Platón, *Crátilo* 400c, cit. en § 2.

d) La declaración de un iniciado en una lámina de Turios ('He pagado el castigo que corresponde a actos impíos'), que le permitirá convertirse en dios[46].

e) La presencia de la 'hija de Justicia, la muy famosa Compensación (Ἀμοιβή)', en un pasaje de un *Papiro de Bolonia* de contenido órfico en que se describen premios y castigos en el Más Allá[47].

f) La mención de la 'compensación' (ἀνταμοιβή, no sabemos si personificada o no) en una laminilla de oro de Turios[48].

Para conseguir que se pueda reconfigurar la comunidad perfecta, divina, en el Más Allá, debe, pues, producirse un previo proceso de selección muy preciso. El tíaso del Más Allá es una colectividad escogida, una élite, porque sus componentes han superado los controles que no permiten que acceda a ella quien no sea digno de ella, y coherente, porque comparten las mismas creencias y modos de vivir. Una comunidad, pues, elitaria, homogénea, pacífica, justa y feliz, que se prepara en este mundo para formar parte de ella en el otro.

Los incapaces de pertenecer a ella, en cambio, sufrirán justos castigos y reencarnarán mientras no consigan hacerse dignos de formar parte de la comunidad perfecta.

5. *Pureza y justicia*

Caracteriza también al tíaso del Más Allá su pureza. Así que el difunto la proclama para ser admitido en él:

> Vengo de entre puros, pura, reina de los seres subterráneos[49].

La pureza implica liberación de los aspectos titánicos, de modo que, una vez alcanzado ese estatus, hay una liberación del mal. Asimismo la pureza es un signo de identidad de la élite del Más Allá.

De alguna manera la pureza se identifica con la justicia, de modo que un aspecto fundamental del mal es la injusticia. Baste citar algunos pasajes que señalan el importante papel de la justicia en las creencias órficas y su frecuente identificación con la pureza:

1) Un texto del Pseudo-Demóstenes que atribuye a Orfeo una descripción de la Justicia como una diosa que vigila constantemente la conducta de los hombres[50].

2) El himno órfico 62 dedicado a Justicia, en donde se la presenta castigando al injusto[51].

3) Un pasaje de Platón que atribuye a 'Museo y su hijo' la promesa de un banque-

---

[46] Laminilla de oro de Turios (*OF* 489-490.4).

[47] *Papiro de Bolonia* (*OF* 707.124).

[48] *OF* 492.4.

[49] Laminillas de oro de Turios (*OF* 489-490.1).

[50] Pseudo-Demóstenes XXV 11 (*OF* 33). Sobre Justicia en el mundo órfico, cf. A. I. Jiménez San Cristóbal, «El concepto de *dike* en el orfismo», en Alvar Ezquerra - González Castro (eds.), *Actas*, pp. 351-361.

[51] «Orfeo», *Himno* LXII, cf. G. Ricciardelli (a cura di), *Inni Orfici*, Milán, 2000, *ad loc*.

te de piadosos para los justos (τοῖς δικαίοις ... συμπόσιον τῶν ὁσίων), y la condena a terribles castigos a los impíos e injustos (τοὺς δὲ ἀνοσίους αὖ καὶ ἀδίκους)[52].

4) Un fragmento de las *Rapsodias,* que habla de diferentes destinos para los seres humanos tras la muerte: la pradera del Aqueronte para los puros y el Tártaro para los que han obrado contra la justicia[53]. Un mínimo principio de implicación nos lleva a concluir que los puros no han obrado contra la justicia y que los que han obrado contra la injusticia son impuros. Debemos suponer que de igual modo que estos εὐαγέωσιν son justos, también lo son los εὐαγεῖς 'límpidos' mencionados en las laminillas de Turios y de Anfípolis[54].

5) Por su parte, Pindaro se refiere también a la justicia como condición para lograr una situación de privilegio en el Más Allá[55]:

> Y cuantos han tenido el valor de mantener por tercera vez
> en uno y otro mundo su alma absolutamente apartada de lo injusto,
> recorren el camino de Zeus hasta el baluarte de Crono.

6) En un vaso de Ruvo hoy perdido, del que conservamos un dibujo, aparece Dike junto a Nike y a Orfeo, al lado del palacio de Hades y Perséfone[56].

6. *Características del tíaso elitario*

Así pues, los rasgos que definen al grupo es que son iniciados, bacos, piadosos, felices, incluso 'tres veces felices', puros, justos, libres de castigos y, más aún, libres en el pleno sentido de la palabra, porque los ha liberado el propio Dioniso. Son héroes que conservan la memoria, se supone que de la iniciación[57] y que han recuperado su estirpe celeste, dioses, puesto que, como los otros dioses, se reúnen en banquetes.

VI. Conclusiones

Los órficos, convencidos de que en este mundo no es posible vivir una verdadera vida, crean la utopía de una existencia ideal como la de un dios, libres de la muerte y la vejez, justa, pura y libre, y la sitúan en el Más Allá. La utopía que construyen deja de serlo. Se convierte en la situación y el espacio reales, verdaderos, frente al transitorio paso por este mundo. Para ello deben subvertir la imagen homérica del Hades

---

[52] Platón, *República* 363cd (*OF* 431 I).

[53] *OF* 340.

[54] *OF* 489-490.6-7 y *OF* 496n.

[55] Píndaro, *Olímpicas* II 68-72 (*OF* 445).

[56] Cf. A. Bernabé, «Imagen órfica del Más Allá», en Bernabé - Casadesús (eds.), *Orfeo*, pp. 623-656 (el dibujo aparece reproducido en p. 628).

[57] Laminilla áurea de Entella (*OF* 475.2); también reconstruido en la de Petelia (*OF* 476.13). Cf. también ἡρώεσσιν en la laminilla de Petelia (*OF* 476.11).

como un lugar oscuro y triste para todos, poblado de 'inanes cabezas de cadáveres' y crear un espacio que no puede ser, como era el Allende homérico, igualitario, sino dual. Y en consecuencia, modifican la visión homérica de nuestro mundo, para convertirlo en un lugar de tránsito, que pone a prueba una y otra vez las almas, dándoles la oportunidad de liberarse. Quienes, gracias a la iniciación, aprenden que su alma tiene origen divino y las razones del castigo sufrido por los seres humanos, se preparan ritualmente para el lugar privilegiado y se mantienen en esta vida justos, puros y piadosos, decididos a perder su identidad terrena, y convencidos de que, al término de la larga serie de reencarnaciones merecerán el reconocimiento y la reparación. Los que se hayan mantenido en la esfera titánica injusta y malvada, no lo conseguirán.

La falta de justicia, los fallos en la compensación, la infelicidad, la falta de libertad, la violencia, la vejez y la mortalidad se explican como componentes transitorios y fruto de un castigo que nos obliga a pasar largo tiempo en un mundo imperfecto, un mundo organizado en roles sexuales, familias y polis, estructuras todas ellas que generan infelicidad y violencia. En la visión del mundo de los iniciados, los que se han mantenido apegados a la maldad titánica y a los modos de organización de la vida propios de nuestro mundo, son castigados en el Hades y/o devueltos al lugar de la prueba, mientras que quien supera la prueba del paso por el mundo, alcanzará en el Más Allá la justicia, la compensación, la libertad, la felicidad, la paz, la inmortalidad y se supone, por pura coherencia que también la juventud perpetua, condiciones deseadas y no realizadas en este mundo, formando parte de una élite sin sexos, familias, identidad, jerarquías ni instituciones políticas. De acuerdo con estas ideas, el orden (κόσμος) se restablece y el mundo adquiere sentido para los iniciados que se segregan de los valores admitidos. Es este el mundo de la verdad, el que proclama la lámina de Olbia como la vida del alma, verdadera, inolvidable y perfecta. La utopía hecha realidad.

Bibliografía.

Bernabé, A. (1995): «Una etimología platónica: σῶμα-σῆμα», *Philologus* 139, pp. 204-237.

— (2001): «Los terrores del más allá en el mundo griego. La respuesta órfica», en Díez de Velasco, F. (ed.), *Miedo y religión*, Madrid, pp. 321-329.

— (2002): «La toile de Pénélope: a-t-il existé un mythe orphique sur Dionysos et les Titans?», *Revue de l'Histoire des Religions* 219, pp. 401-433.

— (2003): *Hieros logos. Poesía órfica sobre los dioses*, *el alma y el más allá*, Madrid.

— (2004-2007): *Poetae Epici Graeci Testimonia et fragmenta,* Pars. II, Orphicorum et Orphicis similium testimonia et fragmenta, Múnich-Leipzig, Berlín-Nueva York.

— (2007): «La muerte es vida: sentido de una paradoja órfica», en Bernabé, A. - Rodríguez Alfageme, I. (eds.) Φίλου σκιά, *Studia philologiae in honorem Rosa Aguilar ab amicis et sodalibus dicata,* Madrid, pp. 175-181.

— (2008): «Imagen órfica del Más Allá», en Bernabé, A. - Casadesús, F. (eds.), *Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro*, Madrid, pp. 623-656.

— (2008): «Las láminas de Olbia», en Bernabé, A. - Casadesús, F. (eds.), *Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro*, Madrid, pp. 537-546.

— (2009): «Imago Inferorum Orphica», en Casadio G. - Johnston P. (eds.), *Mystic Cults in Magna Graecia*, Austin, pp. 95-130.

— (2011): *Platón y el orfismo: diálogos entre religión y filosofía,* Madrid.

Bernabé A. - Jiménez San Cristóbal A. I. (2001): *Instrucciones para el más allá: las laminillas órficas de oro,* Madrid.

— (2008): *Instructions for the Netherworld: The Orphic Gold Tablets*, Leiden.

Brisson, L. (1992): «Le corps 'dionysiaque'. L'anthropogonie décrite dans le *Commentaire sur le Phédon de Platon* (1. par. 3-6) attribué à Olympiodore est-elle orphique?», en M. O. Goulet-Cazé - G. Madec, -D. O'Brien (eds.), *Σοφίης Μαιήτορες*, «*Chercheurs de sagesse*». *Hommage à Jean Pépin*, París, pp. 481-499 (= *Orphée et l'Orphisme dans l'Antiquité gréco-romaine*, Aldershot, 1995, VII)

Edmonds, R. (1999): «Tearing apart the Zagreus myth: a few disparaging remarks on Orphism and Original Sin», *Classical Antiquity* 18, pp. 35-73.

Graf, F. y Johnston, S. I. (2007): *Ritual Texts for the Afterlife. Orpheus and the Bacchic gold tablets*, Londres-Nueva York.

Herrero de Jáuregui, M. (2008): «El orfismo, el *genos* y la *polis*», en Bernabé, A. - Casadesús, F. (eds.), *Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro*, Madrid, pp. 1603-1622.

Jiménez San Cristóbal, A. I. (2002): «Consideraciones sobre las τελεταί órficas», en Crespo, E. - Barrios Castro, M. J. (coords.), *Actas del X Congreso Español de Estudios Clásicos*, III, Madrid, pp. 127-133.

— (2005): «El concepto de *dike* en el orfismo», en Alvar Ezquerra, A. - González Castro, J. F. (eds.), *Actas del XI Congreso Español de Estudios Clásicos*, Madrid, I, pp. 351-361.

— (2005): *Rituales órficos*, Tesis Doctoral Universidad Complutense < http://eprints.ucm.es/tesis/fll/ucm-t25949.pdf>

— (2008): «El ritual y los ritos órficos», en Bernabé A. - Casadesús F. (eds.), *Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro*, Madrid, pp. 731-770.

Johnston, S. I. (2007): «The Myth of Dionysus», en Graf, F. - Johnston, S. I, *Ritual Texts for the Afterlife. Orpheus and the Bacchic gold tablets*, Londres-Nueva York, pp. 66-93.

Megino, C. (2010): «En torno al mal en el orfismo», en Bernabé, A. - Casadesús, F. - Santamaría, M. A. (eds.), *Orfeo y el orfismo: nuevas perspectivas*, Biblioteca virtual Cervantes, pp. 266-275.

Molina, F. (2008): «Ideas órficas sobre el alma», en Bernabé, A. - Casadesús, F. (eds.), *Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro*, Madrid, pp. 609-621.

Ricciardelli, G. (2000): (a cura di), *Inni Orfici*, Milán.

Santamaría Álvarez, M. A. (2005): «Ποινὰς τίνειν. Culpa y expiación en el orfismo», en Alvar Ezquerra, A. y González Castro, J. F. (eds.), *Actas del XI Congreso Español de Estudios Clásicos*, Madrid, I, pp. 397-405.

Sfameni Gasparro, G. (1988): «Ancora sul termine τελετή. Osservazioni storico-religiose», *Studi offerti a F. della Corte*, V, Urbino, pp. 137-152 (= *Misteri e teologie. Per la storia dei culti mistici e misterici nel mondo antico*, Cosenza, 2003, pp. 99-117).

Tortorelli Guidini, M. (2006): *Figli della terra e del cielo stellato*, Nápoles.

WEST, M. L. (2008): «The Orphics of Olbia», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 45, 1982, pp. 17-29.

El más allá en inscripciones dionisíacas*

Ana Isabel Jiménez San Cristóbal

Universidad Complutense de Madrid

I. Introducción

El objetivo de este trabajo es analizar la imagen y las creencias escatológicas que revelan una serie de inscripciones, en su mayoría funerarias, adscritas al ámbito de la religiosidad dionisíaca. Se trata de textos que abarcan un amplio espectro cronológico y geográfico; se fechan entre el s. VI a. C. y el s III d. C., si bien la mayoría remonta a época helenística e imperial. Los epígrafes provienen de distintas zonas, como Tesalia, el sureste del Egeo, Macedonia, la Magna Grecia, Roma, el Norte del Mar Negro y Asia Menor.

Muchos de estas inscripciones presentan rasgos coincidentes con el orfismo, una corriente religiosa muy ligada al dionisismo.[1] En la Antigüedad no existía una delimitación rígida entre el dionisismo, el orfismo, el pitagorismo o los Misterios de Eleusis. Al dionisismo pueden atribuírsele rasgos peculiares, como la agresividad o el sacrificio cruento, aspectos que denuncia el orfismo,[2] pero ambos comparten, por ejemplo, una imaginería escatológica similar. En este sentido, resulta muy clarificadora la teoría de Burkert que representa gráficamente la relación entre estos movimientos religiosos como una intersección de conjuntos con determinadas áreas compartidas y otras por completo independientes.[3] Por otra parte, hay que señalar que

* Este trabajo forma parte del Proyecto de Investigación financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación (FFI2010-17047). Las abreviaturas usadas para los corpus epigráficos se acomodan a las de F. Bérard et al., *Guide de l'épigraphiste*, París [2]2001 y a la herramienta informática del proyecto "Searchable Greek Inscriptions" del Packard Humanities Institute: http://epigraphy.packhum.org/inscriptions/. Otras abreviaturas son *OF*: A. Bernabé, *Poetae Epici Graeci Testimonia et fragmenta,* Pars. II, Orphicorum et Orphicis similium testimonia et fragmenta, Múnich y Leipzig, fasc. I, 2004, fasc. II, 2005, Múnich y Leipzig, fas. III 2007, Berlín y Nueva York; *ABV*: J. D. Beazly, *Attic Black-figure Vase-painters*, Oxford, 1956; *ARV*[2]: J. D. Beazly, *Attic Red-figure Vase-painters*, Oxford, 1968.

[1] A. I. Jiménez San Cristóbal, «Orfismo y dionisismo», en A. Bernabé - F. Casadesús (eds.), *Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro*, Madrid, 2008, pp. 697-727, con bibliografía.

[2] Cf. M. P. Nilsson, «Early Orphism and kindred religious movements», *HThR* 28, 1935, pp. 184-185; U. Bianchi, *La religione greca*, Turín, 1975, pp. 22-23; W. Burkert, «Orphism and Bacchic mysteries. New evidence and old problems of interpretation», *The Center for Hermeneutical Studies, Colloquy* 28, Berkeley, 1977, pp. 6-7; M. L. Freyburger-Galland - G. Freyburger - J. Ch. Tautil, *Sectes religieuses en Grèce et à Rome*, París, 1986, pp. 117, 122; Jiménez San Cristóbal, «Orfismo y dionisismo», pp. 714-717.

[3] Burkert, «Orphism», p. 7.

en época imperial orfismo y dionisismo se han convertido en sinónimos para ciertos autores.[4]

Pese a estas coincidencias entre ambas corrientes religiosas, no abordaré aquí el análisis de las laminillas de oro y las placas de hueso de Olbia, documentos epigráficos esenciales para el conocimiento de la escatología órfica, ya que han sido objeto de numerosos estudios[5]. Aludiré a ellas, sin embargo, cuando se presten al análisis comparativo con las inscripciones estudiadas.

Por lo que respecta a cuestiones metodológicas, he optado por agrupar temáticamente los textos, en vez de por regiones, ya que la coindidencia geográfica no implica unas características comunes. Dentro de cada apartado, he seguido un orden cronológico que permita trazar, cuando sea posible, la evolución de los diferentes motivos. Pero antes de analizar las inscripciones, conviene esbozar brevemente la estrecha relación de Dioniso con el Más Allá.

II. Dioniso y el más allá

Dioniso es una de las divinidades centrales de cultos mistéricos como el orfismo o los Misterios de Eleusis, cuya escatología se funda en la creencia en una vida mejor tras la muerte. Asimismo, fiestas del culto cívico dionisíaco, como las Antesterias, las Agrionias y las Leneas, rinden homenaje a los muertos y transgreden el límite con el Más Allá.[6] Todo ello implica una estrecha conexión de Dioniso con el allende que desde época arcaica queda reflejada, en el arte y en la literatura, en la muerte y renacimiento del dios, en sus catábasis o, simplemente, en el diálogo con las divinidades ctonias.[7]

Distintas tradiciones atestiguan la muerte de Dioniso y su renacimiento. En la *Ilíada* el dios, acosado por Licurgo, se sumerge en el mar y lo recibe la divina Tetis en su regazo. El episodio ha sido interpretado por algunos estudiosos como una muerte de Dioniso, en la que el mar representa el elemento de transición al Más Allá.[8] En

---

[4] Diodoro, Plutarco y, en menor medida, Estrabón, cf. A. Bernabé, «Plutarco e l'orfismo», en I. Gallo, (ed.), *Plutarco e la Religione*, Atti del VI Convegno plutarcheo (Ravello, 29-31 maggio 1995), Nápoles, 1996, pp. 80-83.

[5] La edición y el comentario de las láminas de oro pueden verse en A. Bernabé - A. I. Jiménez San Cristóbal, *Instructions for the Netherworld. The Orphic Gold Tablets*, Leiden-Boston-Colonia, 2008, con bibliografía. Sobre las láminas óseas de Olbia, cf. A. Bernabé, «Las láminas de Olbia», en Bernabé - Casadesús (eds.), *Orfeo*, pp. 537-546, con bibliografía.

[6] M. Daraki, *Dionysos et la déesse terre*, París, 1994, p. 23 con bibliografía; N. Spineto, *Dionysos a teatro. Il contesto festivo del dramma greco*, Roma, 2005. A. I. Jiménez San Cristóbal, «Fiestas dionisíacas», en E. Calderón Dorda y A. Morales Ortiz (eds.), *Eusébeia. Estudios de religión griega,* Madrid, 2011, pp. 169-196.

[7] E. Rohde, *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Tubinga, ^{9}1925, vol. II, pp. 12-13, 45; W. Otto, *Dioniso: mito y culto,* Madrid, 1997, pp. 88, 139 (ed. orig. alemana, Tubinga 1933); A. Lesky, «Dionysos und Hades», *WS* 54, 1936, pp. 24-32; H. Jeanmaire, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, París, 1951, pp. 268-278; M. P. Nilsson, *The Dionysiac Mysteries of the Hellenistic and Roman Age*, Lund, 1957, pp. 116-132; H. S. Versnel. *Ter unus Isis, Dionysus, Hermes. Three Studies in Henotheism*, Leiden, 1990, pp. 150-155; Daraki, *Dionysos*, pp. 21-28.

[8] Homero, *Ilíada* VI 135-136, cf. K. Kerényi, *Dionysos. Archetypal Image of Indestructible Life,* Londres, 1976, p. 179; Daraki, *Dionysos*, p. 41. Sobre las relaciones de Dioniso con el elemento acuático,

la *Odisea*, un ánfora de oro regalo del dios acoge los huesos del difunto Aquiles, lo que puede tener connotaciones escatológicas.[9] El mito central de la tradición órfica relata el desmembramiento de Dioniso por los Titanes y su posterior vuelta a la vida.[10] En una leyenda argiva Perseo vence a Dioniso y lo arroja a la insondable laguna Alcionia,[11] en Lerna, que estaba considerada en la Antigüedad una de las entradas al Hades. Se cuenta que el propio dios había descendido a través de ella para rescatar a su madre Sémele y lograr que, convertida en inmortal, habitase en el Olimpo junto a los demás dioses.[12] En las *Ranas* de Aristófanes, Dioniso baja al Hades y rescata a Esquilo; su descenso imita paródicamente el de Heracles en busca del perro Cerbero y, al igual que el héroe, Dioniso tiene una experiencia iniciática.[13]

La asociación de Dioniso con Hades y Perséfone se manifiesta en el culto conjunto que reciben y en la función de mediador que Dioniso ejerce ante estos dioses. Se ha sugerido que desde el s. VI a. C. Dioniso estaría asociado a las divinidades ctónicas representadas en figuras de terracota halladas en territorio tarentino.[14] Una serie de máscaras de terracota procedentes de Beocia y datadas a partir del s. VI a. C. podrían

---

véanse Otto, *Dioniso*, p. 48; M. Daraki, «La mer dionysiaque», *RHR* 199, 1982, pp. 3-22, Daraki, *Dionysos*, pp. 31-44; I. Tassignon, «Vingt mille lieux sous les mers avec Dionysos et Télibinu», en E. Delruelle - V. Pirenne - Delforge (eds.), *Képoi*. *De la religion à la philosophie. Mélanges offerts à André Motte*, Lieja, 2001, pp. 101-112.

[9] Homero, *Odisea* XXIV 73-74; Estesícoro, *Fragmento* 234 Page, cf. Daraki, *Dionysos*, p. 28; W. Burkert, *Ancient Mystery Cults*, Cambridge (Mass)-Londres, 1987, p. 21, n. 47.

[10] Sobre el cual, véanse: A. Bernabé, «Nacimientos y muertes de Dioniso en los mitos órficos», en C. Sánchez - P. Cabrera (eds.), *En los límites de Dioniso*, Murcia, 1998, pp. 29-39; A. Bernabé, «La toile de Pénélope: a-t-il existé un mythe orphique sur Dionysos et les Titans?», *RHR* 219, 2002, pp. 401-433.

[11] Véase el escolio a *Ilíada* XIV, 319 Erbse; Eustacio, *Ilíada* XIV, 319 (989, 23 Van der Valk); *cf.* G. Casadio, *Storia del culto di Dioniso in Argolide*, Roma, 1994, pp. 257-263; M. Piérart, «La mort de Dionysos à Argos», en R. Hägg (ed.), *The Role of Religion in Early Greek Polis*, Estocolmo, 1996, pp. 144-145 n. 29; G. Arrigoni, «Perseo contro Dioniso a Lerna», en F. Conca (ed.), *Ricordando Raffaele Cantarella*, Milán-Bolonia, 1999, pp. 9-70; A. I. Jiménez San Cristóbal, «El culto de Baco en una inscripción rodia del s. II-III d. C.», *SMSR* 76, 2007, pp. 146-154. Otra variante de la muerte de Dioniso a manos de Perseo se lee en Dinarcho, *FGrHist* 399 F 1; Filocoro, *FGrHist* 328 F 7.

[12] Pausanias II 31, 2; II 37, 5; Tzetzes, *Comentario a Licofrón* 212; Clemente de Alejandría, *Protréptico* II, 34, 2-5; *Antología Palatina* III 1. En Apolodoro III 5, 3 y Diodoro de Sicilia IV 25, 4, Sémele toma el nombre de Tione tras su apoteosis; véanse también Plutarco, *Cuestiones Griegas* 293 C; escolio a Aristófanes, *Ranas* 330 Dübner; Horacio, *Odas* II 19, 29-32; una hidria de figuras negras (*ABV* 364, 54) y una cratera de figuras rojas (F 2646, *ARV*^{2} 1443, 6) procedentes de Berlín. La apoteosis de Sémele la atestiguan Píndaro, *Olímpica* II 23, Plutarco, *De la tardanza de la divinidad en castigar* 566 A y un disco de terracota de Bríndisi datado entre los siglos III-I a. C., cf. Otto, *Dioniso*, p. 54; Jeanmaire, *Dionysos*, pp. 343-344; R. J. Clark, *Catabasis: Vergil and the Wisdom-Tradition*, Amsterdam, 1979, pp. 99-100 y 103-108; G. Casadio, «Dioniso e Semele: morte di un dio e resurrezione di una donna», en F. Berti (ed.), *Dionysos, mito e mistero.* Atti del Convegno internazionale, Comacchio 3-5 novembre 1989, Ferrara, 1991, p. 367 con bibliografía; Casadio, *Storia*, pp. 284-297; Casadio, *Il vino dell'anima. Storia del culto di Dioniso a Corinto, Sicione, Trezene*, Roma, 1999, pp. 155-167.

[13] Aristofanes, *Ranas* 69, 76s, 118, 127, 136 passim, cf. Clark, *Catabasis*, pp. 100-102; R. G. Edmonds III, *Myths of the Underworld Journey. Plato, Aristophanes, and the Orphic Gold Tablets*, Cambridge-Nueva York, 2004, pp. 111-158.

[14] A. J. Evans, «Recent Discoveries of Tarentine Terra-Cottas», *JHS* 7, 1886, pp. 9-13; A. Bruhl, *Liber Pater. Origine et expansion du culte dionysiaque à Rome et dans le monde romain*, París, 1953, pp. 36, 58-59.

representar a Dioniso como un dios de los muertos,[15] si bien otras interpretaciones las consideran objetos de culto o votivos sin conexión funeraria.[16] También en la iconografía locria varios pínakes del s. v a. C. representan a Baco y Perséfone juntos en el Más Allá.[17] En las laminillas órficas de Pelina Dioniso, llamado Βάκχιος, ejerce de mediador ante los dioses infernales; su función, claramente escatológica, consiste en auxiliar a los iniciados en el cruce entre la vida y la muerte, entre lo humano y lo divino.[18] La misma función cumple el dios en una cratera de volutas apulia conservada en el Museo de Arte de Toledo (Ohio),[19] en que estrecha su mano con Hades en presencia de Hermes. Siguen a Dioniso una ménade con tirso y pandero que danza con el seno desnudo; al otro lado del templo se alude a los condenados, Acteón y Ágave. El mensaje del pacto parece claro: los iniciados en los misterios de Dioniso, los *mystai* obtendrán un destino privilegiado en el Más Allá, frente a las desgracias que aguardan a los profanos. Múltiples piezas de la cerámica remiten a un ámbito paradisíaco relacionado con Dioniso,[20] mientras que muchas escenas simposíacas podrían aludir a un banquete en el Más Allá.[21] Numerosas tumbas y sarcófagos griegos, itálicos e ibéricos se adornan con representaciones dionisíacas, con vasos de bebida y con falos,[22] probablemente porque Dioniso simbolizaba la muerte y el renacimiento.[23]

El manifiesto carácter ctonio de Dioniso apenas se ve reflejado en la epigrafía, donde escasean los textos que presentan al dios en el mundo ultraterreno. En un peán, atribuido a Filodamo de Escarfea y grabado en piedra en el santuario de Delfos, se

---

[15] Nilsson, *Dionysiac Mysteries*, pp. 118-122.

[16] C. Gasparri, «Dionysos», *LIMC* III, Zúrich-Múnich, 1986, pp. 424-425, nº 10-20.

[17] Cf. H. Prückner, *Die lokrischen Tonreliefs*, Maguncia, 1968, tab. 23-30, 4; Ch. Sourvinou-Inwood, «Persephone and Aphrodite at Locri», *JHS* 98, 1978, pp. 105-106; M. Torelli, «I culti dei Locri», *Atti del 16 Convegno di Studi sulla Magna Grecia,* Nápoles, 1977, pp. 163-165; C. Gasparri, «Dionysos», pp. 469, nº 537-540; J. M. Redfield, *The Locrian Maidens. Love and Death in Greek Italy*, Princeton, 2003, pp. 346-388; R. Olmos, «Iconographical notes on the Orphic Tablets», en Bernabé - Jiménez, *Instructions*, pp. 284-285, nº 3; A. Bernabé, «Imagen órfica del Más Allá», en Bernabé - Casadesús (eds.), *Orfeo*, pp. 642-644.

[18] *OF* 485-486, s. iv a. C., cf. Bernabé - Jiménez, *Instructions*, pp. 66-76.

[19] Datada *ca*. 340-330 a.C., cf. S. I. Johnston - T. J. McNiven, «Dionysos and the Underworld in Toledo», *MH* 53, 1996, pp. 25-36; R. Olmos, «Iconographical notes», pp. 291-293.

[20] Sobre la iconografía dionisíaca del allende, cf. H. Metzger, «Dionysos chthonien d'après les monuments figurés de la période classique», *BCH* 68-69, 1944-1945, pp. 296-339; P. Cabrera Bonet, «Dioniso en un jardín. El espacio de la iniciación en la iconografía de los vasos apulios», en Sánchez - Cabrera (eds.), *En los límites*, pp. 61-87; C. Sánchez Fernández, «Dioniso en el paraíso o el privilegio de la muerte», en Sánchez - Cabrera (eds.), *En los límites*, pp. 105-117.

[21] Véanse, por ejemplo, un ánfora de Basilea (M. Schmidt - A. D. Trendall - A. Cambitoglou, *Eine Gruppe Apulischen Grabvasen in Basel*, Maguncia, 1976, pp. 6 y 35-38. tab. 8e 10a, ánfora S 29[J]), la cratera de Tarento 61.602 y el conocido sarcófago del Tuffatore, cf. A. Bottini, *Archeologia della salvezza. L'escatologia greca nelle testimonianze archeologiche*, Milán, 1992, pp. 87-91; D. Warland, «Que représente la fresque de la paroi Ouest de la Tombe 'du plongeur' de Poseidonia? », *Kernos* 12, 1999, pp. 195-206.

[22] R. Turcan, *Les sarcophages romains à représentations dionysiaques. Essai de choronologie et d'histoire religieuse*, París, 1966; Daraki, *Dionysos*, p. 28 n. 125; Sánchez Fernández, «Dioniso en el paraíso»; R. Olmos, «Beatitud dionisíaca y transformación vegetal en el mundo ibérico», en Sánchez - Cabrera (eds.), *En los límites*, pp. 119-137.

[23] Cf. Plutarco, *La E de Delfos,* 389 A, cf. Daraki, *Dionysos*, p. 29 n. 128, pp. 57-58.

invita al dios a venir aquí, arriba (δεῦρ᾽ἄνα), lo que implica un punto de partida subterráneo.[24]

En una inscripción de Rodas datada entre los ss. II-III d. C. un sacerdote hace generosos donativos para celebrar el despertar de Dioniso Baco y sus descensos:[25]

> (.....) ἁ πατρὶς
> [κ]αὶ βακχεῖα, οἷς καὶ ἐφιλοτιμήσατο ΑΝΔΡΟΣΙΝΗ
> [- -] ΟΣ (δηνάρια) ρ΄, δόντα δὲ καὶ τῷ ὑδραύλῃ τῷ ἐπεγείροντι
> [τὸ]ν θεὸν (δηνάρια) τξ΄, καὶ τοῖς τὸν θεὸν ὑμνήσασι κατὰ
> [μῆν ?]α (δηνάρια) μ΄, καὶ ταῖς τοῦ θεοῦ δὲ καθόδοις δυσὶ τοῖς [- - - - -]
> la patria y la asociación báquica, para las que ofreció cien (denarios), y dio también 360 (denarios) que toca el órgano y que despierta al dios y 40 (denarios) para quienes celebran con himnos al dios cada mes, y para los dos descensos del dios a ...

Uno de los descensos de Dioniso correspondería a su bajada y estancia en el mundo subterráneo tras ser muerto por Perseo o los Titanes, mientras que el otro aludiría al rescate de su madre Sémele del Hades. En cuanto al despertar del dios, puede equipararse a su renacimiento y subida del mundo de los muertos.[26] Un himno órfico, datado entre los ss. II-III d. C., menciona que Dioniso ctonio duerme en la mansión de Perséfone pero se despierta y vuelve al mundo de los vivos cada dos años, momento que se celebra con fiestas trietéricas.[27]

Hay noticias sobre una inscripción de Tasos del s. III a. C. que describe a Dioniso como un dios que renace y retorna cada año rejuvenecido. Desgraciadamente el texto está inédito y sólo lo conocemos por traducciones.[28]

Los vínculos de Dioniso con el Hades, en especial, su estancia y su regreso, debieron de condicionar la imagen del Más Allá que tenían los devotos del culto dionisíaco y alentar la esperanza de que tras la muerte hallarían un destino mejor que el triste panorama descrito en los poemas homéricos. En esa dirección apuntan las disposiciones sobre el lugar de enterramiento, la oposición entre el destino del alma y el del cuerpo y las descripciones de la bienaventuranza ultraterrena que documenta la epigrafía.

---

[24] Filodamo de Escarfea, p. 165 Powell, cf. L. Käppel, *Paian. Studien zur Geschichte einer Gattung*, Berlín-Nueva York, 1992, pp. 222-232, 375-380; E. Suárez de la Torre, «Cuando los límites se desdibujan: Dioniso y Apolo en Delfos», en Sánchez - Cabrera (eds.), *En los límites*, p. 27.

[25] Cf. A. F. Jaccottet, *Choisir Dionysos. Les associations dionysiaques ou la face cachée du dionysisme*, Zúrich, 2003, nº 159; Jiménez San Cristóbal, «El culto de Baco».

[26] Cf. Jiménez San Cristóbal, «El culto de Baco», pp. 138-146, con bibliografía.

[27] *Himnos Órficos,* 53 1-4.

[28] G. Daux, «Chronique des fouilles et découvertes archéologiques en Grèce en 1962», *BCH* 87, 1963, p. 862; G. Daux, *Guide de Thasos*, París, 1967, p. 172; J. Roux, *Euripides*. Les Bacchantes II, París, 1972, pp. 633-634; S. G. Cole, «Life and death. A new epigram for Dionysos», *EA* 4, 1984, p. 44; R. Merkelbach, *Die Hirten des Dionysos*, Stuttgart, 1988, pp. 19, 60 y n. 3, pp. 66-67 y nn. 45, 50.

III. Prescripciones sobre la sepultura

En general, para los griegos era imprescindible que el cadáver recibiese sepultura, ya que el alma del difunto insepulto estaba condenada a errar sobre la tierra sin poder acceder al Hades. La dedicatoria de una tumba por parte de los allegados resultaba, por tanto, de gran importancia para la suerte del alma en el Más Allá.[29]

Dos inscripciones halladas en la antigua Cumas, una localidad cercana a Nápoles, parecen reflejar que el lugar de enterramiento estaba supeditado a razones doctrinales y religiosas. En la primera, un epígrafe sepulcral del s. VI a. C., leemos:[30]

> hυπὺ τẽι κλίνẽι τούτẽι λẽνὸς hύπυ
> Bajo esta tumba yace un fiel.

La interpretación del término ληνός como 'iniciado' de un culto báquico, en lugar de su significado habitual de 'artesa' o 'sarcófago', resulta plausible aunque controvertida.[31] Una etimología popular muy difundida relaciona ληνός con Ληναῖος, Leneo, epíteto de Dioniso, y con el femenino λῆναι, denominación usual de las bacantes.[32] La monumentalidad de la tumba y el esmero y la elegancia de la inscripción favorecen también esta interpretación que implicaría la existencia de un culto relacionado con Dioniso en Cumas a finales del s. VI a. C. Otra inscripción, encontrada en una zona cercana y datada en una época un poco posterior a la anterior, confirma la presencia de un culto dionisíaco:[33]

> οὐ θέμις ἐντοῦθα κεῖσθαι ἰ μὲ τὸν βεβαχχευμένον
> No es lícito que yazga aquí quien no se haya convertido en baco.

El texto muestra la preocupación de los 'bacos', es decir, los devotos dionisíacos, por ser enterrados en un lugar separado de los profanos. El precepto adquiere sentido dentro de una concepción doctrinal que propugna un destino dichoso para los iniciados, frente a las penurias o la incertidumbre de los profanos. El uso del participio de perfecto βεβαχχευμένον implica que el difunto es un iniciado que ha observado un modelo de vida particular que lo legitima para adquirir a su muerte la cualidad de

---

[29] Homero, *Ilíada* XIV 457; *Epigr. Gr*. nº 7, s. VI a. C., cf. A. Le Bris, *La mort et les conceptions de l'au-delà en Gréce ancienne à travers les épigrammes funéraires*, París, 2001, pp. 134-135.

[30] *IGDGG* I nº 18.

[31] Véase F. Ribezzo, «Le iscrizioni greco-arcaiche di Cuma», *RIGI* 3, 1920, pp. 82-83 nº 8; A. I. Jiménez San Cristóbal, «Un iniziato sotto un tumulo a Cuma», *ZPE* 161, 2007, pp. 105-114. Véanse otras propuestas recogidas por Dubois en *IGDGG* I nº 18 *ad. loc*.

[32] Casadio, *Il vino*, pp. 11-43.

[33] *IGDGG* I nº 1 (*OF* 652), s. v. a. C., cf. R. Turcan «Bacchoi ou Bacchants? De la dissidence des vivants à la ségregation des morts», en VV. AA., *L'association dionysiaque dans les sociétés anciennes,* Actes de la table ronde organisée par l'École Française de Rome (Rome 24-25 mai 1984), Roma, 1986, 227-246; A. I. Jiménez San Cristóbal, «The meaning of βάκχος and βακχεύειν in Orphism», en P. A. Johnston - G. Casadio (eds.), *Mystic Cults in Magna Graecia*, Austin, 2009, p. 53.

'baco' y disfrutar de la bienaventuranza eterna. Para los iniciados la muerte significa, por tanto, el comienzo de la verdadera vida. La epigrafía posterior revela que algunas asociaciones dionisíacas contaban con ritos y reglas funerarias propias para conmemorar a sus miembros,[34] pero en ningún otro ejemplo el lugar de enterramiento está condicionado por preceptos religiosos como los que reflejan los epígrafes cumanos.

Por otra parte, en las dos inscripciones el difunto aparece denominado con términos vinculados a epítetos de Dioniso: ληνός se asocia con Ληναῖος, Leneo, y βεβαχχευμένον con Βάκχος, Baco. El nombre propio del difunto queda relegado frente a la condición de fiel. Un supuesto anonimato que coincide con la escatología de las laminillas donde el iniciado renuncia al nombre propio en favor la denominación genérica de Asterio que revela su nuevo estatus.[35] Es posible que la renuncia al nombre propio esté ligada a la idea de que tras la muerte el alma se separa del cuerpo, que sería el portador de la identidad personal.

IV. La separación de cuerpo y alma

La idea de que tras la muerte cuerpo y alma se separan y cada uno regresa a su lugar de origen —el cuerpo a la tierra, el alma al éter— es un motivo recurrente en epigramas literarios y epigráficos.[36]

Las inscripciones dionisíacas muestran el contraste entre la suerte del alma y la del cuerpo y, en algunos casos, se menciona de forma explícita la inmortalidad del alma. Un epigrama de Panticapeo, en el Mar Negro, datado en los siglos IV-III a. C., subraya que el alma de un tal Hecateo mora en el Aqueronte, es decir, en el Hades, mientras que su cuerpo permanece en la tumba:[37]

> [γῆ] Σκυθία περιβᾶσα Ἑκαταῖον τόνδε κέκε[υθε],
> [Λ]ηναίου [π]νείοντα, φίλης ἀπὸ πατρίδος αἴη[ς],
> [οὗ ψ]υχὴν [Ἀχ]έρων ὑπεδέξατο, σῶμα δὲ τύμβο[ς].
> La tierra escita oculta a Hecateo, protegiéndolo,
> al que en vida era hijo de Leneo, procedente de una tierra paterna amiga,
> su alma la acoge el Aqueronte y su cuerpo, la tumba.

---

[34] En Magnesia (*IMagnesia* 117), Tanagra (*IG* VII 686) y Atenas (*IG* II² 1368, F. Sokolowski, *Lois sacrées des cités grecques*, París, 1969, nº 51); cf. M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, Múnich, ²1961, II p. 365; Turcan, «Bacchoi» p. 232; Merkelbach, *Hirten*, pp. 116-117.

[35] *OF* 477, 9, Cf. Bernabé - Jiménez, *Instructions*, pp. 44-45.

[36] M. del Barrio, *Epigramas funerarios griegos. Traducción, introducción y notas*, Madrid, 1992, pp. 38-41; Le Bris, *La mort*, pp. 83-84. Véase, por ejemplo, la dedicatoria a los atenienses muertos en Potidea, datada en el 432-431 a. C.: *IG* I³ 1179, 6 αἰθὲρ μὲμ φσυχὰς ὑπεδέχσατο, σόμ[ατα δὲ χθὸν] "el éter recibe sus almas, la tierra, sus cuerpos", cf. A. Avagianou, «Physiology and Mysticism at Pherai. The Funerary Epigram for Lykophron», *Kernos* 15, 2002, p. 80 n. 31.

[37] *CIRB* 117.

Incluyo el epigrama en este estudio porque el antropónimo Leneo está atestiguado en la cercana Olbia en círculos dionisíacos y, como hemos dicho, puede vincularse con el epíteto Leneo que recibe Dioniso.[38]

La creencia en la inmortalidad del alma está atestiguada en un epigrama funerario del s. III a. C. hallado en Feras, Tesalia:[39]

Ζηνὸς ἀπὸ ῥίζης μεγάλου | Λυκόφρων ὁ Φιλίσκου |
δόξηι, ἀληθείαι δὲ | ἐκ πυρὸς ἀθανάτου· |
καὶ ζῶ ἐν οὐρανίοις ἄστροις | ὑπὸ πατρὸς ἀερθείς· |
σῶμα δὲ μητρὸς ἐμῆς | μητέρα γῆν κατέχει
Licofrón, el hijo de Filisco, surgido de la raíz del gran Zeus
en apariencia, pero en verdad del fuego inmortal.
Y vivo entre los astros celestes, alzado por mi padre,
pero el cuerpo nacido de mi madre ocupa la tierra madre.

La naturaleza del hombre es dual, divina y terrestre; a su muerte, el alma, divina, se alza al éter celeste, mientras que el cuerpo regresa a la tierra. Esa dualidad queda reflejada en la oposición entre verdad (ἀλήθεια) y apariencia (δόξα) en referencia al linaje del difunto. Licofrón es hijo de Filisco, descendiente mítico de Zeus, pero en verdad, es decir, según una interpretación física, su alma procede del fuego inmortal, emparentado con las estrellas del cielo.

La creencia en la naturaleza dual del hombre y la inmortalidad del alma coinciden con doctrinas atribuidas a los órficos, cuya presencia en Feras corrobora el hallazgo de dos laminillas áureas datadas en los siglos IV-III a. C.[40] Se ha propuesto una relación entre la Madre Tierra del epigrama y la expresión Γῆς παῖς εἰμι, 'soy hijo de la Tierra', que aparece de forma recurrente en las laminillas órficas usada como contraseña.[41] Además, las láminas óseas de Olbia y la laminilla órfica de Farsalo insisten en la verdad iniciática frente a la mentira de los profanos, en la verdad del alma frente a la mentira del cuerpo.[42] Pero, a diferencia de las creencias órficas que sitúan el destino del alma en Hades, el epigrama de Licofrón lo localiza en las estrellas, concepción que enlaza con la imagen pitagórica del cielo estrellado como patria divina.[43]

---

[38] El nombre Leneo está grabado en un espejo del s. V a. C. junto a la exclamación báquica εὐαί: *IGDOlbia* nº 92 (*OF* 564). Dioniso Leneo aparece, por ejemplo, en los *Himnos órficos* 50, 5; 52, 2, cf. G. Ricciardelli, *Inni Orfici*, Milán, 2000, pp. 423-425.

[39] *SEG* 28, 1978, nº 528 (*OF* 466), cf. Avagianou, «Physiology», pp. 75-89.

[40] *OF* 493- 493 A, cf. Bernabé - Jiménez, *Instructions*, pp. 151-160.

[41] Avagianou, «Physiology », pp. 86-87, cf. Bernabé - Jiménez, *Instructions*, pp. 41-44.

[42] *IGDOlbia* nº 94 a, b, c (*OF* 463-465); lámina de Farsalo (350-330 a. C.): *OF* 477, 7; cf. G. Scalera McClintock, «Aletheia nelle tavolette di Olbia Pontica», *Filosofia e Teologia* 4, 1990, pp. 78-83; M. Tortorelli, «Aletheia nel pensiero orfico, 1. 'Dire la veritá': sul v. 7 della laminetta di Farsalo», *Filosofia e Teologia* 4, pp. 73-77; Bernabé - Jiménez, *Instructions*, pp. 38-39. Véase también *infra*, n. 46.

[43] Platón, *Timeo* 42b, cf. Bernabé - Jiménez, *Instructions*, p. 43.

La oposición cuerpo mortal-alma inmortal vuelve a aparecer en otra inscripción funeraria del s. II d. C. procedente de Escandrilia, en el sur de Italia, en territorio sabino[44]:

Ἀἰλιανῶι τόδε [σῆμα] πατὴρ ἀγαθῶι πι[νυτῶι τε],
θνητὸν κηδ[εύσα]ς σῶμα· τὸ δ' ἀθάνατ[ον]
ἐς μακάρων ἀνόρο[υσ]ε κέαρ· ψυχὴ γὰρ ἀείζ<ω>[ς],
ἣ τὸ ζῆν παρέχει καὶ θεόφιν κατέβη.
ἴσχεό <το>ι? στοναχῶν πά[τε]ρ, ἴσχε δέ, μῆτερ, ἀδελφούς·
σῶμα χ<ι>τὼν ψυχῆς· τ[ὸ]ν δὲ θεὸν σέβε μου.
A Eliano, bueno y sabio, dedicó su padre esta tumba,
tributando honras fúnebres al cuerpo mortal. En cambio, el corazón inmortal
se alzó junto a los felices. Pues vigorosamente el alma
procura la vida y desciende con los dioses.
Contén los gemidos de mis hermanos, padre, contenlos madre.
El cuerpo es la túnica del alma: venera a mi dios.

La referencia al corazón inmortal puede relacionarse con el corazón de Dioniso salvado por Atenea en el mito órfico.[45] Del mismo modo, la idea de que el alma procura el vivir recuerda el concepto órfico del alma como fuente de vida, opuesta al cuerpo mortal en que se vive sólo transitoriamente.[46] La expresión 'el cuerpo es túnica del alma', que encuentra el precedente más directo en Empédocles, vuelve a aparecer en el *Papiro de Bolonia* y gnósticos y neoplatónicos sostienen ideas parecidas.[47] Parece claro que el difunto y sus parientes creían en un destino mejor tras la muerte del cuerpo, de modo que no tiene sentido lamentarse cuando se ha pasado a una mejor vida, recibiendo incluso la denominación de θεός 'dios'. La identificación del finado con la divinidad enlaza con la adopción de las denominaciones de βάκχος

---

[44] *IG* XIV 2241 (*OF* 469).

[45] Proclo, *Comentario al* Timeo *de Platón* II 145, 18 (*OF* 314), cf. A. Olivieri, «Pneuma, cuore, cervello nell'orfismo», en V. E. Alfieri - M. Untersteiner (eds.), *Studi di filosofia greca. Pubblicazione in onore di R. Mondolfo*, Bari, 1950, pp. 9-10.

[46] Véase el significado de las expresiones vida-muerte-vida de las láminas de Olbia: *IGDOlbia* nº 94 a, b, c (*OF* 463-465), cf. Bernabé, «Las láminas de Olbia», pp. 537- 541. Véase también la concepción de la muerte como vida y la idea del alma liberada por Dioniso en las laminillas áureas (cf. Bernabé - Jiménez, *Instructions*, pp. 64-76), la oposición cuerpo mortal-alma inmortal y la concepción del σῶμα-σῆμα en Platón, *Crátilo* 400c, *Gorgias* 493a, cf. A. Bernabé, «Una etimología platónica: σῶμα-σῆμα», *Philologus* 139, 1995, pp. 204-237. Por otra parte, Aristóteles, *Fragmento* 60 Rose, atribuye la doctrina de que el alma aparece uncida a un cuerpo muerto a 'los que pronuncian las τελεταί', que no pueden ser otros que los órficos, cf. C. Megino, «Aristóteles y el Liceo ante el orfismo», en Bernabé - Casadesús (eds.), *Orfeo*, pp. 1297-1300.

[47] Empédocles, *Fragmento* 110 Wright (31 B 126 D.-K. = *OF* 450), cf. C. Megino, «Empédocles y el orfismo», en Bernabé - Casadesús (eds.), *Orfeo*, pp. 1119-1122; *Papiro de Bolonia* 129 (*OF* 717); Proclo, *Comentario a la República* II 182, 19 Kroll. G. Zuntz, *Persephone*, *Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia*, Oxford, 1971, pp. 405-406 ha defendido el carácter pitagórico de la expresión del epigrama, pero por el paralelismo con los textos citados parece preferible postular una ascendencia órfica, cf. G. Casadio, «Adversaria Orphica et Orientalia», *SMSR* 52, 1986, pp. 294-295, que no excluye tampoco su presencia en el ideario pitagórico.

y ληνός que hemos visto en las inscripciones de Cumas y coincide con la conversión en dios tras la muerte, documentada en varias laminillas órficas.[48]

El siguiente paso en nuestro recorrido es dilucidar a partir de los textos cuál es la suerte de las almas de los iniciados tras la separación del cuerpo.

V. La suerte del alma en el más allá

1. *El destino feliz de los iniciados*

Una inscripción grabada sobre un aríbalo corintio, hallado en una tumba tarentina y datado en el 580-570 a.C., testimonia la creencia en un destino feliz tras la muerte:[49]

> (Τὸ) ἀΐδιον ἐπο(ί)κημα καὶ πολὺ, πολὺ πολὺ, πολύχαρμον
> Estancia eterna y muy, muy, muy, muy bienaventurada

El término ἐποίκημα, 'estancia', es un hápax compuesto de la preposición ἐπί y οἴκημα 'morada'. Como va acompañado del calificativo ἀΐδιον 'eterno' y el texto está grabado sobre un exvoto funerario, es posible que se trate de una referencia a una estancia ultraterrena, similar al destino dichoso en el Más Allá descrito en las laminillas de oro órficas[50] —muchas procedentes también de la Magna Grecia— y representado en algunas piezas de cerámica apulia del s. IV a. C. y en dos *pínakes* locrios del s. V a. C., en que Dioniso tiene un papel fundamental.[51] La repetición del adverbio πόλυ ('muy') tres veces (más una adicional en el compuesto πολύχαρμον) recuerda la insistencia en el número tres que encontramos otras veces en relación con Dioniso en contexto escatológico, como por ejemplo en las laminillas de Pelina (s. IV a. C.).[52] La estancia dichosa en el Más Allá que se augura estaría reservada solamente a iniciados que han conseguido superar una serie de requisitos.

Otras inscripciones hacen hincapié en esa misma idea. Así por ejemplo, en un epígrafe milesio de época helenística (s. III-II a. C.) se da el último adiós a la sacerdotisa de un tíaso dionisíaco en los siguientes términos:[53]

---

[48] El fiel es llamado βάκχος, por ejemplo, en Heráclito, *Fragmento* 87 Marcovich (B 14 D.-K.); Eurípides, *Cretenses, Fragmento* 472, 15 Kannicht; la laminilla órfica de Hiponio: *OF* 474.16; Platón, *Fedón*, 69c. Cf. Bernabé - Jiménez, *Instructions*, pp. 81-82, 169-171; Jiménez San Cristóbal, «The meaning», pp. 47-51.

[49] *SEG* 51, 2001, nº 1451; F. G. Lo Porto, «Iscrizione arcaica tarantina su ariballo corinzio», *PP* 56, 2001, pp. 211-216.

[50] Véanse Bernabé - Jiménez, *Instructions*, pp. 177-178; A. I. Jiménez San Cristóbal, «Rasgos órficos en la epigrafía religiosa griega y romana», en Bernabé - Casadesús (eds.), *Orfeo*, p. 1460.

[51] G. Giannelli, *Culti e miti della Magna Grecia*, Florencia, ²1963, pp. 192, 196; Casadio, *Storia*, pp. 100-103. Véase supra nn. 17, 20.

[52] *OF* 485-486: Νῦν ἔθανες καὶ νῦν ἐγένου, τρισόλβιε, ἄματι τῶιδε, 'Acabas de morir y acabas de nacer, tres veces venturoso, en este día', cf. Bernabé-Jiménez, *Instructions*, pp. 65-66. Sobre la importancia del número tres en ritos y mitos dionisíacos véase Casadio, *Storia*, p. 88 n. 61, con bibliografía.

[53] A. Henrichs, «Die Maenaden von Milet», *ZPE* 4, 1969, pp. 223-241; R. Merkelbach - J. Stauber,

τὴν ὁσίην χαίρειμ πολιήτιδες εἴπατε βάκχαι
ἱρείην, χρηστῇ τοῦτο γυναικὶ θέμις,
ὑμᾶς κεὶς ὄρος ἦγε καὶ ὄργια πάντα καὶ ἱρὰ
ἤνεικεμ πάσης ἐρχομένη πρὸ πόλεως.
τοὔνομα δ' εἴ τις ξεῖνος ἀνείρεται· Ἀλκμεωνὶς
ἡ Ῥοδίου, καλῶμ μοῖραν ἐπισταμένη.
Las bacantes de la polis han dicho: 'salve, sacra sacerdotisa',
como corresponde a una mujer de bien.
A vosotras os condujo al monte y llevó todos los símbolos sagrados
yendo al frente de toda la ciudad.
Pero si algún extranjero pregunta su nombre, se llama Alcmeonis,
la hija de Rodio, sabedora del destino de los buenos.

Se trata de uno de los documentos más importantes con que contamos para defender la existencia histórica de bacantes dionisíacas y conocer el tipo de ritos que celebraban. La expresión del último verso, 'sabedora del destino de los buenos', alude a la esperanza de una vida mejor en el Más Allá como un privilegio sólo de los buenos,[54] que hemos de entender que son los miembros del grupo báquico, es decir, aquellos que como la sacerdotisa han adquirido unos conocimientos que únicamente se logran mediante la iniciación.

Un epigrama funerario de Esmirna, en Jonia, datado en el s. II a. C. menciona una sede de los puros situada en el Hades:[55]

Ἀΐ[δε]ω πυλαουρέ, σὺ δ' εὐαγέων ἐῤῐὶ θώκῳυς
Αἰακέ, [σ]ημήναις ᾗι θέμις ἀτραπιτόν.
Tú, Éaco, guardián del Hades, muéstrales claramente el camino
que lleva a la sede de los puros, como es lícito.

El texto sugiere que existe una diferencia entre el lugar en que morarán quienes son puros y el que corresponde a quienes no lo son. Esta hipótesis parece reforzada por la presencia de Éaco, uno de los jueces del Hades, cuya función es admitir sólo a quienes acceden lícitamente. La expresión, εὐαγέων ἐῤῐὶ θώκῳυς, 'sede de los puros', recuerda la 'morada de los límpidos', ἕδρας ἐς εὐαγέων, a la que accede el difunto que porta una laminilla de oro tras haber suplicado el beneplácito de Perséfone y demostrado su condición de iniciado.[56] La pureza que legitima la estancia en dicha sede está probablemente ligada a la iniciación, es decir, se logra manteniendo un de-

Steinepigramme aus dem Griechischen Osten. Band 1, Die Westküste Kleinasiens von Knidos bis Ilion, Stuttgart-Leipzig, 1998, nº 01/20/21.

[54] καλά es palabra clave en la religión dionisíaca como señalan Henrichs, «Maenaden», pp. 239-240 y Merkelbach - Stauber, *Steinepigramme*, p. 139; cf. Teognis 17; Eurípides, *Bacante*s, 881, 901.

[55] Merkelbach y Stauber, *Steinepigramme*, nº 05/01/50, v. 7, cf. Le Bris, *La mort*, pp. 69-71.

[56] *OF* 489 y 490: νῦν δ' ἱκέτις ἥκω παρ' ἀγνὴν Φερσεφόνειαν, / ὥς πε πρόφρων πέμψηι ἕδρας ἐς εὐαγέων, 'Ahora vengo como suplicante junto a la casta Perséfone, / por ver si, benévola, me envía a la morada de los límpidos', cf. Bernabé - Jiménez, *Instructions*, pp. 115-117.

terminado modelo de vida y cumpliendo una serie de ritos de efectos catárticos, tal y como refleja un pasaje de Platón:[57]

> καὶ κινδυνεύουσι καὶ οἱ τὰς τελετὰς ἡμῖν οὗτοι καταστήσαντες οὐ φαῦλοί τινες εἶναι, ἀλλὰ τῷ ὄντι πάλαι αἰνίττεσθαι ὅτι ὃς ἂν ἀμύητος καὶ ἀτέλεστος εἰς Ἅιδου ἀφίκηται ἐν βορβόρῳ κείσεται, ὁ δὲ κεκαθαρμένος τε καὶ τετελεσμένος ἐκεῖσε ἀφικόμενος μετὰ θεῶν οἰκήσει.
> Y es posible que quienes nos instituyeron las *teletai* no sean individuos de poco mérito, sino que de verdad de forma enigmática se indique desde antaño que quien llega al Hades no iniciado y sin haber cumplido las *teletai* yacerá en el fango, pero el que llega allí purificado y cumplidas las *teletai* habitará en compañía de los dioses.

Sobre los privilegios de los iniciados da noticias una inscripción de Rodas, datada en los ss. II-I a. C., que transmite una cita textual de las *Ranas* de Aristófanes:[58]

> Ἀριστοφάνευς
> μόνοις γὰρ ἡμεῖν
> ἥλιος καὶ φέγγος
> ἱερόν ἐστιν ὅσοι
> μεμυήμεθ' εὐσεβῆ
> διήγομεν τρόπο[ν]
> περὶ τοὺς ξένους
> καὶ τοὺς ἰδιώτας.
> Aristófanes
> Pues el sol y su grata luz sólo existen para nosotros, cuantos nos hemos iniciado y llevamos una existencia pura en torno a los extraños y nuestra gente.

Se ha discutido mucho si el texto primitivo de Aristófanes hace referencia a un culto eleusinio o dionisíaco y la cuestión no parece tener una solución definitiva.[59] En cualquier caso, observamos de nuevo cómo la promesa de un destino feliz está ligada a la iniciación y a la pureza. La visión escatológica y la terminología del epígrafe coinciden con dos textos de clara influencia mistérica transmitidos por Píndaro y Sófocles:[60]

---

[57] Platón, *Fedón* 69c (*OF* 434). Las prescripciones referentes al modo de vida órfico pueden verse en A. I. Jiménez San Cristóbal, «Los orfeotelestas y la vida órfica», en Bernabé - Casadesús (eds.), *Orfeo*, pp. 784-799.

[58] Aristófanes, *Ranas* 454-459, cf. G. Pugliese Carratelli, «Versi di un coro delle *Rane* in un'epigrafe rodia», *Dioniso* 8, 1940-1941, pp. 119-123. Las líneas corresponden al texto de la inscripción, no al de los versos de Aristófanes.

[59] K. Dover, «The Chorus of Initiates in Aristophanes' *Frogs*», en J. M. Bremer - E. W. Handley (eds.), *Aristophane. Sept exposés suivis de discussions,* Entretiens Fondation Hardt 38, Vandoeuvres-Ginebra, 1993, pp. 173-201; K. Dover, *Aristophanes.* Frogs. *Edited with Introduction and Commentary*, Oxford, 1997, pp. 251-253; I. Lada-Richards, *Initiating Dionysos. Ritual and Theatre in Aristophanes' Frogs,* Oxford, 1999, p. 125.

[60] Véase también Eurípides, *Cretenses, Fragmento* 472, 9-19 Kannicht (*OF* 567); Platón, *Fedón* 69c (*OF* 576), *Fedro* 244e (*OF* 575), cf. A. Bernabé, *Hieros logos. Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá,* Madrid, 2003. p. 244.

Píndaro, *Fragmento* 137 Maehler (*OF* 444)
ὄλβιος ὅστις ἰδὼν κεῖν᾽ εἶ ὑπὸ χθόνα,
¡Venturoso aquél que tras haberlos visto (los misterios) va bajo tierra!

Sófocles, *Fragmento* 837 Radt
ὡς τρισόλβιοι
κεῖνοι βροτῶν, οἳ ταῦτα δερχθέντες τέλη
μόλωσ᾽ ἐς Ἅιδου· τοῖσδε γὰρ μόνοις ἐκεῖ
ζῆν ἔστι, τοῖς δ᾽ ἄλλοισι πάντ᾽ ἔχειν κακά
(acerca de los misterios) ¡Tres veces venturosos
los mortales aquellos que, tras haber contemplado estos ritos
se encaminan al Hades! Pues para ellos solos allí
es la vida, y para los demás, afrontar todos los males.

Por otra parte, la descripción de la sede de los bienaventurados como un lugar impregnado de una luz y sol sagrados en la inscripción rodia coincide con la que encontramos en un pasaje de Píndaro en que se han querido ver influjos órficos.[61]

τοῖσι λάμπει μὲν μένος ἀελίου
τὰν ἐνθάδε νύκτα κάτω,
φοινικορόδοις ἐνὶ λειμώνεσσι
Para ellos refulge la pujanza del sol
durante la noche de aquí abajo,
y en sotos de rosas de púrpura.

Es posible, por tanto, que la inscripción de Rodas refleje el contraste entre la luz reservada a los iniciados y la oscuridad que aguarda a los profanos.[62] La basa en que se grabó pudo pertenecer a una asociación dionisíaca, de la que tenemos noticia por otra inscripción contemporánea, pero tampoco sería extraño que elementos de ambos cultos, eleusinio y dionisíaco, se hubieran fundido en esa época.[63] En cualquier caso, si un tíaso hizo grabar esta inscripción es porque las creencias transmitidas por Aristófanes se ajustaban a la realidad cotidiana de los siglos II-I a. C.[64]

Un epígrafe procedente de Filipos, en Macedonia, datado en el s. III d. C. y escrito en latín, refleja de nuevo que la pureza y un régimen de vida estricto son *conditio sine qua non* para lograr la dicha eterna:[65]

---

[61] Píndaro, *Fragmento* 129 Maehler (*OF* 439), véase también, *Olímpica* II 61-62, cf. Bernabé, *Hieros logos*, pp. 242-243.

[62] Véase el mismo contraste en otros pasajes: *Antología Palatina* IX 540 (en Diógenes Laercio IX 16); Plutarco, *Fragmento* 178 Sandbach (*OF* 594).

[63] *IG* XII 1, 155, a II 40, cf. Pugliese Carratelli, «Versi», p. 120; Casadio, *Storia*, p. 249 n. 44.

[64] Cf. A. D. Nock, «Hellenistic mysteries and christian sacraments», *Mnemosyne* 5, 1952, p. 183 n. 2.

[65] *CIL* III 126, nº 686, vv. 11-16 (*OF* 580), cf. Cole «Life», p. 46; Freyburger-Galland, Freyburger y Tautil, *Sectes*, p. 71 y n. 93; S. G. Cole, «Voices from beyond the grave: Dionysus and the dead», en T. H.

tu placidus, dum nos (cr)uciamur volnere victi,
et reparatus item vivis in Elysiis.
sic placitum est divis a(e)terna vivere form(a)
qui bene de supero (n)umine sit meritus:
quae tibi castifico promisit munera cursu 15
olim iussa deo simplicitas facilis.
Mientras nosotros nos atormentamos vencidos por una aflicción, tú plácido
e igualmente renovado vives en el Elíseo.
Pues es agradable para los dioses que viva eternamente
quien se ha hecho merecedor de un numen superior.
Estas prebendas te aseguró en pago a una casta vida
tu afable pureza, ordenada un día por la divinidad.

2. *El agua del olvido*

La mayoría de los textos que hemos analizados hacen referencia a las condiciones previas que el fiel debe haber cumplido antes de morir: iniciación y pureza durante la existencia terrenal son indispensables para alcanzar un destino dichoso y habitar junto a los inmortales en el Más Allá. Dos epigramas procedentes de Mileto, en Asia Menor, y datados en época imperial, mencionan, en cambio, un requisito que el difunto debe cumplir a su llegada al Hades: no beber el agua de Lete, es decir, del olvido.

Merkelbach y Stauber, *Steinepigramme*, nº 01/20/29 (s. I d. C.)[66]
οὐ Λήθης, Ἑρμα[ῖε, ποτὸν πίες,] | οὐδέ σ' ἔκρυπτε
[Τάρταρα καὶ,] | στυγνῆς δώματ[α Περσεφόν]ης, |
ἀλλά σ' ἔχων ἐς Ὄλυμπον ἀν[ήγαγεν] | εὔσφυρος Ἑρμῆς,
ἐκ χαλεπ[οῦ] | μερόπων ῥυσάμενος βιότου· |
αἰθέρα δ' ὀκταέτης κατιδὼν ἄστροις | ἅμα λάμπεις
πὰρ κέρας Ὠλενίης | Αἰγὸς ἀνερχόμενος
παισί τε | νῦν ἐπαρωγὸς ἐνὶ σθεναραῖσι παλαίσ|τραις
φαίνῃ, σοὶ μακάρων τοῦτο | χαριζομένων.
No has bebido el agua del olvido, Hermeo, ni te ocultan
el Tártaro ni las moradas de la triste Perséfone,
sino que Hermes de hermosos tobillos te conduce hacia las alturas del Olimpo,
salvándote de la difícil vida de los mortales.
Con ocho año has visto el éter y relumbras ahora entre los astros

Carpenter - Ch. Faraone, (eds.), *Masks of Dionysus*, Ithaca-Londres, 1993, p. 289; Cabrera Bonet, «Dioniso», 84; Jaccottet, *Choisir Dionysos*, nº 29.

[66] *IMilet*. n. 755 Herrmann. F. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des romains,* París, 1942, p. 283 relaciona el epigrama con la doctrina pitagórica de que cada alma se convierte en una estrella al dejar el mundo terrestre. Véase el mismo epigrama citado en § V. 3.

junto al cuerno de la constelación de la Cabra y junto al Codo del Auriga,
y brillas ahora protegiendo a poderosos muchachos en las palestras,
complaciéndote con ello los bienaventurados.

Merkelbach y Stauber, *Steinepigramme*, nº 01/20/27 (s. II d. C.)
βλέ|[πε]ις δὲ Ὀλύμπου τὰς ἀ|[δαι]δάλτους πύλας
ὁμέ|[στ]ιον θεοῖσιν εἰληχὼς | [γ]έρας·
αὐτή σε γὰρ Τρει|[τ]ωνὶς εἰς θεηδόχους |
[ἣν]ενκεν αὐλὰς ἀφθίτοις | [τε]˻ὁμέστιον
τειμὴν | [λέ]λονχες μὴ πιὼν Λήθης | ♠ ὕδωρ ♠
Contemplas las puertas del Olimpo trabajadas sin arte,
obteniendo las honras compartidas con los dioses.
Pues a ti la propia Tritonis te acompañó a las moradas
que reciben a las divinidades y fuiste designado a compartir
morada con los inmortales al no beber el algua del olvido.[67]

Evitar el agua del olvido es propio de las doctrinas órficas; en las laminillas beber el agua del olvido significa olvidar la iniciación y experiencias anteriores.[68] En consecuencia, el alma regresa a la tierra y se reencarna. Fuera de las creencias órficas el agua de Lete es una etapa obligatoria para acceder al Hades.[69] El vocabulario de los epigramas milesios (moradas infernales, agua, bienaventuranza) recuerda también el de las láminas. Ahora bien, la orientación de los epigramas difiere de la escatología órfica en que en ellos la bienaventuranza prometida no se ubica ya bajo tierra como ocurría en las láminas,[70] sino en el Olimpo, probablemente por influencia de doctrinas pitagóricas o por una confusión frecuente en los epigramas griegos que equipara el Olimpo al cielo.[71] En una estela de Alejandría del s. II d. C. se repite el mismo esquema y para los fieles de Osiris Abidinio no beber agua del olvido significa acceder a la bienaventuranza, aunque ésta se sitúe ya en el Elíseo y no bajo tierra, lejos, por tanto, de las moradas de Perséfone.[72]

3. *El contraste entre el mundo terrenal y el ultramundano*

Varias inscripciones enfatizan la oposición entre las penurias de este mundo y la bienaventuranza del otro. Un epigrama funerario de Panticapeo, del s. I a. C. o I d. C.,

---

[67] *IMilet*. n. 754 Herrmann.

[68] Bernabé - Jiménez, *Instructions*, pp. 29-35.

[69] Véanse Bernabé - Jiménez, *Instructions*, pp. 33; G. Sacco, «Lethe negli epigrammi funerari», *Epigraphica* 40, 1978, p. 41 y n. 5.

[70] En las láminillas órficas (*OF* 474, 4 y probablemente 475, 6) las almas 'bajan', κατερχόμεναι, a las moradas de Perséfone, que es 'la reina subterránea', ὑποχθονίος βασιλεία (*OF* 474, 13, quizá 475, 16).

[71] Cf. Le Bris, *La mort*, p. 115.

[72] E. Bernand, *Inscriptions grecques d'Égypte et de Nubie au Musée du Louvre*, París, 1992, nº 93, lín. 5-10, con bibliografía, cf. Sacco, «Lethe», p. 52.

felicita a un tal Hecateo por haber logrado superar las dificultades y sinsabores de la vida mortal:[73]

> οὐ λόγον, ἀλλὰ βίον σοφίης ἐτυπώσαο δόξαν,
> αὐτοδαὴς ἱερῶν γινόμενος κριμάτων.
> εὖδων οὖν, Ἑκαταῖε, μεσόχρονος, ἴσθ' ὅτι θᾶσσον
> κύκλον ἀνιηρῶν ἐξέφυγες καμάτων.
> No con la palabra sino con la vida lograste la fama de sabiduría
> llegando a ser autodidacto de los sagrados juicios.
> Sabe pues, Hecateo, que al dormirte a mitad de tu vida, antes
> has conseguido escapar del ciclo de penosas calamidades.

La expresión κύκλον ἀνιηρῶν ἐξέφυγες καμάτων, 'escapar del ciclo de penosas calamidades' presenta coincidencias notables con la frase κύκλου δ' ἐξέπταν βαρυπένθεος ἀργαλέοιο, 'salí volando del ciclo de profundo pesar', grabada en una laminilla de Turios, por lo que se ha defendido que el epígrafe testimonia una visión del destino del hombre teñida de religiosidad órfica.[74]

La misma oposición entre felicidad ultramunda y pesadumbre de la existencia corporal aparece reflejada en los primeros versos de un epigrama funerario de Mileto del s. I d. C. que hemos citado antes:[75]

> ἀλλά σ' ἔχων ἐς Ὄλυμπον ἀν[ήγαγεν] | εὔσφυρος Ἑρμῆς,
> ἐκ χαλεπ[οῦ] | μερόπων ῥυσάμενος βιότου·
> Pero Hermes de hermosos tobillos te conduce hacia las alturas del Olimpo,
> salvándote de la difícil vida de los mortales.

Una inscripción procedente de de Ostia, en Italia, datada entre los ss. I y II d. C., opone la brevedad de la vida mortal a la eternidad que es la verdadera existencia que se desarrolla bajo tierra:[76]

> βραχὺς ὁ βίος | μακρὸν δὲ | τὸν κατὰ γᾶς | αἰῶνα τελε|τῶμεν βρο|τοί ♠ πᾶσι δὲ | μοῖρα
> φέρεσ|θαι δαίμο|νος αἶσαν
> ἅ τις ἂν τύχηι

---

[73] *CIRB* 121 (*OF* 467), cf. *SEG* 41, 1991, nº 624.

[74] *OF* 488, 5. Los rasgos órficos fueron resaltados por E. J. Bickermann, «The Orphic Blessing», *JWI* 2, 1938-1939, pp. 368-374 y negados por A. D. Nock, «Orphism or Popular Philosophy? », *HThR* 33, 1940, pp. 301-315. Para Casadio «Dioniso», p. 136 la estela da cuenta de una visión del mundo que puede ser definida como 'órfica' en sentido amplio.

[75] Merkelbach y Stauber, *Steinepigramme*, nº 01/20/29; cf. § V. 2.

[76] *IPorto* 52 (*OF* 468), cf. M. Guarducci, «Due basi iscritte nel sepolcreto ostiense dell'isola sacra», *RPAA* 21, 1945-1946, pp. 143-149.

> La vida es breve, pero los mortales cumplimos bajo tierra la larga eternidad. Para todos el destino es ejecutar la voluntad del demon, sea quien sea.

El término αἰών, que he traducido por 'eternidad', parece tener aquí el significado de 'vida feliz', una concepción que veíamos ya en el epígrafe tarentino del s. VI a. C. y que encontramos también en múltiples fragmentos órficos.[77] De hecho, el texto de Ostia presenta afinidades con trenos de Píndaro y se ha propuesto que tal vez se deban a una común inspiración órfica, o incluso se le ha atribuido al poeta la autoría del texto:[78]

> Píndaro, *Fr.*131a Maehler (*OF* 441)
> ὄλβιοι δ' ἅπαντες αἶσαι λυσιπόνον τελετάν.
> Felices todos, por la participación en el ritual que libera de penas.
>
> *Fr.*131b Maehler (*OF* 442)
> σῶμα μὲν πάντων ἔπεται θανάτῳ περισθενεῖ,
> ζωὸν δ' ἔτι λείπεται αἰῶνος εἴδωλον· τὸ γάρ ἐστι μόνον
> ἐκ θεῶν.
> El cuerpo de todos va en pos de la muerte irresistible,
> pero aún queda una imagen viva de la vida, pues sólo ella
> procede de los dioses.

En la inscripción ostiense, el verbo τελετάω, un hápax, aludiría a la vida dichosa y festiva que llevan los iniciados bajo tierra, comparable a los ritos que cumplían en vida.[79] La expresión τελετῶμεν 'cumplimos' podría reflejar entonces la vieja identificación órfica entre τελευτή 'muerte' y τελετή 'ritual', es decir, el ritual entendido como experiencia anticipatoria de la muerte del cuerpo que prepara para la vida ultraterrena.[80]

4. *Las delicias del Más Allá*

Varios epígrafes describen los placeres que esperan al alma en el Más Allá recurriendo a la imagen del banquete. El Hades griego se configura en algunos aspectos a partir del mundo de los vivos. Por ello, a pesar de que el alma se separa del cuerpo, los difuntos continúan teniendo necesidades físicas como comer y beber. Platón y

---

[77] *OF* 146; 231, 2; 242; 339, 2; 377, 4; 378, 5; 431; 445, 66s. y tal vez *OF* 463.

[78] Así, por ejemplo, P. Frassinetti, «Un frammento di Pindaro?», *GIF* 4, 1951, pp. 1-5. Sobre la concepción dual de la naturaleza humana en Píndaro, véanse C. Brillante, «La rappresentazione del sogno nel frammento di un threnos pindarico», *QUCC* 25, 1987, p. 46; Bernabé, *Hieros logos*, p. 243; M. A. Santamaría, «Píndaro y el orfismo», en Bernabé - Casadesús (eds.), *Orfeo*, p. 1166.

[79] Cf. Frassinetti, «Un frammento», pp. 2-5.

[80] Cf. A. I Jiménez San Cristóbal, «El ritual y los ritos órficos», en Bernabé - Casadesús (eds.), *Orfeo*, pp. 731-733.

Plutarco ironizan sobre la recompensa de los iniciados dionisíacos que disfrutarán en el Hades de una embriaguez sempiterna.[81] Ya hemos señalado que muchas tumbas se adornaban con elementos asociados al vino —como hojas de parra, racimos de uva o vasos de bebida— y tampoco son extraños los relieves funerarios que representan escenas de banquete en el Más Allá.[82] Un epigrama de época helenística, procedente de Amyzon, en Caria, podría hacerse eco del disfrute de vino en un banquete ultraterreno:[83]

πᾶσιν δακρυτὸς Δημήτριος, ὅγ γλυκὺς ὕπνος
εἶχεν καὶ Βρομίου νεκτάρεαι προπόσεις·
δούλου δ' ἐκ χειρῶν [σ]φαγισθεὶς καὶ πυρὶ πολλῶι
φλεχθεὶς σὺμ μελάθροις ἤλυθον εἰς Ἀΐδην (...)
Soy Demetrio, llorado por todos, al que tomaron el dulce sueño
y las bebidas con néctar de Bromio.
Golpeado por la mano de un esclavo y consumido,
junto con mi casa, por un gran fuego, llegué al Hades (...)

Es decir, el difunto gozaría de sueño y vino eterno. Pero el texto es ambiguo y puede tratarse de una alusión al estado en que se encontraba el difunto antes de morir.

Otro epigrama de Esmirna, datado en los siglos II-I a. C., celebra a un tal Democles a quien Hades ha acogido en su regazo (vv. 3-4):[84]

Ἀΐδεω νυχίοιο μέλας ὑπεδέξατο κόλπος,
εὐσεβέων θ' ὁσίην εὔνασεν ἐς κλισίην.
(a Democles) lo ha acogido el negro regazo de Hades nocturno,
y lo ha tendido sobre el lecho sacro de los piadosos.

La expresión 'lecho sacro de los piadosos' podría ser una alusión al banquete que espera a los iniciados en el Más Allá.

5. *Los tíasos en el Más Allá*

Varias inscripciones de época imperial sugieren que en el Más Allá el iniciado entraba en un tíaso divino, en algún caso semejante al que había pertenecido en vida, pero encabezado por el propio dios.[85] Se trata de una creencia antigua, que encontra-

---

[81] Platón, *República* 363cd; Plutarco, *Vidas Paralelas. Cimón y Luculo* 1, 2.

[82] Los sarcófagos romanos representan en ocasiones las delicias de la vida que llevan Dioniso y Ariadna en el Más Allá, cf. F. Matz, *Die dionysischen Sarkophage* I, Berlín, 1968, pp. 86-88 nº 152; Turcan, *Sarcophages*, pp. 516-517, 529-530; Merkelbach, *Hirten*, p. 263, fot. 75; Le Bris, *La mort*, p. 108.

[83] Merkelbach y Stauber, *Steinepigramme*, nº 02/03/01, cf. Cole «Life», p. 45.

[84] Merkelbach y Stauber, *Steinepigramme*, nº 05/01/35.

[85] También numerosos sarcófagos dionisíacos de época imperial representan felices cortejos báquicos, cf. Turcan, *Sarcophages*, pp. 554-551, 569-576.

mos ya en las laminillas órficas de Turios y Feras en que el difunto se une al grupo de fieles que disfrutarán de un *locus amoenus* en el Hades.[86] Un epigrama de Tusculum (Roma), datado probablemente en el s. II d. C., está dedicado a una niña fallecida prematuramente:[87]

παρθένος εἰναέτης, δέκατον βαίνουσ᾽ ἐνίαυτό[ν],
ἥδε καὶ τοκέων ἄλιον μόχθον νοέουσα
᾽Ιουλία Κυιντιλίου θυγατὴρ γλυκεροῖο τοκῆος
᾽Ελπιδηφόροιο κεῖμαι τὴν πανυστάτην
δωτείνην πατέρος πολυδά<κ>ρυτον ναίουσα·
ὃν τείων Διόνυσος ὁ Βάκχιος ἐν θιά<σ>οισιν
[ἡγ]ήτειραν ἐμὲ σπείρης ἐ[ν]έβησε [χ]ορεύειν
Doncella de nueve años, para cumplir diez,
que comprende ya el vano tormento de sus progenitores,
Julia, hija de Quintilio Elpideforio, dulce padre,
yace aquí, habitando el postrero y muy llorado don de su padre;
Dioniso Baquio me ha hecho entrar en sus tíasos
para que dance como guía de su grupo.

Probablemente el padre de la difunta pertenecía a una asociación dionisíaca y esperaba que su hija, a su muerte, entrase a formar parte de la σπείρα encabezada en el Más Allá por el dios.

La misma concepción reaparece en una inscripción procedente de Yaza, en Lidia (240-241 d. C.).[88] El difunto celebra ser compañero de Bromio y participar en las danzas del tíaso:

τὸν ἀδαῆ Κύπριδος καὶ ἀλ-
λότριον κακότητος | εἵλα-
τό με Βρόμιος σὺν Μοίραισιν
τὸν ἑταῖρον, | συνμύστην εἶ-
ν᾽ ἔχῃ με χορείαις ταῖς ἰδίαι- 5
σιν. | οὔνομά μοι ᾽Ιουλιανός,
ἔτη δὲ ἕζησα δέχ᾽ ἑπτά. (...)

Desconocedor de Cipria y ajeno al mal, Bromio me ha elegido como compañero, con las Moiras, para tenerme como miembro iniciado para sus propias danzas. Mi nombre es Juliano y he vivido 17 años (...).

---

[86] *OF* 487, 2 δεξιὸν ἐς θίασ<ο>ν δεῖ <σ'> ἰ<έ>ναι πεφυλαγμένον εὖ μάλα πάντα, 'debes ir al tíaso de la derecha, teniéndolo todo bien presente'; *OF* 493a, 1 (s. IV- III a. C.) πέμπε με πρὸς μυστῶν θιάσους, 'envíame a los tíasos de los iniciados', cf. Bernabé y Jiménez, *Instructions*, pp. 96, 158-159.

[87] Jaccottet, *Choisir Dionysos*, nº 180, con bibliografía. Véase también Cole, «Voices», p. 289.

[88] *TAM* V 1, 477; Merkelbach - Stauber *Steinepigramme*, nº 04/10/02; Jaccottet, *Choisir Dionysos*, nº 112; Cole, «Voices», p. 289.

Un epígrafe de Filipos, al que ya nos hemos referido, menciona un grupo de bacantes de Bromio a las que el difunto iniciado se une para disfrutar de un *locus amoenus*:[89]

nunc seu te Bromio signatae mystidis aise
florigero in prato congregi in Satyrum
sive canistriferae poscunt sibi Naides aequ(e)
qui ducibus taedis agmina festa trahas, 20
sis quodcumque, puer, quo te tua vita protulit aetas,
dum modo (pro meritis arva beata colas).
Ahora, ya te reclamen en un prado florido las bacantes marcadas por Bromio
bajo el aspecto de un sátiro unido a su grupo,
ya de igual modo te pidan las Náyades portadoras de cestas,
que encabeces sus festivos ejércitos guiados por tus antorchas,
seas lo que seas, niño, a donde quiera que te haya hecho llegar tu edad en la vida,
ojalá, en pago a tus méritos, habites los campos de los bienaventurados.

También una estela funeraria de época imperial tardía, procedente de Cekancevo, en Tracia, muestra la posible integración de una difunta iniciada en un tíaso dionisíaco:[90]

D(is) M(anibus)
hic | ego ia-|cio infelix no-|mine Ilia |
C[l]audya dom-|(i)ni Biacusti(i) at<t>ce-|nsita.
Vixi an(nnos) decem cess-|a [f]ui calend(is)
Iuni(i). Certe | cupiunt mei cari pare-|ntes
me nuvere viro et glo-|ria pascere omnes,
set ia(m) n-|ec amplius licuit proli-|xa(e) vivere tempus.
Bis | denos et tres annos cu-|m cessa fuis-|se<m>,
fatus aut | genesis me fe-|cit carere pare-|ntes.
Excitor ia(m) s-|avis Filina comi- |te matre,
Nisi a-|ncilla. Vivite, | viv-|ite c(arae) s(orores) vel -odales) q(u)-|an | diu|s
[-------] Ferociana | c(um) g(rege) b(ene) me(renti).
Vale viator.

A los dioses manes. Yo yazco aquí, infeliz, con el nombre de Ilia Claudia, sirvienta del señor Biacustio. A los diez años de vida fui consagrada en las calendas de junio. Sin duda, mis queridos padres deseaban encontrarme un marido y acrecentar todos mi reputación. Sin embargo, no me estaba acordado vivir a placer el tiempo señalado. Ventitrés años después de haber sido consagrada el destino o la fatalidad hicieron que faltase a mis padres. Ahora me llaman entre las iniciadas por mi madre, Filina,

---

[89] Cf. *CIL* III 126, nº 686 (*OF* 580), cf. *supra*, n. 65.

[90] Jaccottet, *Choisir Dionysos*, nº 51 recoge otras interpretaciones. Véase también Cole, «Voices», p. 289.

> yo la sierva de Niseo. Vivid, vivid, queridas hermanas tanto tiempo... Ferociana (ha hecho erigir este monumento) para una mujer de bien. Adiós caminante.

Según la interpretación que consideramos más probable, la difunta Claudia habría sido consagrada a los diez años en un santuario de Dioniso, tal como refleja la expresión, *nisi ancilla*, 'sirvienta de Baco'. A su muerte, 23 años después, se habría integrado en el tíaso del allende gracias a su madre iniciática, Filina.

VI. Dioniso, garante de la vida ultraterrena

Varias inscripciones de época imperial sugieren que los fieles consideraban a Dioniso garante de la dicha ultraterrena. En una dedicatoria hallada en la región de Dorilea, en Frigia, el dedicante ruega a Dioniso por su salvación y por la de un baco, en referencia probablemente a un sacerdote o a la propia asociación:[91]

> Ζω|τικὸς | Ἀνδρ|έου | ὑπὲρ | ἑαυτ|{τ}οῦ | καὶ τ|οῦ Βά[κ]χου σ|ωτηρίας | Διονύσῳ | εὐχήν.
> Zotico, hijo de Andreo, por su propia salvación y por la del baco, a Dioniso en súplica.

En otra dedicatoria procedente de la región de Candira, en Bitinia, el fiel declara haber sido copero y bailarín en un tíaso dionisíaco y haber erigido una estatua de Dioniso junto a su tumba para poder contemplarla cuando muera. De alguna manera, confia en que el dios y su estatua sean garantes de su existencia tras la muerte por los servicios prestados en vida:[92]

> σοί, Διόνυσε,
> Δίων ζωὸς μετὰ
> παισὶ χορεύων
> συνποσίοισι
> μέλω νέκταρ
> ἔχων Βρομίου·
> νῦν δέ σε καὶ παρὰ
> σῆμ', ἐσορᾶν,
> ἵδρυσα παρά μμε
> [ὄ]φρα καὶ ἂν φθίμενο[ς]
> καὶ 'σόμενός
> σε βλέπω.

---

[91] *MAMA* 5 Lists I (i): 182, 112 (ss. I-II d. C.); S. G. Cole, «Dionysiac Mysteries in Phrygia in the Imperial Period», *EA* 17, 1991, pp. 43-45; Jaccottet, *Choisir Dionysos*, nº 76, pp. 149, 151 argumenta que el término Βά[κ]χου se refiere a la asociación a la que pertenecía el difunto.

[92] *SEG* 34, 1984, nº 1266; Cole, «Life», pp. 37-40; Jaccottet, *Choisir Dionysos*, nº 73, pp. 144-145.

> Dioniso, yo, Dión, en vida cuidé de ti danzando con otros muchachos en los banquetes y sosteniendo el néctar de Bromio. Pero ahora también junto a mi tumba te he erigido una estatua, junto a mí, para contemplarla, de modo que cuando muera y viva en el futuro pueda verte.

Son significativas las dedicatorias funerarias que acompañan estatuas o relieves en que el difunto aparece representado como Dioniso. Un tíaso de iniciados de Dascyleum, en Bitinia, dedicó un epigrama a uno de sus miembros que toma la figura de Dioniso en la estela funeraria sobre la que se grabó:[93]

> [τόνδε τυπὸ]ν θίασοι μνήμης χάριν ὧν μ᾽ ε-| [˘ ¯ ¯]
> σχῆμα δ᾽ ἔχ<ω>μ Βρομίου· | [ό ν]έκυς, ὃν βλέπομεν.
> εἰ δέ μέ τις| [παράγ]ων ἐσίδῃ μόνον τῷδ᾽ ἐνὶ τύμβῳ, |
> [¯˘] δ᾽ ὅπως ἐτάφην, καὶ μόνος ΟΝ-[˘ ˘]Ρ[ ]Ε.
> χαίρετ᾽ ἐμοὶ παράγοντες | [ἀε]ὶ μύσται Διονύσου.
> Esta estatua con la apariencia de Bromio la han dedicado los tíasos en memoría mía, el muerto que vemos. Si alguien al pasar me viese solo en esta tumba, (...) como fui enterrado, y solo (...). Saludadme paseantes, siempre devotos de Dioniso.

En una inscripción hallada en Roma, un niño difunto es identificado con Dioniso, tal vez porque así concebían sus padres la unión con el dios:[94]

> Σατορνεῖνος · ἐγὼ · κικλήσκομαι · ἐκ
> δέ · με · παιδὸς |
> εἰς · Διονύσου · ἄγαλμ᾽ · ἔθεσαν · μήτηρ · τε · πατήρ · τε.
> Me llamo Satornino. Mi padre y mi madre me erigieron una estatua con los rasgos de Dioniso.

En Lerna un tal Arquelao parece el destinatario de dos inscripciones grabadas en sendas estatuas dedicadas por su esposa y sus compañeros y en las que se le representaba como Baco:[95]

> Βάκχῳ μ[ε] Βάκχον καὶ προσυμναίᾳ[ι]
> θεῶι
> στάσαντο Δηοῦς ἐν κατηρεφε̣[ῖ]

---

[93] T. Corsten, «Daskyleion am Meer», *EA* 12, 1988, pp. 72-74, nº 2; Jaccottet, *Choisir Dionysos*, nº 74, pp. 147-148, cuya lectura sigo.

[94] *IGUR* 1324 (s. II d. C.); Jaccottet, *Choisir Dionysos*, nº 187; cf. Burkert, *Mystery Cults*, p. 23 n. 61; Cole, «Voices», p. 287; Merkelbach, *Hirten*, p. 89 n. 7. Múltiples estatuas y bajorrelieves ilustran la heroización del difunto que se convierte en Baco, cf. Bruhl, *Liber Pater*, pp. 323-324. Una herma sobre la que hay grabada una inscripción dedicatoria a un hierofante puede servir de ejemplo al respecto, cf. Jaccottet, *Choisir Dionysos*, nº 164.

[95] *IG* IV 666 (no anterior al s. III d. C.), cf. Cole, «Voices», p. 287; Casadio, *Storia*, p. 316 n. 140.

δόμω[ι],
τὸν Ἀρχελ̣[ά]ου πα[ῖ]δα ὁμώνυ-
μ[ον] πατ[ρί].
ταὐτῷ δ[έ] μ’ ἐξ<ῆ>ρ̣[ε] ἐν χρόνῳ δά-
μαρ κλυ[τ]ῶι
Βάκχον Λ[υ]αίω[ι. γ]ῆς δὲ πυρφό-
[ρ]οι[ς] θεα[ῖς]
Φοίβῳ Λυκεί[ωι θ’] —— οὕνεκα ἀντίτων
λ[άχ]οι ——
[δά]μαρ [με ν]εῖμε καὶ προσυ<μ>-
[ν]αῖος λεὼς
α[ὐτοῦ] τε Φοίβου πυρφόροι λ[υ]-
[κοκτ]όνο[υ].
En honor de Baco y de la diosa Prosimna me erigieron
estatuas como Baco en el santuario abovedado de Deo,
a mí, hijo de Arquelao, homónimo de mi padre.
En este mi esposa me consagró antes como Baco al ínclito Lieo.
En honor de las diosas portadoras del fuego de la tierra y de Febo Liceo
—les correspondía por compensaciones—
mi esposa y el pueblo prosimneo me consideraron
de él y de Febo matador de lobos.

Estos textos muestran la función escatológica de Dioniso: los iniciados confian en que el dios que simboliza la muerte y el renacimiento les ayudará en el Más Allá.

VII. Conclusiones

Llegados al final del recorrido por la epigrafía dionisíaca es el momento de hacer balance. Desde fecha muy temprana Dioniso muestra estrechas conexiones con el Más Allá y las divinidades ctonias. Es uno de los visitantes del Hades; por distintos motivos, ha ido y ha vuelto, de modo que sus devotos tienen buenas razones para cifrar en él las esperanzas en un destino mejor. La imagen del Más Allá que se desprende de las inscripciones dionisíacas coincide en muchos puntos con la escatología órfica. Las prescripciones dionisíacas sobre el emplazamiento de la sepultura, recogidas en epígrafes de época arcaica y clásica, sugieren que para los iniciados la muerte significa el comienzo de una nueva y verdadera vida, en la cual la identidad personal queda relegada en favor de un nuevo estatus que aproxima al iniciado a la divinidad. A partir del s. IV a. C. está atestiguada la creencia de que al morir, el alma, inmortal, se separa del cuerpo, mortal. El alma, que procura el vivir, se encamina al Más Allá mientras el cuerpo permanece en la tumba. Sobre el destino feliz que aguarda a las almas de los iniciados hay testimonios ya en el s. VI a. C., si bien son las inscripciones de época helenística las que hacen hincapié en que sólo quienes se han mantenido puros y han

logrado asimilarse con el dios podrán acceder a un lugar impregnado de luz y sol sagrados, que se ubica bajo tierra, en el Hades, y al que se llega tras superar el veredicto de Éaco y atravesar el Aqueronte. Muy significativos son dos epigramas de época imperial que mencionan la necesidad de evitar las aguas del Leteo como requisito para que el alma acceda a la morada de los dioses, situada no ya bajo tierra, sino en un lugar supraterrenal, en las estrellas y en el Olimpo. De época imperial son también los textos que oponen las penurias del mundo terrenal a la estancia feliz en el allende. Allí el iniciado entra a formar parte de los tíasos divinos encabezados por Dioniso, participa de sus danzas y disfruta de una especie de banquete regado con vino. El dios es el garante por excelencia de la dicha ultraterrena. Los devotos le suplican en sus epitafios y erigen junto a las tumbas estatuas y relieves en que el difunto aparece representado como Dioniso, tal vez porque confían en que les auxilie en el cruce entre la vida y la muerte y conciben la existencia ultraterrena como un estado de aproximación a la divinidad.

Bibliografía

Arrigoni, G. (1999): «Perseo contro Dioniso a Lerna», en Conca, F. (ed.), *Ricordando Raffaele Cantarella*, Milán-Bolonia, pp. 9-70.

Avagianou, A. (2002): «Physiology and Mysticism at Pherai. The Funerary Epigram for Lykophron», *Kernos* 15, pp. 75-89.

Bérard, F. et al. (2001[2]): *Guide de l'épigraphiste*, París.

Bernabé, A. (1995): «Una etimología platónica: σῶμα-σῆμα», *Philologus* 139, pp. 204-237.

— (1996): «Plutarco e l'orfismo», en Gallo, I. (ed.), *Plutarco e la Religione*, Atti del VI Convegno plutarcheo (Ravello, 29-31 maggio 1995), Nápoles, pp. 63-104.

— (1998): «Nacimientos y muertes de Dioniso en los mitos órficos» en Sánchez, C. - Cabrera, P. (eds.), *En los límites*, pp. 29-39.

— (2002): «La toile de Pénélope: a-t-il existé un mythe orphique sur Dionysos et les Titans?», *Revue de l'histoire des religions* 219, pp. 401-433.

— (2003): *Hieros logos. Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá,* Madrid.

— (2008): «Las láminas de Olbia», en Bernabé - Casadesús (eds.), *Orfeo*, pp. 537-546.

— (2008a): «Imagen órfica del Más Allá», en Bernabé - Casadesús (eds.), *Orfeo*, pp. 623-670.

Bernabé, A. - Casadesús, F. (eds.) (2008): *Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro*, Madrid.

Bernabé, A. - Jiménez San Cristóbal, A. I., (2008): *Instructions for the Netherworld. The Orphic Gold Tablets*, ed. revised and enlarged, Leiden-Boston.

Bernand, E. (1992): *Inscriptions grecques d'Égypte et de Nubie au Musée du Louvre*, París.

Bianchi, U. (1975): *La religione greca*, Turín.

Bickermann, E. J. (1938-1939): «The Orphic Blessing», *Journal of Warburg and Courtlauld Institutes* 2, pp. 368-374 (= Gabba, E. - Smith, M. [eds.], *Religions and Politics in the Hellenistic and Roman periods*, Como, 1985, pp. 231-239).

Bottini, A. (1992): *Archeologia della salvezza. L'escatologia greca nelle testimonianze archeologiche*, Milán.

BRILLANTE, C. (1987): «La rappresentazione del sogno nel frammento di un threnos pindarico», *Quaderni urbinati di cultura classica* 25, pp. 35-51.

BRUHL, A. (1953): *Liber Pater. Origine et expansion du culte dionysiaque à Rome et dans le monde romain*, París.

BURKERT, W. (1977): «Orphism and Bacchic mysteries. New evidence and old problems of interpretation», *The Center for Hermeneutical Studies, Colloquy* 28, Berkeley, pp. 1-47.

— (1987): *Ancient Mystery Cults*, Cambridge (Mass)-Londres.

CABRERA BONET, P. (1998): «Dioniso en un jardín. El espacio de la iniciación en la iconografía de los vasos apulios», en Sánchez - Cabrera (eds.), *En los límites*, pp. 61-87.

CASADIO, G. (1986): «Adversaria Orphica et Orientalia», *Studi materiali di storia delle religione* 52, pp. 291-322.

— (1991): «Dioniso e Semele: morte di un dio e resurrezione di una donna», en Berti, F. (ed.), *Dionysos, mito e mistero.* Atti del Convegno internazionale, Comacchio 3-5 novembre 1989, Ferrara, pp. 361-377.

— (1994): *Storia del culto di Dioniso in Argolide*, Roma.

— (1999): *Il vino dell'anima*, *Storia del culto di Dioniso a Corinto, Sicione, Trezene*, Roma.

CLARK, R. J. (1979): *Catabasis: Vergil and the Wisdom-Tradition*, Amsterdam.

COLE, S. G., (1984): «Life and death. A new epigram for Dionysos», *Epigraphica Anatolica: Zeitzschrift für Epigraphik und historische Geographie Anatoliens* 4, pp. 37-49.

— (1991): «Dionysiac Mysteries in Phrygia in the Imperial Period», *Epigraphica Anatolica: Zeitzschrift für Epigraphik und historische Geographie Anatoliens* 17, pp. 41-50.

— (1993): «Voices from beyond the grave: Dionysus and the dead», en Carpenter, T. H. - Faraone, Ch. (eds.), *Masks of Dionysus*, Ithaca-Londres, pp. 276-295.

CORSTEN, T. (1988): «Daskyleion am Meer», *Epigraphica Anatolica: Zeitzschrift für Epigraphik und historische Geographie Anatoliens* 12, pp. 53-78.

CUMONT, F. (1942): *Recherches sur le symbolisme funéraire des romains,* París [reimp. 1966].

DARAKI, M. **(**1982): «La mer dionysiaque», *Revue de l'histoire des religions* 199, pp. 3-22.

— (1994): *Dionysos et la déesse terre*, París (ed. orig. 1985).

DAUX, G. (1963): «Chronique des fouilles et découvertes archéologiques en Grèce en 1962», *Bulletin de correspondance hellénique* 87, pp. 689-878.

— (1967): *Guide de Thasos*, París.

DEL BARRIO, M. (1992): *Epigramas funerarios griegos. Traducción, introducción y notas*, Madrid.

DOVER, K. (1993): «The Chorus of Initiates in Aristophanes' *Frogs*», en Bremer, J. M. - Handley, E. W. (eds.), *Aristophane. Sept exposés suivis de discussions.* Entretiens Fondation Hardt 38, Vandoeuvres-Ginebra, pp. 173-201.

— (1997): *Aristophanes.* Frogs*. Edited with Introduction and Commentary*, Oxford.

EDMONDS, R. G. III (2004): *Myths of the Underworld Journey. Plato, Aristophanes, and the Orphic Gold Tablets*, Cambridge-Nueva York.

EVANS, A. J. (1886): «Recent Discoveries of Tarentine Terra-Cottas», *The Journal of Hellenic Studies* 7, pp. 1-50.

FRASSINETTI, P. (1951): «Un frammento di Pindaro?», *Giornale italiano di filologia* 4, pp. 1-5.

FREYBURGER-GALLAND, M. L. - FREYBURGER G. - TAUTIL, J. Ch. (1986): *Sectes religieuses en Grèce et à Rome*, París.

Gasparri, C. 1986: «Dionysos», *Lexicon Iconograpicum Mythologiae Classicae* III, Zúrich-Múnich, pp. 420-514.

Giannelli, G., (1963[2]): *Culti e miti della Magna Grecia*, Florencia (1924[1]).

Guarducci, M. (1945-1946): «Due basi iscritte nel sepolcreto ostiense dell'isola sacra», *Rendiconti della Pontificia Accademia di Archeologia* 21, pp. 143-149.

Henrichs, A. (1969): «Die Maenaden von Milet», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 4, pp. 223-241.

Jaccottet, A. F. (2003): *Choisir Dionysos. Les associations dionysiaques ou la face cachée du dionysisme*, Zúrich.

Jeanmaire, H. (1951): *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, París [reimp. 1978].

Jiménez San Cristóbal, A. I. (2007): «El culto de Baco en una inscripción rodia del s. II-III d. C.», *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 76, pp. 135-164.

— (2007a): «Un iniziato sotto un tumulo a Cuma», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 161, pp. 105-114.

— (2008): «Orfismo y dionisismo», en Bernabé - Casadesús (eds.), *Orfeo*, pp. 697-727.

— (2008a): «Rasgos órficos en la epigrafía religiosa griega y romana», en Bernabé - Casadesús (eds.), *Orfeo*, pp. 1453-1489.

— (2008b): «Los orfeotelestas y la vida órfica», en Bernabé - Casadesús (eds.), *Orfeo*, pp. 771-799.

— (2008c): «El ritual y los ritos órficos», en Bernabé - Casadesús (eds.), *Orfeo*, pp. 731-770.

— (2009): «The meaning of βάκχος and βακχεύειν in Orphism» en Johnston, P. A. y Casadio, G. (eds.), *Mystic Cults in Magna Graecia*, Austin, pp. 46-60.

— (2011): «Fiestas dionisíacas», en Calderón Dorda, E. - Morales Ortiz, A. (eds.), *Eusébeia. Estudios de religión griega*, Madrid, pp. 169-196.

Johnston, S. I. - McNiven, T. J. (1996): «Dionysos and the Underworld in Toledo», *Museum Helveticum: Revue suisse pour l'Étude de l'Àntiquité classique* 53, pp. 25-36.

Käppel, L. (1992): *Paian. Studien zur Geschichte einer Gattung*, Berlín-Nueva York.

Kerényi, K. (1976): *Dionysos. Archetypal Image of Indestructible Life,* Londres.

Lada-Richards, I. (1999): *Initiating Dionysos. Ritual and Theatre in Aristophanes'* Frogs, Oxford.

Le Bris, A. (2001): *La mort et les conceptions de l'au-delà en Gréce ancienne à travers les épigrammes funéraires*, París.

Lesky, A. (1936): «Dionysos und Hades», *Wiener Studien: Zeitschrift für klassische Philologie* 54, pp. 24-32.

Lo Porto, F. G. (2001): «Iscrizione arcaica tarantina su ariballo corinzio», *La Parola del passato: rivista di studi antichi* 56, pp. 211-216.

Matz, F. (1968): *Die dionysischen Sarkophage* I, Berlín.

Megino, C. (2008): «Aristóteles y el Liceo ante el orfismo», en Bernabé - Casadesús (eds.), *Orfeo*, pp. 1281-1306.

— (2008a): «Empédocles y el orfismo», en Bernabé - Casadesús (eds.), *Orfeo*, pp. 1105-1140.

Merkelbach, R. (1988): *Die Hirten des Dionysos*, Stuttgart.

Merkelbach, R. y Stauber, J. (1998): *Steinepigramme aus dem Griechischen Osten. Band 1, Die Westküste Kleinasiens von Knidos bis Ilion*, Stuttgart-Leipzig.

METZGER, H. (1944-1945): «Dionysos chthonien d'après les monuments figurés de la période classique», *Bulletin de correspondance hellénique* 68-69, pp. 296-339.

NILSSON, M. P. (1935): «Early orphism and kindred religious movements», *Harvard Theological Review* 28, pp. 181-230.

— (1957): *The Dionysiac Mysteries of the Hellenistic and Roman Age*, Lund [New York 1975].

— (1961²): *Geschichte der griechischen Religion*, Múnich, II (¹1950).

NOCK, A. D. (1940): «Orphism or Popular Philosophy?», *Harvard Theological Review* 33, pp. 301-315. (= Z. Stewart [ed.], *Essays on Religion and the Ancient World*, Oxford, 1972, pp. 503-515).

— (1952): «Hellenistic mysteries and christian sacraments», *Mnemosyne* 5, pp. 177-213 (= Z. Stewart (ed.) *Essays on Religion and the Ancient World*, Oxford, 1972, pp. 791-820).

OLIVIERI, A. (1950): «Pneuma, cuore, cervello nell'orfismo», en Alfieri, V. E. - Untersteiner, M. (eds.), *Studi di filosofia greca. Pubblicazione in onore di R. Mondolfo*, Bari, pp. 3-12.

OLMOS, R. (1998): «Beatitud dionisíaca y transformación vegetal en el mundo ibérico», en Sánchez - Cabrera (eds.), *En los límites*, pp. 119-137.

— (2008): «Iconographical notes on the Orphic Tablets», en Bernabé - Jiménez, *Instructions*, pp. 273-326.

OTTO, W. F. (1997): *Dioniso: mito y culto,* Madrid (ed. orig. alemana, *Dionysos. Mythos und Kultus*, Tubinga, 1933).

PIÉRART, M. (1996): «La mort de Dionysos à Argos», en Hägg, R. (ed.), *The Role of Religion in Early Greek Polis*, Estocolmo, pp. 141-151.

PRÜCKNER, H. (1968): *Die lokrischen Tonreliefs*, Maguncia.

PUGLIESE CARRATELLI, G. (1940-1941): «Versi di un coro delle *Rane* in un'epigrafe rodia», *Dioniso* 8, pp. 119-123.

REDFIELD, J. M. (2003): *The Locrian Maidens. Love and Death in Greek Italy*, Princeton.

RICCIARDELLI, G. (2000): *Inni Orfici*, Milán.

RIBEZZO, F. (1920): «Le iscrizioni greco-arcaiche di Cuma», *Rivista Indo-Greca-Italica di Filologia* 3, pp. 71-87.

ROHDE, E. (1925⁹): *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Tubinga.

ROUX, J. (1972): *Euripides*. Les Bacchantes II, París.

SACCO, G. (1978): «Lethe negli epigrammi funerari», *Epigraphica. Rivista italiana di Epigrafia* 40, pp. 40-52.

SÁNCHEZ FERNÁNDEZ, C. (1998): «Dioniso en el paraíso o el privilegio de la muerte», en Sánchez, C. - Cabrera, P. (eds.), *En los límites*, pp. 105-117.

SÁNCHEZ FERNÁNDEZ, C. - CABRERA BONET, P. (eds.) 1998: *En los límites de Dioniso*, Murcia.

SANTAMARÍA, M. A. (2008), «Píndaro y el orfismo», en Bernabé - Casadesús (eds.), *Orfeo*, pp. 1161-1184.

SCALERA MCCLINTOCK, G. (1990): «Aletheia nelle tavolette di Olbia Pontica», *Filosofia e Teologia* 4, pp. 78-83.

SCHMIDT, M. - TRENDALL, A. D. - CAMBITOGLOU, A. (1976): *Eine Gruppe Apulischen Grabvasen in Basel*, Maguncia.

SOKOLOWSKI, F. (1969): *Lois sacrées des cités grecques*, París.

Sourvinou-Inwood, Ch. (1978): «Persephone and Aphrodite at Locri» *The Journal of Hellenic Studies* 98, pp. 101-121.

Spineto, N. (2005): *Dionysos a teatro. Il contesto festivo del dramma greco*, Roma.

Suárez de la Torre, E. (1998): «Cuando los límites se desdibujan: Dioniso y Apolo en Delfos», en Sánchez, C. - Cabrera, P. (eds.), *En los límites de Dioniso,* Murcia, pp. 17-28.

Tassignon, I. (2001): «Vingt mille lieux sous les mers avec Dionysos et Télibinu», en Delruelle, E. - Pirenne-Delforge, V. (eds.), *Képoi*. *De la religion à la philosophie. Mélanges offerts à André Motte*, Lieja, pp. 101-112.

Torelli, M. (1977): «I culti dei Locri», en *Atti del 16 Convegno di Studi sulla Magna Grecia,* Nápoles, pp. 147-184.

Tortorelli Ghidini, M. (1990): «Aletheia nel pensiero orfico, 1. 'Dire la veritá': sul v. 7 della laminetta di Farsalo», *Filosofia e Teologia* 4, pp. 73-77.

Turcan, R. (1966): *Les sarcophages romains à représentations dionysiaques. Essai de chronologie et d'histoire religieuse*, París.

— (1986): «Bacchoi ou Bacchants? De la dissidence des vivants à la ségregation des morts», en *L'association dionysiaque dans les sociétés anciennes,* Actes de la table ronde organisée par l'École Française de Rome (Rome 24-25 mai 1984), Roma, pp. 227-246.

Versnel, H. S. (1990): *Ter unus Isis, Dionysus, Hermes. Three Studies in Henotheism*, Leiden (1998²).

Warland, D. (1999): «Que représente la fresque de la paroi Ouest de la Tombe 'du plongeur' de Poseidonia?», *Kernos* 12, pp. 195-206.

Zuntz, G. (1971): *Persephone*, *Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia*, Oxford.

Invocaciones a los muertos en los textos griegos mágicos

Raquel Martín Hernández

Universidad Complutense de Madrid

I. Introducción

Al igual que sucede en otras culturas, el contacto con los muertos es entre los griegos un potente tabú. El estado de contaminación que produce el contacto con el mundo de la muerte, tanto con personas como con lugares, exige unos importantes y complejos rituales de purificación y tal contaminación se evita de una forma escrupulosa. Dada esta circunstancia, cualquier intromisión del mundo de los vivos en el de los muertos es visto en Grecia con reticencia y es casi unánime que la interacción entre vivos y muertos fuera de los estrictos rituales cívicos de entierro y honras fúnebres se considere una actividad mágica en un sentido peyorativo del término.

Presentaré en este trabajo un breve panorama, centrado cronológicamente entre los siglos v a. C. y iv d. C., de los mecanismos a través de los cuales se creía que el hombre era capaz de entrar en comunicación con el mundo de los espíritus para obligar al alma de un muerto a complacer sus deseos. Para ello comenzaré ofreciendo una enumeración y estudio de cuáles eran los muertos más propensos a ser invocados para tales menesteres según la información de los textos conservados. Continuaré la investigación con un estudio sobre los mecanismos rituales que se coligen de la lectura de los textos seleccionados. Me centraré para este trabajo en un corpus definido: las maldiciones amorosas. En este grupo de textos de maldición es donde con mayor profusión se invoca la asistencia de un *demon* (δαίμων)[1] para que ayude al practicante del conjuro. No obstante, en algunas ocasiones me referiré a otro tipo de maldiciones y textos pero centraré mi trabajo en la magia amorosa, ya que considero que proporciona un panorama unitario y coherente válido para un estudio como el que propongo.

* El presente trabajo forma parte de los proyectos de investigación FFI2010-17047 y FFI2009-11288 (subprograma FILO).

[1] Dejaremos a lo largo de la exposición el término griego. Los *demones* son entidades supranaturales que no tienen en la Antigüedad un concreto y definido estatus. Los dioses pueden ser designados como *demones* en los textos así como las almas de los muertos.

II. Los muertos inquietos

El libro undécimo de la *Odisea* de Homero[2] nos muestra un vívido panorama de los muertos que pueblan el Más Allá, aunque la descripción no hace referencia al mundo subterráneo, ya que no es una completa *katábasis*, sino al acercamiento de los muertos a Odiseo después de que éste ofreciera el sacrificio cruento ordenado por Circe y destinado a consultar el alma del adivino Tiresias. Las primeras almas en acercarse al héroe para beber de la sangre del sacrificio son:

> ...las almas de los difuntos: esposas y solteras y los ancianos que tienen mucho que soportar; tiernas doncellas con el ánimo afectado por un dolor reciente y muchos alcanzados por las lanzas de bronce, hombres muertos en la guerra con las armas ensangrentadas.

El texto habla de almas que, por sus características especiales, se hallan más cerca del mundo de los vivos que del de los muertos: solteras, doncellas que han recibido una ofensa y aquellos que han recibido una muerte violenta. Entre estas almas se encuentra la de Elpenor, compañero de Odiseo, quien tras caer borracho desde un tejado murió y, olvidado por sus compañeros, yacía sin haber recibido aún sus honras fúnebres. Observamos, entonces, que ya en el s. VIII a. C., fecha que suele aceptarse para la composición de los textos homéricos, existe el elenco de 'muertos inquietos' que se mantiene inalterable durante siglos:[3] los muertos que no han sido enterrados de forma correcta (náufragos, reos a los que no es lícito enterrar...) *ataphoi* (ἄταφοι),[4] los que han sufrido una muerte violenta (asesinados, ajusticiados y gladiadores...) *biaoiothanatoi* (βιαιοθάνατοι)[5] y los muertos prematuros (niños, mujeres sin casar o muertas antes de tener descendencia) *aoroi* y *eitheoi* (ἄωροι y εἴθεοι[6]), si bien el resto de muertos también podían ser invocados por los magos. Detengámonos unos instantes en cada categoría.

Comencemos por los muertos que no recibieron correctas honras fúnebres, los *ataphoi*. Ya hemos mencionado el caso de Elpenor, el compañero de Odiseo, que al

---

[2] Homero, *Odisea* XI, 37-41.

[3] Sobre las diversas categorías de muertos "inquietos" véase S. I. Johnston, *Restless Dead. Encounters between the Living and the Dead in the Ancient World*, Berkeley - Los Angeles - Londres, 1999, especialmente las páginas 127-199 y R. Garland, *The Greek Way of Death*, Gran Bretaña, Cornell University Press, 2001, pp. 77-103.

[4] Es natural que se considerara que los muertos que no habían recibido correctas honras fúnebres fueran capaces de actuar en el mundo de los vivos, pues tal carencia en el cumplimiento ritual les haría permanecer en un estado intermedio. No están vivos, pero tampoco 'bien muertos'. Ejemplos literarios famosísimos son el relato homérico del alma de Patroclo exigiendo sus honras fúnebres (*Ilíada* XXIII 62-92) o el argumento de la tragedia *Antígona* de Sófocles.

[5] Según Johnston, *Restless Dead*, p. 149, cuya opinión comparto, no es tanto la muerte violenta en sí la que lleva a que el alma de este muerto no permanezca tranquila en el Más Allá como la causa de la muerte o su motivo, sobre todo si es una muerte, además de violenta, sin honor. Véase Johnston, *Restless Dead*, pp. 151-153. No debía considerarse igual el alma de Patroclo, muerto en batalla y enterrado con todos los honores, que la de Agamenón, asesinado por su mujer en el baño.

[6] Sobre la categoría de mujeres muertas sin descendencia v. Johnston, *Restless Dead*, 161-199.

no haber sido enterrado por descuido, se aparece a Odiseo al realizar el ritual necromántico. En el otro gran poema homérico, la *Ilíada*, el alma de Patroclo se aparece ante Aquiles sin necesidad de ser invocada y le reclama en sueños sus honras fúnebres:[7]

> ¿Duermes, Aquiles, y me tienes olvidado? Te cuidabas de mí mientras vivía, y ahora que he muerto me abandonas. Entiérrame cuanto antes, para que pueda pasar las puertas del Hades; pues las almas, que son imágenes de los difuntos, me rechazan y no me permiten que atraviese el río y me junte con ellas; y de este modo voy errante por los alrededores del palacio de anchas puertas de Hades. Dame la mano, te lo pido llorando; pues ya no volveré del Hades cuando hayáis entregado mi cadáver al fuego.[8]

El texto ilustra perfectamente la situación de los muertos sin enterrar según el imaginario griego arcaico. En primer lugar éstos son rechazados por el resto de almas y no se les deja entrar en el Más Allá. Por ello, sus almas andan errantes y permanecen en un estado liminar que les permite intervenir en el mundo de los vivos, en este caso a través de los sueños. Por último se apunta en el texto que, una vez que los ritos de enterramiento se hayan cumplido, el alma de Patroclo no volverá a aparecerse, lo que es sinónimo de que ya descansa en paz en el Más Allá.

Al hilo de esta 'despreocupación' al atender las honras fúnebres de alguien cabe mencionar la extraña situación de los suicidas. Éstos, dado que sufren una muerte violenta, pueden ser contados entre los *biaiothanatoi*, de los que hablaremos más adelante pero, además, según sabemos por evidencias arqueológicas y literarias, sus cuerpos a menudo no eran incinerados sino inhumados, lo que en diversas épocas es considerado un ritual funerario incompleto.[9] Según cuenta Esquines en uno de sus discursos[10] a los suicidas se les cortaba la mano antes del entierro, lo que se conoce con el nombre griego de *maschalismos* o *exargmata* (μασχαλισμός o ἐξάργματα), ritual destinado a evitar la venganza de los muertos violentos[11] además de deshonrar su cuerpo.[12] Sin embargo sólo contamos con testimonios literarios al respecto, y no hay rastro de evidencias arqueológicas de tal ritual. Debemos advertir, no obstante, que estos ritos eran realizados en el 'mejor' de los casos, pues otras veces los cuerpos de los suicidas eran abandonados sin sepultura, y entraban a formar parte de los muertos *ataphoi*.

---

[7] *Iliada* XXIII, 69-92. Sobre este episodio véase el capítulo de Santamaría en este volúmen.

[8] Traducción de L. Segalá y Estalella, *Ilíada*, Buenos Aires, 2007.

[9] Es interesante destacar que en otras culturas parece considerarse también que la inhumación no es una técnica de entierro válida. Cuando en una cultura que incinera a sus muertos irrumpe por diversos motivos, sean políticos, religiosos o sociales, la inhumación, genera conflictos supersticiosos. Véase en el capítulo de Juan A. Álvarez Pedrosa el parágrafo sobre los muertos vivientes que deben ser quemados para deshacerse de su amenaza. Probablemente la razón de que el fuego calme sus almas tenga su base en la creencia en que la incineración es la forma correcta de enterramiento.

[10] Esquines III, 244.

[11] Garland, *The Greek Way*, pp. 95-99

[12] Johnston, *Restless Dead*, pp. 156-159.

Se ha señalado que es posible establecer una analogía entre la cremación y la inhumación en Grecia no sólo en relación con diversos niveles sociales sino también en relación con el tipo de muerte. Los muertos de forma prematura, en especial los niños, los suicidas y los esclavos no eran incinerados sino inhumados. Como ya hemos dicho, este tipo de enterramiento parece ser considerado un rito incompleto y, derivado de ello, sus almas permanecen en un estado anormal, a caballo entre el mundo de los vivos y el de los muertos.[13]

La actitud de los griegos ante el suicidio varía mucho dependiendo de la época o de las corrientes filosóficas o religiosas que imperen en el momento. En la obra de Homero y en los trágicos el suicidio no sólo es algo que no se censura sino que, incluso, se considera un acto de valor o la forma más apropiada de morir congruente con una falta cometida: mejor morir que seguir viviendo sin honra. Según órficos y pitagóricos, sin embargo, el suicidio es algo reprobable, un acto de ofensa grave a los dioses, del mismo modo que lo será en el cristianismo.[14] Textos de Platón nos hablan del suicida como un ser antisocial y en las *Leyes* sólo considera lícito el enterramiento de suicidas en las fronteras entre los doce distritos.[15] Aristóteles, por su parte, afirma que el suicidio debe juzgarse como un acto de irresponsabilidad social.[16] Por tanto los espíritus de los suicidas son considerados muertos inquietos por dos motivos: por haber muerto de forma violenta y por no haber recibido unas exequias fúnebres completas.

Pasemos ahora a referirnos a los muertos con violencia, los *biaiothanatoi*. Es necesario señalar que esta categoría de muertos la forman quienes han muerto de forma violenta pero no todos ellos, sino quienes han muerto 'sin honra', pues, por ejemplo, los héroes de guerra no parecen formar parte de esta categoría. Se consideraban especialmente violentos los homicidas y sus víctimas y son éstos los que en más ocasiones son invocados para ejecutar las empresas mágicas más agresivas. Lo veremos en seguida.

Las almas de los asesinados reclamaban su venganza y, al menos en la Atenas de época clásica, es común que el pariente más cercano de la persona asesinada proclamase en público este pago.[17] Incluso las tumbas de los asesinados se marcaban con

---

[13] J. Bremmer, *El concepto del alma en la antigua Grecia,* Madrid, 2002, traducción española de M. Gutiérrez del original *The Early Greek Concept of the Soul*, Princeton, 1983, pp. 74-76. Garland, *The Greek Way*, pp. 78-79 advierte que la cremación de niños en tumbas griegas de época clásica es prácticamente inexistente y que sus monumentos funerarios son mucho menos cuidados y caros que los de los adultos, costumbre que permanece inalterada hasta tiempos del Imperio Romano en que, según Plinio el Viejo, sólo se incineraba a los niños a los que ya les habían empezado a salir los dientes (Plinio el Viejo, *Historia Natural*, VII 15).

[14] Véase, por citar un claro ejemplo, San Agustín, *De civitate Dei* I 17.

[15] Platón, *Leyes* 873d.

[16] Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1138a

[17] Platón, *Leyes* 866b. 'Si ese pariente más próximo no persigue el hecho, entiéndase que pasa a él la contaminación por habérsela transferido la víctima; que el que quiera, pues, venga a denunciarlo en justicia y le obligue, conforme a la ley, a pasar cinco años fuera de su patria'. Traducción de J. M. Pavón y M. Fernández-Galiano.

estelas en las que aparecían grabadas dos manos extendidas que imploraban venganza. De forma complementaria, en ocasiones, se grababa también un texto imprecativo. Estas almas, según un texto de Platón, temen a lo invisible y se hallan tremendamente irritadas por la injuria recibida:

> ...dícese, en efecto, que el que sufre muerte violenta habiendo vivido con temple de hombre libre, se halla a raíz de ella irritado contra el que se la dio, y que, henchido de temor y de espanto por causa de la violencia sufrida, y viendo a su asesino dando vueltas por los lugares que él mismo frecuentó, se espanta y, turbado él, turba asimismo en cuanto puede al causante como turba también sus acciones, teniendo por aliado al remordimiento.[18]

Los asesinos, por su parte, también eran considerados muertos inquietos, ya que se pensaba que el resto de difuntos no los acogía bien en el Más Allá. Un pasaje de las *Euménides* de Esquilo nos ayuda a ilustrar tal creencia:[19]

> *Sombra de Clitemestra*: ¡Vaya, podéis dormir! ¿Qué falta hace gente dormida? ¡Hasta ese punto me despreciáis entre los muertos! ¡No cesa entre los difuntos el reproche de los que maté, y voy errante llena de oprobio! Os aseguro que me atribuyen la más grave culpa. Después de haber sufrido tan horribles acciones de parte de los seres más queridos, ninguna deidad se irrita en mi favor, aunque fui degollada por manos matricidas.

Resta referiremos a los *aoroi*, los muertos prematuros. Esta es quizás la categoría más numerosa ya que la integran los niños, las mujeres sin hijos, los jóvenes muertos antes del matrimonio, a quienes también se llama *atelestoi*[20] (ἀτέλεστοι) que traduciríamos por 'incompletos', y cualquiera que, por unas u otras razones, se considere que no ha cumplido todos los días de su vida, siempre salvando la excepción de los muertos en el campo de batalla defendiendo la patria, que suelen gozan de un estatus privilegiado aunque hayan muerto antes de casarse.

Especialmente triste, según las fuentes griegas, es la muerte de los jóvenes sin casar y las alusiones a este grupo en la literatura y los epigramas funerarios son muy numerosas y especialmente patéticas. Ya el texto homérico advierte que las mujeres que mueren antes de casarse vagan junto con las Erinis, las divinidades encargadas de vengar las muertes violentas,[21] y otro texto de la misma obra ofrece como gran maldición el deseo proferido por Odiseo de que Antinoo muera antes del matrimonio.[22]

---

[18] Platón, *Leyes* 865d-e. Traducción de J. M. Pavón y M. Fernández-Galiano.

[19] Esquilo, *Euménides* 96ss, traducción de B. Perea Morales. véase Garland, *The Greek Way*, pp. 93-95

[20] El término también se utiliza para los 'no iniciados'. Es difícil saber en los textos de maldiciones griegas si cuando se utiliza el término se refiere a muertos antes del matrimonio o a muertos antes de la iniciación. Véase la discusión en Johnston, *Restless Dead*, pp. 78-79.

[21] Homero, *Odisea* XX 61-82.

[22] Homero, *Odisea* XVII 475-476.

Las tumbas de los muertos antes del matrimonio aparecen a menudo adornadas con estelas funerarias e inscripciones y parece que el lutróforo, el vaso ceremonial en que se lleva el agua para el rito de matrimonio, era una marca distintiva en las tumbas de esta clase de difuntos.[23]

Menos problemática parece ser la muerte de los niños cuyas tumbas a menudo son poco cuidadas y son generalmente inhumados, no cremados, lo que, como hemos advertido, puede considerarse una ejecución poco completa de las exequias fúnebres.

Por los textos mencionados y otros muchos advertimos que en el s. v a. C. se creía que aquellos muertos que, por unas u otras razones, no habían completado su vida y, por ello, eran incapaces de llegar al Más Allá, permanecían en un estado incierto entre dos mundos y, a la postre, podían influir en el mundo de los vivos. Son los magos, con sus supuestos poderes, quienes pretendían hacer creer a sus clientes que estas almas podían ser controladas y que su estado incierto podía ser aprovechado para la consecución de deseos personales a través de rituales más o menos complejos.[24] Según los testimonios conservados, los rituales necesarios para acometer tal empresa van creciendo en dificultad con el paso de los siglos. Lo veremos al tratar con detenimiento los textos conservados.

III. Materiales para la investigación

Para estudiar la relación que existe entre vivos y muertos y los modos de intercomunicación de los unos con los otros en Grecia en el campo de la magia, hay que concentrarse en dos grupos importantes de documentos: los papiros griegos mágicos, cuyas recetas instruyen acerca de cómo establecer esta comunicación, y las maldiciones, es decir, los textos escritos siguiendo esas recetas y que han aparecido en excavaciones arqueológicas de diversas zonas del Mediterráneo. Junto a las propias maldiciones también es necesario estudiar las pruebas iconográficas que aparecen en ellas o junto a ellas, como dibujos mágicos en los plomos o las famosas muñecas vudú, cuya manufactura está bien explicada en alguna de las recetas conservadas en los papiros griegos mágicos.[25] También nos ayudan en nuestra tarea las descripciones literarias que, aunque en ocasiones puedan haber sido distorsinadas por el autor en fa-

---

[23] Véase Demóstenes XLIV 18 y 30. ...ἄγαμος ὤν. τί τούτου σημεῖον; λουτροφόρος ἐφέστηκεν ἐπὶ τῷ τοῦ Ἀρχιάδου τάφῳ. '...siendo soltero. ¿Qué señal hay de esto? Un lutróforo estaba depositado sobre la tumba de Arquiades'.

[24] Bremmer, *El concepto del alma*, pp. 71-81 y Johnston, *Restless Dead*, pp. 148-160.

[25] El corpus de papiros mágicos griegos, al que nos referiremos a lo largo del capítulo como PGM, fue editado por K. Preisendanz - A. Heinrichs, *Papyri Graecae Magicae. Die Griechschen Zauberpayri*, vol. I y II, Leipzig - Berlín, 1973/1974. Tras su edición Robert Daniel y Franco Maltomini editaron el *Supplementum Magicum* en dos volúmenes, R. W. Daniel - F. Maltomini, *Supplementum Magicum*, vol. I y II, Westdeutscher Verlag GmbH, Opladen, 1990 (al que nos referiremos con las siglas *Suppl.Mag*). Existe una traducción en castellano de los dos corpus: J. L. Calvo Martínez - M. D. Sánchez Romero, *Textos de magia en papiros griegos*, Biblioteca Clásica Gredos 105, Madrid, 1987.

vor de una mayor impresión literaria de su obra, reflejan cuáles eran las creencias populares de la gente acerca de las actividades mágicas que se suponía eran realizadas. Estas son, por tanto, las herramientas con que contamos para nuestra investigación.

Podemos considerar las *defixiones* como pruebas directas de esta comunicación entre vivos y muertos. Llamamos *defixiones* a los textos escritos en pequeñas laminillas de plomo que pretendían influir en seres supranaturales para beneficio de quien las realizaba o de su cliente. Los primeros testimonios de estos documentos aparecen en Grecia en torno al s. VI a. C. y su uso puede rastrearse hasta bien entrado el cristianismo, donde se concentra el grueso de estos documentos, hasta llegar incluso a época medieval. Sus características son diversas en cuanto al texto de la maldición y su lugar de deposición. Las *defixiones* son colocadas mayoritariamente en tumbas, en templos de divinidades del mundo subterráneo, en corrientes de agua (fuentes o termas públicas) y en lugares liminares (jambas de puertas, meta de un estadio). Los textos son muy variados y se hacen tremendamente complicados con el paso del tiempo.[26] Para este capítulo me centraré, únicamente, en los textos de maldición en que se evoca el alma de un muerto.

Las maldiciones que requieren la ayuda del *demon* de un muerto para su realización pueden agruparse en dos grupos dependiendo de la forma de intervención del muerto en el mundo de los vivos:

1) el muerto actúa como mensajero entre el que realiza la *defixio* y los dioses ctónicos que serán quienes, en última instancia, actúen en el mundo de los vivos.

2) el alma del difunto actúa por sus propios medios y cumple 'en persona' los deseos del que realiza la maldición o de su cliente (el *defigens*).

Las maldiciones, en muchas ocasiones, se componen de una plegaria, como veremos, en la que se obliga al muerto a actuar. En otras ocasiones, además de la plegaria, parte del cuerpo del difunto se utiliza para ejecutar el conjuro en la creencia de que gracias a la conservación de esa parte del muerto se controla su espíritu. Un ejemplo de este tipo de práctica es el texto del PGM IV 1875-1925, un conjuro de atracción que se realiza modelando un perro de cera al que se añade el hueso de craneo de un muerto que haya fallecido de forma violenta. En la invocación que sigue a la práctica se apela además a los ahorcados y a quienes han muerto de forma violenta. Ejemplos de rituales semejantes pueden observarse en las figurillas vudú aparecidas en el Santuario de Anna Perenna[27]. Estas pequeñas modelaciones humanas se realizaron sobre un hueso que, si bien no ha sido analizado para comprobar si se trata o no de un hueso humano, es muy probable que quien realizara el rito así lo creyese.

---

[26] Véase una introducción al estudio de estos documentos en J. G. Gager, *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*, Nueva York - Oxford, 1992.

[27] Véase M. Piranomonte, «La fontana sacra di Anna Perenna a Piazza Euclide tra religione e magia», *MHNH* 5, 2001, pp. 87-104.

IV. ¿Para qué se despierta a un difunto?

Ya hemos revisado de forma somera las diversas categorías de muertos que, con una mayor profusión, son invocadas en los textos mágicos y hemos hablado de cómo éstos cumplen las peticiones, sea que ejerzan de intermediarios entre dioses y hombres, sea que ellos mismos se despierten y ejecuten las órdenes del mago. Hora es de preguntarnos qué tipo de cometidos se requería a estas almas inquietas.

Según los textos conservados, tanto testimonios directos como literarios, los motivos más recurrentes son:

a) Encantamientos amorosos.

b) Encantamientos para pedir favores de diversa índole.

c) Consultas oraculares (*necromancia*).

Los textos de los dos primeros tipos pueden agruparse en una sola categoría: encantamientos para obligar al alma de un muerto a que cumpla los deseos de su controlador humano, deseos habitualmente egoístas que buscan únicamente el bien propio, no el de la comunidad y, además, claramente contrarios a la voluntad de una tercera persona. El mayor número de *defixiones* en las que aparece un ayudante demónico son amorosas, los conjuros que el profesor Faraone define como 'spells for inducing uncontrollable passion (*eros*)', es decir, un amor irracional y enfermizo.[28]

V. Las maldiciones amorosas. Procedimientos rituales

Como ya advertía al principio voy a centrar esta parte del estudio en el material que ofrecen las maldiciones amorosas, tanto a través de los propios textos hallados en excavaciones arqueológicas como las recetas para su ejecución, porque el volumen de textos de este grupo es mayor y más coherente que el de maldiciones para otro tipo de requerimiento y en las que la ayuda de un *demon* es estadísticamente mucho menor y menos coherente.

Los primeros testimonios con que contamos de tal tipo de maldiciones se datan en el s. IV y III a. C., dos de ellos encontrados en diferentes puntos de la península helénica (en la región del Ática y en Beocia) y otro en Macedonia. Los dos conjuros de la península se caracterizan por hacer uso de verbos de encadenamiento[29] y por la utilización de mecanismos de analogía ritual, lo que habitualmente se designa con la frase latina *similia similibus curantur*. Este tipo de ritual basa sus principios en la teoría de que lo parecido actúa sobre aquello a lo que se parece y que, por tanto, si se actúa en algo que simbolice a la persona a la que se quiere maldecir, se actuará sobre la misma persona en cuestión. En estas *defixiones* el *demon* de muerto no es un agente sino un simple custodio y su actividad es sólo pasiva: él debe retener en el Más Allá

---

[28] Ch. A. Faraone, *Ancient Greek Love Magic*, Estados Unidos, Harvard University Press, 2001, p. 41.

[29] El verbo de encadenamiento más utilizado en las *defixiones* griegas del continente es καταδέω 'atar', verbo que da nombre a las *defixiones* en lengua griega: καταδεσμός.

al objeto de la maldición hasta que ésta se cumpla. En cuanto a las diferencias cabe destacar que la *defixio* del Ática se dirige a los muertos incompletos mientras que la de Beocia se dirige a un muerto con nombre propio, Teonasto, probablemente quien ocupa la tumba en que la *defixio* fue colocada.

Veamos los textos:

1. Cara A: Encadeno (καταδῶ) a Teodora en presencia de aquella que está al lado de Ferefata (i.e. Perséfone) y en presencia de los incompletos (ἀτέλεστους). Haced que ella misma sea incompleta (soltera) y que siempre que ella vaya a hablar con Kallias y con Charias, que vaya a hablar, sus asuntos, sus palabras, sus negocios... cualquier cosa que diga. Encadeno a Teodora a que permanezca sin casar con Carias y a que Carias olvide a Teodora, a su muchachita Teodora, que Carias olvide el coito con Teodora.
   Cara B: Del mismo modo que este muerto yace incompleto, que incompletas queden todas las palabras y asuntos de Teodora ante Carias y el resto de personas. Encadeno a Teodora ante Hermes subterráneo y ante los incompletos y ante Tetis. Y todas sus palabras y actos ante Carias y el resto de hombres, y que Carias se olvide del coito, que Carias se olvide del coito (dos veces). Que Carias olvide a la muchacha, a Teodora, a la única que él ama.[30]

2. Cara A: Así como tú, Teonasto, no tienes poder en tus manos, pies o cuerpo para actuar, organizar, amar (laguna) así también que Zoilo se quede sin fuerza para practicar sexo con Anteira y que Anteira se quede sin fuerza para practicar sexo con Zoilo de la misma manera...Hermes también...el amor recíproco y la cama y el lecho y el amor de Anteira y Zoilo y... sus asuntos el uno para con el otro. Así como este plomo también está en un lugar separado de los hombres, así que Zoilo quede separado de Anteira, de su cuerpo y de su tacto y sus besos y el sexo de Zoilo y Anteira y...temor de Zoilo... Yo inscribo también este conjuro de ¿ y lo sello.[31]

La *defixio* de Pela, en Macedonia, ofrece alguna peculiaridad en comparación con las dos revisadas anteriormente. La de Pela utiliza un verbo muy habitual en las *defixiones*, καταγράφω, cuyo significado es 'registrar'. Este verbo tiene una importante carga jurídica, ya que es el que se utiliza para hablar de los registros censales. En este caso, el censo al que se haría referencia es el de los habitantes del mundo subterráneo, una forma eufemística de desear la muerte a aquél que se maldice. En esta ocasión, sin embargo, no se maldice a la persona sino a su rito de matrimonio.

---

[30] DT 68 = Gager 22: DT es la abreviatura que utilizaremos para A. Audollent, *Defixionum Tabellae*, Berlin, 1897 y Gager la abreviatura para J. G. Gager, *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*, New York-Oxford, 1992. *Defixio* del Ática, localidad desconocida, s. IV a. C. Tablilla de 12 x 8 escrita a ambos lados. El texto tiene una gran cantidad de abreviaturas.

[31] DT 85, Beocia, ss. III-II a. C. Parte del texto de la tablilla (la cara A) está escrito en círculos concéntricos. La otra cara es de muy difícil lectura.

En esta maldición, al igual que en la de Beocia, el muerto es invocado por su nombre propio y se obliga a su alma a ser custodia del cumplimiento de esta maldición hasta que, como dice el texto, y esto es una característica muy particular, el *defigens* la desentierre, desenrolle y la vuelva a leer. Por otra parte la *defixio* toma forma de súplica a los démones, lo que choca con el tono imperativo habitual de los textos de maldición, sobre todo de las maldiciones amorosas, pero que es congruente con los modelos de las *defixiones* catalogadas por Versnel como 'judicial prayers' en las que quien realiza la maldición suplica justicia a los dioses del mundo subterráneo porque ha sido objeto de un agravio o falta, siempre, claro está, desde la perspectiva del autor de la maldición.[32]

> 3. Registro (καταγράφω) el rito y la boda de Zetima y Dionisofón, y a todo el resto de esposas, viudas y vírgenes, pero la de Zetima en particular (sc. la boda), y deposito (sc. la maldición) junto a Macrón y el resto de démones y que cuando yo desentierre, desenrolle y relea esto, entonces que se pueda casar Dionisofón, pero no antes. Que no tome a otra mujer que no sea yo y que yo pueda envejecer junto a Dionisofón, y ninguna más. Soy vuestra suplicante. Queridos démones compadeced a Filía?, (laguna) No tengo amigos o familia, sino que estoy completamente sola. Así que guardadme esto (sc. la maldición) para que estas cosas no ocurran (sc. el matrimonio), y que la desgraciada Zetima perezca de forma miserable y yo consiga la felicidad y la dicha.[33]

Los siguientes textos que presento para este estudio son dos maldiciones datadas en el s. I d. C, el PGM XVI y el *Suppl.Mag.* 73, halladas ambas en distintas zonas de Egipto. Los dos textos fueron escritos en papiro pero mientras que el primero de ellos es una maldición real, el otro es la receta para fabricar una.

El PGM XVI es la maldición que una tal Dioscorús realiza para que Sarapión se enamore de ella. La fórmula, en la que aparece una invocación a un indeterminado *demon* de muerto (νεκυδαίμων), se repite nueve veces y existen algunas ligeras variaciones sólo en el nombre de las divinidades mágicas exhortadas. El *demon* de muerto, como decimos, no se especifica y no podemos saber qué clase de muerto sin descanso es, o si es uno de ellos.

El texto del *Suppl.Mag.* 73 es una receta para realizar una maldición. En ella no se conserva la invocación al *demon* de muerto, pero la enumero en este grupo dado que el resto de fórmulas es congruente con los modelos que iremos viendo a continuación.

Gracias a estos textos observamos que a partir del siglo I d. C. comienzan a aparecer varias de las características más definitorias de las maldiciones amorosas que

---

[32] Sobre este tipo de maldiciones v. H. Versnel, «Beyond Cursing: The Appeal to Justice in Judicial Prayers» en Ch. A. Faraone - D. Obbink, *Magika Hiera. Ancient Greek magic and Religion*, Nueva York - Oxford, 1991, pp. 60-106.

[33] E. Voutiras, ΔΙΟΝΥΣΟΦΩΝΤΟΣ ΓΑΜΟΙ*: Marital Life and Magic in Fourth Century Pella*, Ámsterdam, 1998. *Defixio* de Pela, Macedonia, s. IV a. C.

continuarán durante siglos complicándose de forma extraordinaria. En primer lugar florecen invocaciones a dioses o entidades poderosas con nombres complicadísimos, *voces magicae* y abracadabras diversos, que deben ser correctamente pronunciados y que llegan a ser extremadamente enrevesados. Empiezan a aparecer también listados de los sufrimientos que la persona amada padecerá hasta que no acceda al amor del autor de la maldición, a saber: fiebre, falta de hambre, insomnio... Cabe destacar, por último, que el *demon* de muerto pasa ahora de estar en un estado digamos pasivo en la maldición, manteniendo el rol de custodio del texto de la maldición o de la propia víctima (en una forma figurada), a agente activo. Se invoca al alma del muerto para que, levantándose de su tumba, se dirija al lugar en el que esté la persona amada y haga que padezca todos los sufrimientos descritos en el texto de maldición hasta que vaya junto al autor. Con el paso del tiempo estos encargos se irán haciendo cada vez más descriptivos. Veamos un par de ejemplos:

4. Te conjuro, *demon* de muerto, por met. ou macherema phachelezethi aloia bathableouchachi Abaos, omochal arachrauch... ou amerra machertha phachelezethi; haz que se consuma y se derrita Sarapión en el amor de Dioscorús a la que parió Ticoi; quema su corazón, derrítelo, y seca su sangre por mi amor, deseo, sufrimiento, hasta que venga Sarapión, a quien parió Pasametra, junto a Dioscorús, a la que parió Ticoi, y haga todo lo que yo deseo y continúe amándome hasta que llegue al Hades.[34]

5. ...de todo lugar...ve a todo lugar y entra en toda casa y condúcela, a fulana, a mí. Si ella está durmiendo, no la dejes dormir, si ella está comiendo, no la permitas que coma, si está bebiendo que no beba, hasta que venga a mí, a fulano, y... y el.... muy querido...ya, ya, fulana a la que parió mengana a todo lugar, sacrifica, no... fuego y arrojando...erialphethi...chioch...el perfecto encantamiento.[35]

Entre los siglos II y V d. C. se concentra el grueso de *defixiones* griegas del modelo que estamos estudiando. Los textos que aparecen escritos en estos siglos son, en comparación, mucho más extensos y elaborados que los más antiguos, algunos incluso con representaciones iconográficas y partes versificadas. Aparecen añadidos nuevos en las invocaciones, que se amplían de una forma increíble. Entre las novedades más interesantes quiero resaltar las amenazas al *demon* del muerto si no cumple lo ordenado o la promesa de liberación de su alma si cumple con el encargo, algo insólito en textos más tempranos.

Especialmente reseñable de este conjunto es que algunas tablillas aparecieron junto a otras piezas formando en conjunto la maldición en sí. De esta forma tenemos una visión completa de todos los elementos mágicos que componen el ritual completo. En ocasiones incluso más afortunadas conservamos, además, la receta para la fa-

[34] PGM XVI, s. I d. C, localización incierta, Egipto.
[35] *Suppl.Mag.* 73. Proveniencia desconocida, s. I o II d. C.

bricación de la maldición en papiro. Expongo alguno de los ejemplos más reseñables para comentar seguidamente sus características más interesantes:

6. (Tab. A) Horion, hijo de Sarapo, obliga y haz que Nike, la hija de Apolono, se enamore de Paito, el que parió Tmesios.
   (Tab. B) Haz que Nike, la hija de Apolono, se enamore de Panto, al que parió Tmesios, por cinco meses.[36]

Esta maldición se compone de dos láminas de plomo que forman un díptico. En una de ellas aparece un dibujo de la momia de Horión, el *demon* de muerto al que se invoca. Resulta especialmente llamativo que el deseo del *defigens* de tener el amor de Nike sea sólo por cinco meses, aunque no es el único texto mágico que nos sorprende con una petición similar.[37]

El siguiente conjuro que quería traer a colación para este estudio es un conjuro homoerótico de especial interés por la creencia de que el muerto ayudará al *defigens* materializándose, y convirtiéndose en una muchacha que trabaja en los baños públicos. De esta forma podrá realizar de una forma más eficaz su labor mágica, haciendo todo lo posible para acercar a la mujer amada al lugar deseado por la amante y que se produzca así el encuentro. El contacto, entonces, entre vivos y muertos, según lo expresado en este conjuro, se considera que puede establecerse no sólo de una forma metafísica, sino física, carnal.

7. Cimientos de las tristes sombras, perro de boca dentada, cubierto de serpientes enrolladas, que giras tus tres cabezas, frecuentador de lugares subterráneos, ven, conductor de espíritus, junto con las salvajes Erinis de amargos látigos, serpientes sagradas, ménades, muchachas terribles, acudid a mis enfurecidos encantamientos. Antes de que por la fuerza persuada a éste conviértelo inmediatamente en un *demon* de aliento de fuego. Escucha y haz todo rápidamente y no hagas nada que sea contrario a mí, pues vosotros sois los señores de la tierra: *alalachos allel Armachimeneus magimeneus*... A través de este *demon* de muerto inflama el corazón, el hígado, el espíritu de Gorgonia, a la que parió Nilogenia, con amor y amistad por Sofía, a la que parió Isara. Tortura a Gorgonia, a la que parió Nilogenia, para que sea llevada por Sofía, a la que parió Isara, al baño público y conviértete en una muchacha de los baños. Quema, abrasa, inflama su alma, su corazón, su hígado, su espíritu con amor hacia Sofía, a la que parió Isara. Conduce a Gorgonia, a la que parió Nilogenia, condúcela, atormenta su cuerpo de día y de noche, oblígala a abandonar todo lugar y todo hogar, amando a Sofía, a la que parió Isara, entregada como esclava dándose ella misma y todas sus cosas

[36] *Suppl.Mag.* 37. s. II d. C. probablemente procedente de Panópolis.

[37] Véase más adelante el conjuro *Suppl.Mag*. 45 y el conjuro copto 72 del volumen de M. W. Meyer, *Ancient Christian Magic. Coptic Texts of Ritual Power*, California-Columbia-Princeton, 1999, un conjuro amoroso de un hombre a una mujer, en el que se pide que el deseo sexual tenga una duración de 40 días y 40 noches.

> a ésta, porque esto es lo que desea el gran dios, *iartana ouousio ipsenthanchochainchoueoch*... (sigue un nuevo himno, en coliambos, y de nuevo se repite lo de arriba).[38]

El siguiente conjuro, dirigido en este caso a un muerto *aoros* y cargado de abracadabras incomprensibles, se caracteriza, como otros muchos conjuros de este tipo pero también los encantamientos agónicos o de los amuletos para curaciones, por la urgente petición de rapidez. 'Ya, ya, rápido, rápido' (ἤδη, ἤδε, ταχὺ, ταχύ) es una fórmula muy conocida y repetida de la magia griega.

> 8. Símbolos mágicos y palabras mágicas. Rápidamente trae aquí a Tapia, a la que parió Demetria, a Aquilas, al que parió Helena, por el alma del muerto antes de tiempo, Bakaxichuch, que cree en todo, Eulamo. Trae a Tapia a Aquilas, ya, ya, rápido, rápido.[39]

Otro ejemplo interesante es el *Suppl.Mag*. 45 que traduzco a continuación. En él aparecen todos los tópicos ya estudiados. Junto al conjuro, escrito en papiro, aparecieron un par de muñecos de cera fundidos en un abrazo y otra hoja de papiro en blanco que protegía la hoja con escritura. La figura del hombre es más oscura que la de la mujer. El papiro es además especial por lo insólito de su extensión, si bien como ya hemos dicho con el paso del tiempo los textos mágicos alcanzan un importantísimo grado de especialización y complejidad.

> 9. Te encadeno con las inquebrantables cadenas de los Hados en el mundo subterráneo y la poderosa Necesidad. Porque yo os invoco, démones que yacéis aquí, que continuamente sois aquí nutridos y que residís aquí, y a los jóvenes que habéis muerto de forma prematura y estáis aquí. Os conjuro por el invencible dios Iao, barbarthiao, brimiao, chermari. Levantaos, démones, los que aquí yacéis y buscad a Eufemia, a la que parió Dorotea, para Teón al que parió Proequia. No permitáis que ella concilie el sueño en toda la noche sino destrozadla hasta que venga a mí por su propio pie amándome con un amor enloquecido, pasión e intenciones sexuales. Habiendo atado su cabeza, sus manos, sus entrañas, sus genitales y su corazón hasta que me ame a mí, a Teón. Si me ignoráis y no me cumplís rápidamente lo que os mando, el sol no brillará sobre la tierra, ni existirán el Hades y el cosmos. Pero si me traéis a Eufemia, a la que parió Dorotea, a mí, a Teón, al que parió Proequia, os entregaré a Osiris Nophrioth, el hermano de Isis, y os traerá el agua fría y hará que vuestras almas descansen en paz. Pero si no me cumplís lo que os pido, os quemará Eonebuoth....Encadena a Eufemia

---

[38] *Suppl.Mag.* 42. Siglo III-IV d. C. Probablemente de Hermoupolis. Tablilla de plomo opistógrafa de forma oval.

[39] *Suppl.Mag.* 44. Proveniencia desconocida, s. III-IV d. C. Escrito en lino, probablemente vendaje de momia del *demon* de muerto o un trozo de prenda del amado, la *ousía*.

a mí, a Teón, con amor y deseo durante un período de 10 meses desde el día de hoy, que es 25 de Hathur del segundo año de la indicción.[40]

Los encantamientos recogidos en el *Supplementum Magicum* entre el 46 y el 47 parecen haber seguido el modelo de algún texto semejante al conservado en el PGM IV 335-433. El 48, sin embargo, diverge de este modelo con varias adiciones. Los textos 49, 50 y 51, todos ellos escritos por la misma mano, muestran varias diferencias: el 49 muestra varias partes versificadas mientras que el 50 y el 51 acortan las fórmulas. Veamos los más interesantes:

10. Deposito junto a vosotros, dioses subterráneos, Plutón, Yesmigadoth y Kore Perséfone Eresquigal y Adonis, también llamado Barbarita, y Hermes subterráneo Toth, y el poderoso Anubis Pseriphtha, que tiene las llaves de las puertas del Hades, y los démones subterráneos, hombres y mujeres que han sufrido una muerte antes de tiempo, jóvenes y vírgenes, año tras año, mes tras mes, día tras día, noche tras noche, hora tras hora. Conjuro a todos los démones de este lugar, asistid a este *demon*. Levántate para mí, *demon* de muerto, seas quien seas, ya seas hombre o mujer, y ve a todo lugar y a todo callejón y a toda casa y encadena a Heronis, a la que parió Ptolemais, a mí, a Posidonio, al que parió Tsenubastis, para que no tenga relaciones sexuales ni sea sodomizada ni practique felaciones, que no consiga placer de otro hombre excepto de mí, Posidonio, y de esta forma que Heronis no sea capaz de comer, de beber, de estar contenta, de tener fuerza, de disfrutar de buena salud, de dormir apartada de mí, Posidonio. Porque yo te conjuro por el temible y aterrador nombre del único al sonido del cual se abre la tierra, al sonido de cuyo nombre los démones tiemblan aterrados, al sonido de cuyo nombre los ríos y los mares tiemblan aterrados. Yo te conjuro, *demon* de muerto, quienquiera que seas, seas hombre o mujer, por Barbarathan cheloumbra barouchambra Adonaios y por Abrath Abrasax Sesengen....No me desobedezcas, *demon* de muerto, quienquiera que seas, y ve a todo lugar, a todo callejón, a toda casa y tráeme a Heronis, a la que parió Tolemais, y mantenla apartada de la comida y la bebida. No permitas que Heronis tenga experiencias con otro hombre que no sea yo, Posidonio, al que parió Tsenubastis. Arrastra a Heronis de los pelos y de sus entrañas hacia mí, Posidonio, todas las horas del tiempo, noche y día, hasta que venga a mí, Posidonio, y tú haz que ella no se separe de mí hasta la muerte, así que Posidonio, al que parió Tsenubasis, la tenga, a Heronis, a la que parió Ptolemais, sujeta durante todo el tiempo de mi vida, ya, ya, rápido, rápido. Si tú haces esto por mí, te liberaré.[41]

---

[40] *Suppl.Mag*. 45. Norte de Assiut, s. v d. C. Trozo de papiro encontrado en el interior de un vaso de arcilla sellado.

[41] *Suppl.Mag*. 46, proveniente de Hawara. s. II-III d. C. Tablilla de plomo escrita en una sola cara. Dos pequeños agujeros muestran que fue atravesada para fijarla, probablemente, a unos muñecos de cera. La laminilla ahora se halla en el Museo Egipcio fijada a dos pequeñas figurillas de cera, un hombre con cabeza de asno y una mujer con los brazos amarrados a la espalda pero no fueron halladas en la misma tumba.

11. Deposito junto a vosotros esta maldición, dioses del mundo subterráneo, Plutón y Kore Perséfone, Eresquigal, Adonis, Barbaritha y Hérmes subterráneo, Toth, Fokensepseu Erektathou misonktaik y el poderoso Anubis, Pseriphtha, que tiene las llaves de los que están en el Hades, y los démones subterráneos, los muertos y muertas antes de tiempo, los mancebos y las vírgenes, año tras año, mes tras mes, día tras día, hora tras hora, noche tras noche. Conjuro a todos los démones de este lugar para que asistan a este *demon*, a Antinoo. Levántate para mi y ve a todo lugar, a todo callejón, a toda casa y constriñe (encadena) a Ptolemais, a la que parió Aia, la hija de Orígenes, para que no pueda tener relaciones sexuales ni sea sodomizada, ni obtenga placer de ningún otro hombre a excepción de mí, Sarapamón, al que parió Area, y no la dejes comer, ni beber, ni disimular, ni salir, ni conciliar el sueño apartada de mí, Sarapamón, al que parió Area. Te conjuro, *demon* de muerto, Antinoo, por el nombre temible y aterrador, por aquél nombre que cuando la tierra lo escucha se abre, el nombre a cuyo terrible sonido los espíritus se aterrorizan, el nombre que cuando los ríos y las piedras lo escuchan tiemblan horrorizados. Yo te conjuro, *demon* de muerto Antinoo, por NOMBRES MÁGICOS. No me falles, *demon* de muerto Antinoo, sino levántate para mí y ve a todo lugar, a todo callejón, a toda casa y tráeme a Ptolemais, a la que parió Aia, la hija de Orígenes. Retenle la comida, la bebida hasta que venga a mí, a Sarapamón, al que parió Area, y que ella no reciba a ningún otro hombre para el placer si no a mí solo, a Sarapamón. Agárrala de los pelos, de las entrañas, hasta que no esté junto a mí, Sarapamón, al que parió Area, y la tenga obediente a mí a ella, a Ptolemais, a la que parió Aia, la hija de Orígenes, por todo el tiempo de mi vida, queriéndome, teniendo relaciones sexuales conmigo y diciéndome todo lo que tenga en mente. Si haces esto, te liberaré.[42]

Este último conjuro difiere del anterior en que en él sí aparece el nombre del fallecido, Antinoo. Esta laminilla, plegada repetidamente, se encontró junto a una muñequita vudú de barro conservada en el museo de Louvre. Conserva entre la línea 22 y 23 un agujero que probablemente sirvió para fijar la tablilla a la figurita. Las 13 agujas que perforan la figurita coinciden casi exactamente con la fórmula del PGM IV 296-328. Ambos conjuros se componen, además, de una fórmula coercitiva que obliga al muerto a actuar bajo la amenaza de no liberarle y perturbar su eterno descanso, alterado por la magia del conjuro. Este tipo de amenazas son muy corrientes en los textos de los papiros griegos mágicos.

12. Cuadros mágicos. Deposito este encantamiento con vosotros, dioses subterráneos, Plutón, Core Yesemmeigadon y Koure Perséfone Eresquigal y Adonis, también llamado Barbarita, y con Hermes ctonio Toth Phokensepseu earektathou misonktaich y el poderoso Anubis Pseriphtha, que tiene las llaves de las puertas

[42] *Suppl.Mag.* 47 = Gager 28. Proveniente de alguna localidad en el Medio Egipto, quizás cerca de Antinópolis, s. II-III d. C.

> del Hades, y démones subterráneos, dioses, hombres y mujeres que habéis sufrido una muerte prematura, jóvenes y vírgenes, año tras año, mes tras mes, día tras día, noche tras noche, hora tras hora. Yo os conjuro, démones de este lugar, asistid a este *demon* de muerto. <Levántate por mí, *demon* de muerto>, quienquiera que seas, hombre o mujer y ve a todo lugar, a todo callejón, a toda casa y encadena a Copria, a la que parió su madre Taesis, de la cual tengo pelos de su cabeza, a Elurión, al que parió su madre llamada Copria, para que ella no tenga relaciones sexuales, ni sea sodomizada, ni tenga placer de otro joven u hombre que no sea yo, Elurión, al que parió su madre Copria, y haz que ella no sea capaz de comer, ni beber, ni conciliar el sueño ni disfrutar de salud o tener descanso en su alma o mente buscando a Elurión, al que parió su madre Copria, hasta que Copria, de la que tengo cabellos, salga de todo lugar y de toda a casa inflamada y amando a Elurión al que parió su madre d enombre Copria, queriendo, amando con toda su alma, con todo su espíritu, con encantos y deseos amorosos incesantes, ininterrumpidos y duraderos a Elurión, al que parió su madre de nombre Copria, con un amor divino desde el día de hoy, desde la hora presente por el tiempo restante de la vida de Copria. Porque yo te conjuro, *demon* de muerto, por el nombre temible y horroroso, nombre que cuando la tierra lo escucha se estremece, nombre que cuando los démones lo escuchan tiemblan aterrados, el nombre que cuando lo escuchan los ríos y el mar se agitan, el nombre que cuando lo escuchan las piedras se quiebran, por barbaritham barbarithaam chelombra barouchambra Adonaiou y por Ambrath Abrasax Sesengen Barpharagges y por Iao Sabaoth Iaeo pakenpsoth....No desobedezcas mis peticiones, *demon* de muerto, quienquiera que seas, hombre o mujer, sino levántate para mí y ve a todo lugar, a todo callejón, a toda casa y encadena a Copria, a la que parió su madre Taesis, de la que tengo cabellos de su cabeza, para Elurión, al que parió su madre de nombre Copria, para que no tenga relaciones sexuales, ni practique la sodomía ni tenga placer de otro joven o de otro hombre, no permitas que coma o beba o concilie el sueño o tenga descanso en su alma o en su mente buscando a Elurión, al que parió su madre de nombre Copria, durante todo el día y la noche, queriendo con un amor divino a Elurión, al que parió su madre de nombre Copria, hasta la muerte, ya, ya, rápido, rápido. SÍMBOLOS MÁGICOS Y VOCALES...(repetición de la segunda parte).[43]

Los siguientes conjuros que quiero tratar son tremendamente parecidos en su formulación y están todos ellos destinados a conseguir el amor de la persona conjurada. Para ello se sirven de la ayuda de muertos inquietos que se asegurarán de que la persona amada vaya junto al autor de la maldición ya que, de lo contrario, fiebres e insomnio se apoderarán de ellas. De estos tres conjuros expuestos cabe señalar la

---

[43] *Suppl.Mag. 48*, proveniencia desconocida, s. II-III d. C. El texto es una laminilla de plomo bien conservada. Escrita sólo sobre una cara. Las palabras mágicas forman triángulos mágicos de los que conocemos numerosos ejemplos en los PGM. Conserva también numerosos *characteres*.

alusión a la *ousía* (οὐσία), la esencia que el autor de la maldición tiene y que le permite influir en la persona a la que pretende hechizar. Se llama *ousía* a todo material humano o manufacturado (uñas, cabello, hilos de la túnica...) que haya estado en contacto con la persona que se quiere maldecir y que se cree que, manipulándolo, se podrá influir en esa persona. Este es el principio de lo que Frazer vino en llamar 'magia contagiosa' y que aún hoy sigue siendo una forma cómoda de referirnos a este tipo de mecanismo mágico que se basa en la creencia de que las personas irradian una especie de fuerza que queda impregnada en aquello que está en contacto con ellas y que la sola manipulación de esa cosa 'infectada' puede permitir la acción mágica en contra o a favor de la persona que contagió tal cosa.

> 13. Haz que Matrona, a la que parió Tagena, cuya esencia tengo incluidos pelos de su cabeza, ame a Teodoro, al que parió Techosis. Yo te invoco, espíritu de muerto, por Barbaratham Barouch Baroucha Adonaios....No me ignores, quienquiera que seas, sino levántate para mí y ve a casa de Matrona, para que me dé con placer todo lo que es suyo, y se cumpla este conjuro de encadenamiento...[44]

> 14. Yo te encadeno con los lazos indisolubles de los destinos subterráneos y la poderosa Necesidad, pues yo os conjuro, démones que habitáis aquí, que aquí circuláis y actuáis, y los niños que han muerto prematuramente. Os conjuro por el dios invencible Iao Barbathiao brimiao chermari. Levantad, oh démones que yacéis aquí, y buscad a Eufemia a la que parió Dorotea para Teón, a quien parió Proequia. No permitáis que concilie el sueño en toda la noche sino perseguidla hasta que ella venga hasta mis pies y me ame con un amor irracional y afecto y deseo sexual. Porque yo encadeno su cerebro y sus manos y sus entrañas y sus genitales y su corazón para que me ame a mí, a Teón.[45]

VI. ¿Funciona? Testimonios literarios

Hora es ya de preguntarnos si realmente estos conjuros funcionaban. Obviamente esto nunca podremos saberlo (aunque la respuesta más racional sería: ¡no!) pero sí podemos repasar algunas fuentes literarias que nos ilustran sobre el conocimiento que la gente tenía de tales conjuros y la creencia en los 'efectos reales' que éstos inferían en los malditos.

Muchos son los textos en la literatura griega y latina que ilustran la posibilidad de que un hombre vuelva a los brazos de su mujer o viceversa con la ayuda de pociones y encantamientos mágicos. Por resaltar sólo unos ejemplos bien conocidos recordemos a Deyanira quien ofreció al héroe Heracles la capa manchada con sangre del

---

[44] *Suppl.Mag.51* = Gager 29, Egipto, Oxirrinco, III-IV d. C. Texto inscrito con tinta en un vaso de arcilla. El texto recorre el vaso en espiral de arriba a abajo.

[45] PGM CI, P.Köln inv. 3323, s. V d. C.

centauro Quirón pensando que se trataba de un filtro mágico que traería de vuelta a su marido y le haría olvidar a Iole.[46] La nodriza de Fedra también intenta remediar el mal de amores que aqueja a su señora a través de un filtro de amor que Fedra rechaza en la conocidísima tragedia de Eurípides.[47]

En el *Idilio II* de Teócrito una mujer, Simeta, realiza un encantamiento amoroso para atraer a su amado Delfis que hace días que no la visita. Este texto resulta especialmente interesante para nuestro estudio ya que describe perfectamente el ritual completo que la mujer, ayudada por su sirvienta, realiza para atraer al amado. En el texto de Teócrito vemos cómo Simeta hace uso de fórmulas y acciones rituales con claros paralelos en las recetas de los papiros mágicos griegos y en las *defixiones* comentadas, tales como el uso de *ousía* del amado, la analogía ritual en la plegaria (del mismo modo que esta hoja se quema que arda Delfis en amor...), el resonar de bronce como método de defensa contra los malos espíritus, la reiteración de fórmulas o la invocación de la diosa de la magia: Hécate. Siglos después Virgilio, en su égloga octava, versifica un ritual llevado a cabo por Amarilis y destinado a recobrar a su amado Dafnis. Éste también está cargado de elementos rituales coincidentes con las recetas mágicas de los papiros griegos. Por su parte Horacio caricaturiza a las brujas que realizan filtros mágicos, Canidia y Sagana, utilizando figuritas de cera y madera como las ya descritas pero, sin embargo, en estos textos no se nos dice cuáles son los resultados de tales ritos.[48]

Pero para hablarnos de la creencia en la real eficacia de los conjuros amorosos debemos destacar el poema de Ovidio quien, en *Amores* 3, 7,[49] justifica su impotencia transitoria alegando a la más que probable posibilidad de que alguien haya realizado un maleficio contra él utilizando una muñeca vudú, cera roja o madera.

> ¿Cuál va a ser mi vejez cuando me llegue —si es que me ha de llegar— si mi juventud falta ya a sus deberes? ¡Ah! me avergüenzo de mis años: ¿de qué me vale sentirme joven y varón si mi amiga no ha comprobado mi juventud y mi virilidad? En tales condiciones se levanta la piadosa sacerdotisa para acercarse al fuego que siempre arde y del lecho de su hermano querido la hermana respetuosa.
>
> Y sin embargo hace poco dos veces la rubia Clide, tres veces la pálida Pito y tres veces Libas disfrutaron una tras otra de mis favores. Me acuerdo que en el corto espacio de una noche Corina me pidió que nos amáramos y yo aguanté nueve veces.
>
> ¿No será que mi cuerpo languidece embrujado por algún veneno de Tesalia? ¿no será que ensalmos y hierbas, ¡desgraciado de mí!, me están haciendo daño, o que una hechicera ha grabado mi nombre en amarillenta cera y una afilada aguja ha penetrado en medio de mi hígado? Ceres, dañada por ensalmos, queda reducida a hierba sin fruto; sécanse las aguas de la fuente dañada por ensalmos; al ritmo de ensalmos caen

---

[46] Sófocles, *Traquinias* 1138ss.
[47] Eurípides, *Hipólito* 509ss.
[48] Horacio, *Epodos* 5.
[49] Ovidio, *Amores* III, 7, 17-38.Traducción de Vicente Cristóbal López.

> las bellotas de las encinas y la uva de las parras, y vienen al suelo los frutos sin que nadie mueva el árbol. ¿Qué es lo que prohíbe que también los nervios se emboten mediante artes mágicas? Quizá provenga de aquí mi impotencia.

Que Ovidio explique en este poema su problema eréctil por medio de un fenómeno como la magia y no de una explicación física (el cansancio, el exceso de alcohol...) evidencia que la magia amorosa parece ser una explicación lógica, una constante que flota en el ambiente y que sirve para excusarse como cualquier otra explicación, un problema al que todo el mundo está expuesto y que se suponía que tenía efectos reales.

Para concluir creo que resultará muy ilustrativo un texto literario de época cristiana perteneciente a la vida de S. Hilarión. En él se explica cómo un hombre, enamorado de una monja, recurre a la magia para obtener de ella sus favores. Para ello realiza una *defixio* que entierra bajo el dintel de su puerta y acto seguido la mujer enloquece de amor por el muchacho.[50]

> En la misma ciudad de Gaza un joven estaba desesperadamente enamorado de una virgen consagrada a Dios que vivía cerca. Repetidamente él la tocaba, bromeaba con ella, le hacía señales, susurros y demás cosas del género que tienden a llamar a la ruina de la virginidad. Pero como él no consiguió nada, se dirigió a Memphis y, confesando cuál era su dolor, regresó armado de artes mágicas en contra de la virgen. Tras un año, instruido por los sacerdotes de Esculapio, que no sanan las almas sino que las arruinan, regresó impaciente por llevar a cabo la violación que había ideado; y bajo el dintel de la puerta de la muchacha enterró ciertas fórmulas de encantamientos y unos poderosos dibujos grabados sobre láminas de bronce de Chipre. Al momento la muchacha enloqueció. Se retiró el velo de su cabeza, comenzó a agitar su melena, rechinaba los dientes y gritaba el nombre del muchacho. La inmensidad de su amor se había transformado en locura. Fue conducida entonces por sus padres al monasterio y confiada a los ancianos. Entonces el demon gritó y confesó: '¡He sido forzado e inducido a esto mal de mi grado! ¡Qué bien cuando inducía yo sueños en Memphis a los hombres! ¡O cruz! ¡O tormentos que he sufrido! Tú me obligas a salir pero yo estoy retenido en el umbral. No saldré hasta que el joven que me retiene me expulse. Entonces dijo el viejo: Grande es tu poder, al que un cordoncillo y unas laminillas bastan para retener. Dime, ¿por qué osaste entrar en una joven consagrada a Dios?',
>
> Para conservar su virginidad, dijo él.
>
> ¿Conservarla tú, arruinador de la castidad? ¿Por qué mejor no entraste en él, que te enviaba?
>
> ¿Y por qué iba a entrar en él, que ya lo habitaba un colega mío, un demon de amor?

[50] S. Jerónimo, *Vida de S. Hilarión* 12, 1. S. IV-V d. C.

VII. Conclusiones

Después de los testimonios que hemos puesto en revisión en este trabajo creo que es posible extraer varias conclusiones generales:

1) Los hombres creían poder controlar las almas de los muertos y, en particular, aquellas que por diversas razones no descansan como deben en el mundo de los muertos.

2) Estas particulares relaciones del mundo de los vivos con el mundo de los muertos son mayores en lo que a la magia amorosa se refiere. El grupo de maldiciones en el que de una forma más recurrente se invoca la ayuda de los démones de muerto son amorosas.

3) El grado de agresividad presentado en estas *defixiones* parece estar en consonancia con la propia invocación a estas entidades supranaturales, los muertos inquietos, ya que su estado incierto entre la vida y la muerte les hace estar 'enfadados con la vida' y por tanto obtener su ayuda resultaría más fácil de lograr que la de otro tipo de entidades.

4) Existe una evolución en cómo se concibe la ayuda proporcionada por el *demon* de muerto, ya que en las primeras *defixiones* el *demon* parece un simple custodio, algo así como un carcelero, mientras que en las más modernas el espíritu del muerto es un ente que puede actuar en el mundo de los vivos de una forma 'casi física'.

5) La gente creía que la intromisión de los muertos en asuntos amorosos era real y cualquier problema surgido en este sentido podía justificarse arguyendo la acción de algún amante desaprensivo.

Bibliografía

Audollent, A. (1897): *Defixionum Tabellae*, Berlín.

Bremmer, J. (2002): *El concepto del alma en la antigua Grecia,* Madrid, traducción española de Gutiérrez M. del original *The Early Greek Concept of the Soul*, Princeton, 1983.

Calvo Martínez, J. L. - Sánchez Romero, M. D. (1987): *Textos de magia en papiros griegos*, Biblioteca Clásica Gredos 105, Madrid.

Daniel, R. W. - Maltomini, F. (1990): *Supplementum Magicum*, vol. I y II, Westdeutscher Verlag GmbH, Opladen.

Faraone, Ch. A. (2001): *Ancient Greek Love Magic*, Estados Unidos, Harvard University Press.

Gager, J. G. (1992): *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*, Nueva York - Oxford.

Garland, R. (2001): *The Greek Way of Death*, Gran Bretaña, Cornell University Press.

Johnston, S. I. (1999): *Restless Dead. Encounters between the Living and the Dead in the Ancient World*, Berkeley - Los Angeles - Londres.

Meyer, M. W. (1999): *Ancient Christian Magic. Coptic Texts of Ritual Power*, California - Columbia - Princeton.

PIRANOMONTE, M. (2001): «La fontana sacra di A nna Perenna a Piazza Euclide tra religione e magia», *MHNE. Revista Internacional de Investigación sobre Magía y Astrología Antiguas* 5, pp. 87-104.

PREISENDANZ, K. - HEINRICHS, A. (1973/1974): *Papyri Graecae Magicae. Die Griechschen Zauberpayri*, vol. I y II, Leipzig-Berlín.

VERSNEL, H. (1991): «Beyond Cursing: The Appeal to Justice in Judicial Prayers» en Faraone, Ch. A. - Obbink, D. (eds.), *Magika Hiera. Ancient Greek magic and Religion*, Nueva York - Oxford, pp. 60-106.

VOUTIRAS, E. (1999): ΔΙΟΝΥΣΟΦΩΝΤΟΣ ΓΑΜΟΙ*: Marital Life and Magic in Fourth Century Pella*, Amsterdam.

Textos y Contextos funerarios en el Egipto Grecorromano: el caso de las etiquetas de momia*

Sofía Torallas Tovar

CSIC, Madrid

Las etiquetas de momia son objetos antiguos muy específicos, relacionados con el mundo funerario de un entorno muy concreto y definido. Como su nombre indica, servían para etiquetar a las momias y probablemente iban atadas al cuello con una cuerda, aunque parece que también podían ir fijadas a los pies de la momia o del sarcófago que la contenía. La limitación geográfica y temporal a que están sujetas las convierte en un corpus muy homogéneo e interesante, testimonio como son del mundo funerario, complejo y mestizo, del Egipto Grecorromano y de una población multicultural y multilingüe.[1]

A pesar de la mencionada, quizá aparente, homogeneidad del corpus, presenta también interesantes divergencias, influencias externas y alteraciones. Por ello propongo aquí un estudio no sólo en vertical de todo el material que se puede considerar dentro de esta categoría, sino un estudio en horizontal y una contextualización de este material en comparación con otras manifestaciones paralelas dentro del mundo funerario de esta misma época y espacio geográfico. Otros materiales relacionados con la muerte y el sepelio, sean representaciones del difunto, documentación o epigrafía funeraria, pueden ayudar a entender la variedad de textos que se encuentra en las etiquetas de momia.

Dentro del contexto funerario del Egipto Grecorromano,[2] la producción de textos, sea cual sea su soporte, tanto los cargados con la herencia histórica, como los de nueva creación, ofrece una amplia y rica variedad. Los textos religiosos y rituales conservados en papiro, como el *Libro de la Respiración* o el *Libro para Pasar la Eternidad*, ritual de embalsamamiento, y otros más breves, del tipo de los sarcófagos, las estelas y las etiquetas de momia, comparten un contexto y, aunque los últimos soportes mencionados en general tienen la función de identificar al difunto, los tex-

* Este trabajo forma parte de un proyecto más amplio financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación FFI2009-11288).

[1] Sobre las etiquetas de momia, hay que citar en primer lugar, como monografía fundamental, J. Quaegebeur, «Mummy Labels: an orientation», en E. Boswinkel - P. W. Pestman (eds.), *Textes Grecs, démotiques et bilingues (P.L.Bat. 19)*, Leiden, 1978, pp. 232-259. Véase también R. Martín Hernández, «La catalogación de las etiquetas de momia», *Perfiles de Grecia y Roma. Actas de XII Congreso Español de Estudios Clásicos*, Madrid, 2009, pp. 249-255. Es importante señalar aquí la inminente aparición de la obra de S. P. Vleeming, *Demotic and Greek-Demotic Mummy Labels and Related Short Texts Gathered from Many Publications*.

[2] Para el contexto funerario y los textos producidos en época grecorromana véase también la introducción general de M. Smith, *Traversing Eternity. Texts for the Afterlife from Ptolemaic and Roman Egypt*, Oxford, 2009, pp. 1-57.

tos religiosos y rituales sin duda se filtran a los otros inevitablemente.[3] Siguiendo la opinión de Smith,[4] efectivamente se puede pensar que todo el corpus de 'etiquetas de momia', pese a su aparente homogeneidad, al menos material, no son siempre textos del mismo género. Puede por tanto considerarse que existe un tipo de texto identificativo frente a un tipo de texto conmemorativo o incluso amulético. Y ambos tipos pueden combinarse dentro del mismo objeto. Mientras que una 'etiqueta' puede tener en principio una función identificativa, y una estela funeraria una función conmemorativa, los textos encontrados sobre ambos soportes no permanecen sin embargo aislados, y en esto radica precisamente la cuestión que queremos tratar aquí.

Las etiquetas de momia, como se ha dicho, contenían en su mayor parte textos de carácter práctico. Hay que imaginar que el cuerpo del difunto era enviado a embalsamar y tras el proceso, era devuelto a la familia para que se le diera sepultura. Si las familias enterraban el cuerpo o si lo guardaban en el hogar familiar es una cuestión debatida,[5] pero en cualquier caso, el cuerpo hacía su último viaje, y para él necesitaba una identificación, cuyos detalles aparecían sobre la etiqueta: nombre, patronímico, edad, lugar de origen, incluso ocupación u oficio. Las etiquetas bilingües (grecodemóticas) llevan la información en ambas lenguas y generalmente la parte demótica incluye una oración a Osiris: he aquí la vertiente conmemorativa o amulética.

Variaciones de este formato base añaden instrucciones de entrega del cuerpo, oraciones en griego, ilustraciones o expresiones de condolencia. Si pensamos en el contexto completo de las tradiciones funerarias de Egipto hay una explicación clara de estas variaciones que he querido entender como transferencias de diferentes manifestaciones materiales, iconográficas y textuales dentro del marco del contexto funerario del Egipto Grecorromano. No quiero con esto decir que hubiera una tradición clara y estricta que limitara diferentes manifestaciones a espacios o soportes concretos, aunque sí había unas tendencias generales que ordenaban estas manifestaciones, de las que son especialmente interesantes las transferencias entre ellas. Por ello expondré algunos ejemplos de estas transferencias, tanto iconográficas como textuales:

Dominic Montserrat[6] estudió las inscripciones encontradas sobre los retratos de momias de Fayum[7] y llegó a la conclusión de que un reducido número de estos re-

---

[3] Sobre el ritual de embalsamamiento y los textos relacionados, véase C. Riggs, *The Beautiful Burial in Roman Egypt. Art identity and Funarary Religion*, Oxford, 2005, especialmente pp. 34-36, para la bibliografía más relevante al respecto. Véase para estos textos la antología en traducción presentada por M. Smith, *Traversing Eternity.*

[4] M. Smith, *Traversing Eternity*, p. 24.

[5] D. Montserrat, «Death and funerals in Roman Fayum», M.L. Brierbier (ed.), *Portraits and Masks: Burial Customs in Roman Egypt*, Londres, 1997, pp. 38-40; véase también D. Montserrat, «The Representation of Young Males in 'Fayum Portraits'», *Journal of Egyptian Archaeology* 79, 1993, pp. 215-225.

[6] D. Montserrat, «'Your name will reach the hall of the Western Mountains': some aspects of mummy portrait inscriptions», en D. M. Bailey (ed.), *Archaeological Research in Roman Egypt. The Proceedings of the Seventh Classical Colloquium of the Department of Greek and Roman Antiquities, British Museum, held in a 1-4 December, 1993*, Ann Arbor, 1996, pp. 177-185.

[7] La bibliografía sobre los célebres retratos del Fayum es amplísima. Me referiré a unos pocos títulos a los que remito al lector para una bibliografía completa: E. Doxiadis y D.J. Thompson, *The Mysterious Fayum Portraits Faces from Ancient Egypt*, Londres, 1995; S. Walker (ed.), *Ancient Faces. Mummy Portraits from*

tratos llevaban inscripciones que contenían información práctica sobre el difunto. Estos retratos son una manifestación funeraria muy específica, encontrada en un periodo y un espacio geográfico muy concretos[8] y probablemente se combinaban con las mencionadas etiquetas de momia.[9] Se piensa que estos retratos se separaban del propio cuerpo y se guardaban en el hogar de la familia del difunto. Esto también puede explicar la aparición en algunos casos de inscripciones, a menudo de mano no muy cuidadosa, como se esperaría sobre los esmerados retratos del Fayum. De esta manera se podría explicar una 'transferencia' de los textos de las etiquetas de momia, que por definición son la identificación del difunto, a los retratos, que en principio no requieren inscripciones más que por motivos decorativos, como también puede ser el caso. Un ejemplo claro es el retrato de Eutiques, del siglo II d.C., conservado en el Museo Metropolitan, que lleva una inscripción, escrita por una mano rápida y no muy cuidadosa, en el cuello de su túnica.[10] O el retrato de Dídima, que indica la edad de su óbito.[11]

En el caso inverso, de la misma manera que el 'texto' ha invadido la imagen, el 'retrato' también ha podido transferirse a la etiqueta de momia. Veamos a continuación las más habituales manifestaciones iconográficas en las etiquetas de momia. Una etiqueta conservada en París (*T.Mom.Louvre* 801, s. II-III d.C.[12]) presenta el siguiente texto, típicamente identificativo:

Roman Egypt, Nueva York, 2000. K. Parlasca, *Ritratti di mummie, Repertorio d'arte dell'Egitto greco-romano*, Roma, 1969-2005, es el catálogo de los retratos conocidos.

[8] S. Walker, «Mummy portraits in their Roman Context», en M.L. Brierbier (ed.), *Portraits and Masks*, pp. 1-6.

[9] J. Quaegebeur, «Mummy labels and orientation», p. 239, y en «Books of Thoth belonging to owners of portraits? On dating Late Hieratic funerary Papyri», M.L. Brierbier (ed.), *Portraits and Masks,* pp. 72-77. Se refiere al retrato de Eutyches (véase a continuación) en combinación con una etiqueta de momia con el mismo nombre, *T.Mom.Louvre* 465: Εὐτυχείων θρεπτὸς Κασιανοῦ. (S.Walker, *Ancient Faces*, nos. 65 y 65a). La discusión sobre la necesidad de repetir la información en diferentes partes y la combinación de inscripciones sobre diversos soportes: M. Thieme y P.W. Pestman, «Inscribed mummy linen of the Roman period», en Boswinkel-Pestman, *Textes Grecs, démotiques et bilingues (P.L.Bat. 19)*, Leiden, 1978, pp. 225-231, esp. 229-230; J.L. Fournet, en S. Walker, *Ancient Faces*, p. 105.

[10] Metropolitan Museum of Art, Portrait of the boy Euthyches, Accession number 18.9.2. Sobre la inscripción hay varias propuestas. Referimos para la discusión completa a S. Walker, *Ancient faces*, p. 104 y R.S. Bagnall y K.A. Worp, «Portrait of a Freedman», *Bulletin of the Egyptological Seminar* 3, 1981, pp. 23-24.

[11] Cambridge Fitzwilliam Museum E5.1981, finales s. II d.C. La inscripción dice Διδύμη ἐτῶν ζ' 'Dídima, 7 años'. K. Parlasca, *Mumienporträts und verwandte Denkmäler*, 81, no. 16; S. Walker, *Ancient Faces*, no. 53. Para añadir finalmente un ejemplo en demótico, véase Stuttgart, Würtembergische Landesmuseum, Antikesammlung 131 (Mpss 2/8), un hermoso retrato del s. II d.C. de una mujer coronada y que lleva un inscripción de tres líneas en demótico sobre el cuello (Parlasca I, 28-29, no. 12; Doxiadis 173, 222, no. 111).

[12] Fig. 2. Musée du Louvre, Paris, Ancienne collection Bouriant. Achat, 1889 E 9449 (*T.Mom.Louvre* 801; *C.Étiq.Mom*. 1216, TM 55123). W. Seipel, *Ägypten, Götter, Gräber und die Kunst - 4000 Jahre Jenseitsglaube, Catalogue de l'exposition, Linz, O.Ö. Landesmuseum, 9 avril-28 septembre 1989*, p. 337, n° 512; M.-F. Aubert-R. Cortopassi, *Portraits de l'Egypte romaine, Catalogue de l'exposition Paris, musée du Louvre, 5 octobre 1998-4 janvier 1999*, Paris, 1998: 53, n° 13; *Egyptes...L'égyptien et le copte, Catalogue de l'exposition, Lattes, Musée archéologique Henri Prades*, 1999, p. 191, n°14.

> Ἀρτέμιτος τ<ο>(ῦ)/ Ὀναραῦ<το>ς/ μη<τ>(ρὸς) Τρονχον-/μίνιος ἐβίω-/σεν ὡς ἐτῶν 21, 'Artemis, hija de Onaraus, cuya madre es Troncominis, vivió 21 años'.

Por el otro lado, dentro de una *tabula ansata*, lleva una inscripción demótica muy típica de las etiquetas de momia: 'Que su alma viva ante Osiris Sokar, gran dios, maestro de Occidente, Tamin, hija de Anarau, cuya madre es Troncomin, muerta a los 21 años. Viva su alma eternamente'. Hasta aquí todo es bastante regular. Pero esta etiqueta, ya excepcional por su gran tamaño (23 x 8,1 cm), también luce una representación del difunto, justo encima de la inscripción mencionada. El estilo de la misma, sin embargo, está muy alejado de la belleza de los mencionados retratos del Fayum. Recuerda más bien a las representaciones humanas de los textos mágicos contemporáneos. En cualquier caso, se puede interpretar la presente etiqueta como un sustituto —algo más económico— del retrato funerario. Quizá sea mucho suponer, pero en cualquier caso, la transferencia de la imagen parece clara.

Otra ilustración más habitual que ésta es la de la representación de Anubis sentado con una llave del inframundo sujeta al cuello. Es este un producto típico del entorno multicultural en que nos encontramos: Anubis con cuerpo de perro, identificado con el can Cérbero, portando al cuello lo que se reconoce típicamente como una llave griega de templo (fig. 1). Anubis aparece aquí con la función del psicopompo, pero con un nuevo elemento añadido, la llave y con ella la noción de 'apertura del Más Allá'. Es esta una representación muy típica del contexto funerario Grecorromano. Aparece tanto en estelas como en sarcófagos, vendas de momia y etiquetas. Morenz,[13] en un estudio monográfico, analiza el material y defiende el carácter típicamente egipcio del Anubis como guardián de la llave, aunque no excluye la posibilidad de que la imagen del Éaco griego pueda haber tenido influencia sobre él.[14]

Grenier[15] sin embargo considera esta imagen típicamente egipcia, sin la necesidad de la influencia de una deidad foránea para explicar el añadido de la llave. Este desarrollo se puede deber a la evolución de la cultura material, al ser la llave común en el uso tanto para egipcios como para griegos, si es que llegados a este punto se puede hablar de dos poblaciones diferenciadas, cosa con la que disiento.

En el caso de la 'intrusión' textual en la fórmula básica de las etiquetas de momia, quisiera empezar por comentar brevemente las instrucciones de entrega de los cuerpos.[16] No es común encontrar este tipo de textos en las etiquetas de momia, pero de

---

[13] S. Morenz, «Anubis mit dem Schlüssel», *Religion und Geschichte des Alten Ägypten,* Köln, 1975, pp. 510-520.

[14] Véase además la mención en el papiro griego mágico, *PGM* IV 1467: κλειδοῦχέ τε Ἄνουβι φύλαξ. Que aparece junto a la mención e invocación a Éaco, precisamente.

[15] J. C. Grenier, *Anubis Alexandrin et romain*, Brill, Leiden, 1977, pp. 34-37.

[16] Para el proceso de embalsamamiento y entrega del cuerpo a la familia y otros aspectos prácticos, véase D. Devauchelle, «Notes sur l'administration funérarie égytienne», *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 87, 1987, pp. 141-160; D. Montserrat, «Death and funerals in Roman Fayum», M.L. Brierbier (ed.), *Portraits and Masks: Burial Customs in Roman Egypt*, Londres, 1997, pp. 33-44. Más recientemente, M. Smith, *Traversing Eternity*, pp. 22-23. Quisiera referirme aquí también a la comunicación que presentó recientemente la Dra. Raquel Martín Hernández en el *V Congreso Español de Antiguo Oriente Próximo* y que se publicará en las actas.

hecho hay un pequeño número de interesantes ejemplos. La primera recolección de los mismos la hizo Llewelyn.[17] No me quiero detener mucho en los textos particulares, pero proporcionaré alguno con el fin de ilustrar el género.[18]

> *SB* VI 9126 (Fayum, III d.C.): σημασί[α] εἰς ὅρμον / κώμης Κερκὴ τοῦ Ἀρσινο- / ίτου νομοῦ σῶμα γυμνὸν / Πλουσιανοῦ υἱοῦ Αὐρη-/λίου Ἄκὰρ καὶ παραδῶναι /τοῖς ἐκεῖ νεκροτάφοις / [ἀ]πὸ κώμης Φιλαδέλφου. 'Instrucciones hasta el puerto del pueblo de Kerke en el nomo Arsinoita. Entréguese el cuerpo desnudo de Plusiano hijo de Aurelio Akar a los sepultureros/embalsamadores del pueblo de Filadelfo'.
>
> *SB* I 1268 (Panópolis): ἀπόδος /τὴν τα-/φὴν εἰς Πα-/νῶν πόλιν /ὅτι Δίδυμος / Πανοπολίτης /ἐστίν. / Δίδυμος / υἱὸς Τατρι-/φοῦτος. 'Entréguese el cuerpo en Panópolis, pues Dídimo es panopolitano. Dídimo hijo de Tatrifis'.

Finalmente, consideraré como 'intrusión' textual las expresiones de despedida y condolencia, que encontramos también en algunos ejemplos en las etiquetas de momia. Expresiones breves, del tipo ἐπ' ἀγαθῷ o εὐψύχει, o incluso φεῦ, interjección de dolor, son muy habituales en el contexto funerario, en epitafios, vendas, sarcófagos, retratos. Véase por ejemplo la conocida momia de Artemidoro,[19] que bajo su retrato lleva una inscripción en letras doradas Ἀρτεμιδῶρε εὐψύχει.

Estas expresiones adornan con el dolor y la despedida de los familiares toda suerte de manifestaciones funerarias y casi puede considerarse una expresión universal. Pero ahora quiero aquí volverme a una expresión concreta que presenta un par de cuestiones de interés. En todas sus variaciones, esta expresión viene a entregar el siguiente mensaje: 'Ten coraje, nadie es inmortal'.[20]

Es una expresión común en epitafios no sólo en Egipto, sino también Chipre y especialmente en Siria. El primero que la estudió en profundidad fue Simon en su artículo de 1936,[21] y llegó a la conclusión de que se trataba de una expresión que llamaba al coraje y la valentía ante los peligros que debía afrontar el difunto en su viaje. La expresión θάρσει se compara con el uso consistente en la literatura griega[22]

---

[17] S. R. Llewelyn - R. A. Kearsley, «The sending of a private letter», *New Documents Illustrating Early Christianity*, 7, 1994, pp. 26-47, esp. 30-31.

[18] Esto se puede comparar con una carta enviada por una mujer a su hermano sobre el transporte y entrega de la momia de su madre, con una etiqueta identificativa atada al cuello. *P.Paris* 18bis; *ChrWilck*, 499; *P.Lugd. Bat*. 19, pp. 230-231 (Tebas, II-III d.C.): ἔπεμψά σοι τὸ σῶμα Σενύριος /τῆς μητρός μου κεκηδευ-/ μένον, ἔχον / τάβλαν κατὰ / τοῦ τραχήλου διὰ Γαλῆτος / πατρὸς Ἱέρακος ἐν πλοίῳ / ἰδίῳ, τοῦ ναύλου δοθέντος / ὑπ' ἐμοῦ πλήρης."Te he enviado el cuerpo de Senyris, mi madre, embalsamado, y lleva una etiqueta al cuello, a través de Gales, hijo de Ierax en su propio barco, y he pagado el cargo de transporte completo".

[19] Hawara, siglo II d.C. Esta impresionante momia, con su sarcófago y su retrato, se conserva en el Museo Británico EA 21810.

[20] J. S. Park, *Conceptions of Afterlife in Jewish inscriptions: with special reference to Pauline Literature*, Tubinga, 2000, pp. 47-63.

[21] M. Simon, «Θάρσει, οὐδεὶς ἀθάνατος», *Revue d'Histoire des Religions* 113, 1936. pp. 188-206.

[22] Referencias en Simon, Θάρσει, pp. 190-191.

para llamar precisamente al coraje ante cualquier tipo de dificultades, en especial, con connotaciones de peligro *post mortem*, en el contexto de los ritos de iniciación en el culto de Osiris. Para ilustrar este extremo, refería a Fírmico Materno, *De errore profanarum religionum* 22: θαρρεῖτε, μύσται τοῦ θεοῦ σεσωσμένου, ἔσται γὰρ ἡμῖν ἐκ πόνων σωτηρία. 'Tened coraje, iniciados del dios salvado, nuestra salvación estará en los sufrimientos'.

Según Simon[23] la relación de este tipo de expresión y la promesa de salvación de los sufrimientos con la idea egipcia de un viaje peligroso tras la muerte parece confirmada por la aparición en epitafios alejandrinos de la expresión εὐψύχει junto con representaciones de Osiris e Isis.

En cuanto a la expresión οὐδεὶς ἀθάνατος que aparece junto con las mencionadas anteriormente, Simon la explica como la aceptación de que todos hemos de morir, incluso Hércules, como en el epitafio siciliano de época romana que utiliza para ejemplificar, *IG* XIV 1806 = *IGUR* II 743: εὐ-/ψύχι / Μίδων,/ οὐδεὶς · ἀ-/θάνατος·/ καὶ · ὁ · Ἡ-/ρακλῆς / ἀ·πέθα-/νε, donde la mención del héroe añade la posibilidad de resurrección o alguna forma de vida tras la muerte, refiriéndose a la apoteosis del héroe[24].

Muchos han apoyado la interpretación de Simon, aunque también hay quienes han disentido abiertamente contra su presentación de la situación, especialmente en lo que se refiere a la relación con el culto de Osiris, llamando más bien la atención sobre la relación con los misterios de Eleusis.[25] Como ya hemos dicho más arriba, el tratamiento más reciente del tema es el de Park,[26] quien concluye (p. 50) que ante la posibilidad de interpretarla como una exhortación al coraje ante los peligros *post mortem*, o un consuelo ante la muerte con la promesa de una vida posterior, prefiere verla simplemente como un consuelo general ante la universalidad del fenómeno de la muerte, con el ejemplo de *IG* II 3385 πάντων ἀνθρώπων νόμος ἐστὶ κοινὸς τὸ ἀποθανεῖν[27]. Si existe o no la vida tras la muerte, no se puede deducir de la breve expresión, pero lo que sí está claro es que expresiones como 'ten coraje', 'sé valiente', se entienden mejor dentro del contexto de la manifestación de condolencia y consuelo.

Miremos ahora nuestros ejemplos de expresiones de condolencia en etiquetas de momia. La expresión simple de despedida aparece ocasionalmente:

> *SB* 1 5415; *T. Spiegelberg* 99; *C.Étiq.Mom.* 434; TM 26117: Ἀρσύτης / Πβήκιος, / ἐπ' ἀγαθῶι. 'Arsytes, hijo de Pbekis. Adiós'.

> *SB* I 5462; *C.Étiq.Mom.* 463; TM 40492: Σανσνῶτος, / ἐπ' ἀγαθῶι. 'Sansnos, adiós"'.

---

[23] Simon, Θάρσει, p. 203.

[24] M. Simon, Θάρσει, p. 196.

[25] R. Joly, «L'exhortation du courage (θαρρεῖν) dans les mystéres», *Revue des Études Grecques* 68, 1955, pp. 164-170.

[26] Park, *Conceptions*, pp. 47-63.

[27] Tomado de R. A. Lattimore, *Themes in Greek and Latin Epitaphs*, Urbana-Champaign, 1962, pp. 252-256, como también por ejemplo, SEG VI 140.

SB VIII 10068; TM 104473: Μάρκος Δέκριος / Δεκριανός, ἐπῶν / καὶ μελῶν ποιητής, / νικήσας τὸν να ἱερὸν / τριετηρικὸν ἀγῶνα, πα- /<τ>ρῷοις θεοῖς Διοσκούρο<ι>ς / ἀνέθ<η>κ<ε>ν. <ἐ>π᾽ ἀγαθῶι. 'Marco Decrio Decriano, poeta épico y mélico, ganó la 51º competición trienal, dedicó a los dioses patrios Dióscuros. Adiós.'

La expresión θάρσει o θάρρει no aparece en nuestras etiquetas. Aparece sin embargo ocasionalmente en las cartas de condolencia, que ofrecen un interesante paralelo dentro del contexto funerario.[28] En las etiquetas encontramos sin embargo οὐδεὶς ἀθάνατος, 'nadie es inmortal', precedida de la expresión claramente de consuelo, μὴ λυπῇς, 'no estés triste', en lugar del mencionado 'ten coraje'.[29] Esta expresión se encuentra casi exclusivamente en epitafios cristianos. También se ha de observar que casi todas las etiquetas llevan además el añadido 'ἐν τῷ κόσμῳ', que viene a implicar una esperanza de vida tras la muerte, especialmente en la fórmula 'ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ' que se encuentra fundamentalmente en las estelas funerarias[30].

SB I 3514; *C.Étiq. Mom*. 231; TM 40311: Σενπαμ[ών]-/θης τε[...]/ ἐτῶν [...]./ μὴ λυπ[ῇς],/ οὐδεὶς ἀ[θάνα]-/ τος ἐν κό[σμῳ]. 'Psenamontes, [...] años. No te entristezcas. Nadie es mortal en el mundo'.

SB I 3515; *C.Étiq. Mom.* 232; TM 40312: recto: Σενῦρι-/ς ἐβίω-/σεν ἐτ-/ῶν ΛϚ/ verso: μὴ λυπ-/ῇς οὐ-/δεὶς ἀθ-/ά<να>τος ἐ-/ν τῷ κ(όσμῳ). 'Senyris vivió 36 años. No te entristezcas, nadie es inmortal en el mundo'.

SB I 3992; *T.Berl. Möller* 82; TM 40407 (se duda si es una falsificación): Στράβων Καυερ ἀπὸ Τερκθ( ). / μὴ λυπῇς, οὐδεὶς ἀθ- /άνατος. τῆς θ ἰνδ(ικτίωνος). 'Estrabón Cauer (?) de Terk( ). No te entristezcas, nadie es inmortal. Indicción novena'.

SB I 5715; *C.Étiq.Mom.* 527; TM 40585: Σεναλυπία Πλήνιος Μέμνονος, ἐβίωσεν ἐτῶν νε. μὴ λυποῦ, οὐδεὶς γὰρ ἀθάνατος ἐν τῷ κόσμῳ. 'Senalypia hija de Plenio hijo de Memnon, vivió 55 años. No te entristezcas, pues nadie es inmortal en el mundo'.

---

[28] J. Chapa, *Letters of condolence in Greek papyri,* Florencia, Edizione Gonnelli, 1998. K.A. Worp, «Letters of Condolence in the Greek Papyri: Some Observations», *Analecta Papyrologica* 7, 1995, pp. 149-154.

[29] No entraremos en la interesante cuestión del destinatario de estas expresiones de condolencia. En las estelas funerarias a menudo hay mensajes dirigidos al paseante, más que al propio difunto, mientras que a menudo también claramente van dirigidos al propio difunto. La cuestión tiene su importancia en la interpretación, como se ha visto más arriba.

[30] No quiero inundar esta nota con todas las referencias a estelas funerarias que presentan esta expresión, pues son fácilmente accesibles a través de las bases de datos. Me referiré a modo de ejemplo a la inscripción *Thèbes à Syène* 238, TM 88861, de Asuán, época cristiana, que lleva una expresión variante: μὴ ληπηθῇς Ἰακώβ, / οὐδεὶς γὰρ ἀθάνα- / τος ἐν τῷ βίῳ τού- / τῳ. ΧΜΓ. "No te lamentes, Jacob, pues nadie es inmortal en esta vida. Cristo a quien engendró María". O la inscripción métrica publicada por Bernand, *Inscr.Métr*. 96, ll. 19-24; TM 107210 (II-III d.C. Menfis): οἰ- / κτρὸν μὲν τ<ὸ> θαν- /εῖν, πᾶσιν δὲ βροτοῖς/ ἐπεκλώσθηι, / τοῦτο φυγεῖν δ᾽ οὐδεὶς / θνητὸς ἐὼν δύναται. 'Lamentable es el morir, que a todos los mortales les ha sido asignado. Ningún mortal puede escapar de esto'.

> *SB* X 10483 (*SB* I 5751); *C.Étiq.Mom.* 532; TM 16767 (después del IV d.C.): Καμεντεβὼνχ / ἐβίωσεν ἐτῶν/ νε. μὴ λυποῦ, οὐδεὶς/ γὰρ ἀθάνατος ἐν τῷ / κόσμῳ. 'Kamentebonh vivió 55 años. No te entristezcas, pues nadie es inmortal en el mundo'.

Es curioso que esta expresión aparece sólo dos veces en cartas de condolencia:

> *P.Princ.* II 102, ll. 10-15; Chapa, *Letters of Condolence* 10 (IV d.C.): δι\ς/ δὲ τὸ / ἀνθρώπινον φέρει. τοιγαροῦν / ἀπόθου τὸ λυπηρὸν τοῦ ἀνθρω-/ πίνου πταίσματος καὶ ἀπόβλε-/ ψον ὅτι οὐδεὶς ἐν ἀνθρώποις ἀθά- / νατος. 'Hay que soportar la condición humana. Por tanto, depón la tristeza del fallo humano y piensa que nadie entre los hombres es inmortal'.

> *SB* XVIII 13946, ll. 14-15**;** *CPR* VI 81; Chapa, *Letters of Condolence* 8 (III-IV d.C. Hermúpolis Magna?): οὐδ̣ὲ̣ὶς γὰρ τῶν ἁπλῶς γε̣ννω- /μένων ἀθ̣[άν]α̣τος. 'Pues nadie de los nacidos de simple condición es inmortal'.

En resumen, hemos querido aquí analizar el valor que puede tener el esfuerzo de recoger un corpus que tiene tanto una vertiente textual como material, y el resultado que puede suponer la limitación e inflexibilidad de no contextualizar ese corpus. Las etiquetas de momia, como hemos dicho, pertenecen al contexto funerario del Egipto Grecorromano, y como producto de este entorno específico reciben y lanzan influencias tanto textuales como icónicas a los demás soportes con que comparten este contexto. Por una parte, el texto típico, básico, de una etiqueta de momia se puede encontrar inscrito sobre los retratos que adornaban la cabeza de la momia, incluso sobre el mismo sarcófago. Cuando se trata de un texto de carácter práctico, en este caso identificativo, no es raro que se produzcan estos trasvases. Por otra parte, las imágenes que irían generalmente destinadas a otros soportes, aparecen en nuestros pequeños objetos de identificación. De igual manera, expresiones de condolencia y despedida, que generalmente aparecen en objetos que tienen la función de conmemorativa, como las estelas funerarias, se filtran también en las etiquetas, que probablemente iban destinadas a ser desechadas una vez se había llevado a cabo el sepelio. Por lo tanto, de esto ha de concluirse que la flexibilidad al estudiar los materiales y los textos nos llevará a elaborar corpora más completos e interrelacionados, y a enfrentarnos al contexto, en este caso el funerario, con una visión más amplia.

BIBLIOGRAFÍA

AUBERT, M.-F. - CORTOPASSI, R. (1998): *Portraits de l'Egypte romaine, Catalogue de l'exposition Paris, musée du Louvre, 5 octobre 1998-4 janvier 1999*, Paris.

BAGNALL, R. S. y WORP, K. A. (1981): «Portrait of a Freedman», *Bulletin of the Egyptological Seminar* 3, pp. 23-24.

CHAPA, J. (1998): *Letters of condolence in Greek papyri,* Florencia, Edizione Gonnelli.

DEVAUCHELLE, D. (1987): «Notes sur l'administration funérarie égytienne», *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Oriental* 87, pp. 140-161.

DOXIADIS, E. - THOMPSON, D. J. (1995): *The Mysterious Fayum Portraits Faces from Ancient Egypt*, Londres.

GRENIER, J. C. (1977): *Anubis Alexandrin et romain*, Brill, Leiden.

JOLY, R. (1955): «L'exhortation du courage (θαρρεῖν) dans les mystéres», *Revue des Études Grecques* 68, pp. 164-170.

LATTIMORE, R. A. (1962): *Themes in Greek and Latin Epitaphs*, Urbana-Champaign.

LLEWELYN, S. R. - KEARSLEY, R. A. (1994): «The sending of a Private Letter», *New Documents Illustrating Early Christianity* 7, pp. 26-47.

MARTÍN HERNÁNDEZ, R. (2009): «La catalogación de las etiquetas de momia», *Perfiles de Grecia y Roma. Actas de XII Congreso Español de Estudios Clásicos*, Madrid, pp. 249-255.

MONTSERRAT, D. (1993): «The Representation of Young Males in 'Fayum Portraits'», *Journal of Egyptian Archaeology* 79, pp. 215-225.

— (1996): «'Your name will reach the hall of the Western Mountains': some aspects of mummy portrait inscriptions», en Bailey, D. M. (ed.), *Archaeological Research in Roman Egypt. The Proceedings of the Seventh Classical Colloquium of the Department of Greek and Roman Antiquities, British Museum, held in a 1-4 December, 1993*, Ann Arbor, pp. 177-185.

— (1997): «Death and funerals in Roman Fayum», en Brierbier, M. L. (ed.), *Portraits and Masks: Burial Customs in Roman Egypt*, Londres, pp. 33-44.

MORENZ, S. (1975): «Anubis mit dem Schlüssel», *Religion und Geschichte des Alten Ägypten,* Köln, pp. 510-520.

PARK, J. S. (2000): *Conceptions of Afterlife in Jewish inscriptions: with Special Reference to Pauline Literature*, Tubinga.

PARLASCA, K. (1969-2005): *Ritratti di mummie, Repertorio d'arte dell'Egitto greco-romano*, Roma.

QUAEGEBEUR, J. (1978): «Mummy Labels: an orientation», Boswinkel, E. - Pestman, P. W. (eds.) *Textes Grecs, démotiques et bilingues (P.L.Bat. 19)*, Leiden, pp. 232-259.

— (1997): «Books of Thoth belonging to owners of portraits? On dating Late Hieratic funerary Papyri», en Brierbier, M. L. (ed.), *Portraits and Masks,* pp. 72-77.

RIGGS, C. (2005): *The Beautiful Burial in Roman Egypt. Art identity and Funarary Religion*, Oxford.

SEIPEL, W. (1989): *Ägypten, Götter, Gräber und die Kunst - 4000 Jahre Jenseitsglaube, Catalogue de l'exposition, Linz, O.Ö. Landesmuseum, 9 avril-28 septembre 1989*.

SIMON, M. (1936): «Θάρσει, οὐδεὶς ἀθάνατος», *Revue d'Histoire des Religions* 113, pp. 188-206.

SMITH, M. (2009): *Traversing Eternity. Texts for the Afterlife from Ptolemaic and Roman Egypt*, Oxford.

THIEME, M. - PESTMAN, P. W. (1978): «Inscribed mummy linen of the Roman period», en Boswinkel-Pestman *Textes Grecs, démotiques et bilingues (P.L.Bat. 19)*, Leiden, pp. 225-231.

WALKER, S. (1997): «Mummy portraits in their Roman Context», en Brierbier, M.L. (ed.), *Portraits and Masks*, pp. 1-6.

— (ed.) (2000): *Ancient Faces. Mummy Portraits from Roman Egypt*, Nueva York.

VV.AA. (1999): *Egyptes...L'égyptien et le copte, Catalogue de l'exposition, Lattes, Musée archéologique Henri Prades*, Paris.

Worp, K.A. (1995): «Letters of Condolence in the Greek Papyri: Some Observations», *Analecta Papyrologica* 7, pp. 149-154.

Fig. 1. Liverpool Museum Inv. No. 56.20.486a

Fig. 2. *T.Mom.Louvre* 801

El monacato y el Más Allá en el Egipto Tardoantiguo*

María Jesús Albarrán Martínez

CSIC

I. Introducción

En el siglo IV d.C. el cristianismo ya se había extendido por toda la geografía de Egipto, tanto en las zonas urbanas, donde primero fue predicada la nueva doctrina y acogida por sus habitantes, como en las áreas rurales e incluso en los oasis del desierto occidental[1].

La nueva religión fue asimilada poco a poco por la población egipcia puesto que tenía muchos rasgos comunes con la religión tradicional y, a pesar de la inmersión constante de nuevos dioses en el panteón egipcio y de las influencias grecorromanas, se siguió conservando el sustrato autóctono.[2]

El cristianismo propagó una concepción de la muerte y el Más Allá que se encontraba en conexión con las creencias egipcias ancestrales. El ser humano, una vez que cesaba su vida terrena, tenía acceso a otra vida más allá de la muerte bien en un lugar de gloria, el cielo, para aquellos que habían llevado una vida terrenal basada en la bondad del ser humano y de los principios de la religión, o bien en un lugar de castigo, el infierno, para los que habían llevado una vida terrena basada en la maldad del alma y el cuerpo.

La muerte había sido protagonista durante el periodo de asimilación del cristianismo por la población. Antes de que éste llegase a ser la religión oficial del Imperio,

* Este trabajo forma parte de un proyecto más amplio financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación (FFI2009-11288).

[1] H. I. Bell, «Evidences of Christianity in Egypt during the Roman Period», *Harvard Theological Review* 37, 1944, pp. 185-204; R. Kasser, «Les origenes du christianisme égyptien», *Revue de Theologie et Philosophie* 12, 1962, pp. 11-28; A. Martin, «L'Église et la khôra égyptienne au IVe siècle», *Revue des Études Augustiniennes* 25, 1979, pp. 3-26; A. Martin, «Aux origines de l'eglise copte: l'implantation et le developpement du christianisme en Égypte (Ie-IVe siècles)», *Revue des Études Anciennes* 83, 1981, pp. 35-56; G. Tibiletti, «Tra Paganesimo e cristianesimo: l'Egitto nel III secolo», *Egitto e società antica, Atti del Convegno*, Torino 8-9 VI - 23-24 XI 1984, Milán, 1985, pp. 247-269; C. W. Griggs, *Early Egyptian Christianity: From Its Origins to 451 CE*, Leiden, 1990; A. Elli, «Cristianesimo e paganesimo in Egitto (IV-V secolo)», *Scritti Cattolici* 127, 1999, pp. 619-648.

[2] B. R. Rees, «Popular religion in Graeco-Roman Egypt II. The transition to Christianity», *Journal of Egyptian Archaeology* 36, 1950, pp. 86-100; R. Rémondon, «L'Égypte et la suprème résistance au christianisme (Ve-VIIe siècles)», *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale* 51, 1952, pp. 63-78; G. Downey, «Coptic Culture in The Byzantine World: Nationalism and Religious Independence», *Greek, Roman and Byzantine Studies* 1, 1958, pp. 119-135; B. A. Pearson y J. E. Goehring (eds.), *The Roots of Egyptian Christianity*, Filadelfia, 1986; D. Frankfurter, *Religion in Roman Egypt. Assimilation and Resistance*, Princeton, 1998.

las persecuciones a los cristianos propiciaron entre la población una gran tribulación. Los martirios infligidos a los seguidores de la religión cristiana avivaron el contacto directo de los vivos con los muertos.

Los mártires eran quienes habían alcanzado el mayor grado de perfección en la vida espiritual, puesto que habían entregado su vida por la fe en Cristo, y, por tanto, eran dignos de recibir la corona martirial,[3] que les acercaba al Todopoderoso y les premiaba con la gloria divina. La conmemoración de su muerte y la veneración de sus sepulcros produjeron el desarrollo de su culto —fenómeno que se extendió por todo el Imperio— y se les consideró capaces de contactar con los vivos y obrar milagros en la Tierra.[4]

Cuando las persecuciones cesaron la población cristiana encontró en los ascetas el modelo ejemplar en la práctica de la religión. A partir del siglo IV se desarrolló el monacato teniendo como base la ascesis, que consistía en la búsqueda y acercamiento a Dios, tanto en vida como tras la muerte. La vida ascética era una vida austera, privada de todos los bienes terrenales, que se fundamentaba en la práctica del celibato, el ayuno, la oración, el trabajo manual y la renuncia a todo lo terrenal —bienes materiales, lazos familiares y de amistad—. Aquellos que practicaban correctamente la ascesis tras su muerte eran premiados con una vida eterna en el cielo.

El monacato tuvo un rápido pero complejo desarrollo. Existió una gran variedad de tipos y subtipos de vida monástica, que se pueden clasificar a grandes rasgos en tres contextos diferentes: desierto, casa y cenobio.[5] Sin embargo, todos los ascetas, hombres o mujeres, independientemente del modo de vida monástica que practicasen, eran considerados como ejemplo y modelo de perfección; y así se ponía de manifiesto por los autores contemporáneos que recopilaban las historias y vidas de los monjes y anacoretas.

Los viajeros de la *Historia Monachorum in Aegypto* manifestaron en el prólogo de la obra que el objetivo de la misma era recordar y escribir las experiencias vividas y aprendidas en sus visitas a los monjes egipcios como medio para obtener la salvación del alma:

> Prólogo 1,
> ὁ καὶ ἡμᾶς καθοδηγήσας ἐπὶ τὴν Αἴγυπτον καὶ δείξας ἡμῖν μεγάλα καὶ θαυμαστὰ καὶ μνήμης καὶ γραφῆς ἄξια, ὁ δοὺς ὑπόθεσιν ἡμῖν σωτηρίας καὶ γνῶσιν τοῖς ἐθέλουσι σωθῆναι, ὑπόδειγμα ζωῆς ἀγαθῆς καὶ ὑφήγησιν ἱκανήν, διεγεῖραι ψυχὴν πρὸς εὐσέβειαν δυναμένην, καὶ ἐναρέτου πολιτείας καλὸν ὑπόμνημα.
> (Él) que nos ha guiado hacia Egipto y nos ha mostrado grandezas y maravillas, dignas de ser recordadas y escritas, nos ha dado el fundamento si queremos salvarnos,

---

[3] H. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, Bruselas, 1912; id., «Les martyrs d'Égypte», *Analecta Bollandiana* 40, 1922, pp. 5-154.

[4] P. Maraval, *Lieux Saints et pèlerinages d'Orient. Histoire et géographie des origines à la conquête arabe*, París, 1985.

[5] E. Wipszycka, *Moines et communautés monastiques en Égypte (IVe-VIIIe siècles)*, Varsovia, 2009.

> un camino para la salvación, un ejemplo de vida perfecta, una guía capaz de ejercitar el alma hacia la piedad, y un noble recuerdo de una conducta de vida virtuosa.[6]

Y Paladio comenzó la *Historia Lausiaca* de la misma forma:

> Proemio 1:
> Ἐν ταύτῃ τῇ βίβλῳ ἀναγέγραπται ἐνάρετος ἄσκησις καὶ θαυμαστὴ βίου διαγωγὴ τῶν μακαρίων καὶ ἁγίων πατέρων μοναχῶν καὶ ἀναχωρητῶν τῶν ἐν τῇ ἐρήμῳ, πρὸς ζῆλον καὶ μίμησιν τῶν τὴν οὐράνιον πολιτείαν ἐθελόντων κατορθοῦν καὶ τὴν εἰς βασιλείαν οὐρανῶν ἄγουσαν βουλομένων ὁδεύειν ὁδόν·
> En este libro se describen la virtuosa ascesis y la vida admirable de los bienaventurados y santos Padres, monjes y anacoretas, que vivieron en el desierto, para el entusiasmo y la imitación de los que quieren seguir el estilo de vida celestial y desean andar por el camino que conduce al reino de los cielos.

Entre todos los que practicaban la ascesis aquellos que durante largos años llevaban una vida rigurosa y buscaban la perfección más absoluta adquirían un alto grado de experiencia. Por ello eran admirados y se les reconocía como maestros del resto de ascetas y sus palabras eran tomadas como enseñanzas para los más jóvenes y para el conjunto de cristianos.

A estos anacoretas y monjes su experiencia les confería una serie de facultades y virtudes, que les diferenciaba del resto de la sociedad,[7] y eran dotados por la Divinidad con dones que les convertían en taumaturgos capaces de realizar prodigios y milagros, sanar enfermos o expulsar demonios del cuerpo y ahuyentarlos de los lugares sagrados.[8] En la *Historia Monachorum in Aegypto* 17, 3, al hablar del monasterio que dirigía un monje llamado Isidoro en la Tebaida, encontramos expresada esta máxima:

> ἔλεγεν δὲ ἡμῖν ὁ τῷ πυλῶνι προσκαρτερῶν πρεσβύτερος τοιούτους εἶναι τοὺς ἔνδον ἁγίους, ὡς δύνασθαι πάντας σημεῖα ἐπιτελεῖν.
> El anciano que permanecía siempre en la puerta nos dijo que los que estaban en el interior eran tan santos que todos eran capaces de realizar milagros.

Además podían mediar y contactar con el Más Allá, lo que les hizo convertirse en los intercesores del resto de los hombres ante Dios y ante los seres celestiales,

---

[6] Las traducciones al castellano han sido tomadas de J. Simón Palmer, *Historias bizantinas de locura y santidad. Juan Mosco, El Prado. Leoncio de Neápolis, Vida de Simeón el Loco*, Madrid, Ediciones Siruela, 1999.

[7] P. Brown, «The Rise and Function of Holy Man in Late Antiquity», *The Journal of Roman Studies* 61, 1971, pp. 80-101.

[8] En la *Historia Monachorum in Aegypto* 2, se narra que Abba Or, un anacoreta de la Tebaida que llegó a ser padre de un millar de monjes, había recibido el don de expulsar endemoniados y de realizar toda clase de curaciones; y otro ejemplo lo encontramos en Paladio, *Historia Lausiaca* 17, donde narra la vida de Macario el egipcio quien se había retirado al desierto de Esceté cuando tenía treinta años, y diez años después recibió la gracia contra los espíritus, así como el don de realizar curaciones y profetizar.

entrar en contacto con Satán y practicar la necromancia mediante comunicación con las almas de los muertos, y así obtuvieron información de eventos futuros, pudieron ayudar y dar consuelo a los vivos.

II. El monje visionario del Más Allá

Los ascetas tuvieron la capacidad de la adivinación natural o intuitiva[9], considerada como divina, que se basada en el conocimiento por intuición o percepción interna.[10] Este don les permitía tener visiones sobre qué ocurría después de la muerte y así mismo acerca de hechos futuros o inmediatos, como por ejemplo Apa Patermutio a quien Dios reveló que uno de sus discípulos había muerto:

> *Historia Monachorum in Aegypto* 10. 12
> Καὶ δή ποτε ἐκ τῆς ἐρήμου κατῆει εἰς ἐπίσκεψιν ἀδελφῶν τῶν παρ' αὐτοῦ μαθητευθέντων νόσοις κατειλημμένων, μέλλοντος τοῦ ἑνὸς αὐτῶν τελευτᾶν τοῦτο τοῦ θεοῦ αὐτῷ ἀποκαλύψαντος.
> Cierta vez retornó al desierto para visitar a los hermanos que habían sido sus discípulos, que estaban enfermos, uno de ellos había muerto como Dios le había revelado.

Así pues, en ocasiones, como en este caso, era la Divinidad quien se ponía en contacto con ellos directamente y les ofrecía las visiones, pero otras veces eran ellos mismos quienes le solicitaban que les fuese revelado aquello que deseaban saber o de lo que querían tener conocimiento. En un apotegma de Eucaristo[11] encontramos esto mismo:

> Δύο τῶν Πατέρων παρεκάλεσαν τὸν Θεὸν, ἵνα πληροφορήσῃ αὐτοὺς, εἰς ποῖον ἔφθασαν μέτρον. Καὶ ἦλθεν αὐτοῖς φωνὴ λέγουσα·
> 'Dos Padres rogaron a Dios qué medida habían alcanzado. Y llegó una voz que decía: […]'

Estas visiones las obtenían principalmente a través de dos cauces, uno de ellos era la entrada en éxtasis, como por ejemplo le ocurría al anacoreta Abba Silvano:

> Ὁ αὐτὸς καθεζόμενός ποτε μετὰ ἀδελφῶν, ἐγένετο ἐν ἐκστάσει.
> 'Estando el mismo una vez con los hermanos, entró en éxtasis'[12]

---

[9] Véase p. ej. *Apophthegmata Patrum*, un Abba de Roma 1; *Historia Monachorum in Aegypto*, 1; Paladio, *Historia Lausiaca* 17 y 21.

[10] M. López Salva, «Adivinación y sueños en el paganismo y cristianismo», R. Teja (coord.), *Profecía, magia y adivinación en las religiones antiguas*, (*Codex Aquilarensis* 17) Aguilar de Campoo, 2001, p. 67.

[11] *Apophthegmata Patrum*, Eucaristo 1.

[12] *Apophthegmata Patrum*, Abba Silvano 1.

> Ἄλλοτε εἰσῆλθεν ὁ μαθητὴς αὐτοῦ Ζαχαρίας, καὶ εὗρεν αὐτὸν ἐν ἐκστάσει.
> Otra vez entró su discípulo Zacarías, y lo encontró en éxtasis.[13]

O como narra Juan Mosco de otro anacoreta que vivía a las afueras de la ciudad de Antínoe, que pidió a Dios que le revelase lo que había ocurrido con el alma de uno de sus discípulos que había muerto muy joven y entonces entró en éxtasis y le fue revelada su pregunta:[14]

> Καὶ δὴ θεωρεῖ ἐν ἐκστάσει γενόμενος ποταμὸν πυρὸς, καὶ πλῆθος ἐν αὐτῷ τῷ πυρὶ, καὶ μέσον τὸν ἀδελφὸν βεβαπτισμένον ἕως τραχήλου.
> Y he aquí que entró en éxtasis y vio un río de fuego, y en el fuego una muchedumbre, y en medio de ésta, sumergido hasta el cuello, al hermano.

La otra forma de canalización de las visiones era mediante el sueño. Durante toda la Antigüedad el sueño había sido utilizado como medio de adivinación,[15] por ello no resultaba extraño que los ascetas más virtuosos tuvieran en él un cauce para obtener visiones.

Según la interpretación de Sinesio de Cirene en su tratado *Sobre los sueños*, el alma contenía visiones de futuro y el sueño era el medio que permitía al alma obtenerlas. La oniromancia era una práctica muy beneficiosa y sutil, fácil de conseguir sobre todo para aquellos que tenían un espíritu puro, lo que conllevaba la elevación del alma y por tanto el acercamiento a la Divinidad.[16]

Esta definición se correspondía claramente con aquellos que practicaban de forma rigurosa la vida ascética, cuya alma estaba llena de pureza, y el sueño les permitía alcanzar con facilidad las visiones internas que se encontraban en ella. Estos sueños manifestaban hechos que no necesitaban ninguna interpretación puesto que procedían de la percepción interna de los ascetas, que era obtenida de acuerdo a su virtud y por ello eran claros, transparentes y divinos.

Así, encontramos diferentes textos que nos muestran como los monjes en sueños obtenían revelaciones importantes relacionadas con la muerte y el Más Allá. Paladio en la *Historia Lausiaca* 4 cuenta que a Dídimo el Ciego le fue revelada la muerte del emperador Juliano el Apóstata mientras dormía:

---

[13] *Apophthegmata Patrum*, Abba Silvano 2.

[14] Juan Mosco, *Pratum Spirituale* 44.

[15] G. Luck, *Arcana mundi. Magic and the occult in the Greek and Roman worlds: a collection of Ancient Texts*, Baltimore, John Hoppkins University Press, 1985, pp. 231-239; E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional*, Madrid, 1985, pp. 101-129 (traducción al castellano del original inglés *The Greeks and the Irrational*, Berkeley, 1985).

[16] Sinesio de Cirene en su tratado *Sobre los sueños* detalla la importancia del sueño como medio de adivinación el cual abre el camino hacia las visiones, véase S. Torallas Tovar, «El libro de los sueños de Sinesio de Cirene», R. Teja (coord.), *Sueños, ensueños y visiones en la Antigüedad pagana y cristiana*, (*Codex Aquilarensis* 18), Aguilar de Campoo, 2002, pp. 71-81.

> ἔτυχεν ἐν τῷ θρόνῳ καθήμενόν με κατενεχθῆναι ὕπνῳ, καὶ ἰδεῖν ἔκστασιν ἵππους λευκοὺς διατρέχοντας μετὰ τῶν ἐπιβατῶν καὶ κηρύττοντας· "Εἴπατε Διδύμῳ, σήμερον ἑβδόμην ὥραν ἐτελεύτησεν Ἰουλιανός·
> Estaba sentado en la silla y me sobrevino el sueño, y vi en éxtasis a unos caballos blancos que corrían con sus jinetes, pregonando: "Decid a Dídimo: hoy a la hora sexta ha muerto Juliano".

Gracias a la capacidad de obtener esas visiones los ascetas podían conocer el camino que emprendía el alma tras la muerte y el lugar donde permanecía durante la eternidad y lo transmitían a sus discípulos describiéndolos en ocasiones con gran detalle.

El camino del alma tras la muerte comenzaba situándose frente a Dios para que el alma fuese juzgada por todas las acciones realizadas en vida, como explicaba Abba Agatón a sus discípulos:[17]

> Εἶπε πάλιν· Χρὴ τὸν ἄνθρωπον εἶναι πᾶσαν ὥραν προσέχοντα τῷ κριτηρίῳ τοῦ Θεοῦ.
> Dijo también: "Es necesario al hombre estar a toda hora atento al juicio de Dios".

La presencia del alma en este juicio como primer estadio la encontramos también explicada por el mismo Abba Agatón,[18] quien en el momento previo a su muerte contó a sus hermanos que ya lo estaba presenciando:

> Μέλλοντος δὲ αὐτοῦ τελευτᾷν, ἔμεινε τρεῖς ἡμέρας ἀνεῳγμένους ἔχων τοὺς ὀφθαλμοὺς μὴ κινουμένους. Ἔνυξαν δὲ αὐτὸν οἱ ἀδελφοὶ λέγοντες· Ἀββᾶ Ἀγάθων, ποῦ εἶ; Λέγει αὐτοῖς· Ἐνώπιον τοῦ κριτηρίου τοῦ Θεοῦ ἵσταμαι.
> Cuando se acercaba el momento de su muerte, permaneció tres días con los ojos abiertos, sin moverlos. Lo animaron los hermanos diciendo: "Abba Agatón, ¿dónde estás?". Les respondió: "Estoy delante del juicio de Dios".

El juicio dependía de cómo se hubiese actuado durante la vida en la Tierra, cuestión que era transmitida a los discípulos, y así, con esta advertencia continuaba Abba Agatón hablando a los hermanos que estaban con él cuando atisbaba el juicio de su alma:

> Λέγουσιν αὐτῷ· Καὶ σὺ φοβῇ, Πάτερ; Λέγει αὐτοῖς· Τέως ἐποίησα τὴν δύναμίν μου εἰς τὸ φυλάξαι τὰς ἐντολὰς τοῦ Θεοῦ· ἀλλ' ἄνθρωπός εἰμι· πόθεν οἶδα εἰ τὸ ἔργον μου εὐηρέστησε τῷ Θεῷ; Λέγουσιν αὐτῷ οἱ ἀδελφοί· Οὐκ εἶ πεποιθὼς ἐπὶ τὸ ἔργον σου, ὅτι κατὰ Θεόν ἐστιν; Λέγει ὁ γέρων· Οὐ θαῤῥῶ, εἰ μὴ τῷ Θεῷ ἀπαντήσω. Ἕτερον γάρ ἐστι τὸ τοῦ Θεοῦ κριτήριον, καὶ ἕτερον τὸ τῶν ἀνθρώπων.
> Le dijeron: "¿Tú también temes, Padre?". Les dijo: "He hecho cuanto he podido por

---

[17] *Apophthegmata Patrum,* Abba Agatón 24.
[18] *Apophthegmata Patrum,* Abba Agatón 29.

> cumplir los mandamientos de Dios". Pero soy hombre, ¿cómo sabré si mi esfuerzo ha sido del agrado de Dios?". Los hermanos le dijeron: "¿No confías en el trabajo que hiciste para Dios?". El anciano dijo: "No confío hasta que no vea a Dios. Pues uno es el juicio de Dios y otro el de los hombres".

Durante el juicio se sopesaban las acciones pasadas y finalizaba con la sentencia que Dios daba a cada alma (*Apophthegmata Patrum,* Abba Elías 1):

> Εἶπεν ὁ ἀββᾶς Ἠλίας· Ἐγὼ τρία πράγματα φοβοῦμαι· ὅταν μέλλῃ ἡ ψυχή μου ἐξελθεῖν ἀπὸ τοῦ σώματος, καὶ ὅταν μέλλω τῷ Θεῷ ἀπαντῆσαι, καὶ ὅταν μέλλῃ ἡ ἀπόφασις ἐξελθεῖν κατ' ἐμοῦ.
> Dijo Abba Elías: "Tres cosas temo: cuando mi alma salga del cuerpo, cuando me presenté ante Dios, y cuando se pronuncie la sentencia contra mí".

Y la sentencia dictaba dónde pasaría el alma el resto de la eternidad; si ésta había actuado con bondad recibía el premio de alcanzar la gloria eterna, pero si por el contrario había hecho el mal era enviada a las tinieblas. En la explicación dada por Teófilo el arzobispo de Alejandría sobre qué ocurría cuando llegaba la hora de la muerte[19] encontramos que éstas eran las dos únicas alternativas que ofrecía la Divinidad, o bien alcanzar la gloria:

> Κατανόει οὖν ἡ ψυχὴ μέση ἱσταμένη ποίῳ ἄρα φόβῳ καὶ τρόμῳ στήκει, ἕως οὗ ἡ κρίσις αὐτῆς ἀπόφασιν λάβῃ παρὰ τοῦ δικαίου κριτοῦ. Καὶ ἐὰν μὲν ᾖ ἀξία, ἐκεῖνοι λαμβάνουσιν ἐπιτιμίαν, καὶ αὐτὴ ἁρπάζεται ἀπ' αὐτῶν· καὶ λοιπὸν ἀμέριμνος εἶ
> Piensa en qué temor y temblor estará el alma, hasta que su juicio reciba la sentencia del justo juez. Si fuera digna, aquellos (los espíritus del mal) recibirán su castigo, y será llevada por los otros (los ángeles), y permanecerá sin preocupación.

o bien ser enviado a las tinieblas:

> Ἐὰν δὲ εὑρεθῇ ἐν ἀμελείᾳ ζήσασα, ἀκούει τὴν δεινοτάτην φωνήν· Ἀρθήτω ὁ ἀσεβὴς, ἵνα μὴ ἴδῃ τὴν δόξαν Κυρίου. Τότε αὐτὴν καταλαμβάνει ἡμέρα ὀργῆς, ἡμέρα θλίψεως, ἡμέρα σκότους καὶ γνόφου. Παραδιδομένη εἰς τὸ ἐξώτερον σκότος, καὶ εἰς τὸ αἰώνιον πῦρ κατακριθεῖσα, εἰς ἀπεράντους αἰῶνας κολασθήσεται.
> Pero si el alma ha sido encontrada viviendo en la negligencia, oirá esa voz terrible: "Quítese el impío, para que no vea la gloria de Dios". Recibirá entonces el día de la ira, el día de la tribulación, el día de la oscuridad y tinieblas. Entregado a las tinieblas exteriores, y condenado al fuego perpetuo, será castigado por los siglos infinitos.

De igual modo encontramos recogido por Paladio en la *Historia Lausiaca* 21 el testimonio de un monje del desierto de Nitria, Cronio, sobre la visión del célebre

---

[19] *Apophthegmata Patrum*, Abba Teófilo 4.

anacoreta Antonio de los dos lugares a los que podían ir las almas según la sentencia dada en el juicio divino:

> Καὶ τοῦτο δὲ διηγήσατο ὁ Κρόνιος, ὅτι Ἐν τῇ νυκτὶ ἐκείνῃ διηγήσατο ἡμῖν ὁ μακάριος Ἀντώνιος ὅτι "Ἐνιαυτὸν ὁλόκληρον ηὐξάμην ἀποκαλυφθῆναί μοι τὸν τόπον τῶν δικαίων καὶ τῶν ἁμαρτωλῶν. Καὶ ἐθεασάμην μακρόν τινα γίγαντα μέχρι τῶν νεφελῶν, μέλανα, τὰς χεῖρας ἐκτεταμένας ἔχοντα ἐπὶ τὸν οὐρανόν, καὶ ὑποκάτω αὐτοῦ λίμνην ἔχουσαν μέτρον θαλάσσης· καὶ ἑώρων ψυχὰς ἀνιπταμένας ὡς ὄρνεα. Καὶ ὅσαι μὲν ὑπερίπταντο αὐτοῦ τῶν χειρῶν καὶ τῆς κεφαλῆς διεσώζοντο· ὅσαι δὲ παρὰ τῶν χειρῶν αὐτοῦ ἐκοσσίζοντο ἐνέπιπτον εἰς τὴν λίμνην. Ἦλθεν οὖν μοι φωνὴ λέγουσα· Ταύτας ἃς βλέπεις ὑπεριπταμένας ψυχὰς τῶν δικαίων αἱ ψυχαί εἰσιν αἳ εἰς τὸν παράδεισον σώζονται· αἱ δὲ ἄλλαι εἰσὶν αἱ εἰς τὸν ᾅδην ὑποσυρόμεναι, τοῖς θελήμασι τῆς σαρκὸς καὶ τῇ μνησικακίᾳ ἐξακολουθήσασαι.
> Aún añadió Cronio: "Aquella misma noche nos explicó el bienaventurado Antonio: 'Durante un año entero supliqué al Señor que me fuese revelado el lugar de los justos y de los pecadores. Ví a un gigante que se elevaba hasta las nubes, negro, con ambas manos extendidas al cielo. A sus pies se abría un lago inmenso dilatado como el mar; al mismo tiempo veía a las almas remontar el vuelo como los pájaros. Las que volaban por encima de sus manos y cabeza se salvaban; en cambio, las que recibían un golpe de sus manos caían al lago. Entonces oí una voz que decía: las almas que ves volando arriba son las almas de los justos, que van al paraíso; las otras son arrojadas al infierno porque siguieron las inspiraciones de la carne y el rencor'".

Así pues, aquellos que durante su vida terrena se esforzaban por llevar una buena conducta merecían pasar la eternidad en el cielo, un lugar de gloria, que era visionado como tal. En los apotegmas de Abba Atanasio recogidos por Juan Mosco es su obra *Pratum Spirituale* 130 encontramos descrita su visión sobre el lugar al que iban las almas puras:

> Διηγήσατο ἡμῖν καὶ τοῦτο ὁ ἀββᾶς Ἀθανάσιος, ὅτι Ἦλθέν μοί ποτε λογισμὸς λέγων· Ὅ τι ἆρά ἐστι τοῖς ἀγωνιζομένοις καὶ τοῖς μὴ ἀγωνιζομένοις; καὶ ἐγενόμην ὡς ἐν ἐκστάσει, καὶ ἦλθέν τις λέγων μοι· Ἀκολούθει μοι· καὶ ἀπήγαγέν με ἔν τινι τόπῳ φωτὸς πεπληρωμένῳ, καὶ ἔστησέν με παρὰ μίαν πύλην, ἧς τὸ εἶδος οὐκ ἔστι διηγήσασθαι· καὶ ἠκούσμεν ὡς ἀπὸ πλήθους ἔνδοθεν ἀναριθμήτου ὑμνούντων τὸν Θεόν. Καὶ δρουσάντων ἡμῶν, ἐπήκουσέν τις ἔσωθεν λέγων· Τί θέλετε; Λέγει ὁ ὁδηγῶν με· Εἰσελθεῖν θέλομεν. Ὁ δὲ ἀπεκρίθη λέγων μοι· Οὐκ εἰσέρχεται ὧδέ τις, ἐν ἀμελείᾳ ζῶν· ἀλλ' ἐὰν θέλητε εἰσελθεῖν, ἀπέλθατε ἀγωνίσασθαι, μηδὲν μέντοι ἐν τῷ κόσμῳ τῷ ματαίῳ λογιζόμενοι.
> Y el padre Atanasio nos dijo esto: una vez me vino este pensamiento: "¿Qué ocurre con los que luchan? ¿Y con los que no luchan?". Entonces entré en éxtasis y se me acercó un desconocido: "sígueme", me dice. Me llevó a un lugar lleno de luz y me puso junto a una puerta de belleza indescriptible. A nuestros oídos llegaban como unos himnos cantados desde el interior por una multitud infinita. Golpeamos la puer-

> ta: "¿Qué queréis?", preguntó dentro alguien que nos había oído. "Queremos entrar", respondió mi guía. "Aquí no entra nadie que viva en el abandono" me dijo el otro. "Si queréis entrar, id a luchar y no penséis para nada en ese mundo vano".

Y de la misma forma, a aquellos que su comportamiento había sido impropio, sus pecados les condenaban a pasar el resto de la eternidad en el infierno como castigo, el cual se concebía como un lugar de desolación y dolor. El mismo Juan Mosco (*Pratum Spirituale* 19) narra la visión del infierno que tuvo el anacoreta Abba Elías cuando se disponía a caer en la tentación de la fornicación:

> Γενόμενος δὲ ὡς ἀπὸ σταδίου ἑνὸς, τῆς ἐπιθιμίας καταφλεγούσης με, γίνομαι ἐν ἐκστάσει, καὶ εἶδον τὴν γῆν ἀνοιγεῖσαν, κἀμὲ κατασπώμενον, καὶ θεωρῶ σώματα νεκρὰ κείμενα σεσηπότα, καὶ διερραγότα, καὶ δυσωδίας ἀνεικάστου ποτὲ πεπληρωμένα, καὶ τινα ἱεροπρεπῆ ὑποδεικνύντα τὰ πράγμα, καὶ λέγοντά μοι· Ἰδοὺ τοῦτο γυναικός ἐστιν, τοῦτο ἀνδρός ἐστιν· ἀπόλαυσον ποῖον ὅσον θέλεις τῆς ἐπιθυμίας σου. Διὰ τοιαύτην οὖν ἡδονὴν βλέπε πόσους κόπους θέλεις ἀπολέσαι, ἴδε διὰ ποίαν ἁμαρτίαν θέλετε ἑαυτοὺς ἀποστερῆσαι τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν.
> Cuando ya estaba yo más o menos a una milla de distancia y me consumía la pasión, entré en éxtasis. Vi que la tierra se abría y me tragaba. Ante mis ojos, cadáveres putrefactos, destrozados y envueltos por un olor fétido e insoportable, y un desconocido de venerable aspecto que me decía, señalando a aquellos cuerpos: "mira, éste es de una mujer, aquél de un hombre. Satisface cuanto quieras tu deseo. Pero piensa cuántos sufrimientos vas a echar a perder por un placer así. Mira por qué pecado os vais a ver privados del reino de los cielos.

Todos estos textos muestran como los monjes y anacoretas compartían con sus discípulos las visiones que tenían y las utilizaban como enseñanza para indicarles que su vida en la tierra debía estar basada en la fe y una conducta correcta que agradara a Dios, puesto que el objetivo principal era ser digno de alcanzar la gloria celeste y pasar allí el resto de la eternidad. Por tanto el don de las visiones y de la profecía que les había sido conferido tenía la finalidad de mostrar al resto de fieles que debían actuar en su vida terrena conforme a los principios de la religión cristiana.

III. El monje visionario de su propia muerte

Cuando se acercaba el momento de su muerte los ascetas, que habían obtenido el don de la predicción y alcanzado la perfección en la vida ascética, eran capaces de vaticinar el día en el que ocurriría tal suceso y de visionar dónde iría su alma, que por su perfecto y riguroso comportamiento era recompensada con el paraíso celestial.

Un ejemplo de este vaticinio y de la visión del cielo como lugar de morada de sus almas lo encontramos en la *Vida de Santa Sinclética* 113, atribuida a Atanasio de Alejandría, en la que se recoge como la célebre asceta en los momentos previos a

su muerte recibió el don de visionar el cielo y de conocer la fecha exacta de cuándo ocurriría su marcha hacia ese lugar:

> Ὅτε δὲ αὐτῆς τὸ πέρας τῆς νίκης καὶ τοῦ στεφάνου ἐγγὺς ἐγένετο, καὶ ὀπτασίας ἐθεώρησε καὶ ἀγγέλων ἐπιστασίας, […] καὶ ἐλλάμψεις ἀνεκλαλήτου φωτὸς, καὶ παραδείσου χῶρον· καὶ μετὰ τὴν θέαν τούτων, […] Εἶπε δὲ αὐταῖς, καὶ ὡς ὅτι Μετὰ τρεῖς ἡμέρας χωρισθήσομαι τοῦ σώματος. Οὐ μόνον δὲ τοῦτο, ἀλλὰ καὶ τὴν ὥραν τῆς ἀφίξεως τῶν ἐνταῦθα ἐδήλωσε.
>
> Cuando ella estuvo cerca de alcanzar la victoria y de recibir la corona celestial, contempló visiones, y tuvo la atención de ángeles […], contempló la inefable luz y el paraíso. Después de estas visiones, […] Dijo a las otras (religiosas): "En tres días yo seré separada de mi cuerpo". Ella pudo incluso hasta indicar la hora de su partida.

Ellos no veían su muerte como una pérdida del mundo terrenal sino como el logro de pasar el resto de la eternidad junto a Dios en el cielo, el fin último y principal de su vida terrena y por el que habían luchado teniendo la ascesis como medio.

Del mismo modo que obtenían la visión de que el cielo iba a ser su morada final, en ocasiones, la Divinidad podía hacer partícipes al resto de los mortales de ese premio obtenido por los ascetas, cuando llegaba el mismo momento de su muerte para mostrar que gracias a su sacrificio eran dignos de esa recompensa. Así los textos recogen ejemplos de ascetas, hombres y mujeres, a cuya muerte se hacían visibles diferentes signos a quienes estaban cerca y que claramente mostraban cómo sus almas iban camino del cielo.

En uno de los apotegmas del anacoreta Juan Colobos[20] se narra como éste en plena noche despertó y pudo ver una luz que bajaba desde el cielo hasta donde se encontraba Paesia, una prostituta arrepentida, cuya vida ese mismo día él había conseguido enmendar hacia el camino de la ascesis; y vio a los ángeles que llevaban su alma.

En el *Sinaxario árabe* se recoge la historia de una asceta de origen chipriota, Xene[21], que vivió durante la mayor parte de su vida en un monasterio de la ciudad de Alejandría. Tras caer enferma murió el día 29 del mes de *Tybi* (24 de enero) y Dios realizó un milagro mostrando las gracias celestiales que ella había recibido con una cruz luminosa y alrededor un círculo de estrellas brillantes parecidas a una corona. Esta aparición no dejó de ser visible hasta el momento en el cual el cuerpo de la asceta fue enterrado en el cementerio de su monasterio, y la muchedumbre que pudo observarla comprendió que Xene era la causa de tal aparición.

Estos signos y señales eran revelados por la Divinidad para hacer partícipes al resto de la población de las gracias y recompensas que se obtenían cuando una persona llevaba una vida basada en la más correcta práctica de la ascesis.

---

[20] *Apophthegmata Patrum*, Abba Juan Colobos 40.

[21] *Sinaxario árabe-jacobita* (ed. R. Basset, París, 1916, pp. 742-745) 29 *Tybi* (24 de enero); D. de Lacy O'Leary, *The Saints of Egypt*, Londres-Nueva York, 1937, p. 281.

IV. El monje en contacto directo con los muertos

El contacto con las personas que habían muerto era otra de las facultades que los ascetas poseían. Su capacidad de obtener visiones del Más Allá también les permitía ver a quienes se encontraban allí. Paladio en la *Historia Lausiaca* 14 narra la historia de dos hermanos, Paesio e Isaías, que habían llegado a ser monjes y después de muertos Abba Pambo tuvo la visión de que se encontraban en el cielo:

> καὶ λέγει αὐτοῖς ὡς ἐπὶ θεοῦ· Ἀμφοτέρους ἅμα εἶδον ἑστῶτας ἐν τῷ παραδείσῳ.
> Y dijo a ellos como en presencia de Dios: "He visto a ambos juntos en el Paraíso".

Y asimismo una vez que visionaban a estos que se encontraban indistintamente en el cielo o en el infierno lograban extender sus capacidades hasta llegar a comunicarse con ellos. Son numerosos los textos literarios que recogen conversaciones mantenidas entre monjes y personas muertas que se encontraban en el Más Allá. Juan Mosco recogió en el *Pratum Spirituale* 44 la historia de un anacoreta que vivía a las afueras de Antínoe.[22] Este anacoreta al estar muy afligido por la muerte de uno de sus jóvenes discípulos, quien había descuidado su modo de vida, rogó a Dios que le fuera revelado el paradero de su alma:

> Καὶ δὴ θεωρεῖ ἐν ἐκστάσει γενόμενος ποταμὸν πυρὸς, καὶ πλῆθος ἐν αὐτῷ τῷ πυρὶ, καὶ μέσον τὸν ἀδελφὸν βεβαπτισμένον ἕως τραχήλου. Τοτε λέγει αὐτῷ ὁ γέρων· Οὐ διὰ ταύτην την τιμωρίαν παρεκάλουν σε, ἵνα φροντίσῃς τῆς ἰδίας ψυχῆς, τέκνον; Ἀπεκρίθη ὁ ἀδελφὸς, καὶ εἶπεν τῷ γέροντι· Εὐχαριστῶ τῷ Θεῷ, Πάτερ, ὅτι κἂν ἡ κεφαλή μου ἄνεσιν ἔχει. Κατὰ γὰρ εὐχάς σου ἐπάνω κορυφῆς ἵσταμαι ἐπισκόπου.
> Y he aquí que entró en éxtasis y vio un río de fuego, y en el fuego una muchedumbre, y en medio de ésta, sumergido hasta el cuello, al hermano.
> "No era por temor a este castigo por lo que te exhortaba a preocuparte de tu alma, hijo?", —le preguntó el anciano— "Doy gracias a Dios, padre —respondió el joven monje—, porque por lo menos mi cabeza está a salvo. Gracias a tus oraciones estoy de pie sobre la coronilla de un obispo".

Muchos de los ejemplos recogidos en los textos muestran que los ascetas podían entrar en contacto con cualquier alma, no exclusivamente con las de otros monjes y que las conversaciones mantenidas con los muertos tenían en muchos casos una finalidad concreta: ayudar a los muertos a resolver los problemas que habían dejado pendientes en la Tierra, y con ello también ayudaban a las personas vivas implicadas directa o indirectamente en esas cuestiones, como podían ser familiares del muerto. Un ejemplo de ello es recogido en un apotegma de Abba Milesio[23] quien al pasar un día por cierto lugar, vio que tenían detenido a un monje acusado falsamente de un

---

[22] Véase más arriba p. 133.

[23] *Apophthegmata Patrum*, Abba Milesio 1.

homicidio. El anacoreta al acercarse al muerto levantó las manos al cielo y éste se levantó, acto seguido Abba Milesio le preguntó en presencia de todos quién le había matado y así liberó al monje de la acusación:

> Αὐτοῦ δὲ ἐκπετάσαντος τὰς χεῖρας πρὸς τὸν Θεὸν, ἀνέστη ὁ νεκρός. Καὶ εἶπεν αὐτῷ ἐπὶ πάντων· Εἰπὲ ἡμῖν τίς ἐστιν ὁ φονεύσας σε. Ὁ δὲ εἶπεν, ὅτι Εἰσελθὼν εἰς τὴν ἐκκλησίαν, δέδωκα χρήματα τῷ πρεσβυτέρῳ· ὁ δὲ ἀναστὰς, ἔσφαξέ με· καὶ ἀπενέγκας, ἔῤῥιψεν εἰς τὸ μοναστήριον τοῦ ἀββᾶ.
> Cuando extendió las manos hacia Dios, se levantó el muerto. Y le dijo en presencia de todos: "Dime quién te mató". Respondió éste: "Entré en la iglesia y di dinero al presbítero. Éste, levantándose, me mató y llevándome, me echó en el monasterio del Abba".

Además la propia familia del fallecido pudo salir beneficiada con su testimonio puesto que éste siguió diciendo:

> Ἀλλὰ παρακαλῶ ὑμᾶς, ληφθῆναι τὰ χρήματα, καὶ δοθῆναι τοῖς τέκνοις μου. Τότε εἶπε πρὸς αὐτὸν ὁ γέρων· Ἄπελθε, καὶ κοιμῶ, ἕως ἂν ἔλθῃ ὁ Κύριος, καὶ ἐγείρῃ σε.
> "Pero os lo pido, recuperad el dinero para dárselo a mis hijos". Le dijo entonces el anciano: "Ve y duerme, hasta que el Señor venga y te despierte".

En otro apotegma de Abba Macario el egipcio[24] encontramos un testimonio similar en el que se recoge la historia narrada por Abba Sisoes de una viuda con graves problemas económicos causados por la repentina muerte de su marido. La mujer recibió ayuda de Macario que despertó al marido muerto y tras mantener una conversación con él se solventaron los problemas de la viuda y sus hijos:

> Καὶ ἐλθούσης τῆς γυναικὸς, εἶπεν αὐτῇ ὁ γέρων· Τί πάντα οὕτως κλαίεις; Καὶ εἶπεν· Ὁ ἀνήρ μου ἀπέθανε λαβὼν παραθήκην τινὸς, καὶ οὐκ εἶπεν ἀποθνήσκων ποῦ ἔθηκεν αὐτήν. Καὶ εἶπεν ὁ γέρων πρὸς αὐτήν· Δεῦρο, δεῖξόν μοι ποῦ ἔθηκας αὐτόν. Καὶ λαβὼν τοὺς ἀδελφοὺς μεθ' ἑαυτοῦ, ἐξῆλθε σὺν αὐτῇ. Καὶ ἐλθόντων ἐπὶ τὸν τόπον, εἶπεν αὐτῇ ὁ γέρων· Ἀναχώρησον εἰς τὸν οἶκόν σου. Καὶ προσευξαμένων αὐτῶν, ἐφώνησεν ὁ γέρων τὸν νεκρὸν, λέγων· Ὁ δεῖνα, ποῦ ἔθηκας τὴν ἀλλοτρίαν παραθήκην; Ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν· Εἰς τὸν οἶκόν μου κέκρυπται, ὑπὸ τὸν πόδα τῆς κλίνης. Καὶ λέγει αὐτῷ ὁ γέρων· Κοιμῶ πάλιν ἕως τῆς ἡμέρας τῆς ἀναστάσεως. […] Ἐλθὼν δὲ, ἀνήγγειλε τῇ χήρᾳ ποῦ κεῖται ἡ παραθήκη. Ἡ δὲ λαβοῦσα αὐτὴν, ἔδωκε τῷ κυρίῳ αὐτῆς, καὶ ἠλευθέρωσε τὰ τέκνα αὐτῆς.
> Fue la mujer y el anciano le preguntó: "¿Por qué lloras de esta manera?" Ella respondió: "Mi marido murió, pero había aceptado un depósito, y no dijo antes de morir dónde lo había puesto". El anciano le dijo: "Ven, muéstrame dónde lo has sepultado". Y tomando consigo a los hermanos salió con ella. Cuando llegaron al lugar, le dijo el anciano: "Vete a tu casa". Y después de orar con ellos (los hermanos),

[24] *Apophthegmata Patrum*, Abba Macario el egipcio 7.

> llamó el anciano al muerto: "Hombre, ¿dónde pusiste el depósito ajeno?" Y dijo, en respuesta: "Está escondido en mi casa, bajo la pata de la cama". El anciano le dijo: "Duérmete de nuevo hasta el día de la resurrección". […] Saliendo de allí, dijo a la viuda dónde se encontraba el depósito. Ella lo tomó y lo devolvió al dueño, quien liberó a sus hijos. Y todos los que supieron esto, glorificaron a Dios.

Otros textos muestran el caso contrario, es decir, los propios muertos se ponían en contacto con los anacoretas para solicitarles ayuda y consuelo. En algunos casos encontramos que este consuelo lo buscaban almas de hombres que en vida habían profesado la religión pagana y a causa de esto habían sido condenados a pasar el resto de la eternidad en el infierno. Un ejemplo es mostrado en otro apotegma del mismo Abba Macario el egipcio[25] quien un día cuando iba caminando se topó con la calavera de un pagano que solicitaba sus oraciones como alivio para su tormento en el infierno:

> Εἶπεν ὁ ἀββᾶς Μακάριος ὅτι, Περιπατῶν ποτε εἰς τὴν ἔρημον, εὗρον κρανίον εἰς τὸ ἔδαφος νεκροῦ ἐῤῥιμμένον· καὶ σαλεύσας αὐτὸ τῇ βαΐνῃ ῥάβδῳ, ἐλάλησέ μοι τὸ κρανίον. Καὶ λέγω αὐτῷ· Σὺ τίς εἶ; Ἀπεκρίθη μοι τὸ κρανίον· Ἐγὼ ἤμην ἀρχιερεὺς τῶν εἰδώλων, καὶ τῶν μεινάντων Ἑλλήνων ἐν τῷ τόπῳ τούτῳ· σὺ δὲ εἶ Μακάριος ὁ πνευματοφόρος· οἵαν ὥραν σπλαγχνισθῇς τοὺς ἐν τῇ κολάσει, καὶ εὔχῃ περὶ αὐτῶν, παραμυθοῦνται ὀλίγον.
>
> Dijo Abba Macario: "Marchando en cierta ocasión por el desierto encontré el cráneo de un muerto, que yacía en el suelo. Cuando lo toqué con el bastón de palma, el cráneo me habló. Le digo: "¿Quién eres tú?" Me respondió el cráneo: "yo era un sacerdote de los ídolos y de los paganos que vivían en este lugar; tú eres Macario el *pneumatóforo*. Cuando te apiadas de los que están en el tormento y oras por ellos, sienten un poco de alivio".

Otro caso similar lo encontramos en el relato narrado por Juan, discípulo de Apa Pisentio, obispo de la ciudad de Coptos, quien durante su etapa como monje se retiró durante un tiempo a una tumba de Djeme, al oeste de Tebas. Su discípulo, que le asistía semanalmente con comida y agua, fue testigo de la conversación que Pisentio mantenía con las momias de hombres paganos que allí estaban enterradas. Una de las veces que el discípulo entró en la tumba, cuando iba hacia la cámara donde estaban las momias, escuchó a alguien llorar y hacer súplicas con gran tribulación. El discípulo pensó que había una persona hablando con Pisentio puesto que el lugar estaba tan oscuro que no le permitía ver con claridad, pero se percató de que era la momia quien estaba hablando con su maestro para solicitar sus oraciones y así ser liberada de los castigos a los que estaba sometida[26].

Además de despertar a los muertos para comunicarse y mantener una conversación con ellos, entre las capacidades de los ascetas también se encontraba la de

---

[25] *Apophthegmata Patrum*, Abba Macario el egipcio 38.

[26] E. Amélineau (ed.), *Étude sur le Christianisme en Égypte au Septième Siècle*, París, 1887.

resucitarlos y devolverlos la vida. La resurrección del cuerpo había sido uno de los principios propugnados por la religión cristiana y los ascetas no dudaron en confirmar que esto ocurriría en la segunda venida de Cristo a la Tierra. Paladio recoge en la *Historia Lausiaca* 17, en la narración de la vida de Macario el egipcio, que este anacoreta, quien había recibido a los cuarenta años el don de curaciones y de la profecía, realizaba muchos milagros y fue capaz de resucitar a un muerto como dictamen para un impío, y dice así:

> Περὶ τούτου ἐξῆλθε φήμη ὅτι νεκρὸν ἤγειρεν, ἵνα αἱρετικὸν πείσῃ μὴ ὁμολογοῦντα ἀνάστασιν εἶναι σωμάτων.
> Una vez se extendió la voz que había resucitado a un muerto para convencer a un hereje que negaba la resurrección de los cuerpos.

El poder que tenían los ascetas de resucitar a los muertos era conocido por la sociedad y muchas personas acudían a ellos buscando su ayuda para que devolviese a la vida a alguno de sus seres queridos, como encontramos en una apotegma de Abba Sisoes[27] en quien un hombre, que se dirigía a visitar al anacoreta, depositó toda su fe para que resucitase a su hijo muerto por el camino:

> Παρέβαλέ ποτε κοσμικὸς ἔχων τὸν υἱὸν αὐτοῦ πρὸς τὸν ἀββᾶν Σισόην, εἰς τὸ ὄρος τοῦ ἀββᾶ Ἀντωνίου· καὶ κατὰ τὴν ὁδὸν συνέβη ἀποθανεῖν τὸν υἱὸν αὐτοῦ· καὶ οὐκ ἐταράχθη, ἀλλ' ἔλαβεν αὐτὸν πρὸς τὸν γέροντα πίστει, καὶ προσέπεσε μετὰ τοῦ υἱοῦ ὡς μετάνοιαν ποιῶν, ὥστε εὐλογηθῆναι παρὰ τοῦ γέροντος. Καὶ ἀναστὰς ὁ πατὴρ κατέλιπε τὸ παιδίον πρὸς τοὺς πόδας τοῦ γέροντος, καὶ ἐξῆλθεν ἔξω. Ὁ δὲ γέρων, νομίζων ὅτι μετάνοιαν αὐτῷ βάλλει, λέγει αὐτῷ· Ἀνάστα, ἔξελθε ἔξω· οὐ γὰρ ᾔδει ὅτι ἀπέθανε. Καὶ παραχρῆμα ἀνέστη καὶ ἐξῆλθε. Καὶ ἰδὼν αὐτὸν ὁ πατὴρ αὐτοῦ, ἐξέστη· καὶ εἰσελθὼν προσεκύνησε τῷ γέροντι, καὶ ἀνήγγειλεν αὐτῷ τὸ πρᾶγμα.
> Un seglar iba con su hijo a ver a Abba Sisoes en la montaña de Abba Antonio. En el camino murió su hijo, y no se turbó, sino que lo llevó hasta donde estaba el anciano. Con fe, se postró con su hijo como quien hace penitencia, para recibir la bendición del anciano. Al levantarse, el padre dejó al niño a los pies del anciano y se retiró. El anciano, pensando que estaba haciendo la penitencia ante él, le dijo: "Levántate, sal fuera", pues no sabía que había muerto. Y él se levantó en seguida, y salió. Su padre se maravilló al verlo y, entrando, se postró ante el anciano y le anunció lo sucedido.

El texto copto que recoge los milagros del anacoreta Apa Aaron[28] menciona que las proezas y milagros de este asceta estaban tan extendidos entre toda la población

---

[27] *Apophthegmata Patrum*, Abba Sisoes 18.

[28] La obra, atribuida al monje Papnucio, recoge las historias de diferentes anacoretas del desierto egipcio. Los milagros de Apa Aaron le fueron narrados a Papnucio por otro anacoreta, Isaac, que los escuchó del propio Aaron (E. A. W. Budge (ed.), *Miscellaneous Coptic Texts*, Londres, 1915, texto copto pp. 470-495; traducción inglesa pp. 986-1011).

que llegaban incluso a oídos de aquellos que aún seguían siendo paganos, los cuales pedían su ayuda en momentos de desesperación al ver la muerte de cerca. Así, se cuenta que una familia pagana de Philae solicitó la ayuda de Apa Aaron para resucitar a un niño que había nacido muerto:

> ⲟⲩⲥϩⲓⲙⲉ ⲇⲉ ϩⲙ̄ ⲡⲉⲓⲗⲁⲕ ⲛ̄ⲧⲉⲣⲥ̄ⲥ̄ⲉⲓ ⲥⲛⲁⲙⲓⲥⲉ ⲁⲡⲉⲥⲱϩⲣⲉ ϫⲟϩⲧ̄ ⲛϩⲏⲧⲥ̄ ⲁⲩⲙⲟⲩ ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲧⲉⲣⲥ̄ⲣ̄ ⲡⲙⲉⲉⲩⲉ ⲛⲛⲉⲥⲱⲡⲏⲣⲉ ⲉⲧⲉⲣⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲉⲓⲣⲉ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲙ̄ⲡⲡⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲁⲡⲁ ϩⲁⲣⲱⲛ ⲁⲥⲱⲱ ⲉⲃⲟⲗ ⲉⲩϫⲱ ⲙⲙⲟⲥ ϫⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲙ̄ⲡⲡⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲁⲡⲁ ϩⲁⲣⲱⲛ ⲉⲕⲉⲥⲱⲧⲙ̄ ⲉⲣⲟⲓ […] ⲛⲧⲉⲣⲟⲩⲥⲱⲧⲙ̄ ⲇⲉ ⲛⲑⲓ ⲛⲉⲥⲉⲓⲟⲧⲉ ⲉⲛⲉϩⲛ̄ⲣⲙ̄ⲙⲁⲟ ⲅⲁⲣ ⲙⲙⲁⲁⲧⲉ ⲛⲉ ⲁⲩϫⲓ ⲛ̄ϩⲉⲛϫⲣⲏⲙⲁ ϩⲛ̄ ⲛⲉⲩⲃⲓϫ ⲁⲩⲃⲱⲕ ⲱⲁ ⲡⲡⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲁⲡⲁ ϩⲁⲣⲱⲛ […] ⲡⲉϫⲁⲓ ⲛⲁⲩ ϫⲉ ⲉⲧⲛ̄ⲱⲓⲛⲉ ⲛⲥⲁ ⲟⲩ ⲁⲩⲟⲩⲱⲱⲃ̄ ϫⲉ ⲉⲛⲱⲓⲛⲉ ⲛⲥⲁ ⲧⲉⲕⲙⲛ̄ⲧ̄ⲡⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ... ϫⲓ ⲛⲧⲟⲟⲧⲛ̄ ⲛⲡⲕⲟⲩⲓ ⲛ ⲉⲩⲗⲟⲅⲓⲁ ⲛⲓ̄ⲱⲗϩⲗ ⲉϫⲙ̄ ⲡⲕⲟⲩⲓ ⲛ ⲱⲏⲣⲉ ⲛ̄ⲥⲱⲛ̄ϩ ⲛⲧⲉⲥⲙⲁⲁⲩ
>
> Una mujer de Philae cuando fue a dar a luz su hijo se encajó en ella y murió y cuando ella recordó los milagros que Dios había hecho a través del santo Apa Aaron ella gritó: "Dios del santo Apa Aaron escúchame" […] Cuando sus padres escucharon esto puesto que ellos eran muy ricos cogieron dinero en sus manos y fueron hacia el santo Apa Aaron […] (Apa Aaron) les dijo: "¿qué queréis?" Ellos respondieron: "Queremos tu santidad... Recibe de nuestra mano este pequeño regalo y reza para que el niño viva con su madre".

Finalmente el milagro fue realizado cuando, a instancias de Aaron, los padres creyeron en Dios y se convirtieron a la fe de Cristo.

En algunos textos, como en este caso, los anacoretas mencionan que ellos eran únicamente mediadores de la Divinidad, que era quien disponía que se realizaran esos milagros de comunicación con las almas del Más Allá o la resurrección de los muertos. En el mencionado episodio en el que Abba Macario el egipcio[29] despertó al marido de la viuda desolada se narra como cuando éste despertó al muerto sus discípulos cayeron a los pies del anacoreta temerosos por lo que acaban de presenciar, y éste les dijo:

> Οὐ δι' ἐμὲ γέγονε τοῦτο· οὐδὲν γάρ εἰμι· ἀλλὰ διὰ τὴν χήραν καὶ τὰ ὀρφανὰ ὁ Θεὸς ἐποίησε τὸ πρᾶγμα·
>
> En verdad esto no ha sucedido por mí, pues no soy nada, si no que lo hizo Dios por la mujer y los huérfanos.

Así pues, las virtudes propias de una vida ascética llevada con rigor y en busca de la perfección conllevaban la obtención de gracias divinas y por ellos los monjes y anacoretas más versados en la ascesis eran quienes se veían beneficiados con ellas. Sin embargo éstos eran, como muestran los textos, simples mediadores de Dios en la Tierra. Los milagros que estos ascetas eran capaces de efectuar obtuvieron tal alcance en la sociedad egipcia que fueron considerados dignos de santidad tanto por sus dis-

---

[29] *Apophthegmata Patrum*, Abba Macario el egipcio 7.

cípulos como por el resto de la población. Y sus actuaciones siempre eran realizadas en beneficio de los demás, ya fuesen aquellos que estaban vivos o aquellos que ya habían muerto.

Bibliografía

Amélineau, E. (ed.) (1887): *Étude sur le Christianisme en Égypte au Septième Siècle*, París.

Basset, R. (1907-1929): *Le Synaxaire arabe jacobite (rédaction copte)*, París.

Bell, H. I. (1944): «Evidences of Christianity in Egypt during the Roman Period», *Harvard Theological Review* 37, pp. 185-204.

Brown, P. (1971): «The Rise and Function of Holy Man in Late Antiquity», *The Journal of Roman Studies* 61, pp. 80-101.

Budge, E. A. W. (ed.) (1915): *Miscellaneous Coptic Texts*, Londres.

Delehaye, H. (1912): *Les origines du culte des martyrs*, Bruselas.

— (1922): «Les martyrs d'Égypte», *Analecta Bollandiana* 40, pp. 5-154.

Dodds, E. R. (1985): *Los griegos y lo irracional*, Madrid, Alianza Editorial.

Downey, G. (1958): «Coptic Culture in the Byzantine World: Nationalism and Religious Independence», *Greek, Roman and Byzantine Studies* 1, pp. 119-135.

Elli, A. (1999): «Cristianesimo e paganesimo in Egitto (iv-v secolo)», *Scritti Cattolici* 127, pp. 619-648.

Frankfurter, D. (1998): *Religion in Roman Egypt. Assimilation and resistance*, Princeton, Princeton University Press.

Griggs, C. W. (1990): *Early Egyptian Christianity: From Its Origins to 451 CE*, Leiden, E.J. Brill.

Kasser, R. (1962): «Les origenes du christianisme égyptien», *Revue de Theologie et Philosophie* 12, pp. 11-28.

López Salva, M. (2001): «Adivinación y sueños en el paganismo y cristianismo», en Teja, R. (coord.), *Profecía, magia y adivinación en las religiones antiguas*, (*Codex Aquilarensis* 17), Aguilar de Campoo, pp. 63-85.

Luck, G. (1985): *Arcana mundi. Magic and the occult in the Greek and Roman worlds: a collection of Ancient Texts*, Baltimore, John Hopkins University Press.

Maraval, P. (1985): *Lieux Saints et pèlerinages d'Orient. Histoire et géographie des origines à la conquête arabe*, París, Les Éditions du Cerf.

Martin, A. (1979): «L'Église et la khôra égyptienne au iv^e^ siècle», *Revue des Études Augustiniennes* 25, pp. 3-26.

— (1981): «Aux origines de l'eglise copte: l'implantation et le developpement du christianisme en Égypte (i^e^-iv^e^ siècles)», *Revue des Études Anciennes* 83, pp. 35-56.

O'Leary, D. (1937): *The Saints of Egypt*, Londres-Nueva York.

Pearson B. A. - Goehring, J. E. (eds.) (1986): *The Roots of Egyptian Christianity*, Filadelfia, Fortress Press.

Rees, B. R. (1950): «Popular religion in graeco-roman Egypt II. The transition to Christianity», *Journal of Egyptian Archaeology* 36, pp. 86-100.

RÉMONDON, R. (1952): «L'Égypte et la suprème résistance au christianisme (Ve-VIIe siècles)», *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale* 51, pp. 63-78.

SIMÓN PALMER, J. (1999): *Historias bizantinas de locura y santidad. Juan Mosco, El Prado. Leoncio de Neápolis, Vida de Simeón el Loco*, Madrid, Ediciones Siruela.

TIBILETTI, G. (1985): «Tra Paganesimo e cristianesimo: l'Egitto nel III secolo», *Egitto e società antica, Atti del Convegno*, Torino 8-9 VI - 23-24 XI 1984, Milán, pp. 247-269.

TORALLAS TOVAR, S. (2002): «El libro de los sueños de Sinesio de Cirene», en Teja, R. (coord.), *Sueños, ensueños y visiones en la Antigüedad pagana y cristiana*, (*Codex Aquilarensis* 18), Aguilar de Campoo, pp. 71-81.

WIPSZYCKA, E. (2009): *Moines et communautés monastiques en Égypte (IVe-VIIIe siècles)*, Varsovia.

La reconstrucción de la escatología eslava precristiana. Los testimonios de las fuentes indirectas

Juan Antonio Álvarez-Pedrosa Núñez

Universidad Complutense de Madrid

I. ¿Desconocían los eslavos paganos el concepto de Más Allá?

Nos podríamos plantear legítimamente dicha cuestión basándonos en un texto del cronista alemán del siglo xi, Thietmar de Merseburgo,[1] que dice lo siguiente:

> Thietmar de Merseburgo*, Chronicon* 1, 14: Aunque yo haga como la piedra de amolar, que afila el hierro[2] y no a sí misma, no seré sin embargo marcado por el oprobio, como el perro mudo, y diré lo siguiente a los iletrados y sobre todo a los eslavos, que piensan que con la muerte temporal terminan todas las cosas.

Sin embargo, la recta comprensión del texto de Thietmar nos obliga a analizar el contexto en el que se enmarca.

El texto se halla dentro de una digresión en la que comienza por hablar de los presagios que pueden predecir la muerte y continúa con las pruebas de la vida inmortal del alma[3] y de la resurrección de la carne. Que dichos presagios, a los que Thietmar da mucha importancia a lo largo de toda su obra, no eran de común aceptación por parte de las creencias tradicionales de los eslavos, lo confirmaría otro texto de Procopio de Cesarea,[4] un autor bizantino que escribe a mediados del siglo vi, secretario de Belisario, general de Justiniano:

> Procopio de Cesarea, *Historia de la guerra de los godos* 3, 14: Ni conocen el destino ni por lo demás reconocen que tenga peso alguno en los hombres.

---

[1] Edición en R. Holtzmann, *Thietmari Merseburgensis episcopi Chronicon*. Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Germanicarum, Berlín, Nova Series 9, 1935. Traducción al inglés en W. Warner, *Ottonian Germany: The Chronicon of Thietmar of Merseburg*, Manchester, 2001.

[2] Se trata de una cita de Horacio, Poética 304-305. Thietmar conoce bien la literatura clásica, que cita a menudo (F. Brunhölzl, *Histoire de la littérature latine du Moyen Age. II De la fin de l'époque carolingienne au milieu du xi^e siècle*, Louvain-la-Neuve, 1996).

[3] A. Brückner, *Mitologia Slava*, Bolonia, Zanichelli, 1923 (trad. de la ed. polaca de 1918), A. Krawiec, «Sny, widzenia i zmarli w kronice Thietmara z Merseburga», *Roczniki historyczne* 69, 2003, pp. 33-48.

[4] Edición en J. Haury (ed.), *Procopii Caesariensis Opera Omnia*, vol. II *De bellis libri V-VIII* (ed. corregida por G. Wirth), Leipzig, Teubner, 1963.

Así pues, el texto de Thietmar ha de ser leído con estas precauciones críticas y no significa que los eslavos carecieran de concepciones escatológicas, sino que, obviamente, no creían en la resurrección de los muertos ni en los presagios de muerte inminente.

En contraposición a la relevancia que se ha dado al fragmento (descontextualizado) de Thietmar, otra línea de investigación insiste en que los eslavos daban culto a los muertos y a los antepasados,[5] sin que exista ninguna referencia indirecta que lo justifique.

La información más relevante que hallamos en los textos sobre la relación de los eslavos con la muerte y el Más Allá nos viene de la descripción de los rituales funerarios.

II. La información proporcionada por los rituales: El Más Allá garantizado por los sacrificios

1. *La cremación*

Los autores árabes siempre se mostraron especialmente interesados por los rituales funerarios de los pueblos con los que entraron en contacto, seguramente por el hincapié que hace el Islam en la santidad de los cuerpos muertos y el respeto que debe mostrarse a los cadáveres. Es muy significativo el diálogo que un viajero árabe del siglo x, Ibn Faḍlān mantiene con uno de los rus'[6] *s*obre la incineración:

> Ibn Faḍlān, *Muʿğam al-Buldān,* 'Rūssiyah':[7] A mi lado había un hombre de Rus' al que oí hablar con el trujamán que le acompañaba, y le pregunté qué le había dicho. Me contestó: "Ciertamente él dijo que vosotros, la comunidad árabe, estáis locos por lo que vosotros hacéis a la gente que más queréis y a los que más cariño tenéis. Los arrojáis a la tierra para que se los coman los bichos y gusanos. Mientras que nosotros los quemamos con fuego en un instante y entran al paraíso en su momento y hora". Luego soltó una gran carcajada con sorna y prosiguió: "Por el amor que le tiene a su Señor, se ha enviado un viento que se lo ha llevado en su hora". No transcurrió en verdad ni una hora hasta que la barca, la leña, el hombre muerto, y la esclava fueron reducidos a polvo de ceniza.

Por eso, la descripción más antigua y fiable de un ritual funerario eslavo oriental la encontramos en el *Libro de la resina preciosa* de Ibn Rusta,[8] una enciclopedia histórico-geográfica del siglo x:

---

[5] F. Vyncke, «La religión de los eslavos», en C. J. Bleeker - G. Widengren (eds.), *Historia religionum. Manual de historia de las religiones*, Madrid, 1973, pp. 627-644, resumen del manual publicado por el autor, F. Vyncke, *De godsdienst der slaven*, Roermond-Romen, 1969.

[6] Utilizamos el gentilicio rus' para referirnos a los habitantes de los principados de la Rus' de Kíev, para distinguir netamente esta realidad política y social de la de Rusia, que es posterior.

[7] W. Wüstenfeld, (ed.), «Risāla Ibn Faḍlān», *Yāqūt al-Rūmī, Muʿğam al-Buldān*, vol. II, *Jacut's geographisches Wörterbuch*, Leipzig, 1957 p. 83. La traducción de los textos árabes se debe a Arancha Minguet Burgos.

[8] Edición utilizada de M. J. de Goeje (ed.), *Abū ʿAli Aḥmed b. ʿUmar b. Rusta, Kitāb al-aʿlāq an-nafīsa. Bibliotheca Geographorum Arabicorum (BGA) VII*, Leiden, Brill, 1892, pp. 143-148 (reedición 1967).

> De Goeje *BGA* VII, p. 143: Cuando muere uno de ellos lo queman con fuego y las mujeres, cuando se les muere alguien, se cortan las manos y la cara con un cuchillo. Cuando se incinera a dicho muerto, regresan a donde está por la mañana, cogen la ceniza de ese lugar, la colocan en una urna y la depositan en un túmulo. Cuando el muerto ha cumplido un año, ponen la cantidad de veinte jarrones de miel, más o menos. Van con esto a ese túmulo, se reúne la familia del muerto, comen y beben allí.

Gracias al escándalo que las costumbres eslavas suponen para el autor árabe sabemos que lo normal entre los eslavos es la incineración, dato que aparece confirmado por la arqueología[9] y que tiene numerosísimos paralelos en otras tradiciones indoeuropeas bien conocidas, como la griega, la india y la latina. La ceremonia de cremación iba acompañada de rituales de autosacrificio por parte de los allegados. Por otra parte, sabemos que eran normales los banquetes funerarios como el que describe Ibn Rusta, que luego conocemos bien por los textos en antiguo eslavo oriental con el nombre de *trizna*.

2. *El banquete funerario*

La información que conocemos a partir de los textos sobre banquetes funerarios de la clase dominante entre los eslavos orientales nos dan noticias de una serie de rasgos relevantes, a saber, la presencia de muchos guerreros, la consumición de alcohol hasta la embriaguez, la construcción de un túmulo sobre la tumba, y el llanto de la viuda por el difunto.[10] En el *Relato de los años pasados* encontramos la siguiente información dentro del relato de la triple venganza que la princesa Olga hace de su marido Ígor contra los drevlianos. Con el título *Relato de los años pasados*[11] se designa una compilación cronística elaborada en Kíev a comienzos del siglo XII que no se ha conservado independientemente pero que se ha transmitido como parte del texto de otras crónicas posteriores:

> *PVL* Col. 55-57: Y envió a los drevlianos diciendo así: "He aquí que ya voy hacia vosotros. Preparad mucha aguamiel en la ciudad en la que matasteis a mi marido, para

---

[9] F. Conte, *Les slaves. Aux origines des civilisations d'Europe centrale et orientale*, París, Albin Michel, 1986, p. 164 [trad. italiana, 1991], P. M. Barford, *The Early Slavs*, Ithaca-Nueva York, Cornell University Press, 2001, pp. 200-208, G. Holzer, «Gli slavi prima del loro arrivo in occidente», en. M. Capaldo (ed.), *Le culture slave*, vol. III.3 de M. Capaldo *et alii* (dirs.), *Lo spazio letterario del medioevo*, Roma, Salerno Editrice, 2006, p. 23.

[10] Petrukhin, «Pogrebal ʾnyj kult drevnerusscom jazyčestve», en S. V. Nikolʾskij (ed.), *Slavjanskie literatury. Kulʾtura i folʾklor slavjanskikh naradov: XI meždunarodnyj*, Moscú, 1998, pp. 396-404.

[11] En la literatura especializada aparece a menudo citado como *PVL*, que es el acrónimo de las primeras palabras del texto reconstruido en antiguo eslavo oriental (*Pověstь vremennykhъ lětъ*). La mejor edición es la reconstrucción de D. Ostrowski (comp. y ed.) - D. J. Birnbaum (ed. asoc.) - H. G. Lunt, (senior cons.) *The "Pověstʾ vremennykh lětʾ": An Interlinear Collation and Paradosis*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2003. Traducción al español y estudio de los motivos literarios indoeuropeos en I. García de la Puente, *Perspectivas indoeuropeas en la* Crónica de Néstor*: análisis comparado de su contenido con el de otras tradiciones indoeuropeas*, Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2006.

> que le llore en su tumba y organice un rito funerario en honor de mi marido". Habiendo oído esto llevaron mucha miel y la hirvieron. Olga, llevando una pequeña mesnada y yendo a paso ligero, llegó a su tumba y elevó un llanto fúnebre por su marido. Y ordenó a su gente hacer un gran túmulo y, cuando estuvo hecho, mandó organizar el rito funerario. Después de esto, los drevlianos se sentaron a beber y Olga ordenó que los hombres de la mesnada les sirvieran. Y los drevlianos le dijeron a Olga: "¿Dónde están los otros de los nuestros a los que enviamos a por ti?" Ella dijo: "Vienen detrás de mí con la mesnada de mi marido". Y cuando los drevlianos se hubieron emborrachado, ordenó a sus hombres beber a su salud, y se apartó a un lado, y mandó a sus hombres que despedazaran a los drevlianos, y mataron a los cinco mil de ellos.

El texto resulta muy interesante, porque da cuenta detallada de las prácticas mencionadas. Banquetear por un difunto es una manera elemental de celebrar una muerte, y sirve en última instancia para celebrar el hecho de estar vivos y reforzar la cohesión familiar y social. En ese sentido, el texto opone de manera muy clara la celebración que hacen los kievitas, una celebración por estar vivos, al castigo que se inflige a los drevlianos, a los que se masacra aprovechando su borrachera.

El llanto de la viuda sustituye aquí a la autoinmolación de ésta. Es posible que el carácter heroico de Olga la haga lo suficientemente especial como para no sacrificarse ante la tumba de su esposo. También la obligación de emprender una larga y compleja venganza[12] la exime del autosacrificio. Pero además, la expresión 'elevó un llanto fúnebre', nos hace postular la existencia de un treno ritualizado ante la tumba del marido muerto, del que, lamentablemente, no tenemos más información literaria.

3. *El sacrificio ritual de las viudas*

Más escandaloso le parece Ibn Rusta el ritual de sacrificio de las viudas entre los eslavos:

> De Goeje *BGA* VII, p. 143: Si el muerto tenía tres mujeres y una de ellas se considera su favorita se presenta ante su muerto con dos palos y los erige en la superficie de la tierra. Luego pone otro palo transversal encima de los otros, cuelga del medio una cuerda, atándose una alrededor de su cuello y se sube en la silla. Cuando ha hecho esto, se quita la silla de debajo suyo y queda colgada hasta estrangularse y morir. Una vez ha fallecido es arrojada al fuego y se quema.

Esta práctica está confirmada por otros testimonios antiguos. La encontramos en el *Estrategicón* atribuido al emperador bizantino Mauricio[13] (siglo VI). El capítulo 4

---

[12] I. García de la Puente, «The Revenge of the Princess: Some Considerations about Heroines in the *PVL* and in Other Indo-European Literatures», en J. A. Álvarez-Pedrosa - S. Torres (eds.), *Medieval Slavonic Studies. New Perspectives for Research*, París, Institut d'Études Slaves, 2009.

[13] Edición seguida: G. T. Dennis (ed.), *Das Strategikon des Maurikios*, Con trad. al alemán de E. Gam-

del libro XI del *Estrategicón* lleva como encabezamiento 'Cómo hay que comportarse con los esclavos, antas y semejantes' e incluye una exposición sobre las costumbres y carácter de estos pueblos, así como toda una serie de consejos tácticos y estratégicos acerca de cómo enfrentarse a ellos militarmente. Como el autor del tratado expone al final de su excurso etnográfico sobre los eslavos, las informaciones que sobre ellos ofrece se basan tanto en la experiencia propia como en tratados anteriores:

> *Estrategicón* XI 4: También el buen juicio de sus mujeres sobrepasa al de toda la naturaleza humana hasta el punto de que la mayor parte de ellas considera el fallecimiento de sus maridos como su propia muerte y se ahogan a sí mismas de forma voluntaria porque consideran que estar viudas no es vivir.

La misma información viene transmitida, esta vez sobre los eslavos occidentales, por San Bonifacio, el evangelizador de los germanos (siglo VIII). El fragmento[14] se halla en la carta que dirige el santo, junto con los obispos Wera, Burghardo, Werberto, Abel y Wilbaldo, a Aethelbaldo (716-757), rey de Mercia, (reino situado en el centro de Gran Bretaña), datada en 745-746, en la que le reprocha el mantenimiento de costumbres sexuales propias del paganismo. En concreto, la cita referente a los vendos, el nombre con que se conoce en todos los textos latinos medievales a los eslavos del Norte de Alemania, sigue a la descripción de costumbres sexuales paganas propias de los sajones.

> San Bonifacio, *Epístola* 73: Los vendos, que es la raza humana más degenerada y depravada, respetan con tan gran celo los vínculos del matrimonio, que la mujer renuncia a vivir cuando fallece su esposo. Y se considera que una mujer merece alabanza entre ellos si se da muerte por su propia mano y es quemada junto a su marido en la pira funeraria.

Así pues, la autoinmolación de las viudas es una práctica confirmada en los tres grandes grupos eslavos: meridionales, orientales y occidentales. Obviamente, dicho ritual solo tiene sentido dentro de una concepción del Más Allá en la que el miembro de la casta dominante, probablemente un guerrero, se lleva consigo sus bienes más preciados, en particular, la esposa favorita.

4. *Las víctimas votivas*

Otra concepción deducible de los rituales está contenida también en el testimonio de Procopio de Cesarea. Se refiere a la idea de que, ante el peligro de muerte inminente, el sacrificio de víctimas votivas puede asegurar la salvación del sacrificante:

---

illscheg), Viena, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1981.

[14] Texto en E. Dümmler, «S. Bonifatii et Lulli Epistolae», en W. Gundlach (ed.), *Epistolae Merowingici et Karolini aevi I.*, Monumenta Germaniae Historica, Epistolae III, Berlín, 1892, p. 342.

> Procopio de Cesarea, *Historia de la guerra de los godos* 3, 14: Cuando la muerte les ronda los talones, ya sea que les entre alguna enfermedad o que se dispongan para la guerra, prometen que, de librarse, van a realizar inmediatamente un sacrificio en honor del dios a cambio de su vida y, una vez que se han librado, sacrifican lo que tuvieran a mano y creen haber comprado su salvación por ese sacrificio.

La ideología subyacente, presente en numerosísimas culturas, es que el Más Allá pide un precio de vida, que puede ser satisfecho por un sacrificio votivo.

5. *Los baños de los muertos*

La presencia de los muertos en la vida cotidiana y los rituales a ellos debidos está más presente en las tradiciones paganas conservadas en las sociedades cristianizadas, en particular entre los eslavos orientales. Ya hemos hecho alusión al banquete funerario. Otra práctica común es la de honrar a los muertos en los baños de vapor. La descripción más detallada la encontramos en un sermón cuya redacción más antigua es fechable en el siglo XIV:[15]

> *Sermón de nuestro santo padre Juan Crisóstomo, arzobispo de Constantinopla, sobre cómo los primero paganos creían en los ídolos, y les dedicaban ritos e invocaban su nombre*: E incluso ahora muchos hacen lo mismo aun siendo cristianos y no saben lo que es el cristianismo: Preparan para los muertos un baño y esparcen cenizas en el medio y les sacrifican carne, leche, mantequilla, huevos y todo lo necesario para el diablo y derraman agua sobre las brasas en la bañera implorando que les purifique y cuelgan ropa interior y una toalla en la bañera. Pero el diablo, riéndose de su estupidez, da vueltas alrededor de la ceniza y muestra sus huellas para seducirlos. Después de haber visto esto, sin embargo, ellos regresan y se lo cuentan unos a otros y comen y beben cada uno el sacrificio entero.

Es posible que hacer venir a los difuntos a la sauna mediante ofrendas de alimentos tenga que ver con la naturaleza 'seca' de los muertos, que se remedia habitualmente mediante libaciones, y entre los eslavos orientales con ayuda de la humedad de las saunas.

Esta misma costumbre y la de preparar una ofrenda de alimento llamada 'puente' la encontramos en el texto anterior y en otro sermón que se redactó a finales del siglo XIII o principios del XIV:[16]

> *Sermón de San Gregorio (de Nacianzo) sobre cómo los primeros paganos se postraban ante los ídolos y les rendían culto:* Y preparan para los muertos un baño y hacen puentes y manantiales y hacen tortas y practican muchos otros entretenimientos.

---

[15] M. M. Gal'kovskij, *Bor'ba khristianstva s" ostatkami jazyčestva v" Drevnej Rusi, II: Drevne-russkija slova i poučenija, napravlennyja protiv" ostatkov" jazyčestva v" narode,* tom. II, Moscú, 1913, pp. 59-60.

[16] Gal'kovskii, *Bor'ba khristianstva s',* pp. 22-25.

El texto eslavo oriental es una traducción del Sermón XXXIX *In Sancta Lumina* de San Gregorio[17] a la que se han añadido unas curiosas interpolaciones entre las que se cuenta el texto que citamos. Es posible que podamos entender aquí 'puente' como el puente ritual que se establece entre el mundo de los vivos y el de los muertos. Los manantiales, igual que los baños de vapor, tendrían como objetivo rehidratar la naturaleza 'seca' de los muertos.

6. *La autoinmolación de los guerreros*

Otros sacrificios son de interpretación más controvertida, porque se atribuyen a los eslavos orientales en el momento histórico en el que las vías comerciales de los grandes ríos eran controladas por los escandinavos, por lo que carecemos de la seguridad completa para decidirnos por una de las tres opciones: o bien los rituales descritos son exclusivos de la élite germánica, o bien son eslavos en coincidencia con la práctica germánica debidos a una herencia indoeuropea común, o son de origen germánico pero están ya asumidos por la élite eslava.

El primero de estos ritos es la autoinmolación de los guerreros para no tener que servir como esclavos en el Más Allá. Si el ritual es propio de la élite escandinava estaríamos ante una autoinmolación para acceder al Valhalla. Pero la servidumbre en el Más Allá también podría ser una condición propia de la concepción escatológica eslava, como confirmarían las autoexecraciones que analizaremos más adelante, así que el problema no es de fácil solución. El texto en cuestión nos lo transmite León Diácono,[18] un historiador bizantino del siglo x, quien, al narrar los enfrentamientos con el ejército de Svjatoslav, explica las razones del extraño comportamiento de algunos de los combatientes rus'.

> León Diácono, *Historia* 9, 8: También se cuenta lo siguiente acerca de los tauroescitas,[19] que nunca hasta hoy en día cuando han sido vencidos se han entregado a sus enemigos, sino que cuando ya ven imposible salvarse se hunden las espadas en las entrañas y así se dan muerte. Hacen esto porque tienen la siguiente creencia: dicen, en efecto, que los que son muertos en la guerra por los enemigos tras la muerte y la separación de las almas de los cuerpos sirven a sus asesinos en el Hades. Los tauroescitas, temiendo tal servidumbre y considerando algo odioso tener que servir a los que les han dado muerte, se convierten así en los ejecutores de su propia inmolación, pero así es la creencia que rige entre ellos.

---

[17] Migne, *Patrologia Graeca* 36, cols. 335-360.

[18] B. Karalis, *Λεών Διάκονος. Ιστορία*, Atenas, Kanaki, 2000.

[19] Los rus', a los que León, siguiendo la tradición literaria griega anterior, denomina en su obra escitas, tauroescitas y tauros.

7. *El ritual descrito por Ibn Faḍlān*

El texto más famoso en el que se describe un ritual funerario de un jefe de la zona de los grandes ríos ha sido transmitido por un viajero árabe, Ibn Faḍlān,[20] que viajó por la zona del Volga enviado con la embajada por el califa al-Muqtadir en el año 921. Sin embargo, hay un cierto consenso en considerar que el texto transmite el ritual de un jefe escandinavo.[21] Los detalles del prolijo texto confirmarían esta interpretación: la colocación del cadáver en el barco, la visión de la esclava destinada al sacrificio estimulada por los narcóticos, la descripción del Más Allá como una pradera verde, la función de la anciana que dirige la violación colectiva de la esclava y su estrangulamiento mientras la acuchilla, la incineración de la barca con todas las víctimas que acompañan al jefe en su viaje al ultramundo... En cualquier caso, el principio de interpretación es el mismo que rige para el sacrificio de las viudas: los bienes más preciados del guerrero se sacrifican a su muerte para que le acompañen en el Más Allá.

III. La concepción del Más Allá

Mucho más complicado es deducir de los textos indirectos cuál podía ser la concepción que los eslavos tenían del Más Allá, porque los testimonios son extraordinariamente exiguos al respecto.

1. *El dios infernal*

Es posible que existiera un dios que regía el ultramundo entre los eslavos. Pero los testimonios que lo confirman son extraordinariamente dudosos, porque están contaminados de una *interpretatio romana* que lo convierte automáticamente en Plutón.

El primero de los testimonios, conservado por uno de los biógrafos de San Otón de Bamberg, Herbordo[22] (siglo XII), que escribe cuando todavía el paganismo es una realidad viva en Pomerania, podría ser interpretado como un mero artificio literario. Cuando describe la muerte de un sacerdote pagano que ha tendido una emboscada al santo, dice lo siguiente:

> Herbordo 3, 24: Cuando se había combatido un tiempo, los que estaban en la trampa empezaron a ser reconocidos por los de Stettin y, avergonzados, huyeron del escenario de su mala acción. Pero el sacerdote que había maquinado esto, que a la misma

---

[20] Edición: Wüstenfeld, *Yāqūt al-Rūmī*, pp. 79- 83.

[21] Sobre la polémina normanista y antinormanista y el texto de Ibn Faḍlān, véase J. E. Montgomery, «Ibn Faḍlān and the Rūssiyah», *Journal of Arabic and Islamic Studies* 3, 2000, pp. 1-25.

[22] R. Köpke, *Herbordi Dialogus de Vita Ottonis episcopi Babenbergensis,* Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum ex Monumentis Germaniae historicis separatim editi 33, Hannover, 1868. Traducción inglesa en C. H. Robinson, *The Life of Otto, Apostle of Pomerania, 1060-1139, by Ebo and Herbordus*, Londres-Nueva York, 1920.

> hora estaba en su casa con sus amigos, comenzó a sufrir una parálisis y un desmayo fortísimo, pues, como pienso, sus dioses le estaban despedazando no sin motivo. Y, desfigurada su apariencia, sus ojos y toda su cara, cuando su frente se torció hacia su espalda, exclamó. "¡Me pasa esto por culpa de las trampas y maldades que hice contra Otón!" Con esta exclamación terminó su vida. Y sobrevino tal hedor que se supone que el propio Plutón infernal, o cualquiera que sea allí la máxima autoridad, le vomitó de sus fauces.

Sin embargo, la alusión al castigo que le hacen penar los dioses paganos, y sobre todo la enigmática referencia a 'cualquiera que sea allí la máxima autoridad' pudiera hacer pensar que no solo nos encontremos ante un despliegue de erudición medieval, sino ante una referencia real a un dios soberano del Más Allá pagano.

El segundo testimonio se enmarca en la descripción que Jan Długosz,[23] canónigo de Cracovia del siglo XV, hace del panteón pagano de los polacos. Długosz es un humanista que tiene el objetivo claro de establecer paralelos entre los primitivos polacos y los romanos, una tendencia ya inaugurada en el siglo XIII por Vicente Kadłubek. Crea así un panteón en el que es muy difícil, por no decir imposible, establecer distinciones entre lo inventado y lo primigenio, si tenemos en cuenta que en Polonia el paganismo había desaparecido desde hacía casi seis siglos.

> Długosz *Annales* I, 47: Es sabido que los polacos fueron adoradores de ídolos desde el origen de su raza, y que creían en numerosos dioses y diosas, como Júpiter, Marte, Venus, Plutón, Diana y Ceres, engañados por el error de los demás pueblos y naciones (…). A Plutón le llamaban Nya, a quien consideraban vigilante y guardián de los dioses infernales y de las almas después que abandonan los cuerpos, y pretendían que, después de morir, eran llevados por él a un sitio mejor en el infierno.

La imposibilidad de encontrar una etimología razonable al teónimo *Nya* hace que desconfiemos de este testimonio.[24]

2. *La esclavitud perenne de la autoexecración que garantiza los juramentos*

Los textos nos permiten reconstruir con una cierta seguridad un rasgo de la vida de ultratumba generado por actos en la vida de este mundo: quien rompa los juramentos, vivirá en el Más Allá como esclavo. Esta idea enlaza con la esclavitud perpetua de quien es vencido en el combate transmitida por León Diácono. Tiene también sobre sí la sospecha de su origen escandinavo, al hallarse en las fórmulas de execración contenidas en los tratados entre los rus' y los bizantinos transmitidas por el *Relato de los años pasados.*

---

[23] Edición utilizada: I. Dąbrowski (ed.), *Ioannis Dlugosii Annales seu Cronicae Incliti Regni Poloniae*, Varsovia, Państowe Wydawnictwo Naukowe, 1964-1975.

[24] Brückner, *Mitologia*, p. 14.

La *PVL* transmite el tercer tratado de los rus', que estaban bajo el mando del príncipe Ígor de Kíev, con Bizancio en 945. El tratado conlleva una serie de fórmulas de autoexecración si se incumple el pacto, entre las que se cuenta la amenaza de perecer por las propias espadas, flechas y armas, la de no ser capaz de defenderse con el propio escudo, así como la de convertirse en esclavos en el mundo futuro:

> *PVL* Col. 47: 23 a 48: 4: Y quienes del país de los rus' pretendan destruir esta amistad, si han recibido la salvación,[25] que sufran la venganza de Dios todopoderoso, la condenación a la perdición en este mundo y en el futuro; y si no están bautizados, que no obtengan ayuda ni de Dios ni de Perún, que no se defiendan con sus propios escudos, y que mueran por sus espadas, sus flechas y sus otras armas, y que sean esclavos en este mundo y en el mundo futuro.

La reproducción de los textos del segundo y el tercer tratados entre los rus' y los bizantinos son quizá los textos más fiables de la *PVL*, porque muy posiblemente el cronista tenía ante sí el texto original del tratado[26]. La mención explícita a la divinidad suprema de los eslavos, Perún, dota a este texto de una mayor verosimilitud, pues es anterior a la constitución del panteón de Volodímer en Kíev. Se puede tomar, por tanto, como referencia a la posibilidad de que en el Más Allá de los eslavos se prolongaran las divisiones entre amos y esclavos, es decir, de que fuera un reflejo del mundo de los vivos y, de rebote, disipa en buena medida las dudas que planteábamos con respecto al texto de León Diácono.

3. *La morada en los abismos*

Otro rasgo que se puede deducir de la concepción pagana eslava del Más Allá es que era una morada de ultratumba. En esta dirección apuntan un par de mitos recogidos en el *Relato de los años pasados*. El cronista los reinterpreta desde una perspectiva cristiana y los identifica con el infierno, pero la falta de coherencia con una visión cristiana del Más Allá nos justifica para postular que deja traslucir un tipo de enseñanzas transmitidas todavía en el siglo XI por sacerdotes paganos.

La crónica transmite con bastante detalle una rebelión encabezada por dos magos en 1071 en Beloozero. La represión de la rebelión fue encargada a Jan, un miembro de los riuríkidas.

> *PVL* Col. 175-178: Jan, entrando en la ciudad, a donde los de Beloózero, les dijo: "Si no cogéis a esos dos hechiceros, no me iré de aquí en todo el verano". Y la gente de Beloózero fue, los cogió y los llevó ante él. Y les dijo a los dos: "¿Por qué habéis matado a tantas personas?" Y ellos dijeron: "Porque esconden las reservas y si

---

[25] Es decir, que sean ya cristianos.

[26] J. Malingoudi, *Die russische-byzantinischen Verträge des 10. Jahrhunderts aus diplomatischer Sicht*, Tesalónica, 1994.

> acabamos con ellas habrá abundancia. Si quieres, sacaremos delante tuyo cereales o pescado u otra cosa". Pero Jan dijo: "En verdad mentís, pues Dios creó al hombre de tierra, está hecho de huesos y de venas de sangre y no hay nada más en él, y no sabe nada, sino que sólo Dios sabe". Y dijeron: "Nosotros sabemos cómo fue creado el hombre". Y él preguntó: "¿Cómo?" Ellos dos dijeron: "Dios se estaba lavando en una casa de baños, empezó a sudar, se enjugó con un paño de hierbas, y lo tiró del cielo a la tierra. Y Satán empezó a disputar con Dios quién crearía de él (del paño) al hombre. Y el diablo creó al hombre, pero Dios puso el alma en él. Por eso, cuando muere un hombre, el cuerpo va a la tierra y el alma a Dios". Jan les dijo: "En verdad os ha seducido un demonio. ¿En qué Dios creéis?" Ellos dijeron: "En el Anticristo". Y él les preguntó: "¿Dónde está?" Ellos respondieron: "Habita en el abismo". Jan les dijo: "¿Qué Dios es ése que habita en el abismo? Eso es un demonio; Dios está en el cielo sentado en su trono, honrado por los ángeles, que con temor están ante él y sin poderlo mirar. De entre éstos un ángel fue expulsado, aquél al que vosotros llamáis Anticristo, por su soberbia fue expulsado del cielo y está en el abismo, como decís, esperando a que Dios venga del cielo y coja a este Anticristo, lo ate con cadenas y lo deje prisionero en el fuego eterno con sus sirvientes y con los que en él creen. Pero a vosotros dos os está destinado sufrir aquí mi tortura y allí tras la muerte".

El texto transmite la idea de que existe una morada de ultratumba subterránea presidida por una entidad con tintes más o menos dualistas, lo cual pudiera ser influencia del bogomilismo que se estaba desarrollando en Bulgaria en esta misma época,[27] aunque también hay restos que nos hacen pensar en una concepción dualista antigua entre los eslavos, en concreto la mención que hace Helmoldo 1, 52 de un "Dios negro", responsable de los males del mundo.[28] Como se puede ver, el texto conecta dicha concepción de ultratumba con una cosmogonía dualista, en la que Dios y el Anti-dios contienden sobre la creación. En ese sentido, parece que la divinidad soberana del Más Allá es este Anti-dios. El cronista, por boca del príncipe de Kíev, se apresura a dar la interpretación cristiana correcta, a la vez que castiga a los magos con la muerte. Que dichos magos sean identificables con sacerdotes paganos es objeto de un caluroso debate.[29]

---

[27] Una posible influencia del incipiente bogomilismo búlgaro en este texto es defendida por I. Sorlin, «Femmes et Sorciers, Note sur la Permanence des Rituels Païens en Russie, XIe-XIXe siècle», *Travaux et Mémoires, Centre de Recherche D'Histoire en Civilisation de Byzance* 8, no. Hommage à M. Paul Lemerle, 1981, p. 472) y J. L. Perkowski, *The Darkling. A Teatrise on Slavic Vampirism*, Columbus, 1989. Una extensa bibliografía sobre el particular en D. Obolensky, *The Bogomils. A Study in Balkan Neo-Manichaeism*, Cambridge, 1948, pp. 290-304.

[28] Son partidarios de poner en relación el testimonio de Helmoldo con el de la *PVL*, entre otros, V. Pisani, «Il paganesimo balto-slavo», en P. Tacchi Venturi (ed.), *Storia delle religioni*, Turín, UTET, 1949, p. 81), R. Jakobson, «Slavic dods and demons» *Selected Writings* 7, 1985, pp. 3-11. o M. Eliade, *De Zalmoxis a Gengis-Khan: religiones y folklore de Dacia y de la Europa oriental*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1985, pp. 97-101, entre otros.

[29] S. Franklin, *Writing, society and culture in early Rus, c. 950-1300,* Cambridge, R. U., Nueva York, Cambridge University Press, 2002.

4. *Los macrocéfalos: información iconográfica del ídolo de Zbruch y confirmación literaria de la* Vita Constantini

La existencia de un Más Allá subterráneo en el que habitan unos seres titánicos que sostiene el mundo de los vivos está confirmada además por la información iconográfica proporcionada por el ídolo de Zbrucz.

En 1848 apareció en el lecho del río Zbrucz, un tributario por la izquierda del río Dniester, a la altura del pueblo de Husiatyn, cuando el río iba muy bajo, un ídolo de piedra que actualmente se expone en el Museo Arqueológico de Cracovia. El ídolo de Zbrucz es un pilar cuadrangular de 2,59 de alto por 29-31 cm. de ancho. Parece que su factura puede fecharse en el siglo IX, por lo que se confirmaría que se corresponde con una divinidad eslava, lo que termina con una larga disputa acerca del origen exógeno del ídolo. Hay pruebas de que el ídolo estuvo en origen policromado.

La destrucción de los ídolos en la zona de Polonia, y en concreto, la inmersión en los ríos, está confirmada por el testimonio, esta vez bastante fiable, del canónigo Jan Długosz:

> Długosz *Annales* II, año 965: Y como casi en todas las ciudades, pueblos y villas más insignes de Polonia había imágenes, ídolos y bosques consagrados a dioses y diosas, que de forma lenta y perezosa se iban desmantelando y destruyendo por la orden que había del príncipe Myesczslao, fue notificado por Myesczslao que en todas las regiones polacas se destruyera y acabara con todo ello el día siete de marzo. Cuando llegó el día, todas y cada una de las ciudades y pueblos fueron obligadas a destruir las imágenes de sus dioses, y a hundir los pedazos en pantanos, lagos y estanques, y a cubrirlos de rocas, con una multitud de gente de ambos sexos en comitiva, mientras se lamentaban y lloraban copiosamente los adoradores de dioses y diosas, y sobre todo aquellos que obtenían beneficio de sus rituales, sin atreverse a cambiar nada por miedo a los gobernadores del Duque.

Las figuras que en él se muestran se dividen en tres niveles. El nivel más alto, que se correspondería con la divinidad, muestra una figura humana, con un sombrero picudo y un atributo por cada lado: un cuerno, una espada y un caballo, un anillo y la divinidad del cuarto lado parece ser que presenta un disco solar que ya no se puede apreciar a simple vista.

El primer estudioso del ídolo, el conde Potocki, lo identificó con el dios Sventovit,[30]

---

[30] Esta identificación fue apoyada por L. Niederle, *Život starých Slovanů*, parte II, vol. 1, Praga, 1916, pp. 143-148. El firme rechazo que manifestó Brückner, *Mitologia*, a tal identificación motivó un cambio de postura en la edición francesa de L. Niederle, *Manuel de l'antiquité slave*, vol. II, *La civilisation*, París, cap. 6 «Religion, croyances et culte», 1926, p. 159. Hasta finalizada la Segunda Guerra Mundial, hubo muchos autores que negaron el carácter eslavo del ídolo, basándose en que los ídolos eslavos conocidos hasta la fecha eran de madera. Hoy en día esa discusión parece haberse superado, pues la arqueología ha revelado un número importante de ídolos eslavos realizados en piedra (L. P. Słupecki, *Slavonic Pagan Sanctuaries*, Institute of Archaeology and Ethnology. Polish Academy of Sciences, Varsovia, 1994, pp. 209-228).

la divinidad soberana de la isla de Rügen, descrito por Helmoldo y Sajón Gramático en términos similares a los del ídolo de Zbrucz, aunque hay también algunas diferencias notables, pues no se debe de confundir la tetracefalia del Sventovit de Arkona con las cuatro caras de un mismo ídolo. Es conveniente leer el pasaje de Sajón Gramático:[31]

> Sajón Gramático 14, 39: En el templo una estatua enorme, que superaba en tamaño al de cualquier tipo de cuerpo humano, dejaba atónito con sus cuatro cabezas e igual número de cuellos, de los cuales dos parecían mirar al pecho y otros tantos a la espalda. Y de los dos situados delante así como de los dos de detrás, uno parecía dirigir su mirada a la derecha y el otro a la izquierda. Se representaban las barbas rapadas y los cabellos muy cortos, de forma que podría pensarse que el trabajo del artífice había imitado el estilo de los rugianos en el arreglo del pelo. En la mano derecha portaba un cuerno decorado con varias clases de metal, que el sacerdote experto en sus ritos acostumbraba a llenar cada año de vino puro, para, a través del estado del propio licor, hacer predicciones sobre las cosechas del año siguiente. En la izquierda estaba representado un arco en el brazo doblado hacia el lado. Había una túnica esculpida que le llegaba hasta los pies, la cual, hecha de diversos tipos de madera, se unía a las rodillas en una juntura tan invisible que el punto de unión no podía percibirse sino tras el examen más cuidadoso. Los pies se veían al nivel de la tierra, su base escondida bajo el suelo. No lejos se podían ver unas bridas y una silla de la estatua, y muchos emblemas de la divinidad. La admiración por estas cosas se veía aumentada por una espada de asombroso tamaño, a cuya vaina y empuñadura, además de la excelente decoración del grabado, realzaba en el exterior el esplendor de la plata.

La polémica actualmente versa sobre si es una única divinidad con cuatro aspectos,[32] cuatro divinidades distintas, dos masculinas y dos femeninas[33] o una divinidad transfuncional[34] de carácter soberano, que es lo que yo propongo.

El ídolo parece darnos una información iconográfica acerca de la cosmogonía eslava precristiana.[35] El nivel intermedio parece que representa a los mortales, hombres y mujeres,[36] en una postura que podría ser identificada sin muchos problemas como de adoración.

---

[31] Edición utilizada: E. Christiansen, *Saxo Grammaticus Books X-XVI*: Vol. I: *Books XI, XII and XIII,* BAR International Series 84; Vol II: *Books XIV, XV and XVI. Text and Translation;* Vol III: *Books XIV, XV and XVI. Commentary and Notes* B.A.R. International Series 118 (i-ii), Oxford, 1980-1981.

[32] A. Gieysztor, *Mitologia Słowiańska*, Varsovia, Wydawnictwo Artystyczne i Filmowe, 1982, p. 94.

[33] B. A. Rybakov, *Jazyčestvo drevnej Rusi*, Moscú, Nauka, 1987, pp. 236-251, J. Hubbs, *Mother Russia. The Feminine Myth in Russian Culture*, Bloomington, Indiana University Press, 1993, p. 16.

[34] G. Dumézil, *La religion romaine archaïque*, París, Payot, 1974, p. 576 postuló que algunas figuras individuales, en concreto, figuras soberanas, podían manifestar este caracter transfuncional.

[35] Gieysztor, *Mitologia,* p. 187, R. Boyer, «El hombre y lo sagrado entre los eslavos», en J. Ries (ed.), *Tratado de antropología de lo sagrado, vol. 2, El hombre indoeuropeo y lo sagrado*, Madrid, Trotta, 1995.

[36] Parece que las representaciones de mujeres tienen pechos, aunque éstos podrían provenir de un deterioro de la escultura (Słupecki, *Slavonic Pagan,* p. 21). En cualquier caso, no hay ninguna razón para suponer que la divinidad que aparece sobre la representación de las mujeres sea por ello femenina.

El nivel inferior parece que representa el inframundo, aunque hay quien piensa que son adoradores. Los seres bigotudos y arrodillados que sostienen el mundo de los vivos (falta la representación de uno de los lados, no sabemos si por deterioro de la imagen o por un simbolismo concreto relacionado con la divinidad del nivel superior), son desproporcionados con respecto a los humanos del nivel intermedio, lo que nos hace suponer que no son adoradores, sino seres titánicos, habitantes del ultramundo, que, tal como hemos demostrado, se concebía como un lugar subterráneo.

El carácter macrocefálico de los seres subterráneos estaría confirmado por un texto que, hasta el día de hoy, no se ha puesto en relación con el testimonio iconográfico del ídolo de Zbrucz.

En un fragmento del capítulo XV de la *Vita Constantini*, la primera hagiografía original escrita en antiguo eslavo que narra la vida del evangelizador de los eslavos, Constantino-Cirilo,[37] dentro por tanto de los capítulos que narran la misión del santo en la Gran Moravia (863-868), cuya redacción se podría datar a finales del siglo IX, encontramos que Constantino polemiza con los clérigos latinos que ya se encontraban en la zona cuando llegaron los misioneros bizantinos y que, envidiosos de su éxito, atacan la liturgia en lengua vernácula. En la *Vita* se nos cuenta que estos clérigos no se limitaban a criticar a los misioneros bizantinos, sino que además eran fuente de enseñanzas heréticas. Estas enseñanzas heréticas no se corresponden en absoluto con enseñanzas católicas, en contraposición con la ortodoxia bizantina, sino que parecen hacer referencia a creencias paganas:

> *Vita Constantini* f. 733v. 16-23 (...) No sólo decían esto, sino que también enseñaban otras impiedades, como que bajo tierra vivían unos hombres macrocéfalos, que todos los animales que se arrastran son criaturas del diablo, y quien matara a una serpiente se libraba de nueve pecados por ello.

IV. La Vida más allá de la muerte

1. *Los muertos vivientes*

Un último aspecto sobre el que nos glosan los textos medievales es la idea de que pueden existir muertos vivientes, o cadáveres vivientes, que pueden tener un carácter malvado o simplemente convivir con los seres vivos. Todos los testimonios al respecto se corresponden con el periodo de cristianización de los eslavos, nunca hacen referencia al periodo pagano anterior. Este dato es relevante, porque parece que estos muertos vivientes son producto de algún problema en el ritual de inhumación, que,

---

[37] Edición seguida: B. St. Angelov - K. M. Kuev - Chr. Kodov (eds.), *Kliment Ochridski, Săbrani săčinenija 3: Prostranni žitija na Kiril i Metodij*, Sofía, 1973, pp. 82, 105.

tal como hemos visto, era nuevo para los eslavos, pues había sido adoptado por ellos con la cristianización.[38]

Esto explica las precauciones que se toman en el entierro del príncipe Volodimer (Vladimir) de Kíev, tal como cuenta el *Relato de los años pasados*. Volodímer muere en 1015 y la crónica cuenta brevemente cómo se procedió con su cuerpo antes de su entierro. Aunque por ser Volodímer cristiano se supone que este proceso tiene lugar dentro de los preceptos de la Iglesia, la manera de tratar el cuerpo del muerto presenta claras muestras de costumbres tradicionales ajenas a la Iglesia. El agujero que se abre en el suelo puede que se corresponda con el bielorruso *dušnik*, un agujero que se abría en la pared por el que se sacaba al muerto. La costumbre de sacar al muerto por un agujero hecho *ex profeso* o por una ventana, según parece, cumplía la función de confundir al alma y evitar así que volviera a la casa y se convirtiera en un vampiro o espíritu maligno.[39]

> *PVL* Col. 130: Por la noche, abriendo un agujero en el suelo entre <*dos*>[40] cámaras, y envolviéndolo en un tapiz, con unas cuerdas lo bajaron a tierra; y poniéndolo en un trineo, y llevándoselo, lo pusieron en la iglesia de la Santa Madre de Dios, que él mismo había construido.

Según señala Likhačëv[41] en esta época del año (abril, según él) ya no había nieve. La utilización del trineo en estos casos no obedecería a que se tratara del medio de transporte idóneo cuando no hay nieve, sino a que trineos y barcos forman parte de los ritos funerarios desde antiguo. Se han encontrado restos de trineos incinerados en una de las tumbas de la zona de Kostromá.

Un pasaje comparable lo recoge el *Relato de los años pasados* en las anotaciones del año 1097, cuando cuenta el sepelio del príncipe Vasil'kó de Terebóvl', a quien sacan los ojos y dan por muerto. Para evitar que su alma se escape, lo envuelven en una alfombra antes de llevarlo a enterrar.

> *PVL* Col. 261: Y en ese momento se quedó como muerto. Y lo metieron en la alfombra y lo pusieron en el carro como a un muerto, y lo llevaron a Vladímir.

La creencia en los muertos vivientes parece ser general entre los eslavos orientales, aunque no tengan por qué presentar aspectos siniestros. Prueba de esto sería la siguiente noticia transmitida por el *Relato de los años pasados*. Tras la muerte del metropolita de Kíev en 1089, Jan'ka, hermanastra de Volodímer el Monómaco e hija

---

[38] La cremación sólo fue reemplazada por la inhumación tras la cristianización de los diferentes pueblos eslavos, v. F. Conte, *Les slaves. Aux origines des civilisations d'Europe centrale et orientale*, París, Albin Michel, 1986, p. 164, Barford, *The Early Slavs*, pp. 200-208, Holzer, «Gli slavi prima...», p. 23.

[39] Z. Váňa, *Mythologie und Götterwelt der slawischen Völker: die geistigen Impulse Ost-Europas*, Stuttgart, 1992.

[40] Sólo en los mss. R y A.

[41] D. S. Likhačëv, *povest' vremennykh let, čast'vtoraja: Priloženija*, Moscú-Leningrado, 1950, II, p. 357.

de Vsévolod I, viajó a Constantinopla. En 1090[42] volvió con un nuevo metropolita para Kíev.

> *PVL* Col. 208: Jan'ka trajo consigo al metropolita Juan, un eunuco; viéndole, toda la gente decía: "He aquí que ha venido un muerto". Vivió un año y murió. Este no era un hombre erudito, sino pobre de espíritu y simple en la conversación.

Es posible que el hecho de ser un eunuco se asimilara a una infracción de la ley natural y contribuyera a que se pensara que era un muerto viviente.

Pero lo más usual es que los muertos vivientes ataquen a los vivos. El *Relato de los años pasados* recoge una anécdota de este tipo para el año 1092:

> *PVL* Col. 214-215: Ocurrió algo muy extraño en Pólotsk, una alucinación: siendo de noche, se levantó un ruido: por la calle corrían demonios como personas. Si alguien salía de su casa para mirar, de inmediato era herido invisiblemente por los demonios, y de ello moría, y no se atrevían a salir de las casas. Después empezaron a aparecer durante el día a caballo, y a ellos no se los veía, pero se veían los cascos de sus caballos. Y así herían a la gente de Pólotsk y de la región. Y por eso decía la gente: "Los muertos matan a los de Pólotsk". Este prodigio comenzó en Driutsk.[43] En la misma época hubo un prodigio en el cielo, surgió como un círculo muy grande en medio del cielo. En ese año hubo sequía, de modo que la tierra se secó y muchos bosques y ciénagas se incendiaban solos. Hubo muchos prodigios (...).

Estos muertos vivientes agresivos se testimonian también entre los eslavos occidentales. Las anécdotas más antiguas están recogidas por Jan Neplach. Este autor nació en Hořiněves en 1322, en el seno de una familia noble de Bohemia oriental. Entró como novicio a los diez años en el monasterio benedictino de Opatovice, donde profesó dos años más tarde. El abad Hroznata z Lipotic le envió al Studium Generale de Bolonia en 1339. Sabemos que en 1347 se hallaba en la corte papal de Aviñón. Clemente VI le nombró sucesor de Hroznata a la muerte de éste, en 1348. Se convirtió en consejero del emperador Carlos IV y trabajó activamente como diplomático, sobre todo ante la corte pontificia de Aviñón. Entre los años 1360 y 1365, más o menos, escribió su *Summula Chronicae tam Romanae quam Bohemicae*, que abarca la historia de Bohemia hasta 1346.[44]

---

[42] La datación de esta noticia es difícil porque el año 1090 (6598) aparece mencionado sólo en H - Kh. Ostrowski-Birnbaum-Lunt, *The "Povĕst' vremennykh lĕt",* la datan en 1089. García de la Puente, *Perspectivas indoeuropeas*, opta por la datación de L. Müller, (ed. y trad.), *Die Nestorchronik. Die altrussische Chronik, zugeschrieben dem Mönch des Kiever Höhlenklosters Nestor, in der Redaktion des Abtes Sil'vestr aus dem Jahre 1116, rekonstruiert nach den Handschrifen Lavrent'evskaja, Radzivilovskaja, Akademičeskaja, Troickaja, Ipat'evskaja und Chlebnikovskaja und ins Deutsche übersetzt von Ludolf Müller*, en L. Müller (ed. y trad.), *Handbuch zur Nestorchronik,* vol. 4, Múnich, Fink, 2001.

43 Ciudad en el curso alto del Druta, cerca de Minsk.

[44] Edición en J. Emler, *Iohannis Neplachonis Chronicon*, Fontes rerum Bohemicarum III, Praga, 1882.

Como breve nota para el año 1335 se recoge la entrada de Carlos, marqués de Moravia, en Bohemia y el enfrentamiento del clero de Bohemia con las órdenes mendicantes. En el año 1336 se anota la muerte del papa Juan XXII (que en realidad murió en diciembre de 1334), la elección de Benedicto XII y la entrada de un infante de Mallorca, acompañado de doce de sus nobles, en la orden franciscana.

> Neplach *Chronicae,* año 1335: En Bohemia, cerca de Kadam, muere junto a un miliar en el pueblo de Blov un pastor llamado Myslata. Éste, levantándose de su tumba cada noche, rondaba todos los pueblos de los alrededores aterrorizando y degollando a las gentes, y hablaba. Al atravesarlo con un palo, decía: "mucho daño me han hecho, pues me han dado un bastón para que me defienda de los perros"; y al ser desenterrado para quemarlo, se hinchaba como un buey y rugía de forma estremecedora. Al ponerlo en el fuego, alguien cogió un palo y se lo clavó, y le salía sangre sin parar como si fuera una jarra. Además, al desenterrarlo y ponerlo en un carro, encogió las piernas como si estuviera vivo, y al ser quemado, todo su mal se disipó, y antes de ser quemado, a todo el que citaba por su nombre durante la noche, moría al cabo de ocho días.

La segunda anécdota[45] de muertos vivientes de Jan Neplach se data el año 1344. De hecho es la única noticia para ese año.

> Neplach *Chronicae*, año 1334: Año del Señor de 1334. En Levin una mujer murió y fue enterrada. Pero después salía de su tumba y asesinaba a muchos, y después asaltaba a cualquiera. Y al atravesarla, le brotaba la sangre como si fuera de un animal vivo, y había devorado más de la mitad de su propio sudario que, al sacárselo, era de sangre entero. Al ir a quemarla, no conseguían que ardieran maderos de ninguna clase excepto los del techo de la iglesia, según el testimonio de algunas ancianas. Aunque la habían atravesado, con todo seguía levantándose; pero, al conseguir quemarla, todo el mal que tenía se disipó.

Si ponemos en relación directa las dos anécdotas de Neplach, podemos ver que en ambos casos la única solución real al problema de los muertos vivientes es la incineración, lo que nos hace sospechar que la creencia en los muertos vivientes está relacionada con el cambio de ritual funerario de incineración a inhumación. Además, la incineración tiene que venir propiciada por elementos sacrales, en concreto la madera tiene que provenir de un ámbito consagrado, en concreto, maderas del techo de la iglesia, en el caso de la mujer de Levin. Solo así se consigue retornar al orden natural al desorden provocado por el muerto viviente.

---

[45] Esta anécdota ha sido recogida y popularizada por C. Lecouteux, *Histoire des vampires. Autopsie d'un mythe*, París, 1999, quien sin embargo, utiliza una versión de época barroca en la que la difunta es una hechicera, lo que le lleva a explicar el vampirismo como una consecuencia directa del carácter 'subversivo' de la muerta.

V. Conclusión

Hemos analizado todos los textos que nos permiten elaborar una reconstrucción del mundo conceptual de los eslavos precristianos en relación con el Más Allá. Es cierto que no podemos presentar un panorama complejo, porque los materiales no lo permiten, pero sí hemos puesto en relación creencias y rituales que muchas veces se analizan de manera individual poniéndolos con excesiva frecuencia en relación con creencias provenientes de otros ámbitos culturales.

Bibliografía

Angelov, B. St. - Kuev, K. M. - Kodov, Chr. (eds.) (1973): *Kliment Ochridski, Săbrani săčinenija 3: Prostranni žitija na Kiril i Metodij*, Sofía.

Barford, P. M. (2001): *The Early Slavs*, Ithaca-Nueva York, Cornell University Press.

Boyer, R. (1995): «El hombre y lo sagrado entre los eslavos», en Ries, J. (ed.), *Tratado de antropología de lo sagrado, vol. 2, El hombre indoeuropeo y lo sagrado*, Madrid, Trotta, pp. 273-302.

Brückner, A. (1923): *Mitologia Slava*, Bolonia, Zanichelli (trad. de la ed. polaca de 1918).

Brunhölzl, F. (1996): *Histoire de la littérature latine du Moyen Age. II De la fin de l'époque carolingienne au milieu du XI^e siècle*, Louvain-la-Neuve.

Christiansen, E. (1980-1981): *Saxo Grammaticus Books X-XVI*, Vol. I: *Books XI, XII and XIII,* BAR International Series 84; Vol II: *Books XIV, XV and XVI. Text and Translation;* Vol III: *Books XIV, XV and XVI. Commentary and Notes* B.A.R. International Series 118 (i-ii), Oxford.

Conte, F. (1986): *Les slaves. Aux origines des civilisations d'Europe centrale et orientale*, París, Albin Michel [trad. italiana, 1991].

Dąbrowski, I. (ed.) (1964-1975): *Ioannis Dlugosii Annales seu Cronicae Incliti Regni Poloniae*, Varsovia, Państowe Wydawnictwo Naukowe.

Dennis, G. T. (ed.) (1981): *Das Strategikon des Maurikios*, con trad. al alemán de E. Gamillscheg), Viena, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

Dumézil, G. (1974): *La religion romaine archaïque*, París, Payot.

Dümmler, E. (1892): «S. Bonifatii et Lulli Epistolae», en Gundlach, W. (ed.), *Epistolae Merowingici et Karolini aevi I.*, Monumenta Germaniae Historica, Epistolae III, Berlín.

Eliade, M. (1985): *De Zalmoxis a Gengis-Khan: religiones y folklore de Dacia y de la Europa oriental*, Madrid, Ediciones Cristiandad.

Emler, J. (1882): *Iohannis Neplachonis Chronicon*, Fontes rerum Bohemicarum III, Praga, pp. 451-484.

Franklin, S. (2002): *Writing, society and culture in early Rus, c. 950-1300,* Cambridge, R. U., Nueva York, Cambridge University Press.

Gal'kovskij, M. M. (1913): *Bor'ba khristianstva s" ostatkami jazyčestva v" Drevnej Rusi, II: Drevne-russkija slova i poučenija, napravlennyja protiv" ostatkov" jazyčestva v" narode,* tom. II, Moscú.

García de la Puente, I. (2006): *Perspectivas indoeuropeas en la* Crónica de Néstor*: análisis comparado de su contenido con el de otras tradiciones indoeuropeas*, Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid.

— (2009): «The Revenge of the Princess: Some Considerations about Heroines in the *PVL* and in Other Indo-European Literatures», en Álvarez-Pedrosa, J. A. y Torres, S. (eds.), *Medie-val Slavonic Studies. New Perspectives for Research*, París, Institut d'Études Slaves, pp. 193-202.

Gieysztor, A. (1982): *Mitologia Słowiańska*, Varsovia, Wydawnictwo Artystyczne i Filmowe.

Goeje M. J. de (ed.) (1892): *Abū ʿAli Aḥmed b. ʿUmar b. Rusta, Kitāb al-aʿlāq an-nafīsa. Bibliotheca Geographorum Arabicorum (BGA) VII*, Leiden, Brill, pp. 143-148 (reedición 1967).

Haury, J. (ed.) (1963): *Procopii Caesariensis Opera Omnia*, vol. II *De bellis libri V-VIII* [ed. corregida por G. Wirth], Leipzig, Teubner.

Holtzmann, R. (1935): *Thietmari Merseburgensis episcopi Chronicon*. Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Germanicarum, Berlín, Nova Series 9.

Holzer, G. (2006): «Gli slavi prima del loro arrivo in occidente», en Capaldo, M. (ed.), *Le culture slave*, vol. III.3 de M. Capaldo *et alii* (dirs.), *Lo spazio letterario del medioevo*, Roma, Salerno Editrice, pp. 13-49.

Hubbs, J. (1993): *Mother Russia. The Feminine Myth in Russian Culture*, Bloomington, Indiana University Press.

Jakobson, R. (1985): «Slavic dods and demons» *Selected Writings* 7, pp. 3-11.

Karalis, B. (2000): *Λεών Διάκονος. Ιστορία*, Atenas, Kanaki.

Köpke, R. (1868): *Herbordi Dialogus de Vita Ottonis episcopi Babenbergensis* Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum ex Monumentis Germaniae historicis separatim editi 33, Hannover.

Krawiec, A. (2003): «Sny, widzenia i zmarli w kronice Thietmara z Merseburga», *Roczniki historyczne* 69, pp. 33-48.

Lecouteux, C. (1999): *Histoire des vampires. Autopsie d'un mythe*, París.

Likhačëv, D. S. (1950): *Povest' vremennykh let, čast' vtoraja: Priloženija,* (Literatyrnye pamjatniki) Moscú-Leningrado, Izdatel'srvo Akademii nauk SSSR.

Malingoudi, J. (1994): *Die russische-byzantinischen Verträge des 10. Jahrhunderts aus diplomatischer Sicht*, Tesalónica.

Montgomery, J. E. (2000): «Ibn Faḍlān and the Rūssiyah», *Journal of Arabic and Islamic Studies* 3, pp. 1-25.

Müller, L. (ed. y trad.) (2001): *Die Nestorchronik. Die altrussische Chronik, zugeschrieben dem Mönch des Kiever Höhlenklosters Nestor, in der Redaktion des Abtes Sil'vestr aus dem Jahre 1116, rekonstruiert nach den Handschrifen Lavrent'evskaja, Radzivilovskaja, Akademičeskaja, Troickaja, Ipat'evskaja und Chlebnikovskaja und ins Deutsche übersetzt von Ludolf Müller*, en Müller, L. (ed. y trad.) *Handbuch zur Nestorchronik,* vol. 4, Múnich, Fink.

Niederle, L. (1926): *Manuel de l'antiquité slave*, vol. II *La civilisation*, París, cap. 6 "Religion, croyances et culte", en Mikhailov, N. (ed.), *Mitologia Slava*, Pisa, ECIG, 1995, pp. 43-52, trad, francesa de la primera edición checa: Niederle, L. (1916): *Život starých Slovanů*, parte II, vol. 1. Praga.

Obolensky, D. 1948: *The Bogomils. A Study in Balkan Neo-Manichaeism*, Cambridge.

Ostrowski, D. (comp. y ed.) - Birnbaum, D. J. (ed. asoc.) - Lunt, H. G. (senior cons.) (2003): *The "Povĕst' vremennykh lĕt": An Interlinear Collation and Paradosis*, Cambridge, MA, Harvard University Press.

Pisani, V. (1949): «Il paganesimo balto-slavo», en Tacchi Venturi, P. (ed.), *Storia delle religioni*, Turín, UTET, pp. 378-406.

Perkowski, J. L. (1989): *The Darkling. A Teatrise on Slavic Vampirism*, Columbus.

Petrukhin, V. Ja. (1988): «Pogrebalʾnyj kult drevnerusscom jazyčestve», en Nikolʾskij, S. V. (ed.), *Slavjanskie literatury. Kulʾtura i folʾklor slavjanskikh naradov: XI meždunarodnyj*, Moscú, 1998, pp. 396-404.

Robinson, C. H. (1920): *The Life of Otto, Apostle of Pomerania, 1060-1139, by Ebo and Herbordus*, Londres-Nueva York.

Rybakov, B. A. (1987): *Jazyčestvo drevnej Rusi*, Moscú, Nauka.

Słupecki, L. P. (1994): *Slavonic Pagan Sanctuaries*, Institute of Archaeology and Ethnology. Polish Academy of Sciences, Varsovia.

Sorlin, I. (1981): «Femmes et Sorciers, Note sur la Permanence des Rituels Païens en Russie, XI^e^-XIX^e^ siècle», *Travaux et Mémoires, Centre de Recherche D'Histoire en Civilisation de Byzance* 8, no. Hommage à M. Paul Lemerle, pp. 459-75.

Váňa, Z. (1992): *Mythologie und Götterwelt der slawischen Völker: die geistigen Impulse Ost-Europas*, Stuttgart.

Vyncke, F. (1973): «La religión de los eslavos», en Bleeker, C. J. - Widengren, G. (eds.), *Historia religionum. Manual de historia de las religiones*, Madrid, pp. 627-644, resumen del manual publicado por el autor, Vyncke, F. 1969: *De godsdienst der slaven*, Roermond-Romen.

Warner, W. (2001): *Ottonian Germany: The Chronicon of Thietmar of Merseburg*, Manchester.

Wüstenfeld, W. (ed.) (1957): «Risāla Ibn Faḍlān», *Yāqūt al-Rūmī, Muʿğam al-Buldān*, vol. II, *Jacut's geographisches Wörterbuch*, Leipzig, p. 835ss.

El paso al Más Allá: entre los Vedas y la teoría de las *Upaniṣad*

Julia M. Mendoza

Universidad Complutense de Madrid

I. Introducción: la concepción védica del Más Allá

La concepción védica del Más Allá evoluciona dentro de las concepciones religiosas de los pueblos que redactaron los Vedas. Pero aunque es posible que hubiera un Más Allá subterráneo y oscuro,[1] acaba triunfando una concepción de una región de los muertos, el Reino de Yama, luminoso y celeste, situado 'en la cúpula del cielo' y reservado a los espíritus de algunos muertos especiales, los que habían acumulado en esta vida méritos suficientes para acceder a él. A este mundo, situado en lo más alto del cielo, se llega por el camino abierto por el propio Yama.

Este camino es una senda ascendente, que escala desde la tierra hasta el cielo, por eso el alma tiene que 'subir'

> SV 1.2.5.2 Ascendiendo desde aquí han subido a la cumbre del cielo / ¡adelante, sigue conquistando el camino por el que los Angiras se fueron al cielo!

El camino al cielo está guardado por los dos perros de Yama, moteados y terribles, que se encargan de expulsar a los que no son merecedores de acceder al destino glorioso y feliz, pero también de conducir a los que sí se han ganado el acceso.

Este camino ha sido abierto por Yama, el primer mortal

> AV 18. 3.13 Al que murió el primero de los mortales, al que partió el primero hacia el Más Allá, / al hijo de Vivasvant, al rey Yama hónrale con la ofrenda.

Con ello Yama conquista este reino celeste, y deja abierto el camino por el que acceden a él algunos otros afortunados.[2] Los primeros en recorrerlo fueron los *Ṛbhus*

---

[1] H. W. Bodewitz, «Yonder World in the Atharvaveda», *Indo-Iranian Journal* 42, 1999, pp. 107-120 y H. W. Bodewitz, *Kauṣītaki Upaniṣad. Translation and Commentary, with an Appendix Śāṅkhāyana Āraṇyaka* IX-XI, Groningen, Robert Forsten, 2002.

[2] La escatología en el periodo védico más antiguo ha sido tratada por M. Kahle, «Antecedentes de la transmigración de las almas en la India», en A. Bernabé - M. Kahle - M. A. Santamaría (eds.), *Reencarnación: La transmigración de las almas entre Oriente y Occidente,* Madrid, Abada (en prensa a) y M. Kahle, «Two Ways to Heaven: RV 10.16 and 10.14», en J. P. Brereton (ed.), *Proceedings of The Fourth International Vedic*

> RV 4.35.3 Y después os fuisteis por el camino de la inmortalidad junto al séquito de los dioses, hábiles *Ṛbhus*.

Después los siguieron los *Pitáras* (los Padres), los antiguos *ṛṣis*, sacerdotes-poetas, iniciadores de las familias de cantores del RV, y está abierto para algunos hombres privilegiados, que deben ganarse el acceso por sus méritos en esta vida.[3]

Desde el punto de vista de la escatología, el camino al cielo es único, y evidentemente la selección de las almas se realiza en algún punto de ese camino. Los indignos de recorrerlo son rechazados (¿o devorados?) por los perros de Yama, guardianes del acceso, mientras que los dignos de ello son ayudados y guiados por los propios perros, pero también por otras entidades celestes como *Puṣan*.

II. Los dos caminos y la salvación

Hay curiosamente muy poca información en los himnos sobre la teoría escatológica: quiénes y cómo se salvan, y qué ocurre con los indignos de habitar en el reino de Yama.

Sin embargo, el desarrollo final de la especulación que parte de los Vedas conduce a una nueva concepción escatológica que incluye ya una teoría de la reencarnación y donde el reino de Yama es sustituido por la idea más abstracta de la vuelta del principio de identidad individual, del *ātman*, a su origen en el principio de identidad universal, en el *ātman* cósmico que es *brahman*.

La doctrina filosófico-religiosa de las *Upaniṣads* pone el énfasis de la especulación en la cuestión de la autoidentidad, de la esencia del mundo y la de la divinidad, que se consideran fundamentalmente la misma. El hombre es un combinado de cuerpo, aliento vital y 'alma', *ātman*, su principio de identidad, que es eterno e imperecedero. Este *ātman* individual es una emanación de *brahman*, tiene una esencia divina y tiende a volver a *brahman*, liberándose de su encierro carnal. El premio al mérito en este mundo ya no es una vida placentera en otro mundo con los dioses, sino el reencuentro con *brahman* y el fundirse con él, liberándose del penoso deber de las sucesivas reencarnaciones.

Esta es la teoría más conocida del hinduismo. Se desarrolla al final del periodo védico y perdura en las creencias de esta religión atravesando las sucesivas reformas posteriores.

Workshop: The Vedas in Culture and History, Delhi, Motilal Banarsidass (en prensa b). Para los caminos al Más Allá en el RV cf. Kahle en este mismo volumen *supra*.

[3] Sobre la figura de Yama y la religión y mitología védica en general cf. A. Hillebrandt, *Vedische Mythologie*, Breslau, 1929 (English translation, 1981-2, Delhi, Motilal Banarsidass), H. Oldeneberg, *Die Religion des Veda*, Stuttgart-Berlín, Magnus Verlag, 1917; J. Gonda, *Die Religionen Indiens I*. Reprint Stuttgart, 1978, A. A. Macdonell, «Vedic Mythology», *Gundriss der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde*, III, 1. Heft A, Estrasburgo, 1897.

- El hombre nace en un determinado medio social que determina su posición en la tierra y su Deber fundamental. Este deber social más las Leyes morales generales constituyen una norma que marca el camino recto, el *dharma*.
- Las acciones que realiza el hombre a lo largo de su vida tienen un efecto sobre su *ātman*, 'pesan' sobre él permanentemente. Las acordes al *dharma* suponen una carga positiva y las que lo transgreden una carga negativa.
- Cuando el hombre muere, el *karman*, la carga de las acciones acumuladas, determina el destino del hombre: o bien vuelve a nacer otra vez, sin siquiera despegarse del suelo, o bien consigue ascender por un camino celeste.
- Ante los que ascienden por este camino celeste se abren dos caminos. Uno está abierto a los que acarrean méritos suficientes, pero no llega a alcanzar la meta final, no lleva ante *brahman*. Tras detenerse en un punto crucial del camino, retorna al final a nuevos nacimientos.
- Para acceder al camino que lleva a la liberación definitiva es necesario añadir a los méritos de la acción un mérito especial más: el conocimiento. En concreto el conocimiento de la esencia de este mundo y de la naturaleza metafísica y mistérica del hombre. Este conocimiento no es meramente intelectual, sino que implica una comprensión profunda e interiorizada, de *brahman* y *ātman* y de las fases metafísicas que regulan la aparición del hombre en el mundo y determinan sus conexiones mistéricas con la naturaleza y la divinidad, esto es, la Doctrina de los Cinco Fuegos. Su adquisición sólo es posible cuando el hombre ha adquirido el máximo mérito, cuando está cargado de *karman* positivo acumulado en sucesivos nacimientos. El que muere cargado con este conocimiento llega hasta *brahman* y se funde con él. No vuelve a nacer.

Hay, pues, dos caminos hacia el cielo, el *devayāna*, el 'camino de los dioses' que lleva hasta *brahman* y la liberación (*mokṣa*), y el *pitṛyāna*, el 'camino de los Padres', que tras un trayecto ascendente devuelve al alma a la tierra para renacer de nuevo.[4]

Así pues, en este periodo final de la doctrina védica las almas discurren desde el inicio por un camino prefijado, impulsadas a él por el peso de sus acciones en vida, de su *karman*. El acceso al camino está vinculado al ritual funerario de la cremación, que es lo que provoca la apertura de los caminos, y proporciona el vehículo inicial de la salida del alma hacia su destino.

La descripción de los dos caminos la encontramos en dos de las *Upaniṣad*s más conocidas y más abundantemente traducidas BĀU 6, y ChU 5.

---

[4] La versión tradicional se encuentra en dos de las Upaniṣad más conocidas y abundantemente traducidas, BĀU 6 y ChU 5. Ambas están incluídas en F. G. Ilarraz - O. Pujol, *La Sabiduría del Bosque: Antología de las principales Upanisads*, Madrid, Trotta, 2003; P. Olivelle, *Upaniṣads. A New Translation*, Oxford-Nueva York, 1996 y P. Olivelle, *The Early Upaniṣads. Annotated text and translation,* Nueva York, 1998.

> BĀU 6.2. 14. Él (el hombre) vive la duración de su vida, y cuando finalmente muere lo ofrecen en el fuego....En este fuego los dioses ofrecen al hombre, y de esta ofrenda surge un hombre resplandeciente
> 15 Quienes conocen esto y quienes en la foresta veneran la Verdad como Fe, pasan a la llama, de la llama al día, del día a la quincena de luna creciente, de la quincena de luna creciente a los seis meses en que el sol se desplaza hacia el Norte, de esos meses al mundo de los dioses, del mundo de los dioses al sol y del sol a las regiones del relámpago. Un hombre hecho sólo de mente va a las regiones del relámpago y le conduce a los mundos de *brahman*. Esas gentes benditas viven en esos mundos de *brahman* por larguísimo tiempo. Estos no vuelven.
> 16 Quienes ganan mundos celestes, por otra parte, ofreciendo sacrificios, dando dádivas y realizando austeridades, éstos pasan al humo, del humo a la noche, de la noche a la quincena de luna menguante, de la quincena de luna menguante a los seis meses en que el sol se desplaza hacia el Sur, de esos meses al mundo de los Padres, del mundo de los Padres a la luna. Al alcanzar la luna se convierten en alimento. Allí los dioses se alimentan de ellos, según le dicen al Rey Soma, la luna "¡crece, mengua!". Cuando esto termina, estos pasan al auténtico cielo, del cielo al viento, del viento a la lluvia y de la lluvia a la tierra. El alcanzar la tierra se convierten en alimento. Y de nuevo son ofrecidos en el fuego del hombre y nacen en el fuego de la mujer. Y saliendo de nuevo a los mundos celestes, éstos dan vueltas de la misma manera.
> Los que no conocen estos dos caminos, sin embargo, se convierten en gusanos, insectos o serpientes.

La versión de la ChU es más o menos similar en la formulación: los dos caminos son los mismos, el detalle de las etapas varía

> ChU 5.10. Quienes conocen esto, y quienes en la selva veneran así : "austeridad es Fe", éstos pasan a la llama, de la llama al día, del día a la quincena de luna creciente, de la quincena de luna creciente a los seis meses en que el sol se desplaza hacia el Norte, de esos meses al año, del año al sol y del sol a la luna y de la luna al relámpago. Entonces una persona que no es humana los conduce a *brahman*. Este es el camino que lleva a los dioses.
> Por otra parte, quienes aquí en las aldeas veneran así: "dadivosidad es dar ofrendas a los dioses y los sacerdotes", éstos pasan al humo, del humo a la noche, de la noche a la quincena de luna menguante, de la quincena de luna menguante a los seis meses en que el sol se desplaza hacia el Sur. Éstos no alcanzan el año, sino que de esos meses pasan al mundo de los Padres y del mundo de los Padres al espacio y del espacio a la luna. Allí está el Rey Soma, el alimento de los dioses, y los dioses se alimentan de él. Estos permanecen allí mientras queda un resto (de sus méritos) y después vuelven por el mismo camino por el que fueron: primero al espacio y del espacio al viento. Una vez que se ha formado el viento, se convierte en humo; Una vez que se ha formado el humo, se convierte en nube-de trueno; una vez que se ha formado la

> nube-de trueno se convierte en nube-de-lluvia, y una vez que se ha formado la nube-de-lluvia, llueve (y caen) hacia abajo. Sobre la tierra brotan como arroz y cebada, plantas y árboles, sésamo y alubias, de lo que es extremadamente difícil salir. Cuando alguien come este alimento y expele el semen, de él uno vuelve a nacer de nuevo. Entonces, quienes aquí se comportan agradablemente pueden esperar entrar en un útero agradable, como el de la mujer de un *brahmin*, de un *kṣatriya* o de un *vaiśya*.[5] Pero la gente de conducta 'hedionda' puede esperar entrar a un útero hediondo, como el de un perro, un cerdo o una mujer sin casta (*caṇḍāla*).
>
> Además hay quienes no avanzan por ninguno de estos dos caminos, éstos se convierten en criaturas pequeñas, girando aquí sin cesar: ¡nace, muere! Éste es un tercer estado. Por eso el mundo de Más Allá no se llena. Por eso el hombre debe protegerse a sí mismo de esto. Respecto a esto hay este verso:
>
> > quien roba oro, bebe licor,/ mata a un *brahmin*; /quien fornica con la esposa de su maestro / éstos cuatro caerán, / y también un quinto, quien con ellos se asocia.
>
> El hombre que conoce estos cinco fuegos de esta manera, sin embargo, no es tentado por el mal incluso si se asocia con tales hombres. Quienquiera que conoce esto se vuelve puro y limpio y alcanza un buen mundo.

Si prescindimos de algunas cuestiones de detalle, vemos que en ambos textos tenemos sustancialmente la misma doctrina escatológica, que podría resumirse así:

1. Existe una identidad metafísica y mistérica entre la naturaleza del cosmos, la de los dioses y la del hombre. El nexo entre ellas es el ritual, el sacrificio, de ahí que todos estos elementos se identifican con el Fuego.
2. El cosmos tiene una estructura, a la vez diacrónica (cosmogónica) y sincrónica (cosmológica) ordenada en cinco fuegos. El hombre es producto del quinto fuego, y por tanto tras su muerte debe ser devuelto al fuego del que proviene. El ritual de la incineración adquiere así una justificación cosmológica y no sólo constituye una costumbre o una prescripción religiosa arbitraria.
3. Tras la muerte, la incineración abre al alma (*ātman*) los caminos del cielo. La apertura la produce el ritual, pero está condicionada a los méritos, *karman*, acumulados por el *ātman* en la vida terrenal.
4. Hay dos caminos distintos: el camino de los Padres y el camino de los dioses. Al primero acceden los que han llevado una vida de virtud, al segundo los sabios, los que, además, poseen el conocimiento y la comprensión profunda de la Doctrina de los Cinco Fuegos.
5. Este es un conocimiento superior, que sólo puede ser comprendido en su totalidad por algunos hombres privilegiados, cuyo nacimiento en el nivel superior les permite el acceso a la instrucción en el Veda, y cuya virtud, derivada del cumplimiento del *dharma*, y de la práctica de la austeridad y la meditación les ha conferido una especial clarividencia.

---

[5] Las tres castas superiores, sacerdotes, reyes-guerreros y productores.

6. Los caminos impulsan al *ātman* a través de las unidades del tiempo, hasta llegar al límite máximo, el año. La liberación surge cuando se le permite al *ātman* avanzar fuera del tiempo, trascenderlo. Es entonces cuando sale de este mundo de aquí, regido por el tiempo, y llega al mundo de *brahman*. Si no tiene el conocimiento que permite dar este paso, el camino no le saca fuera del tiempo, sino que es un camino de retorno a un nuevo nacimiento.
7. Las unidades de tiempo por las que asciende el *ātman* están divididas en dos mitades complementarias. Son unidades constituidas por una mitad clara y una oscura, o mejor, por una mitad en la que la luz va en aumento (el día desde la aurora hasta su cenit, el periodo de luna creciente, desde la luna nueva hasta la llena, el periodo en que el sol sale cada vez más hacia el norte en la línea del horizonte, que corresponde a los seis meses que median entre el solsticio de invierno y el de verano, en que aumentan las horas de luz), y la mitad correspondiente en que la luz va decreciendo.
8. Las mitades luminosas conducen al año, al sol, y de allí a la Luz (el relámpago), al mundo de los dioses y finalmente a *brahman*.
9. Las mitades oscuras conducen al mes, a la luna. Allí el *ātman* alimenta al Rey Soma con sus méritos y éste es consumido por los dioses (de ahí que crezca y disminuya periódicamente). En la ChU éste es el mundo de los Padres. Cuando su *karman* se agota, vuelve a caer a la tierra traído por el viento, las nubes y la lluvia y rebrota como alimento para renacer de nuevo en la quinta oblación del Fuego cósmico (la fecundación).

De modo que unas almas se ven impulsadas a salir del cuerpo con el humo y de ahí van a las partes oscuras del tiempo, en que la luz parece perder frente al avance de la oscuridad (a la noche, al medio mes en que la luna decrece, al medio año en que se acortan los periodos de luz). Éstas, viajando con la oscuridad, no tienen salida y vuelven a la tierra, a través de la lluvia, y vuelven a entrar en el círculo de transformaciones cósmicas que constituyen la estructura del Universo, renaciendo y continuando el círculo de nacimiento y muerte.

Otras almas, las de los que, además de tener un peso positivo de sus acciones, tienen consciencia y conocimiento de la esencia de este mundo y de *brahman*, se ven impulsadas a salir con la llama y, por tanto, a recorrer las mitades luminosas del tiempo. Gracias a ello llegan al sol y de ahí pueden salir al mundo luminoso de los dioses y llegar hasta *brahman*, alcanzando la liberación. Éstas no vuelven a renacer.

Esta escatología es la que se establece como ortodoxa en el hinduismo y, cambiadas las condiciones que permiten la liberación, es la que permanece hoy como la versión del destino de los hombres tras la muerte: la mayoría vuelven a renacer una y otra vez, pero los méritos y buenas acciones en esta vida, entre los cuales se cuenta el ascetismo, la meditación y el conocimiento, permiten al hombre ascender primero en la escala de nacimientos y después alcanzar la liberación (*mokṣa*) de la rueda de nacimientos. A partir de aquí el imaginario va desde la permanencia en el mundo

luminoso con los dioses hasta la visión filosófica de la integración en *brahman*, de la disolución en la identidad cósmica y pérdida de la auto-identidad.[6]

La cuestión está en cómo se llega hasta aquí. Porque entre las dos visiones extremas, el Veda originario de los himnos y el final de la filosofía védica representada por las *Upaniṣads*, hay un largo periodo, cronológico y desde luego conceptual.

III. El eslabón intermedio

Entre ambas visiones del camino y el destino final de las almas media un largo periodo de reinterpretación y re-análisis religioso, que conduce al profundo cambio que la mera comparación de ambas escatologías nos indica, sin que medie una reforma radical que conduzca a la negación o la invalidación de los textos antiguos. Las nuevas ideas van consolidándose como fruto de una especulación interna a la propia clase sacerdotal védica y de su adaptación a las nuevas necesidades sociales.

El periodo intermedio lo tenemos documentado en los grandes compendios de los *Brāhmaṇas* y *Āranyakas*, menos estudiados de lo necesario a causa de la extraordinaria dificultad de los segundos y de la dificultad sumada a la extensión de los primeros.[7]

En este periodo ya no se refieren habitualmente al reino de Yama, sino que el mundo de los muertos es denominado habitualmente mundo de los *Pitáras*, de los Padres o Antepasados: Sin duda siguen vinculados a Yama, habitan su reino, situado en alguna región celeste, pero claramente este reino de Yama está vinculado a los *Pitáras* y relacionado con la oscuridad.

De hecho, la relación de los periodos en que la luz decrece con los *Pitáras* está ya explícitamente dicha en el importante *Śatapatha-Brāhmaṇa* (ŚB 1.2.1): las tres estaciones que corresponden al otoño-invierno (otoño, nieve y frío, esto es las que corresponden a los meses de menor duración del periodo de luz diurna, cuando el sol sale cada vez más al Sur) pertenecen a los *Pitáras*, mientras que las otras tres (primavera, verano, lluvias) pertenecen a los dioses. Y el mundo de los *Pitáras* está al Sur, y hacia al Sur hay que mirar cuando se les ofrecen oblaciones.

La identificación del mundo de los *Pitáras*, el de la oscuridad, con el mundo de los muertos está ya explícitamente dicha en los *Brāhmaṇas*. De hecho en ŚB 1.6.1.9, en un pasaje en que se trata del sacrificio a los Padres (*pitṛyajña*), al describir todas las acciones que debe realizar el sacerdote para preparar el altar y los utensilios que va a utilizar durante él (traza el primer recinto, lo limpia, traza el segundo, coloca las vasijas para las aspersiones, dispone las maderas y el *barhís*, y limpia las cucharas) se dice explícitamente "en ello no involucra a su esposa, pensando 'si no, podría estar

---

[6] 'Después de la muerte no hay consciencia, así lo proclamo' dijo Yājñavalkya BĀU 4.5.13.

[7] Sobre el corpus de textos védicos y su cronología, cf. J. Mendoza, «Los Libros sagrados del Hinduísmo», en A. Piñero - J. Peláez (eds.), *Los Libros Sagrados en las grandes religiones*, Córdoba, El Almendro, 2007, pp. 21-58, donde se encuentra la bibliografía básica sobre el tema.

situándola a ella entre los Pitáras'", esto es podría estar enviándola al mundo de los muertos. La esposa del sacerdote, sin embargo, asume la tarea de ayudar a su esposo en las tareas preparatorias de todos los demás sacrificios.

Los *Brāhmaṇas*, como libros rituales, están llenos de referencias a los *Pitáras*, a la muerte y al destino final del hombre. Pero la mayoría contienen alusiones dispersas, como las citadas, o prescripciones que afectan a los rituales realizados en el periodo del año que pertenece a los Padres o prescripciones (muchas menos) que afectan al ritual funerario, éstas últimas generalmente insertas en explicaciones de otros rituales. Los libros de los *Brāhmaṇas*, que comentan los tres Vedas antiguos o 'mayores', tratan de los grandes rituales públicos, mientras que los *Brāhmaṇas* que dependen del AV, que sí contiene rituales privados, a los que pertenece el rito funerario, son más tardíos y el interés de los comentaristas se ha desplazado a cuestiones más teóricas y esotéricas.

Así que es muy difícil encontrar una verdadera escatología. De hecho sólo en uno de los textos tenemos una auténtica descripción del mito escatológico, que nos da exactamente el nexo intermedio entre los dos extremos que acabamos de describir, diríamos que nos da la versión mitológica de la escatología metafísica de las *Upaniṣad*.

El mito escatológico a que nos referimos se encuentra en uno de los *Brāhmaṇas* dependientes del *Sāmaveda*, el más extenso de ellos, *Jaiminīya-Brāhmaṇa*.[8]

Es en la sección inicial,[9] JB I.1-65, que trata del ritual del fuego, *agnihotra*, donde se nos da una versión de la Doctrina de los Cinco Fuegos, *pañcāgnividyā,* cuya redacción parece depender de la versión de la misma incluida en ŚB 9.1.12.

La Doctrina de los Cinco Fuegos ofrece una explicación a la vez cosmogónica y cosmológica del origen y estructura del universo, como resultado de las transformaciones producidas por las sucesivas oblaciones a cinco fuegos, que son a la vez distintos y el mismo *Agni Vaiśvānara*. De la oblación diaria, hecha por los dioses, a cada fuego (el sol, el trueno, la tierra, el Hombre y la mujer) nace un elemento (Soma, la lluvia, el alimento, el esperma, el hombre) que constituye la ofrenda al siguiente fuego. El fuego de la pira funeraria participa de la misma naturaleza de *Agni*, y tiene el mismo poder transformador. En él ofrecen diariamente los dioses al hombre, y de esta oblación resulta el paso del hombre al otro mundo. Por ello se introduce la cuestión del ritual funerario (JB 1.46-49*init*.), que marca el inicio de la separación del alma y el cuerpo y se abre el camino para la descripción de una escatología.

Como suele ocurrir en este tipo de tratados, no se nos da una única versión lineal del paso del hombre al Otro Mundo, sino que la cuestión aparece tratada en varios pasajes, abordada desde distintos puntos de vista. Uno de ellos, JB1.18, ofrece una versión muy

---

[8] La edición completa es la de Raghu Vira 1954. La traducción y comentario de toda la primera parte, donde se encuentra el pasaje a que hacemos referencia está en H. Bodewitz, *Jaiminīya-Brāhmaṇa* I, 1-65. *Translation and commentary, with a study of Agnihotra and Pranagnihotra*, Leiden, Brill, 1973.

[9] Considerada una adición más reciente. En la traducción y comentario de Bodewitz, *Jaiminīya-Brāhmaṇa,* pp. 9-13 se ofrece una discusión muy completa sobre la cronología y relaciones de la primera parte del JB I 1-65 con los demás *Brāhmaṇas*.

similar al pasaje que vamos a presentar aquí, pero su enfoque es distinto, más centrado en el estadio final de la salvación que en el proceso y destino doble de las almas, y merecerá, quizá otro comentario. Vamos a presentar la versión más larga del paso al más allá, que combina dos pasajes, JB 1.45-46*init.*, en que trata de las almas que no alcanzan la salvación, y JB 1.49*fin*-50 en que trata de las almas que sí la alcanzan.

III. El texto

1. *JB 1.45-46(init.) y 1.49(fin)-50*

(45) …..Y cuando él va al otro mundo
(46) su fuego[10] es *Agni Vaiśvānara*, hierbas y árboles son su combustible, su llama es simplemente la llama, su humo simplemente el humo, sus chispas simplemente las chispas y sus brasas simplemente las brasas. En este mismo *Agni Vaiśvānara* cada día los dioses ofrecen en oblación al hombre. Por esta oblación una vez hecha, el hombre va a aquel mundo de allá. Éste de aquí es el mundo en que vuelve a nacer."
De este mismo dios que brilla, noche-y-día, las mitades de los meses, los meses, las estaciones y el año son sus guardianes. Noche-y-día van delante. Uno de los *Ṛtus*,[11] que tiene un martillo en la mano, descendiendo hacia él[12] por un rayo de luz le pregunta "¿quién eres tú, hombre?". Él, que conoce sólo una parte, puede ocultarlo. Entonces él (el *Ṛtu*) le golpea. Una vez detenido, sus buenas obras desaparecen en tres partes. El (*Ṛtu*) toma un tercio. Un tercio se dispersa por el espacio. Él, junto con un tercio, desciende hacia este mundo. En el mundo que es ganado por sus ofrendas, en ése se detiene. Luego también a él finalmente le alcanza la muerte. El volver a morir no es superado por aquél que quizá conoce sólo hasta este punto.[13]
(Aquí se insertan unas instrucciones pormenorizadas para el correcto desarrollo del ritual funerario)
(49)… De él, inflamado en llamas, el humo se sacude de encima el cuerpo. Porque se lo sacude (*dhunoti*), por eso es *dhuna*. De hecho su nombre es *dhuna*. Ellos mistéricamente[14] lo denominan *dhūma* (humo), como con forma mistérica, pues los dioses son amantes de lo mistérico. Del humo él va a la noche, de la noche al día, del día a la quincena de luna menguante, de la quincena de luna menguante a la quincena

[10] i.e. el fuego funerario

[11] Personificación de las estaciones del año. Su presencia en este contexto tiene que ver sin duda con la vinculación del camino de las almas con las sucesiones de fases de luz-oscuridad que marcan el tiempo, gobernadas por el Sol, el Agni celeste, el primero de los cinco fuegos en todas las versiones.

[12] i.e., el espíritu del muerto que está siendo incinerado.

[13] Esto es, que tiene un determinado tipo de conocimiento, que en este caso es limitado. El término usado es *evaṃ-vit* 'así-conocedor', y no supone en sí limitación del conocimiento, sino simplemente indica al que tiene un conocimiento del tipo que ha sido explicado antes. En las Upaniṣad suele repetirse para lo mismo la frase paralela *ya evaṃ veda* 'el que así conoce'.

[14] Este tipo de explicaciones a partir de falsas etimologías basadas en la similitud formal de las palabras es un procedimiento muy típico de estos tratados.

de luna creciente, de la quincena de luna creciente al mes. Allí en el mes cuerpo y espíritu vital se reúnen. Uno de los *Ṛtus*, que tiene un martillo en la mano, bajando hacia él por un rayo de luz le pregunta "¿Quién eres tú, hombre?".
(50) A él debe responderle
"Oh *Ṛtus*, del Brillante, el exprimido cada medio mes, el íntimamente relacionado con los Padres, nace el semen" —(Porque allí[15] ofrecen en oblación al brillante rey Soma)[16]
"Así me lanzáis a mí en un hombre, agente vuestro" —(Pues ellos lo envían aquí[17] como agente)
"de este hombre, vuestro agente, me derramáis en una madre" —(Pues él lo introduce en una madre)
"En consecuencia soy producido yo, y soy añadido por el decimotercero como el mes adicional a los doce" —(Es el decimotercero el que arde aquí)
"Esto sé, de esto estoy seguro. Por eso llevadme, *Ṛtus* a la inmortalidad, a través del duodécimo o decimotercer padre, a través de esta madre, a través de esta fe, a través de este alimento, a través de esta verdad. El Día es mi padre, la Noche mi madre. Yo soy la verdad. Conducidme, *Ṛtus*, a la inmortalidad".
Los *Ṛtus* lo llevan consigo. Como el que conoce al que conoce, como el que comprende al que comprende[18], así lo llevan consigo los *Ṛtus*. Ellos lo acogen. No es un ser humano el que conoce de esta manera, es uno de los dioses el que conoce hasta este punto. Los padres y abuelos, rápidos como el pensamiento, se le acercan: "¿qué nos has traído, hijo?". El debe responderles. "Todo lo bueno que he hecho, eso es vuestro". Sus hijos reciben su herencia, los padres sus buenas obras, los enemigos sus malas obras. Tras esta división en tres partes él va a la residencia divina de aquél que aquí arde.

2. *Descripción y Comentario*

En este Camino al Más Allá, que nos da una versión previa a la clásica de los dos caminos de las *Upaniṣads*, ya se encuentra claramente explicitada la idea de que el elemento que establece la diferencia en el destino del hombre es el *conocimiento*. Este abre el paso a un destino feliz en un Más Allá que es aún visto como un lugar, en el cielo, donde el premio es una vida inmortal, pacífica, en compañía de otros privi-

---

[15] i.e., en el Cielo, en el Otro Mundo. El hombre es producido por los representantes del tiempo, que juntos forman el año, identificado con el Sol que es quien lo rige.

[16] Las frases entre comillas están en verso, y son lo que debe recitar el muerto para ser admitido. Las que están entre paréntesis son las explicaciones a dicha respuesta, las justificaciones doctrinales de la respuesta formular, para que el sabio, además de aprenderlas, las comprenda. Recuérdese la sucesión de ofrendas de la Doctrina de los Cinco Fuegos.

[17] i.e. a este mundo, a la tierra

[18] Por tanto es aceptado como un igual, porque comparte el mismo conocimiento, sólo accesible a algunos, y que es la condición para alcanzar la salvación y la inmortalidad en el reino celeste.

legiados, dioses, seres celestes y los sabios que ganaron ese mismo destino antes que él, en compañía de iguales.

Pero además se trata de ofrecer un análisis menos simple del paso al más allá y del acceso a la inmortalidad, que sirve a fuente a la versión de las *Upaniṣads* mencionadas antes, las cuales, sin duda, se apoyan en este texto, o en otro perdido muy relacionado o similar a éste. Vamos a comentar el texto siguiendo el itinerario descrito en él.

a) El primer tramo del camino es común a todas las almas a quienes se les ha tributado un ritual funerario correctamente hecho. La separación del alma, *āsu* 'aliento vital', y el cuerpo está directamente vinculada al ritual. El alma logra liberarse de su carcasa corporal gracias al fuego que consume el cuerpo, y sale de él arrastrada con el humo y confundida y mezclada con él.

Asciende, por tanto, junto con el humo, pero aquí ya no escala regiones físicas del universo (la atmósfera, los caminos del cielo), sino que hay un análisis más abstracto de lo que supone la inmortalidad. El alma va escalando hacia atrás, de menor a mayor, las sedes de los elementos constitutivos del cómputo temporal, cuyo límite máximo es el año, regido por el sol con el que a veces se identifica. Cada uno de estos elementos está constituido por dos mitades complementarias opuestas por la alternancia luz/oscuridad, y el alma va siempre pasando de la mitad oscura a la clara: el humo, oscuro, siguiendo la línea de razonamiento que lleva de lo similar a lo similar, la conduce a la noche y de ahí al día y así continúa el camino hacia atrás, a la quincena de luna menguante, quincena de luna creciente, con lo que alcanza el mes completo.

La idea védica de que el tiempo, *Kāla*, es el señor de las vidas de los hombres, explícita en el AV pero ya en la designación védica de la vida humana como *āyuḥ*, 'duración de la vida, tiempo vital', junto con la dirección especulativa emprendida por el pensamiento religioso védico, puede haber determinado esta reelaboración del camino, pasando de fases físicas, astrales, a las unidades temporales regidas por los astros. El alma, para alcanzar la inmortalidad, debe llegar a los límites del tiempo, y salir de él, trascender el tiempo. Por eso las Estaciones, los *Ṛtus*, (el elemento temporal que falta entre el mes y el año) se erigen en guardianes de esta frontera y seleccionan en el mes, regido por la luna, a quienes pueden alcanzar esa frontera, ese límite del tiempo y salir de él.

El itinerario está descrito solamente para las almas que van a continuar adelante (JB 1.49), pero sin duda el mismo tramo era común también para las rechazadas (JB 1.46), pues se hace mención de las mismas unidades de tiempo y en el mismo orden hasta culminar en el mes. Ambas almas, además, son detenidas en el mismo punto y de la misma manera: uno de los *Ṛtus* '*desciende* por un rayo de luz'.

Este camino nos ofrece una versión integrada de los dos caminos de la versión clásica. En ésta, la de BĀU 6 o ChU 5, las almas son seleccionadas desde el inicio. El peso del *karman* y sobre todo el conocimiento,[19] determinan que el alma se vea

---

[19] BĀU 6.2.15 «Los que conocen esto (la Doctrina de los Cinco Fuegos), y los que en el bosque meditan con fe sobre la verdad» son los que acceden al Camino de los Dioses. El Camino de los Padres, que devuelve al hombre a un nuevo nacimiento, está reservado a (BĀU 6.2.15) «Los que han ganado mundos (celestes) con ofrendas sacrificiales, dádivas y austeridades'.

impulsada a salir a través del humo, con lo que recorre las partes oscuras, no alcanza el año, y vuelve atrás (*pitṛyāna*) a un nuevo nacimiento. O puede salir a través de la llama, con lo que de la luz pasa a la luz y entra en el día, recorre los tramos luminosos y llega al año y de ahí a la liberación (*devayāna*).

Cuando el alma alcanza el mes, regido por la luna, se produce un reencuentro con el cuerpo, una reestructuración de la identidad personal. Esta reunificación está ausente de las versiones posteriores, pero entronca con elementos védicos, donde sí se considera que en el reino de Yama uno recupera el propio cuerpo, sublimado, libre de defectos y enfermedades y perfecto.[20]

Es probable que con esta reunificación quiera indicarse que el espíritu recupera su identidad personal, su carácter humano, que residen en la asociación de un 'aliento vital', *āsu*, con un cuerpo determinado. Quizá por eso puede ser llamado 'hombre' *puruṣa* por el *Ṛtu* que vigila el camino. Y quizá por ello puede llegar cargado con los efectos, méritos o deméritos, de sus obras.

b) La selección:

El alma del difunto que asciende por las sedes celestes de las unidades del tiempo es detenida en el punto inmediatamente anterior a alcanzar el año[21], el punto límite de las divisiones temporales, que las rige a todas, y a partir del cual es posible trascender el tiempo y entrar en otra dimensión, donde éste no gobierna 'contando' la duración de la vida de los hombres. Los encargados de detener a las almas y seleccionarla son los *Ṛtus*, las Estaciones. De esta forma todos los elementos constitutivos de la dimensión temporal intervienen en el pasaje del alma al 'mundo de allá (al Otro Mundo)'.

La selección de los muertos en este punto depende sólo de la capacidad de dar una respuesta correcta a una pregunta, en apariencia simple, formulada por un *Ṛtu*: *ko'si puruṣa* '¿quién eres tú, hombre?'

La respuesta correcta a esta pregunta es la clave que abre al muerto el camino que lleva a los dioses. El que contesta equivocadamente, creyendo que se le pregunta por su identidad personal, es rechazado como alguien que tiene un conocimiento imperfecto, limitado.

La respuesta correcta viene explicada en una complicada fórmula métrica que el difunto tiene que repetir. Con ella muestra que comprende la auténtica dimensión de la pregunta. Que sabe que se le pregunta por su condición humana y su repuesta debe hacer referencia al conocimiento del origen de la vida humana sobre la tierra, no el histórico o mítico sino el derivado de una visión metafísica y mística del Cosmos, la contenida en la Doctrina de los Cinco Fuegos: de la oblación al cuarto fuego, el

---

[20] Por ejemplo en RV 10.16. 5 «Entrega de nuevo a los Padres, Agni, al que camina a su albedrío tras ofrecerte sacrificios./ Que revistiéndose de vida visite a sus familiares, que se una a su cuerpo, Jātavedas».

[21] En las *Upaniṣad* citadas entre el mes y el año se introduce otra subdivisión, los dos ciclos que llevan a los dos solsticios, caracterizados uno por el aumento de duración de los días, por la luz ascendente, en que el sol se mueve en el horizonte cada vez más al Norte, y otro por su disminución, en que el sol se mueve hacia el Sur. Para la explicación de estos ciclos ver M. Witzel, «Sur le Chemin du Ciel», *BEI* 2, 1984, pp. 213-279 y cf. también L. González Reimann, *Tiempo Cíclico y Eras del Mundo en la India*, México D.F., Colegio de México, 1988.

Hombre, nace el Semen, y de éste ofrecido como oblación al quinto fuego, la Mujer, nace el hombre, y su vida se inserta en el curso del tiempo regido por el año, (el que consta de 12 meses más un decimotercero adicional que se añade cada cierto periodo para hacer cuadrar el ciclo). El muerto se presenta a sí mismo como hijo del tiempo[22] y solicita que se le conduzca hasta los dioses a través de los resultados de las oblaciones de los cinco fuegos.

c) el Destino final.

Dependiendo de la respuesta obtenida, los muertos son divididos en dos grupos:

Los que son rechazados del camino ascendente por no tener un conocimiento suficiente[23]: vuelven hacia atrás, haciendo el recorrido descendente en sentido inverso, y 'compran' con sus méritos adquiridos en vida[24] una pervivencia temporal en alguno de los 'mundos', *loka*[25], adecuado a sus merecimientos. Después 'también a él finalmente le alcanza la muerte' su destino es un 'volver a morir'.

Incluso éstos que son rechazados poseen méritos derivados de sus buenas obras, lo que hace suponer que incluso el primer tramo del camino está restringido a determinados difuntos: aquellos a los que se ha tributado el correcto ritual funerario y que además han llevado una vida al menos razonablemente virtuosa. No hay alusión alguna al destino de los malvados y mentirosos, lo que supone quizá que ni siquiera alcanzan este primer paso[26].

Quienes conocen la respuesta correcta, en cambio, son reconocidos por los *Ṛtus* como sus iguales, como pertenecientes al mundo de los dioses, y son conducidos por ellos al cielo. Los *Ṛtus* conducen al muerto 'como el que conoce al que conoce, como el que comprende al que comprende'. El conocimiento que la respuesta correcta ha evidenciado provoca que el difunto sea aceptado como 'uno de los suyos', y no simplemente como alguien con mérito para alcanzar un buen destino. Ambos, *Ṛtus* y difunto, comparten un tipo de conocimiento que los identifica como lo mismo, un tipo de conocimiento que constituye la seña de identidad del grupo.

El conocimiento que abre el camino al cielo, y que es de naturaleza cosmológica, no puede adquirirse más que dentro de una estructura cerrada, de grupo de elegidos entre los que se transmite este conocimiento, mientras queda vedado a todos los externos al grupo sea cual sea su mérito. Esta exigencia coincide con lo que sabemos de

---

[22] *ahar me pitā ratrir mātā* «el día es mi padre, la noche mi madre» *JB* 1.50

[23] Esto puede ser invocado como un apoyo a la idea de que los que acceden por el camino del tiempo en esta historia son ya un grupo preseleccionado, sólo los que han recibido instrucción religiosa, los que tienen acceso al conocimiento del Veda. La división final sanciona el conocimiento profundo de la auténtica realidad de las cosas (*satyam*), frente a los que han adquirido sólo un conocimiento elemental o imperfecto.

[24] Un tercio, que es el que conserva. De los otros dos tercios uno se desvanece en el aire, y el otro queda en poder del *Ṛtu*, JB 1.46*init*. Aún no se ha elaborado la doctrina del *karman* , pero podemos detectar aquí los primeros pasos en esa dirección

[25] Se trata de regiones del Universo, una de las cuales es la tierra habitada por los hombres, otras celestes, o situadas en las regiones intermedias o inferiores.

[26] Las Upaniṣads que formulan la doctrina de los dos caminos y de la reencarnación indican también que la mayoría de los seres humanos no acceden a ninguno de los dos caminos, y están condenadas a una rueda de renacimientos continuada.

la evolución de la religión védica en este periodo, vinculada a grupos sacerdotales, organizados en escuelas, a quienes estaba restringido el conocimiento de los textos religiosos.

El conocimiento de este secreto, transmitido en el interior de un grupo cerrado, que es su seña de identidad y el elemento igualador de sus miembros, no es una simple contraseña, sino que tiene un poder intrínseco. Provoca incluso el cambio de naturaleza del que lo posee 'quien posee este conocimiento no es un ser humano. Es uno de los dioses si tiene este conocimiento'.

El punto de llegada del alma afortunada sigue siendo un lugar concreto, uno de los 'mundos' celestes, donde se reúne con los antepasados, con sus iguales, los que han conseguido el acceso antes que él. A ellos les lleva el peso de las buenas obras realizadas en vida como presentes de hospitalidad, y con ellos disfrutará del premio alcanzado, la inmortalidad en compañía de los dioses y los seres celestes.

Incidentalmente, el reparto final de la herencia, méritos y deméritos, resulta extraordinariamente práctico.

Abreviaturas

AB	*Aittareya Brāhmaṇa*
AV	*Atharvaveda Saṁhitā*
BĀU	*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*
ChU	*Chāndogya Upaniṣad*
JB	*Jaiminīya Brāhmaṇa*
KU	*Kauṣītaki Upaniṣad*
KUB	*Kauṣītaki-Brāhmaṇa-Upaniṣad*
RV	*Ṛgveda Saṁhitā*
SV	*Sāmaveda Saṁhitā*
ŚB	*Śatapatha Brāhmaṇa*
TS	*Taittirīya Saṁhita of the Yajur Veda*

Fuentes

Aufrecht, Th. (1877): *Hymnen des Rigveda*, Wiesbaden, Harrassowitz (Reprint 1968).

Bodewitz, H. W. (1973): *Jaiminīya-Brāhmaṇa* I, 1-65. *Translation and commentary, with a study of Agnihotra and Pranagnihotra*, Leiden, Brill.

— (2002): *Kauṣītaki Upaniṣad. Translation and Commentary, with an Appendix Śāṅkhāyana Āraṇyaka* IX-XI, Groningen, Robert Forsten.

Chand, D. (ed.) (1982): *The Atharvaveda, Sanskrit text with english translation,* with introductory remarks by Joshi, M. C., Nueva Delhi, Munshiram Manoharlal.

Cowell, E. B. (1861): *The Kauṣītaki-Brāhmaṇa-Upaniṣad*, Calcuta, (Reprint Varanasi 1968) Cowkhamba Sanskrit Studies 54.

EGGELING, J. (1882): *The Śatapatha-Brāhmaṇa, according to the text of the Madhyandina school,* (Sacred Books of the East) (2002, Delhi, Motilal Banarsidass).

FRENZ, A. (1968-69): «Kauṣītaki Upaniṣad», *Indo-Iranian Journal* 11, pp. 79-129

GELDNER, K. F. (1951-57): *Der Rig Veda*, Harvard Oriental Series 33-36, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.

GONDA, J. (1975): *A History of Indian Literature* I.1. *Vedic literature. (Saṁhitas and Brāhmaṇas)*, Wiesbaden, Harrassowitz.

HUME, R. E. (1931): *The Thirteen Principal Upanishads Translated from the Sanskrit*, 2ª ed., Oxford.

ILARRAZ, F. G. - PUJOL, O. (2003): *La Sabiduría del Bosque: Antología de las principales Upanisads*, Madrid, Trotta.

KEITH, A. B. (1920): *Rigveda Brahmanas: The Aitareya and Kauṣītaki Brāhmaṇas of the Rigveda*, Harvard Oriental Series 25. Reprint 1981, Delhi, Motilal Banarsidass.

OLIVELLE, P. (1996): *Upaniṣads. A New Translation*, Oxford-Nueva York.

— 1998: *The Early Upaniṣads. Annotated text and translation*, Nueva York.

Raghu Vira (ed.) 1954: *Jaiminiya-Brahmana of the Samaveda*, *complete text critically edited for the first time by Prof. Dr. Raghu Vira and Dr. Lokesh Chandra*, Sarasvati Vihara Series 31, Nagpur.

VISHVA BANDHU (ed.) (1960-64): *The Atharvaveda (Śaunaka),* Vishveshvaranand Vedic Research Institute, Hoshiarpur.

WHITNEY, W. D. (1905): *Atharva Veda Saṁhitā*, Harvard Oriental Series 7-8, Cambridge, Harvard University Press, (Reprint Delhi, Motilal Banarsidass 1971).

BIBLIOGRAFÍA

BODEWITZ, H. W. (1994): «Life after Death in the Ṛgvedasaṁhitā», *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasien* 38, pp. 23-41.

— (1996): «Redeath and its Relation to Rebirth and Release», *Studien zur Indologie und Iranistik* 20, pp. 27-46.

— (1999): «Yonder World in the Atharvaveda», *Indo-Iranian Journal* 42, 1999, pp. 107-120.

— (2002a): «The Dark and Deep Underworld in the Veda», *Journal of the American Oriental Society* 122, 2, pp. 213-223.

BREMMER, J. N. (2002): *The Rise and Fall of the Afterlife*, Londres, Routledge.

BUTZENBERGER, K. (1996): «Ancient Indian conceptions on man's destiny after death. The beginnings and the early development of the doctrine of transmigration. I», *Berliner Indologische Studien* 9, 10, pp. 55-118.

GONDA, J. (1978): *Die Religionen Indiens I*. Reprint Stuttgart.

— (1984): *Prajāpati and the Year*, Ámsterdam

GONZÁLEZ REIMANN, L. (1988): *Tiempo Cíclico y Eras del Mundo en la India*, México D.F., Colegio de México.

HILLEBRANDT, A. (1929): *Vedische Mythologie*, Breslau (English translation, 1981-2, Delhi, Motilal Banarsidass).

KAHLE, M. (en prensa a): «Antecedentes de la transmigración de las almas en la India», en Bernabé, A. - Kahle, M. - Santamaría, M. A. (eds.), *La transmigración de las almas entre Oriente y Occidente,* Madrid, Abada.

— (en prensa b): «Two Ways to Heaven: RV 10.16 and 10.14 », en Brereton, J. P. (ed.), *Proceedings of The Fourth International Vedic Workshop: The Vedas in Culture and History,* Delhi, Motilal Banarsidass.

KELLENS, J. (1995): «L'âme entre le cadavre et le paradis», *Journal Asiatique* 283, pp. 57-68.

MACDONELL, A. A. (1897): «Vedic Mythology», *Gundriss der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde* III, 1. Heft A, Strassburg.

MENDOZA, J. (2007): «Los Libros sagrados del Hinduísmo», en Piñéro, A. - Peláez, J. (eds.), *Los Libros Sagrados en las grandes religiones,* Córdoba, El Almendro, pp. 21-58

— (2008): «Un Itinerario hacia el Más Allá: Laminillas Órficas de Oro y Jaiminīya-Brāhmaṇa I, 46-50», en Bernabé, A. - Casadesús, F. (eds.), *Orfeo y la tradición órfica: Un reencuentro,* Madrid, Akal, pp. 933-990.

— (en prensa): «The Path to the Yonder World», *Proceedings of the Fourth International Vedic Workshop*, Motilal Banarsidass

OBEYESEKERE, G. (1980): «The Rebirth Eschatology and its Transformations: A Contribution to the Sociology of Early Buddhism», en O´Flaherty, W. D. (ed.), *Karma and Rebirth in Classical Indian Tradition,* Berkeley, Univ. of California Press, pp. 137-164.

OLDENBERG, H. (1917): *Die Religion des Veda*, Stuttgart-Berlín, Magnus Verlag.

WITZEL, M. (1984): «Sur le Chemin du Ciel», *Bulletin des Etudes indiennes* 2, pp. 213-279.

— (1996): «How to enter the Vedic mind? Strategies in Translating a Brahmana text», en Witzel, M. (ed.), *Translating, Translations, Translators From India to the West,* Harvard Oriental Series, Opera Minora, 1, Cambridge, Harvard University Press, pp. 163-176

Los caminos al Más Allá en los himnos del *Ṛgveda*: Traducción y comentario de los himnos *RV* 10.14, 10.16 y 10.56*

Madayo Kahle

Universidad Complutense de Madrid

RV 3.54.5
kó addhā́ veda ká ihá prá vocad devā́m̐ áchā pathyà kā́ sám eti /
dádṛśra eṣām avamā́ sádāṃsi páreṣu yā́ gúhyeṣu vratéṣu //[1]
¿Quién lo sabe con certeza?; ¿quién puede declarar aquí qué camino conduce a los dioses,
a sus sedes inferiores visibles, a las que están en sus dominios más lejanos y ocultos?

I. Introducción

El hombre védico, tal como se refleja una y otra vez en los himnos del *Ṛgveda*, la colección de himnos más antigua conservada en la India,[2] se interesaba fundamentalmente por su vida, su gente y su patrimonio. El hombre que cumple con los deberes rituales hacia los dioses les pide, a cambio, poder disfrutar de una larga vida, tener descendencia y obtener riquezas. La preocupación por la vida después de la muerte tan sólo se empieza a reflejar en unos pocos himnos tardíos del *Ṛgveda*[3] y en los *vedas* posteriores. A partir de ese momento, se expresa el deseo de alcanzar la inmortalidad en las esferas celestiales, una vez agotado el plazo de vida en la tierra.[4]

Todo acto ritual es concebido como una contribución al mantenimiento del *ṛtá*, el 'orden cósmico', la 'verdad' que rige tanto el mundo de los mortales como la esfera de los dioses. A través del ritual se establece la vía principal de comunicación entre

* Este trabajo forma parte del proyecto FFI 2010-1747, financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación. El autor agradece a los profesores J. Mendoza, E. Luján, M. Witzel y J. Brereton sus valiosos comentarios y aportaciones, así como el acceso a materiales suyos sin publicar..

[1] Los versos en védico se citan, con pequeños cambios, según la edición electrónica publicada en la base de datos TITUS <http://titus.uni-frankfurt.de/texte/etcs/ind/aind/ved/rv/mt/rv.htm>, basada en la edición de Theodor Aufrecht del año 1877, introducida por H. S. Ananthanarayana y revisada por J. Martínez García.

[2] Una introducción general a los libros sagrados de la India se encuentra en J. Mendoza, «Los libros sagrados del hinduismo», en A. Piñero - J. Peláez (eds.), *Los libros sagrados en las grandes religiones*, Córdoba, 2007, pp. 21-58.

[3] H. W. Bodewitz, «Life after Death in the Ṛgvedasaṃhitā», *WZKS* 38, 1994, pp. 23-41.

[4] En *RV* 10.154, otro himno funerario, se describen los que han accedido a este mundo celestial.

hombres y dioses. Por ese camino se acercan los dioses al sacrificio y se trasladan las ofrendas dedicadas a ellos. El intermediario principal es Agni, el dios del fuego, quien, igual que Soma[5] y la palabra sagrada *vā́c*, establece una conexión directa entre los dos mundos. Agni también desempeña una función central en los rituales funerarios y en el paso del fallecido al Más Allá. Sin embargo, he defendido en otra parte[6] y trato de argumentar también en este trabajo que Agni actúa como intermediario tan sólo de una parte: la transformación y el traslado del cuerpo; el alma o espíritu del fallecido, en cambio, avanza por otra vía, por el camino de los antepasados descubierto por Yama, el rey de los muertos.

Los himnos funerarios *RV* 10.14 (himno a Yama) y *RV* 10.16 (himno a Agni), que se recogen aquí íntegros, son, sin duda, las fuentes principales para un estudio de la escatología del *Ṛgveda*. Partes de uno y otro se citan en la mayoría de los tratados posteriores sobre rituales funerarios. Más complejo es contextualizar el himno *RV* 10.56, pues ya desde los comentaristas tradicionales se discute sobre su interpretación y su función. Su complejidad, no obstante, nos ofrece la oportunidad de contrastar las interpretaciones de los otros dos himnos. A continuación nos centraremos en la traducción y el comentario de estos tres himnos, pertenecientes al libro más reciente del *Ṛgveda*, en los que se describen las vías por las que los fallecidos esperan alcanzar la inmortalidad en el mundo de los dioses. Esto nos permitirá estudiar algunos de los antecedentes védicos de la doctrina de los dos caminos, el 'camino de los dioses' (*devayāna*) y el 'camino de los antepasados' (*pitṛyāna*), que en las *upaniṣads* se combinará con la doctrina de la transmigración de las almas.[7]

II. RV 10.14: El acompañamiento del espíritu

Tanto este himno a Yama como el himno a Agni *RV* 10.16 forman parte de un grupo de himnos[8] cuya autoría se atribuye al propio Yama, quien como primer mortal ha encontrado el camino hacia el Más Allá y se ha convertido, así, en el soberano sobre los que siguieron sus pasos. En los cuatro primeros versos del himno *RV* 10.17 se narra que Yama y su hermana gemela Yamī nacieron de la unión de su padre Vivasvant, el 'resplandeciente' que aquí es considerado un mortal[9], y de la diosa Saraṇyū, hija de Tvaṣṭṛ, el dios que mantiene el universo en movimiento.

---

[5] Soma es la bebida sagrada que preparan los sacerdotes en complejos rituales y que representa la fuerza cósmica gracias a la cual los dioses conservan su poder.

[6] M. Kahle, «Two Ways to Heaven: RV 10.16 and 10.14 », en J. P. Brereton (ed.), *Proceedings of the Fourth International Vedic Workshop*, en prensa.

[7] Véase también M. Kahle, «Antecedentes de la transmigración de las almas en la India» y J. Mendoza, «Muerte e inmortalidad en los *brāhmaṇas*: la transición hacia la doctrina de la reencarnación», en Bernabé, A. - Kahle, M. - Santamaría, M. A. (eds.), *Reencarnación: La transmigración de las almas entre Oriente y Occidente*, en prensa.

[8] *RV* 10.10-19.

[9] En otros himnos es considerado un dios solar.

En los seis primeros versos del himno *RV* 10.14 se formulan una serie de invocaciones a Yama y a los Padres[10] para que se acerquen al sacrificio que se celebra en su honor. Los versos 7-10, en cambio, se dirigen directamente al recién fallecido. Estos versos centrales describen un proceso en el que el espíritu del fallecido recibe instrucciones para que pueda avanzar con éxito por el camino de los antepasados y alcanzar el reino de Yama. Los últimos cuatro versos se dirigen, de nuevo, al soberano de los muertos y terminan con una petición para que los supervivientes puedan disfrutar de una larga vida.

El himno comienza, pues, con una invocación en la que se nombran el sujeto a quien va dirigida y el mérito esencial que se le atribuye:

> *RV* 10.14.1-2
> *pareyivā́ṃsam praváto mahī́r ánu bahúbhyaḥ pánthām anupaspaśānám /*
> *vaivasvatáṃ saṃgámanaṃ jánānāṃ yamáṃ rā́jānaṃ havíṣā duvasya //*
> Al que ha recorrido los grandes precipicios, al que averiguó el sendero para muchos, al hijo de Vivasvant, al que reúne los hombres, al rey Yama honra con una ofrenda.
>
> *yamó no gātúm prathamó viveda naíṣā́ gávyūtir ápabhartavā́ u /*
> *yátrā naḥ pū́rve pitáraḥ pareyúr enā́ jajñānā́ḥ pathyā́ ánu svā́ḥ //*
> Yama nos ha descubierto el primero el paso, ese pasto no se puede arrebatar.
> Por donde han transitado nuestros Padres con anterioridad, por ahí han ascendido los nacidos, cada uno por su camino.

Yama ha averiguado el camino hacia el Más Allá para los demás. Una vez que el primero haya abierto el paso, los demás le pueden seguir, cada uno por su propia vía. La mención de los 'grandes precipicios', que ocupan un lugar destacado al comienzo del himno, se ha interpretado como un vestigio de que el mundo de los muertos originariamente se encontraba bajo tierra,[11] tal como se atestigua en algunos pasajes del *Atharvaveda*[12] y en otras culturas como la griega arcaica; no obstante, los pocos pasajes que se refieren al Más Allá en los libros más recientes del *Ṛgveda* apuntan hacia una localización del mundo de los Padres en el cielo, junto al mundo de los dioses. Asimismo la imagen puede evocar el curso del sol poniente,[13] que desciende por

---

[10] Los Padres (*pitáras*) son los antepasados míticos que han alcanzado la inmortalidad en el cielo.

[11] H. Oldenberg, *Die Religion des Veda*, Stuttgart, 1923, pp. 545-546. E. Arbman, «Tod und Unsterblichkeit im vedischen Glauben I», ARW 25, 1927/28, p. 361, defiende que el concepto originario del 'camino por el que avanzan los Padres' (traducción literal de *pitṛyāna*) conducía, según la concepción más antigua, hacia un mundo de los muertos subterráneo y que tan sólo comenzó a confundirse con el concepto del 'camino por el que avanzan los dioses' en el momento en el que las miradas se dirigían hacia el cielo deseando alcanzar una vida inmortal en el cielo, junto a los dioses.

[12] H. W. Bodewitz, «Yonder World in the Atharvaveda», *IIJ* 42, 1999, pp. 107-120.

[13] J. Ehni, *Der vedische Mythos des Yama*, Estrasburgo, 1890, p. 96, identifica directamente a Yama con el sol. En la literatura védica, sin embargo, no se asocia la entrada al Más Allá tan claramente con el Occidente como, por ejemplo, en Egipto. En los *brāhmaṇas* se localiza el mundo de los muertos generalmente en el Sur, por debajo del punto más bajo por el que transita el sol en el momento de pasar el cénit; en otros pasajes es algo

abismos en su paso al Otro Mundo, o como una referencia a los precipicios[14] que uno tiene que superar cuando asciende a una gran altura. En todo caso, Yama se marcha el primero hacia los grandes abismos, los supera y encuentra el camino al cielo.

En los versos 3-6 se invoca a los diferentes grupos de sacerdotes míticos que han logrado seguir los pasos de Yama y han adquirido el estatus de *pitáras*. Éstos, igual que los personajes divinizados y dignos de Soma a los que rindieron culto, son invitados a acercarse por el camino ritual a sentarse sobre el *barhís*, la hierba sagrada que se esparce alrededor del fuego al que se entregan las ofrendas. Cada uno recibe sus ofrendas específicas, pues las ofrendas que se vierten con la exclamación *svā́hā* van dirigidas a los dioses, las que se ofrecen pronunciando *svadhā́* se destinan a los *pitáras*.

> *RV* 10.14.3-6
> *mā́talī kavyaír yamó áṅgirobhir bṛ́haspátir ṛ́kvabhir vāvṛdhānáḥ /*
> *yā́mṃś ca devā́ vāvṛdhúr yé ca devā́n svā́hānyé svadháyānyé madanti //*
> Mātalī[15] engrandecido por los sabios, Yama por los Aṅgirasas, Bṛhaspati[16] por los cantores,
> los que los dioses han engrandecido y los que han engrandecido a los dioses; los unos se alimentan con la llamada sacrificial (*svā́hā*), los otros con la llamada de la ofrenda para los Padres (*svadhā́*).
>
> *imáṃ yama prastarám ā́ hí sī́dāṅgirobhiḥ pitṛ́bhiḥ saṃvidānáḥ /*
> *ā́ tvā mántrāḥ kaviśastā́ vahantv enā́ rājan havíṣā mādayasva //*
> Yama, siéntate, pues, sobre esta hierba sagrada en concordia con los Aṅgirasas[17], con los Padres.

---

más hacia Oriente. M. Witzel, «Sur le chemin du ciel», *Bulletin des Etudes Indiennes* 2, 1984, pp. 213-279 defiende que en textos posteriores la imagen cósmica del *pitryā́ṇa* es la Vía Láctea. Los antepasados convirtiéndose en estrellas logran un lugar más o menos elevado en la cúpula celestial dependiendo de sus méritos y alcanzan, así, un mayor o menor grado de inmortalidad.

[14] Tanto los precipicios como los abismos, la fosa u otros lugares bajo tierra son los destinos que en los himnos del *Ṛgveda* se desean generalmente a los enemigos y se asocian a la idea de caer en poder de la fuerza destructiva de la diosa Nirṛti ('Destrucción').

[15] Mātalī es el conductor del carro de Indra, el dios guerrero, al que se dirige el mayor número de himnos en el *Ṛgveda*.

[16] Generalmente traducido como 'Señor de la Plegaria'.

[17] Los Aṅgirasas son los ayudantes de Agni en torno al sacrificio, los sacerdotes míticos que según la *Taittirīya-Saṃhitā* fueron los últimos en ser divinizados: *áṅgiraso vā́ itá uttamā́ḥ suvargáṃ lokám āyan* ('Los Aṅgirasas fueron los últimos en alcanzar el cielo'; *Taittirīya-Saṃhitā* 2.6.3.1.4). Pero antes tuvieron que aprender cómo hacer las cosas: *ná tvā nír abhākṣam íty abravīd áṅgirasa imé sattám āsate té // suvargáṃ lokáṃ ná prá jānanti tébhya idám brā́hmaṇam brūhi té suvargáṃ lokám yánto yá eṣām paśávas tā́ṁs te dāsyantī́ti tád ebhyo 'bravīt té suvargáṃ lokáṃ yánto yá eṣām paśáva ā́san tā́n asmā adadus* ("[Manu]: 'Los Aṅgirasas celebran aquí un *sattra*; ellos no pueden discernir el mundo celestial. Coméntales este *brā́hmaṇa*, 'cuando se van hacia el mundo celestial, te entregarán su ganado'.' Se lo comentó y ellos cuando se fueron hacia el mundo celestial le entregaron su ganado"'; *Taittirīya-Saṃhitā* 3.1.9.4.5-5.2). Una idea que aparece con cierta frecuencia en el *Yajurveda* es que incluso los dioses se tuvieron que ganar la inmortalidad y el cielo. En cambio, en el *Ṛgveda* los dioses nacen inmortales y al ser originariamente celestes sólo tienen que asegurarse la permanencia a través del Soma.

Que los mantras[18] entonados por los cantores te acerquen; deléitate, rey, con esta ofrenda.

áṅgirobhir ā́ gahi yajñíyebhir yáma vairūpaír ihá mādayasva /
vívasvantaṃ huve yáḥ pitā́ te 'smín yajñé barhíṣy ā́ niṣádya //
Acércate junto con los Aṅgirasas dignos de ofrendas, Yama, deléitate aquí junto con los Vairūpas.[19]
Convoco a Vivasvant, que es tu padre, a sentarse en esta ofrenda sobre la hierba sagrada.

áṅgiraso naḥ pitáro návagvā átharvāṇo bhṛ́gavaḥ somyā́saḥ /
téṣāṃ vayáṃ sumataú yajñíyānām ápi bhadré saumanasé syāma //
Nuestros Padres, los Aṅgirasas, los Navagvas, los Atharvanas, los Bhṛgus[20] dignos de Soma;
queremos disfrutar del favor de éstos, dignos de la ofrenda, de su próspera benevolencia.

Es relevante que Yama y los Padres no se acercan a la ofrenda por el camino que ha descubierto Yama, mencionado en los versos anteriores, sino por la vía ritual por la que se convoca a los inmortales a participar de las ofrendas. Es decir, los que se hayan integrado en el mundo de los inmortales vuelven a entrar en contacto con el mundo mortal a través de la conexión establecida mediante el ritual.

En la parte central de este himno cambia el sujeto que ahora pasa a ser el fallecido al que se le dan las últimas instrucciones para que avance por el camino de los antepasados hasta que se encuentre con Yama y Varuṇa, los dos soberanos del Más Allá.[21]

RV 10.14.7-8
préhi préhi pathíbhiḥ pūrvyébhir yátrā naḥ pū́rve pitáraḥ pareyúḥ /
ubhā́ rā́jānā svadháyā mádantā yamám paśyāsi váruṇaṃ ca devám //
Avanza, avanza por los caminos antiguos, por los que avanzaron los Padres que nos precedieron.
Has de ver a ambos soberanos, que se deleitan con lo propio de ellos, a Yama y al dios Varuṇa.

sáṃ gachasva pitṛ́bhiḥ sáṃ yaméneṣṭāpūrténa paramé vyòman /
hitvā́yāvadyám púnar ástam éhi sáṃ gachasva tanvà̀ suvárcāḥ //
Reúnete con los Padres, con Yama, con tus ofrendas y donaciones en el cielo más elevado.

---

[18] Un *mantra* es un verso tomado de uno de los himnos védicos.

[19] Los Vairūpas conforman una clase sacerdotal relacionada con los Aṅgirasas.

[20] Aṅgirasas, Navagvas, Atharvanas y Bhṛgus son descendientes de sacerdotes míticos que, igual que los Padres, alcanzaron la inmortalidad.

[21] El primero reina sobre los antepasados, el segundo sobre los dioses.

Dejando atrás toda tacha vuelve de nuevo a casa; reúnete con tu cuerpo esplendoroso.

Durante su tránsito el fallecido tiene que deshacerse de toda tacha que le impida desplegar su esplendor. Sólo entonces el fallecido se encuentra con sus ofrendas 'en el cielo más elevado'[22] y el 'cuerpo esplendoroso' que, como podemos suponer, no es otro que el cadáver sublimado del fallecido, entregado al fuego como su última ofrenda[23], cuyo proceso de transformación se describe en el himno que comentaremos a continuación[24]. Con estos versos lo que se pretende guiar y acompañar en su viaje hacia el cielo más elevado[25] es tan sólo una parte del fallecido, su espíritu, que, además de encontrarse con Yama y los *pitáras*, se une de nuevo a su cuerpo y sus 'ofrendas y donaciones' (*iṣṭāpūrtá*) realizadas en vida.

La imagen de que el fallecido 'vuelve a casa' se puede interpretar en varios sentidos: que el mundo de Yama represente su casa espiritual y que la vuelta a casa signifique la vuelta a sus orígenes espirituales,[26] o entenderlo en sentido literal, que se refiera realmente al retorno a la casa familiar, donde el fallecido se reencarnaría en un nuevo cuerpo.[27] Otra posibilidad sería que el mismo cuerpo esplendoroso sea considerado su casa, si asumimos que procede de su anterior cuerpo. Dada la poca información que nos ofrecen los himnos del *Ṛgveda* acerca de la escatología y el origen espiritual del hombre, es aventurado adoptar una interpretación y descartar otras. No obstante, parece que en este octavo verso se expresa la misma idea que en el verso paralelo del himno a Agni (*RV* 10.16.5): todos los elementos que han partido hacia el Más Allá y que han superado los procesos de purificación se encuentran de nuevo en las esferas celestiales. De manera que los dos caminos que tratamos de diferenciar y que se bifurcan en el momento de la muerte se encontrarían nuevamente en el mundo inmortal.

El verso 9 representa una especie de paréntesis en las instrucciones dirigidas en segunda persona al fallecido; hay que alejar todo elemento ajeno que no tiene cabida en el lugar que los *pitáras* han preparado para el fallecido y que se describe como una especie de *locus amoenus*,[28] como una imagen idealizada del mundo terrenal.

---

[22] Este mundo también se denomina 'lugar de los bienhechores' (*sukṛ́tām ulokám*) en *RV* 10.16.4.

[23] Y. Ikari, «Some Aspects of the Idea of Rebirth in Vedic Literature», *Indo-Shisōshi Kenkyū* 6, 1989, pp. 159-160.

[24] No obstante, se expresa en *RV* 10.15.14cd que el fallecido mismo se forme su cuerpo: 'Como hombre libre fórmate tu cuerpo según tu deseo' (*yathāvaśáṃ tanvàṃ kalpayasva*).

[25] Por tanto, no cabe la menor duda de que en este himno el reino de Yama se localizaba en las esferas celestiales.

[26] Según *RV* 10.16.3 todo vuelve al lugar en el que se sustenta; es esperable que esto mismo ocurra al *ásu*, la fuerza espiritual del hombre. H.G. Narahari, *Ātman in Pre-Upaniṣadic Vedic Literature*, Madras, 1944, pp. 179-180, en cambio, rechaza la idea de que la vuelta a casa se refiera al Más Allá.

[27] Esta segunda interpretación es defendida por M. Witzel, «The Earliest Form of the Concept of Rebirth in India», conferencia impartida en Tokio y Kioto, 1983.

[28] Para la descripción del Más Allá como un lugar paradisíaco véase también *RV* 1.154.5; 9.113.7-11 y 10.135.1, 7. Un imaginario muy parecido encontramos también en otros pueblos indoeuropeos; cf. M. d. H. Velasco López, *El Pasaje del Más Allá: El tema del prado verde en la escatología indoeuropea*, Valladolid, 2001.

RV 10.14.9
ápeta vīta ví ca sarpatāto 'smā́ etám pitáro lokám akran /
áhobhir adbhír aktúbhir vyàktaṃ yamó dadāty avasā́nam asmai //
Desapareced, dispersaos, arrastraos lejos de aquí; para él los Padres han preparado este lugar.
Un lugar de descanso adornado por días, aguas y noches, le entrega Yama.

Los versos 10-12 se dedican a los dos perros de Yama[29] que se interponen en el paso del fallecido hacia el Más Allá:

RV 10.14.10-12
áti drava sārameyaú śvā́nau caturakṣaú śabálau sādhúnā pathā́ /
áthā pitṝ́n suvidátrāṁ úpehi yaména yé sadhamā́dam mádanti //
Por el camino recto, pasa rápidamente junto a los dos perros descendientes de Sāramā,[30] moteados y de cuatro ojos,
después acércate a los Padres benévolos que celebran banquetes junto a Yama.

yaú te śvā́nau yama rakṣitā́rau caturakṣaú pathirákṣī nṛcákṣasau /
tā́bhyām enam pári dehi rājan svastí cāsmā anamīváṃ ca dhehi //
Tus dos perros, Yama, los guardianes de cuatro ojos, guardianes del camino, los vigilantes de los hombres;
confíalo a éstos, oh rey, y concédele buena fortuna y salud.

urūṇasā́v asutṛ́pā udumbalaú yamásya dūtaú carato jánāṁ ánu /
tā́v asmábhyaṃ dṛśáye sū́ryāya púnar dātām ásum adyéhá bhadrám //
Los dos de morro achatado, moteados, que se sacian con las almas, los mensajeros de Yama que persiguen a los hombres.
Que estos dos nos hagan ver de nuevo el sol, que nos concedan aquí y ahora una vida afortunada.

Como estos perros vigilantes de los caminos al Más Allá se mueven en la frontera entre los mundos representan un peligro tanto para los vivos como para los que acaban de morir; de modo que primero se dan las instrucciones precisas al fallecido para que logre superarlos, luego se ruega a Yama que interceda favorablemente ante ellos y finalmente se pide que permitan a los vivos seguir con vida.

Los perros no parecen tan aterradores como en *RV* 7.55.2-3; aun así, hay que darse prisa al pasarlos. Sin embargo, una vez que se ha conseguido pasar de largo, parece que actúan incluso como psicopompos. La imagen recuerda los perros infer-

---

[29] Los perros de Yama también se mencionan en *RV* 7.55.2-5; *AV* 5.30.6, 8.1.9, 8.2.11, 8.8.11, 18.2.12-13.

[30] La perra divina que espió para Indra el lugar donde el demonio Vala había escondido las vacas sagradas (*RV* 10.108).

nales que encontramos también en otras culturas[31] y que actúan como guardianes de la entrada al Más Allá. Su función concuerda perfectamente con la misión del perro guardián: dejar pasar al que le corresponde y atacar al que pretende pasar sin reunir las condiciones necesarias. En ningún momento se menciona explícitamente que cierran el paso a los que no se merecen avanzar por este camino, pero es de suponer que las almas que se acerquen sin tener derecho a recorrer el camino al cielo no corren la misma suerte, pues, serían precisamente las almas con las que se sacian los perros.[32] Sus cuatro ojos nos pueden inducir a pensar que llevan a cabo su vigilancia en el plano horizontal, es decir, sobre la tierra. Asimismo el hecho de que se les pida que permitan a los supervivientes seguir viviendo indica que la frontera entre los mundos no se sitúa en un lugar alejado, sino que se mueve en medio de los vivos. Los perros, en tal caso, cumplirían tres funciones: ser guardianes, guías y elegir entre los muertos los candidatos a morir. Bodewitz,[33] en cambio, precisa que los perros no matan a sus víctimas sino que vagando por la tierra tan sólo atrapan el *ásu* de sus víctimas que, por causa de la separación continuada entre espíritu y cuerpo, ya están muertas. Bloomfield,[34] a su vez, considera que los dos perros ya se describen con algunos rasgos que apuntan a la posterior identificación de los dos con el sol y la luna en los *brāhmaṇas*.[35]

Los versos 13-15 acompañan propiamente el *pitṛyajña*, el sacrificio dirigido a Yama y a los Padres, que aquí son invocados como Ṛṣis, los sabios poetas que compusieron los himnos védicos. El sacrificio, por supuesto, ha de ser transmitido por Agni:

> *RV* 10.14.13-15
> *yamā́ya sómaṃ sunuta yamā́ya juhutā havíḥ /*
> *yamáṃ ha yajñó gachaty agnídūto áraṃkṛtaḥ //*
> Para Yama exprime el Soma, a Yama ofrece la ofrenda;
> pues hacia Yama va el sacrificio preparado transmitido por Agni.
>
> *yamā́ya ghṛtávad dhavír juhóta prá ca tiṣṭhata /*
> *sá no devéṣv ā́ yamad dīrghám ā́yuḥ prá jīváse //*
> Ofreced a Yama una ofrenda de mantequilla y erigidla,
> que interceda ante los dioses a nuestro favor, para que tengamos una larga vida.
>
> *yamā́ya mádhumattamaṃ rā́jñe havyáṃ juhotana /*
> *idáṃ náma ṛ́ṣibhyaḥ pūrvajébhyaḥ pū́rvebhyaḥ pathikṛ́dbhyaḥ //*

---

[31] Compárese con Cérbero en la mitología griega.

[32] *Asutṛ́pā* significa literalmente los dos que 'devoran' o 'se sacian con los espíritus'. Según B. Schlerath, «Altindisch asu-, avestisch ahu- und ähnlich klingende Wörter», en J. C. Heesterman *et alii* (eds.), *Pratidānam*, La Haya, 1968, p. 149, representan la amenaza real de aniquilación.

[33] H.W. Bodewitz, *Light, Soul and Visions in the Veda*, Poona, 1991, pp. 44.

[34] M. Bloomfield, «Contributions to the Interpretation of the Veda», *JAOS* 15, 1893, p. 170.

[35] Véase *Kauṣītaki-Brāhmaṇa* 2.9: 'Śabala es el día; Śyāma la noche' (*ahar vāi śabalo rātriḥ śyāmaḥ*).

> Ofreced a Yama la ofrenda más dulce en el sacrificio.
> Esta invocación es para los Ṛṣis, nacidos en otros tiempos, los anteriores preparadores del camino.

El himno concluye con una indicación temporal y una espacial que prueban que este camino no es inmediato: el espíritu del fallecido ha de volar al menos durante los tres días en los que se celebra la preparación del Soma del *trikadruka*[36] y ha de cruzar las seis esferas[37] que le separan del mundo de los inmortales.

> *RV* 10.14.16
> *tríkadrukebhiḥ patati ṣáḷ urvī́r ékam íd bṛhát /*
> *triṣṭúb gāyatrī́ chándāṃsi sárvā tā́ yamá ā́hitā //*
> Vuela durante los días del Trikadruka; seis son los espacios, un solo es el inmenso.
> Triṣṭubh, gāyatrī, los metros, todos éstos han sido basados en Yama.

La primera conclusión que podemos deducir del comentario de este himno es que existe una vía que conduce al reino de Yama que no está marcada por el fuego sacrificial. Por ella tiene que avanzar el fallecido mismo y para ello recibe las instrucciones precisas.

En segundo lugar, observamos que el ser humano se concibe, al menos, como una dualidad formada por un cuerpo y un espíritu, que se disocia en el momento de la muerte y que de alguna forma se restablece en el Más Allá, cuando la parte espiritual se une de nuevo a un cuerpo. Este himno se centra en el espíritu, capaz de recibir y seguir las instrucciones.

III. *RV* 10.16: El traslado y la transformación del cuerpo

Todo indica que la recitación del himno *RV* 10.16 tenía lugar durante la ceremonia de incineración del cadáver. El himno se puede dividir en tres secciones: los versos 1-8 pertenecen al momento de la cremación del cadáver, los versos 9-12 representan la purificación del fuego y los versos finales van dirigidos a la revitalización del lugar donde se ha realizado la cremación.

El himno comienza con una exhortación a Agni Jātavedas en la que se le pide lo que va a ser el tema central del himno: que traslade el cuerpo del fallecido al mundo de los Padres sin dañarlo. Agni Jātavedas es el fuego sacrificial que ‘conoce los nacidos’ (*jātávedas*) y que actúa como principal transformador y transportador entre el

---

[36] Este ritual se celebraba probablemente durante los tres días posteriores a la cremación.

[37] Las seis esferas pueden referirse a las tres esferas del ‘espacio intermedio’ (*antárikṣa*), la atmósfera, y a las tres esferas celestiales, puesto que el mundo inmortal se encuentra en el ‘cielo más elevado’ (*RV* 10.14.8; véase también *RV* 1.31.15 o 1.125.5), o a los tres espacios fundamentales –tierra, espacio intermedio y cielo– y a las tres subdivisiones del cielo.

mundo mortal y el mundo de los dioses.[38] Es el mismo fuego que traslada las ofrendas el que debe trasladar el cadáver al mundo de los dioses. Consecuentemente leemos en la literatura posterior que la cremación del cadáver era considerada el sacrificio final (*antyeṣṭi*) de un hombre que en vida ha establecido los fuegos sacrificiales.

> *RV* 10.16.1-2
> *maínam agne ví daho mā́bhí śoco mā́sya tvácaṃ cikṣipo mā́ śárīram /*
> *yadā́ śṛtáṃ kṛṇávo jātavedó 'them enam prá hiṇutāt pitṛ́bhyaḥ //*
> ¡No lo consumas del todo, Agni, no lo abrases, no quemes su piel ni sus miembros!
> Cuando lo estés asando, Jātavedas, entonces envíalo junto a los Padres.
>
> *śṛtáṃ yadā́ kárasi jātavedó 'them enam pári dattāt pitṛ́bhyaḥ /*
> *yadā́ gáchāty ásunītim etā́m áthā devā́nāṃ vaśanī́r bhavāti //*
> Cuando lo hayas asado, Jātavedas, entonces entrégalo a los Padres.
> Cuando pase este acompañamiento del alma, que se convierta en súbdito de los dioses.

En el segundo verso se menciona el término *ásunīti*, una palabra de difícil interpretación. Se trata de una forma compuesta del nombre *ásu* ('espíritu', 'fuerza espiritual') y un abstracto formado a partir de la raíz verbal *nī-* ('guiar') que se puede traducir por 'acompañamiento del espíritu'.[39] Una característica común de la mayoría de los rituales funerarios en las diferentes culturas es la de guiar el alma o el espíritu del fallecido a su nuevo destino, para que 'descansen en paz' tanto el fallecido como sus allegados. De modo que en los primeros dos versos se expresa claramente la finalidad del ritual que se está llevando a cabo: ayudar a que el fallecido encuentre su nuevo destino y se convierta en súbdito de los dioses.[40] Como nos indica la forma verbal –tercera persona de singular– que rige *ásunīti*, el fallecido mismo debe pasar por este proceso. Esta idea de avanzar activamente hacia el Más Allá no encaja del todo con la función que se le atribuye a Agni como agente principal en el resto del himno, encargado de trasladar el cadáver del fallecido. En cambio, concuerda perfectamente con la intención del himno que acabamos de estudiar. Es probable que haya que entender *ásunīti* aquí en un sentido más amplio,[41] asumiendo que la motivación principal, que

---

[38] A. Hayakawa, «Three Steps to Heaven», *AS* 54, 1, 2000, pp. 209-247.

[39] P. Horsch, «Vorstufen der indischen Seelenwanderungslehre», *AS* 25, 1971, pp. 99-157, lo traduce como *Seelengeleite*; cf. también H. D. Griswold, *The Religion of the Ṛigveda*, Delhi, 1971, p. 313. J.P. Brereton, «The Funeral Hymn of Bṛhaduktha», *Proceedings of the Fourth International Vedic Workshop*, en prensa, y S. Scarlata, *Die Wurzelkomposita im Ṛg-Veda*, Wiesbaden, 1999, p. 290, a su vez, traducen *ásunīti* como 'leading to life' y 'Führung ins Leben' respectivamente. H. Grassmann, *Wörterbuch zum Rig-Veda*, Wiesbaden, 1996, s.v. *ásunīti*, en cambio, lo traduce como *Geisterleben*, *Geisterreich*, es decir, como 'mundo de los espíritus'.

[40] *Vaśanī́r* es otro compuesto basado en *nī-*. Scarlata, *Die Wurzelkomposita*, pp. 290, s.v. *°nī́-*, traduce el hápax *vaśanī́* como 'in die Gewalt (der Götter) geführt' en sentido pasivo o 'den Willen (der Götter) ausführend' con sentido activo.

[41] Brereton, «The Funeral Hymn».

subyace a todo este grupo de himnos funerarios, es la de guiar al fallecido, tanto su espíritu como su cuerpo, hacia el mundo inmortal.

Aunque el siguiente verso se dirija directamente al fallecido, no se le concede ninguna opción, tan sólo se le indica en qué lugares se deben integrar los diferentes componentes que configuraron su cuerpo:

> *RV* 10.16.3
> *sū́ryaṃ cákṣur gachatu vā́tam ātmā́ dyā́ṃ ca gacha pṛthivī́ṃ ca dhármaṇā /*
> *apó vā gacha yádi tátra te hitám óṣadhīṣu práti tiṣṭhā śárīraiḥ //*
> Que vaya al sol tu vista, al viento tu soplo vital, vete al cielo o a la tierra, según tu sustento;
> o vete al agua, si allí eres situado; establécete en las plantas con tus miembros.

Las implicaciones de este tercer verso son complejas. La idea básica consiste en que las distintas facultades del cuerpo vuelvan a su origen cósmico.[42] Aquí, en la línea propuesta por Brereton[43] y Horsch,[44] interpreto *dhárman*, según su significado original, como 'sustento' y no como su significado derivado 'norma' o 'ley' ni como 'destino', como lo traduce Geldner, o 'mérito',[45] como leemos en la traducción de Griffith.[46] Por tanto, la vista (*cákṣus*), el aliento vital (*ātmán*) y los miembros (*śárīra*), las facultades constituyentes del cuerpo, vuelven a la tierra, al cielo o a las aguas, dependiendo de dónde reciben su sustento, la fuerza de su actividad.[47]

Es evidente que Agni a la vista de los hombres no distingue entre las ofrendas y el cadáver, pues abrasa todo por igual. Agni quema las ofrendas y los dioses se alimentan con el humo que desprenden.[48] Su tarea consiste, precisamente, en transformar y trasladar la esencia de las ofrendas de un mundo al otro. A cambio se le entrega a Agni un tributo por sus servicios como sacerdote principal. De modo que en el siguiente verso se indica explícitamente que Agni Jātavedas puede consumir el carnero que se le entrega[49] a cambio de entregar el fallecido a los Padres en el 'lugar de los bienhechores' (*sukṛ́tām ulokám*):

---

[42] La vuelta de cada elemento a su origen cósmico recuerda el sacrificio de Puruṣa en (*RV* 10.90), donde el cosmos se crea a partir de las diferentes partes del 'hombre' (*púruṣa*) cósmico. También en el *Atharvaveda* (*AV* 5.9.7, 10.8, 24.9; 8.2.3 y 11.8.31, 33) se expresa la idea de que cada elemento vuelve a su origen cósmico.

[43] J. P. Brereton, «Dhárman in the Ṛgveda», *JIPh* 32, 2004, pp. 468.

[44] P. Horsch, «Vom Schöpfungsmythos zum Weltgesetz», *AS* 21, 1967, pp. 36-38.

[45] La interpretación de *dhárman* en el sentido de mérito ha llevado a muchos a considerar este pasaje como un precedente de la doctrina del *kárman*, ya que, según ellos, el cielo, la tierra o el agua se plantean como destinos alternativos hacia los que el muerto se debe dirigir.

[46] R. T. H. Griffith, *The Hymns of the Ṛgveda*, ed. rev., Nueva Delhi, 1973.

[47] W. Doniger O'Flaherty, *The Rig Veda. An Anthology*, Londres, 1981, pp. 46-51, distingue en su comentario introductorio a la traducción de ese himno por un lado las tres partes que se dirigen a sus correspondencias cósmicas, la vista, el aliento y los miembros. En cambio, no se especifica, según ella, si el cuerpo se ha de desintegrar en las tres esferas alternativamente o si es destinado a una sola.

[48] Véase *RV* 1.164.47, 51.

[49] Para proteger el cuerpo de la gran voracidad de Agni también se coloca alrededor del cuerpo una capa de trozos de carne de vaca, destinados al consumo de Agni (v. 7).

RV 10.16.4
ajó bhāgás tápasā táṃ tapasva táṃ te śocís tapatu táṃ te arcíḥ /
yā́s te śivā́s tanvò jātavedas tā́bhir vahainaṃ sukṛ́tām ulokám //
Tu parte es el macho cabrío, hazlo arder con tu ardor, que tu incandescencia, tu llama lo abrase.
Éstos son tus cuerpos favorables, Jātavedas, con ellos trasládalo al lugar de los bienhechores.

También en este himno se insiste en que el fallecido, una vez en compañía de los *pitáras*, se debe unir a un cuerpo:

RV 10.16.5
áva sṛja púnar agne piṭ́bhyo yás ta ā́hutaś cárati svadhā́bhiḥ /
ā́yur vásāna úpa vetu śéṣaḥ sáṃ gachatāṃ tanvà̀ jātavedaḥ //
Suéltalo de nuevo junto a los Padres, Agni, el que te ha ofrecido libaciones se mueve con las ofrendas[50].
Que revistiéndose de vida busque sus restos, que se una a su cuerpo, Jātavedas.

Sobre todo la segunda parte de este verso nos plantea una serie de dificultades a la hora de tratar de encontrarle una interpretación satisfactoria. En los versos previos se ha formulado la petición a Agni de trasladar, transformar y restablecer el cuerpo del fallecido. Aquí se afirma que el fallecido debe buscar sus 'restos', revestirse de 'vida'y unirse a un 'cuerpo'. Sin embargo, no se especifica explícitamente si se refiere a un cuerpo material, a su mismo cuerpo transformado y sublimado o a un nuevo cuerpo celestial.

En primer lugar podemos señalar que el sujeto que se debe unir a un cuerpo necesariamente tiene que proceder de la parte espiritual del fallecido.[51] Todo indica que según la cosmovisión védica era inconcebible que un ser no tuviera un cuerpo, aunque sea puramente espiritual.[52] La palabra empleada aquí para "cuerpo" es *tanū́*, que puede referirse tanto a un cuerpo en su conjunto, a la personalidad o a un cuerpo espiritual, semejante a la *tanū́* de los dioses.[53] No podemos descartar que se refiera a un nuevo cuerpo físico, como defiende Witzel,[54] quien asume que la idea de que los antepasados vuelven a nacer en la misma familia forma parte de la escatología

---

[50] *Svadhā́* puede significar tanto la ofrenda específica que se ofrece a los Padres como 'la propia forma de ser', por lo que se podría traducir también: 'camina según su forma de ser'.

[51] No se menciona directamente el espíritu del fallecido en este himno. Aun así, los términos *ásunīti* (v. 2) y *asutṛ́pā* (*RV* 10.14.12) nos permiten asumir que la parte espiritual sea precisamente el *ásu* del fallecido. Recordemos que el *ātmán* –el término que en la literatura posterior significa 'espíritu' o el ser humano en su esencia– se disuelve en el viento, como hemos visto en el tercer verso, por lo que lo hemos traducido de acuerdo con su significado más antiguo como 'hálito vital'.

[52] Recuérdese *RV* 10.14.8, 10.15.14 (cf. n. 24) y véase *RV* 10.56.1.

[53] Grassmann, *Wörterbuch*, s.v. *tanū́*.

[54] Witzel, «The Earliest Form».

védica más antigua.[55] Sin embargo, si nos fijamos en el contexto del himno, parece más probable que aquí se trate de una especie de corporalidad espiritual procedente del cadáver entregado al fuego sacrificial y transformado por Agni Jātavedas, quien lo desintegra en sus elementos constituyentes y lo desprende de todo elemento mortal conservando tan sólo su esencia.

Tampoco se aclara a qué se refieren los 'restos' (*śéṣaḥ*).[56] No obstante, la construcción del verso nos permite considerar *tanū́* como una especie de aposición de la oración anterior, de modo que el cuerpo formaría parte de estos restos suyos que el fallecido ha dejado atrás en el momento de su muerte. En este sentido podríamos asumir que el verso expresa la misma idea que también encontramos en otros versos:[57] que todas las ofrendas que el hombre pío haya realizado en vida –que incluye la entrega del propio cuerpo como su última ofrenda– se encuentran de nuevo en el cielo. De modo que en última instancia se trata de trasladar toda la persona al Más Allá.

Otra palabra clave en este verso es *áyus*, con el que el fallecido se ha de vestir y que he traducido aquí como 'vida', pero que también se puede traducir más concretamente por 'tiempo de vida'. *Áyus* es un abstracto formado a partir del adjetivo *áyu* ('móvil, vivo'), que se ha relacionado con la raíz verbal *i-* ('ir'),[58] aunque se pueda reconstruir una raíz indoeuropea ***h*$_2$*(o)iu-*[59]. Si se acepta que *áyus* tiene en este verso un valor limitado, como defienden muchos autores desde Boyer[60] hasta Witzel[61], habría que interpretarlo como un testimonio de que la vida en el Más Allá tampoco se imaginaba eterna en los himnos del *Ṛgveda*[62]. No obstante, tal como reflejo en mi traducción, me inclino a considerar que aquí 'vestirse con *áyus*' significa sencillamente recuperar en el Más Allá la vida y la movilidad necesarias para la nueva existencia, independientemente de su duración.

---

[55] Esta teoría también es aceptada por T. Oberlies, *Die Religion des Ṛgveda. Erster Teil*, Viena, 1998, pp. 479-481.

[56] *Śéṣaḥ* se puede traducir también como 'descendientes', en este sentido traduce K. F. Geldner, *Der Rig-Veda*, Cambridge (Mass.), 1951, 'In Leben sich kleidend soll er seine Hinterbliebenen aufsuchen'. Esto, en cambio, no concordaría con el tema central del himno en el que todo se centra en trasladar el fallecido al mundo de los antepasados. Asimismo es posible que los 'restos' se refieran a los huesos que no son devorados por el fuego y que en otra ceremonia son enterrados bajo tierra (*RV* 10.18.10-13). Un resumen de esta cuestión se encuentra en Oberlies, *Die Religion*, pp. 500-501.

[57] Véase también el verso 8 de este himno, *RV* 10.56.4 más adelante y recuérdese el verso *RV* 10.14.8.

[58] Grassmann, *Wörterbuch*, s.v. *áyu*.

[59] M. Mayrhofer, *Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen*, Heidelberg, 1992, s.v. *áyus*. La misma raíz habría evolucionado en griego a *aiōn* o *aien* o en latín a *aevum*. El significado del primer término en griego se ha especializado más en el sentido de un periodo de existencia o un espacio en el tiempo, mientras que el segundo y la palabra latina se refiere a un tiempo eterno.

[60] A.-M. Boyer, «Étude sur l'Origine de la Doctrine du Saṃsāra», *JA* 2, 1901, pp. 452-499.

[61] Witzel «The Earliest Form».

[62] Esto sería un claro antecedente de la idea, que se formula en los *brāhmaṇas*, de que los bienes acumulados en el cielo también se consumen y que el fallecido se enfrenta a una segunda muerte (*punarmṛtyu*), una vez que se hayan agotado todos sus méritos realizados en vida. La idea de una 'nueva muerte', a su vez, habría conducido a la teoría de que el fallecido vuelve a nacer en la tierra.

En el siguiente verso, que se dirige de nuevo al fallecido en segunda persona, se suplica tanto a Agni como a Soma, los dos transmisores rituales, que en el transcurso de este proceso de purificación y sublimación restauren el cuerpo y subsanen los daños que el 'pájaro negro',[63] la hormiga, la serpiente o un animal salvaje,[64] hayan podido causar; puesto que el cuerpo tiene que llegar entero al Más Allá.[65]

RV 10.16.6
yát te kṛṣṇáḥ śakuná ātutóda pipīláḥ sarpá utá vā śvā́padaḥ /
agníṣ ṭád viśvā́d agadáṃ kṛṇotu sómaś ca yó brāhmaṇā́m̐ āvivéśa //
Lo que el pájaro negro te haya arrancado, la hormiga, la serpiente o un animal salvaje,
que Agni, que lo devora todo, lo cure y Soma, que ha penetrado en los brahmanes.

El muerto, a su vez, se debe proteger contra la excesiva voracidad de Agni con una capa protectora:

RV 10.16.7
agnér várma pári góbhir vyayasva sám prórṇuṣva pī́vasā médasā ca /
nét tvā dhṛṣṇúr hárasā járhṛṣāṇo dadhṛ́g vidhakṣyán paryaṅkháyāte //
Rodéate con carne de vaca como escudo contra Agni, cúbrete con grasa y sebo;
para que el atrevido animado no te rodee excitado con su llama para devorarte.

Junto al cadáver se entrega a las llamas la copa con la que el fallecido ha realizado sus libaciones, símbolo del cumplimiento de su deber fundamental como hombre: deleitar y alimentar con el humo de las ofrendas a los dioses que conservan, así, su condición de inmortales.

RV 10.16.8
imám agne camasám mā́ ví jihvaraḥ priyó devā́nām utá somyā́nām /
eṣá yáś camasó devapā́nas tásmin devā́ amṛ́tā mādayante //
No vuelques esta copa, Agni, querida por los dioses y los bebedores del Soma;
de esta copa se sirve a los dioses, en ella los dioses se deleitan en la inmortalidad.

Que Agni no sólo actúa como mediador, sino que –tal como nos indican los diferentes epítetos que recibe en este himno– también existe un aspecto peligroso y violento del fuego, se expresa en el siguiente verso en el que se le llama 'devorador de carne' (*kravyā́d*). Geib[66] defiende que es el fuego del hogar fuera de control, lla-

[63] Un símbolo de la muerte.

[64] Todos estos animales se asocian a la tierra o al mundo subterráneo.

[65] La imagen contraria se encuentra en *RV* 1.32.6, donde Indra despedaza el cadáver de Vṛtra, condenándolo así a la aniquilación; recuérdese también *Ilíada* XXIV 14.

[66] R. Geib, «Agní Kravyād das Fleisch fressende Feuer im Rg- und Atharvaveda», *ZVS* 89, 1975, pp. 198-220.

mado aquí Agni Kravyād, el que 'ha entrado en la casa del fallecido' y ha provocado su muerte[67], basando su argumentación en el hecho de que *kravís* se refiere habitualmente a carne viva y que el 'devorador de carne' no se puede identificar con el fuego de la cremación puesto que en este himno se insiste precisamente en que Agni no lo consuma[68]. Este aspecto destructivo contrasta con el que es invocado como Agni Jātavedas. Para purificar el fuego descontrolado basta con establecer un nuevo fuego sacrificial[69]. El aspecto destructivo de Agni Kravyād, junto al estado impuro que ha suscitado, se envía lo más lejos posible. El fuego que ha provocado la muerte se manda junto a Yama. Así como el camino establecido por Agni Jātavedas es necesariamente puro, parece que un aspecto central de este otro camino, estrechamente relacionado con la muerte, es el del alejamiento, sin distinguir, en principio, entre elementos puros e impuros.

> *RV* 10.16.9-10
> *kravyā́dam agním prá hiṇomi dūráṃ yamárājño gachatu ripravāháḥ /*
> *ihaívā́yám ítaro jātávedā devébhyo havyáṃ vahatu prajānán //*
> Mando lejos al Agni devorador de carne; que se vaya junto a los súbditos de Yama, llevándose lo impuro.
> Aquí este otro, Jātavedas, conociendo (el camino), debe trasladar la ofrenda a los dioses.
>
> *yó agníḥ kravyā́t pravivéśa vo gṛhám imám páśyann ítaraṃ jātávedasam /*
> *táṃ harāmi pitṛyajñā́ya devā́ṃ sá gharmám invāt paramé sadhásthe //*
> Este Agni devorador de carne ha entrado en vuestra casa; viendo a este otro Jātavedas, a este dios tomo para la ofrenda a los Padres, que lleve la ofrenda de mantequilla a la sede suprema.

Después de instaurar definitivamente el nuevo fuego ritual, se celebra un sacrificio y una ofrenda en honor a los dioses y a los Padres:

> *RV* 10.16.11-12
> *yó agníḥ kravyavā́hanaḥ pitṝ́n yákṣad ṛtāvṛ́dhaḥ /*
> *préd u havyā́ni vocati devébhyaś ca pitṛ́bhya ā́ //*
> Agni que traslada la carne, que fortalece el Orden Cósmico, sacrifique en honor de los padres
> que anuncie ante los dioses y los padres las ofrendas.

---

[67] Véase también *AV* 12.2.9.

[68] La única diferencia que se introduce en el verso paralelo *AV* 12.2.8 es la del adjetivo *devá* ('divino') con el que se caracteriza a Agni Jātavedas, remarcando, así, la diferencia fundamental entre los dos aspectos de Agni.

[69] Véase también *AV* 12.2.5. Unos versos más adelante, en *AV* 12.2.9, se dice que 'Agni Kravyād, el que hace rígida a la gente (*jánān dṛṃhántaṃ*)' es derribado por el 'rayo' del fuego del hogar (*gārhapatya*).

uśántas tvā ní dhīmahy uśántaḥ sám idhīmahi /
uśánn uśatá ā́ vaha pitŕ̥n havíṣe áttave //
Deseosos te queremos establecer, deseosos te queremos prender,
deseoso acerca a los padres deseosos para que consuman la ofrenda.

El epíteto *kravyavā́hana* ('el que traslada la carne'), al contrario que *kravyā́d*, aparentemente se refiere al nuevo Agni Jātavedas, que se caracteriza por fortalecer el *ṛtá* y anunciar las ofrendas a los dioses y a los *pitáras*, al que se dirige el oficiante durante el proceso de purificación del fuego (versos 9-12) en clara oposición al aspecto destructivo. De modo que *kravyavāhana*, según Geib,[70] es el fuego que traslada la carne –el cadáver del fallecido– como una ofrenda.

Agni Jātavedas debe acercar a los Padres para que reciban la ofrenda. Además, comprobamos en estos versos que el camino por el que se acercan los inmortales al sacrificio y el camino por el que se trasladan las ofrendas hacia ellos es el mismo. El camino marcado por Agni Jātavedas, por el que tanto dioses como los Padres que han alcanzado el mundo de los inmortales se acercan al ritual, no es otro que el 'camino por el que avanzan los dioses' (*devayā́na*), tal como es concebido principalmente en los libros más recientes del *Ṛgveda*.[71]

El himno concluye con unas fórmulas con las que se esparce agua para revivificar el lugar de la cremación, volviendo a centrar la atención en el mundo de los vivos.

RV 10.16.13-14
yáṃ tvám agne samádahas tám u nír vāpayā púnaḥ /
kiyā́mbv átra rohatu pākadūrvā́ vyàlkaśā //
Lo que tú, Agni, has quemado, disemínalo de nuevo.
Que Kiyāmbu, Pākadūrvā y Vyalkaśā[72] broten en este lugar.

śī́tike śī́tikāvati hlā́dike hlā́dikāvati /
maṇḍūkyà sú sáṃ gama imáṃ sv àgníṃ harṣaya //
En el frescor refresca; en el regocijo produce regocijo;
únete a esta rana, anima este Agni.

A modo de resumen de lo que hemos comentado hasta ahora, podemos establecer las siguientes características de los dos caminos que se describen en *RV* 10.14 y 10.16:

Ambos himnos son en gran medida complementarios. Cada uno describe un camino hacia el Más Allá; *RV* 10.14 se centra en el paso del espíritu o fuerza espiritual (*ásu*) al mundo de los antepasados, *RV* 10.16 en la sublimación del cuerpo (*tanū́*) del fallecido y su traslado al mundo de los dioses.

---

[70] R. Geib «Agni Kravyād», pp. 217-218; sobre esta cuestión véase también M. Bloomfield, «On Vedic Agni Kravyavāhana and Agni Kavyavāhana», en *Streitberg Festgabe*, Leipzig, 1924, pp. 13.

[71] *RV* 1.72.7, 1.162.4, 1.183.6, 1.184.6, 3.58.5, 4.37.1, 10.51.5.

[72] Plantas acuáticas.

Común a los dos es que todo lo que se traslada por estas dos vías desde la tierra al cielo se encuentra de nuevo en las esferas celestiales. Así, el espíritu del fallecido se encuentra con los Padres, con los bienhechores (*sukṛ́tās*), con las ofrendas que ha realizado en vida (*iṣṭapūrtá*) y, sobre todo, se une a su cuerpo purificado.

Partimos de una concepción dualista del ser humano; a pesar de que la separación entre cuerpo y personalidad individual queda mucho menos que clara y a pesar de que el hombre se forma de más elementos, lo que en las esferas celestiales conforma el núcleo del nuevo ser consiste en la unión del espíritu con su 'cuerpo esplendoroso'.

Podemos observar, además, que el papel del fallecido en el himno a Yama es activo, mientras que es esencialmente pasivo en el himno dirigido a Agni. En el primer himno se dan instrucciones concretas al fallecido para que encuentre su camino, pero éste tiene que ser recorrido por el fallecido mismo; mientras que en el segundo himno el cadáver es trasladado y transformado por Agni.

El camino de los antepasados, descubierto por Yama, sólo se abre para el espíritu del recién fallecido y los elementos impuros relacionados con su muerte. No es directo ni tampoco es inmediato, puesto que no concluye hasta que el fallecido se integre plenamente en el seno de los *pitáras*. Es de sentido único; una vez que los antepasados se hayan convertido en Padres, se acercan al fuego en el que se les rinde culto por el mismo camino que los dioses. Por el camino ritual, en cambio, los dioses se mueven con total libertad y, si el sacrificio se ha realizado correctamente, reciben por mediación de Agni Jātavedas las ofrendas sin demora. Con excepción de los alimentos para los dioses, todo lo que transita por él se mueve libremente en ambas direcciones. Esta vía está abierta en el momento en que el fuego del sacrificio esté establecido.

Es probable que se esperara que todos los que hayan muerto y recibido los cultos precisos, emprendan su paso al Más Allá por estos dos caminos. Sin embargo, aparentemente sólo unos pocos alcanzan la meta final, el mundo de los *pitáras*. En los dos caminos se mencionan peligros que hay que sortear: los precipicios o los perros de Yama que amenazan con devorar el *ásu* y el fuego que puede consumir del todo el cuerpo. Por tanto, es posible que aquellos que no alcancen las esferas celestiales, hayan fracasado precisamente en el intento de superar estos peligros de ser destruidos.

IV. *RV* 10.56: La doble pervivencia

El himno *RV* 10.56 no se incluye habitualmente entre los himnos funerarios y su función ha sido discutida. Brereton[73] recuerda que Oldenberg[74] observa al menos en el comienzo del himno rastros del sacrificio de caballo (*aśvamedha*),[75] mientras que

---

[73] Brereton, «The Funeral Hymn».

[74] H. Oldenberg, *Ṛgveda, Textkritische und exegetische Noten II*, Berlín, 1912, pp. 258-259.

[75] El *ásvamedha* ('sacrificio del caballo') es uno de los rituales védicos más complejos que se desarrollaba durante un año. *RV* 1.162 describe un *aśvamedha* y el himno siguiente contempla aparentemente la situa-

Geldner[76] y Doniger O'Flaherty[77] proponen que se trata de un himno funerario para un caballo victorioso en batallas o carreras; Renou[78], en cambio, admite la posibilidad de que el himno no se refiera en absoluto a un caballo. Desde antiguo se ha propuesto otra interpretación: la tradición atribuye la autoría del himno a Bṛhaduktha y Sāyaṇa lo considera un himno funerario compuesto por este sabio para los rituales fúnebres de su hijo Vājin[79], lo que explicaría el final del himno. Brereton, dudando de la interpretación de Oldenberg, recuerda que no se conserva ningún otro testimonio que apoyaría la teoría de Geldner y Doniger O'Flaherty. A su vez, propone que la imagen del caballo vencedor que se dirige hacia el cielo no es más que una metáfora con la que se describe la actuación del fuego funerario y que se trata en realidad de un himno compuesto para las ceremonias fúnebres del propio Bṛhaduktha.

Este himno, parecido al himno *RV* 1.163, destaca por sus continuas identificaciones con las que, gracias al poder mágico del ritual[80], se pretende actuar directamente sobre la realidad.

> *RV* 10.56.1-3
> *idáṃ ta ékam pará ū ta ékaṃ tṛtī́yena jyótiṣā sáṃ viśasva /*
> *saṃvéśane tanvàś cā́rur edhi priyó devā́nām paramé janítre //*
> Ésta es una, más allá se encuentra tu otra, únete con la tercera luz.
> En la unión de tu cuerpo (con la tercera luz) vuélvete hermoso, querido por los dioses, en tu lugar de nacimiento más elevado.
>
> *tanū́ṣ ṭe vājin tanvàṃ náyantī*[81] *vāmám asmábhyaṃ dhā́tu śárma túbhyam /*
> *áhruto mahó dharúṇāya devā́n divì̀va jyótiḥ svám ā́ mimīyāḥ //*
> Que tu cuerpo, caballo vencedor, llevando su cuerpo, nos proporcione bienestar a nosotros, abrigo para ti;
> que tú, erguido para llevar a los grandes dioses, cambies tu propia luz como en el cielo.
>
> *vājy àsi vā́jinenā suvenī́ḥ suvitá stómaṃ suvitó dívaṃ gāḥ /*

---

ción desde el punto de vista metafísico. *RV* 1.163, a su vez, guarda claros paralelos con los primeros versos del himno que estamos estudiando.

[76] Geldner, *Der Rig-Veda*.

[77] Doniger O'Flaherty, *The Rig Veda*, pp. 93-95.

[78] L. Renou, *Études védiques et pāninéennes* XVI, París, p. 133.

[79] Sāyaṇa, el comentarista medieval a quien se le otorga más autoridad, interpreta, por tanto, *vājín* como nombre propio y no como adjetivo ('fuerte, valiente') ni como nombre común ('caballo corredor o de batalla, héroe'). Geldner, *Der Rig-Veda*, descarta que *vājín* sea empleado en este himno como nombre propio, pero admite que se trata del único verso que fundamentaría la tesis de Sāyaṇa. Su comentario se ve reforzado por el hecho de que el primer verso se recoge en un himno funerario del *Atharvaveda* (*AV* 18.3.7). Además, se afirma en *Kauśika-Sūtra* 80.36 que fue recitado cuando el cortejo fúnebre se dirigía hacia el lugar de la cremación.

[80] M. Witzel, *On Magical thought in the Veda [Inaugural Lecture]*, Leiden, 1979.

[81] Recuérdese que *náyanti* y *ásunīti* se construyen a partir de la misma raíz verbal *nī-*; véase Renou, EVP XVI, p. 133.

suvitó dhárma prathamā́nu satyā́ suvitó devā́n suvitó 'nu pátma //
Tú eres el caballo vencedor con fuerza vencedora, deseoso busca feliz la alabanza, feliz el cielo;
feliz el sustento primordial con la verdad, feliz a los dioses, feliz a lo largo de tu vuelo.

De acuerdo con Brereton, y descifrando la metáfora, el fallecido se integra en el fuego, la primera luz, del fuego pasa al sol y del sol a la luz celestial, donde su cuerpo en su nacimiento más elevado junto a los dioses se uniría a la tercera luz. *Vājín* en los versos 2-3 no sería más que un epíteto del fuego;[82] una imagen que encontramos también en otros himnos.[83] Pero, así como es plausible que el sujeto principal del segundo verso sea Agni, la insistencia en la felicidad en el tercer verso hace más improbable que se refiera a Agni y no, de nuevo, al caballo o al fallecido. Es más, si partimos de la idea de que nos encontramos ante un himno funerario y reconocemos que algunas imágenes parecen tomadas del *aśvamedha*, podríamos atrevernos a interpretar que precisamente en el tercer verso se resuelve la ambigüedad de los primeros versos y que la nueva insistencia en la imagen del caballo se debe a la identificación definitiva del fallecido con esta metáfora basada en otro ritual.

Brereton identifica el cuarto verso como uno de los versos *omphalos*, descritos por Jamison,[84] que actúan como versos clave para todo el himno, que destacan por su especial complejidad y que forman una especie de eje a partir del cual se produce un cambio de tema.

RV 10.56.4
mahimná eṣā́m pitáraś canéśire devā́ devéṣv adadhur ápi krátum /
sám avivyacur utá yā́ny átviṣur aíṣāṃ tanū́ṣu ní viviśuḥ púnaḥ //
Ni siquiera los Padres han dominado la grandeza de éstos. Los dioses dispusieron el poder entre los divinos;
recolectaron las cosas que relucían y las depositaron de nuevo en sus cuerpos.

---

[82] Brereton, no obstante, distingue este fuego, cuya función es la de 'guiar el cuerpo' (*tanvàṃ náyanti*), del fuego sacrificial, reservado para dioses y ofrendas, aunque admite que ambos fuegos siguen el mismo curso. Aceptando el comentario personal de Stephanie Jamison, asume que *tanvàṃ náyanti* alude al mismo proceso que el término *ásunīti* en *RV* 10.16.2. Sin embargo, a pesar de que *ásunīti*, como hemos visto más arriba, se puede interpretar en un sentido más amplio, también es posible que la analogía entre las dos combinaciones (*ásu* + *nī-* / *tanū́* + *nī-*) implique precisamente que no sean lo mismo. El comienzo del segundo verso efectivamente refuerza la teoría de que se trata de un himno funerario. En cambio, no veo razón para distinguir la función como transmisor del cuerpo (*tanvàṃ náyanti*), que desempeña Agni aquí, del fuego sacrificial o del Jātavedas en *RV* 10.16. Sencillamente se amplía la imagen con la sucesiva identificación del cuerpo con las diferentes luces.

[83] *RV* 2.10.1; 4.15.1; 5.56.7; 8.84.8, entre otros.

[84] El papel central que desempeñan estos versos centrales es analizado por S. Jamison, «Poetry and Purpose in the Rgveda: Structuring Enigmas», en A. Griffiths - J. E. M. Houben (eds.), *The Vedas: Proceedings of the Third International Vedic Workshop*, Groningen, 2004, pp. 237-250.

El comienzo de este verso es difícil de comprender, si no se asume que el sujeto sea, al menos metafóricamente, el de los caballos glorificados y que la primera mitad del himno se inspira en el paso de un 'caballo ganador' (*vājín*) a las esferas celestiales, para integrarlo en el grupo de los caballos celestes.[85] Éstos en su ascenso victorioso por la vía ritual reciben su poder de los dioses y superan, así, en grandeza a los Padres.

En todo caso hay que recordar que lo que se narra en estos versos es el ascenso del cuerpo que recibe la fuerza de las sucesivas luces con las que es identificado y que finalmente recibe el poder directamente de los dioses que depositan de nuevo sus actos gloriosos en él. No se menciona en ningún momento su espíritu (*ásu*) ni su capacidad intelectual (*mánas*).

La individualidad, no obstante, queda asegurada por su cuerpo transformado y reforzado. Especialmente la segunda parte del cuarto verso nos recuerda la unión en el Más Allá del fallecido con su cuerpo y todas sus ofrendas que se mencionan en los himnos que acabamos de comentar.[86] De modo que quizá se puede interpretar el neutro plural (*yā́ni*) en este sentido.[87]

Una vez que se haya logrado la integración en el mundo de los dioses y asegurado su pervivencia individual, el foco temático se reorienta hacia la descendencia en los tres versos finales.

> *RV* 10.56.5-7
> *sáhobhir víśvam pári cakramū rájaḥ pū́rvā dhā́māny ámitā mímānāḥ /*
> *tanū́ṣu víśvā bhúvanā ní yemire prā́sārayanta purudhá prajā́ ánu //*
> Con sus fuerzas han rodeado toda la tiniebla,[88] midiendo lo inmensurable, las antiguas moradas.
> Todos los seres han dependido de sus cuerpos, se extendieron de forma variada a través de su descendencia.
>
> *dvídhā sūnávó 'suraṃ svarvídam ā́sthāpayanta tṛtī́yena kármaṇā /*
> *svā́m prajā́m pitáraḥ pítryaṃ sáha ā́vareṣv adadhus tántum ā́tatam //*
> Los hijos al ser su tercera obra le dieron doble continuidad al *ásura*[89] que contempla la luz celestial.

---

[85] Los victoriosos caballos celestes también se mencionan en *RV* 7.38.8; 7.40.6 y 10.64.6.

[86] Recuérdese los términos *iṣṭapūrtá*, *śéṣaḥ* o *sukṛtás*.

[87] Brereton propone *śárīrāṇi* como supuesto antecedente de esta forma en neutro plural y recuerda el verso *RV* 10.16.3; no obstante, la referencia este verso no ayuda mucho, puesto que ahí *śárīraiḥ* describe precisamente las partes con las que una parte del fallecido se integra en las plantas, una parte que no alcanza la esfera celeste. Como argumento a favor de la idea de Brereton se podría considerar *RV* 1.162.19, donde el sacerdote procura reconstruir el caballo en el Más Allá, después de haberlo despedazado. Sin embargo, el término empleado para los miembros del caballo sacrificado, despedazado conforme al ritual, es *gātra* y no consta que el cadáver de un fallecido sea desmembrado ritualmente antes de ser entregado a las llamas de Agni.

[88] *Rájas* es una esfera misteriosa dominada por la oscuridad.

[89] *Ásura*, un término con el que se designa generalmente a los dioses más antiguos, se refiere aquí al padre divinizado.

> Los padres han depositado su propagación, la potestad paterna, el hilo tensado, en sus descendientes.
>
> *nāvā́ ná kṣódaḥ pradíśaḥ pṛthivyā́ḥ svastíbhir áti durgā́ṇi víśvā /*
> *svā́m prajā́m bṛ́haduktho mahitvā́vareṣv adadhād ā́ páreṣu //*
> Como un barco en todas las direcciones terrestres la marea supera todas las dificultades con éxito;
> Bṛhaduktha gracias a su poder ha colocado su propia progenie (*prajā́*) entre los posteriores, entre los anteriores.

Es significativo que el sujeto al final del quinto verso sea 'todos los seres' y no, como quizá uno pueda esperar en el contexto de transmisión de padres a hijos, los cuerpos. La explicación la encontramos al final del siguiente verso, pues lo que el padre transmite a sus hijos, el hilo que pasa de generación en generación, la 'potestad paterna', es en realidad una conexión espiritual.[90]

La doble continuidad que los hijos le otorgan a su padre divinizado se plasma, por un lado, en su propia existencia, puesto que el padre con su tercera obra –al haber engendrado hijos–, ha cumplido con los tres deberes de un brahmán[91] y logra, así, contemplar la luz celestial. Por otro lado, los hijos aseguran la pervivencia del padre al realizar los cultos necesarios en su honor.

En el último verso se compara la labor de Bṛhaduktha con un barco que se mueve con éxito en todas direcciones en el plano terrenal. El hecho de que se diga que ha colocado su progenie entre los posteriores –sus descendientes– y los anteriores –los antepasados o seres divinizados que han alcanzado las esferas celestiales–, nos puede hacer pensar que Bṛhaduktha haya compuesto el himno en honor de un hijo muerto, tal como lo interpreta Sāyaṇa. Esta teoría, sin embargo, no encaja con el verso anterior donde el padre, identificado con un *ásura*, ocupa un lugar preeminente en el cielo. En cambio, si consideramos que al menos la segunda parte del himno gira en torno al tema de la doble pervivencia, la individual en el cielo y la colectiva en la descendencia, y aceptamos que *prajā́* se puede referir a los dos, nos acercamos a la posición de Brereton, quien defiende, como ya hemos mencionado, que se trata de un himno funerario compuesto para los rituales funerarios del propio Bṛhaduktha.

De modo que a partir de los méritos trasladados con anterioridad y de la transformación de su cadáver, los dioses forman el cuerpo espiritual y le dan vida con su fuerza divina. La potestad paterna, en cambio, pervive en sus hijos, a través del hilo

---

[90] M. Witzel, «Prajātantu», en R. Tsuchida y A. Wezler (eds.), *Harānandalaharī. Volume in Honour of Professor Minoru Hara on his Seventieth Birthday*, Reinbek, 2000, pp. 457-480, describe cómo según la concepción védica el padre transfiere su semen, que parte de su propio ombligo, a su hijo. Éste conforma un nódulo en el hilo espiritual, o en la cuerda tensada, que pasa de generación a generación. Sin embargo, a pesar de que en los himnos védicos se asocia al padre o al cielo con el ombligo, no hay que confundir este hilo (*tántu*) con el cordón umbilical (*bandhu*) con el que la madre proporciona al embrión el elemento terrenal.

[91] En *Taittirīya-Saṃhitā* 6.3.10.5 se mencionan tres deudas que contrae un brahmán al nacer: con los Ṛṣis de convertirse en alumno, con los dioses de sacrificar y con los *pitáras* de obtener descendencia.

depositado en ellos. Es decir, el padre pervive en cierta manera espiritualmente en sus hijos y corporalmente en el mundo de los dioses.

Podemos concluir que este himno despliega una imagen poderosa que pretende convertir al fallecido directamente en un ser divino, en un *ásura*, que recibe su fuerza de los dioses y que por ello es superior a los Padres que conservan su propia fuerza espiritual.

Esta diferenciación entre los seres divinos o divinizados y los Padres que se comienza a plasmar aquí se intensificará con el paso del tiempo: el mundo de los Padres poco a poco se aleja del mundo de los dioses. Más tarde se desarrolla la teoría de que los antepasados que han avanzado por el *pitṛyāna*, una vez que hayan agotado sus bienes realizados en vida y acumulados en la esfera celestial, vuelven a reencarnarse en la tierra; mientras que los que han avanzado por el *devayāna*, se integran plenamente y para siempre en el mundo de los dioses.

Bibliografía

Arbman, E. (1927/28): «Tod und Unsterblichkeit im vedischen Glauben I», *Archiv für Religionswissenschaft* 25, pp. 339-387.

Bloomfield, M. (1893): «Contributions to the Interpretaion of the Veda», *Journal of the American Oriental Society* 15, pp. 143-188.

— (1924): «On Vedic Agni Kravyavāhana and Agni Kavyavāhana», *Streitberg Festgabe*, Leipzig, pp. 12-14.

Bodewitz, H. W. (1991): *Light, Soul and Visions in the Veda*, Poona.

— (1994): «Life after Death in the Ṛgvedasaṃhitā», *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 38, pp. 23-41.

— (1999): «Yonder World in the Atharvaveda», *Indo-Iranian Journal* 42, pp. 107-120.

Boyer, A.-M. (1901): «Étude sur l'Origine de la Doctrine du Saṃsāra», *Journal Asiatique* 2, pp. 452-499.

Brereton, J. P. (2004): «*Dhárman* in the *Ṛgveda*», *Journal of Indian Philosophy* 32, pp. 449-489.

— (en prensa): «The Funeral Hymn of Bṛhaduktha», en Brereton, J. P. (ed.), *Proceedings of the Fourth International Vedic Workshop*.

Doniger O'Flaherty, W. (trad.) (1981): *The Rig Veda. An Anthology / One hundred and eight hymns, selected, translated and annotated,* Londres.

Ehni, J. (1890): *Der vedische Mythos des Yama verglichen mit den analogen Typen der persischen, griechischen und germanischen Mythologie*, Estrasburgo.

Geib, R. (1975): «*Agní Kravyād* das Fleisch fressende Feuer im Ṛg- und Atharvaveda», *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung* 89, pp. 198-220.

Geldner, K.F. (trad.) (1951): *Der Rig-Veda, aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt und mit einem laufenden Kommentar versehen,* vol. 63; Cambridge (Mass.) - Londres.

Grassmann, H. (1996): *Wörterbuch zum Rig-Veda / 6. überarbeitete und ergänzte Auflage von M. Kozianka,* Wiesbaden.

GRIFFITH, R. T. H. (1896) [ed. rev. 1973]: *The Hymns of the Ṛgveda*, Nueva Delhi.

GRISWOLD, H. D. (1971): *The Religion of the Ṛigveda*, Nueva Delhi.

HAYAKAWA, A. (2000): «Three Steps to Heaven», *Asiatische Studien* 54, 1, pp. 209-247.

HORSCH, P. (1967): «Vom Schöpfungsmythos zum Weltgesetz», *Asiatische Studien* 21, pp. 31-61.

— (1971): «Vorstufen der indischen Seelenwanderungslehre», *Asiatische Studien* 25, pp. 99-157.

IKARI, Y. (1989): «Some Aspects of the Idea of Rebirth in Vedic Literature», *Indo-Shisōshi Kenkyū* 6, pp. 155-164.

JAMISON, S. (2004): «Poetry and Purpose in the Rgveda: Structuring Enigmas», en Griffiths, A. y Houben, J.E.M. (eds.), *The Vedas: Proceedings of the Third International Vedic Workshop, Leiden 2002*, Groningen, pp. 237-250.

KAHLE, M. (en prensa): «Antecedentes de la transmigración de las almas en la India», en Bernabé, A. - Kahle, M. - Santamaría, M. A. (eds.), *Reencarnación: La transmigración de las almas entre Oriente y Occidente*.

— (en prensa): «Two Ways to Heaven: RV 10.16 and 10.14 », en Brereton, J. P. (ed.), *Proceedings of The Fourth International Vedic Workshop*.

MAYRHOFER, M. (1992): *Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen*, Heidelberg.

MENDOZA, J. (2007): «Los libros sagrados del hinduismo», en Piñero, A. - Peláez, J. (eds.), *Los libros sagrados en las grandes religiones*, Córdoba, pp. 21-58.

— (en prensa): «Muerte e inmortalidad en los *brāhmaṇas*: la transición hacia la doctrina de la reencarnación», en Bernabé, A. - Kahle, M. - Santamaría, M. A. (eds.), *Reencarnación: La transmigración de las almas entre Oriente y Occidente*.

NARAHARI, H. G. (1944): *Ātman in Pre-Upaniṣadic Vedic Literature*, Madras.

OBERLIES, T. (1998): *Die Religion des Ṛgveda. Erster Teil: Das religiöse System des Ṛgveda*, Viena.

OLDENBERG, H. (1912): *Ṛgveda, Textkritische und exegetische Noten II*, Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Berlín.

— (1923): *Die Religion des Veda*, reimpr. Magnus, Stuttgart.

RENOU, L. (1955-1969): *Études védiques et pāninéennes*, París.

SCARLATA, S. (1999): *Die Wurzelkomposita im Ṛg-Veda*, Wiesbaden.

SCHLERATH, B. (1968): «Altindisch *asu-*, avestisch *ahu-* und ähnlich klingende Wörter», en Heesterman, J. C. - Schokker, G. H. - Subramoniam, V. I. (eds.), *Pratidānam. Indian, Iranian and Indo-European Studies Presented to F.B.J. Kuiper on His Sixtieth Birthday*, La Haya, pp. 142-153.

VELASCO LÓPEZ, M. d. H. (2001): *El Pasaje del Más Allá: El tema del prado verde en la escatología indoeuropea*, Valladolid.

WITZEL, M. (1979): *On Magical thought in the Veda [Inaugural Lecture]*, Leiden.

— (1983): «The Earliest Form of the Concept of Rebirth in India», conferencia impartida en Tokio y Kioto.

— (1984): «Sur le chemin du ciel», *Bulletin des Etudes Indiennes* 2, pp. 213-279.

— (2000): «Prajātantu», en Tsuchida, R. y Wezler, A. (eds.), *Harānandalaharī. Volume in Honour of Professor Minoru Hara on his Seventieth Birthday*, Reinbek, pp. 457-480.