

MUERTE Y RESURRECCIÓN EN EGIPTO II
EL VIAJE DE ULTRATUMBA DE LOS MUERTOS
 HACIA LA INMORTALIDAD Y LA LUZ DE LAS ESTRELLAS

Osiris y Dioniso, en una perspectiva comparada.

Los antiguos griegos identificaron a Osiris con Dioniso y a Isis con Deméter. Es algo que sabemos por Heródoto,¹ quien probablemente recogió la información de tradiciones mucho más antiguas, y que reafirmó, entre otros, Diodoro de Sicilia.² Pero hoy, como luego veremos, existen dudas al respecto provenientes de cierto escepticismo impenitente, que llega a considerar incluso la fragmentación del cuerpo de Osiris por Seth como una trasposición helenística del mito de Dioniso. Aunque lo cierto fue que, a pesar de las objeciones de un contado número de especialistas, esta idea de la identidad Osiris-Dioniso constituyó y constituye la base de cierto convencimiento que, a principios del siglo veinte, revitalizaron algunos investigadores europeos. Franz Cumont, por ejemplo, apoyó la idea de la identidad, amparado en las tesis de P. Foucart,³ dentro de una obra fundamental⁴ consagrada a explicar, a través de los cultos de misterio, la línea diacrónica que transitaba entre el culto al dios asesinado y resucitado (Atis, Adonis, Osiris, Dioniso) y el cristo «tardío»⁵ recreado por la Iglesia romana de Ireneo. Para este autor, la identificación de Osiris y Dioniso no solo no derivaba de razones arbitrarias, ya que Osiris e Isis habrían pasado a Creta y más tarde al Ática, siendo confundidos con Dioniso y Deméter, sino que el prístimo cultural quedaba plenamente confirmado en los diferentes cultos místicos del periodo romano que estudió en su obra. De sus trabajos dedujo Cumont que los cultos de Dioniso se hallaban unidos a los de Osiris no por semejanzas superficiales y fortuitas, sino por afinidades esenciales y de significado profundo. «En ambos casos —señalaba— se conmemoraba la historia de un dios que, a la vez que presidía la vegetación, gobernaba el

¹ Heródoto. *Los nueve libros de historia*. Libro II. Madrid, 1992. *Euterpe*. 42. 2. «No adoran los egipcios a unos mismos dioses, excepto dos universalmente venerados, Isis y Osiris, el cual pretenden sea el mismo que Dioniso». En II. 144 identifica a Horus con Apolo y añade: «A Osiris le llamamos en griego Dioniso, esto es, el Libre». Y en II. 123 asegura que los egipcios creen que «Deméter y Dioniso son quienes imperan en el infierno». Hoy en día, sin embargo, se mantienen diferentes posiciones críticas sobre la identidad de ambas deidades.

² Diodoro de Sicilia. *Biblioteca histórica*. Vol I. (I-III). Madrid, 2001. I. 25.1.2.

³ Cf. P. Foucart. *Le culte de Dionysos en Attique* (Mém. Acad. Inscip. XXXVII. 1904). Citado por Cumont. *Religiones Orientales*. 71.

⁴ Cf. Franz Cumont. *Las religiones orientales y el paganismo romano*. Madrid, 1987.

⁵ Ver últimos apartados de esta obra.

mundo subterráneo, y de un dios ejecutado por su enemigo y despedazado, de un dios del que una diosa reunía sus dispersos miembros para devolverlos milagrosamente a la vida».⁶

Lamentablemente, la obra de Cumont no abordó la muerte y resurrección de Cristo, que preludiaba y anticipaba magistralmente en cada una de las páginas de *Las religiones orientales y el paganismo romano*. De haberlo hecho, su referente hubiera sido imprescindible no sólo para establecer semejanzas y diferencias entre la divinidad egipcia y la divinidad griega, sino también para investigar las analogías que, *prima facie*, estamos obligados a establecer entre estas deidades y los cristos del gnosticismo y de la Iglesia romana. En este sentido, y en relación a la crítica del denodado entusiasmo comparatista que a veces ha llevado a asimilar unas divinidades a otras desde una formalidad meramente abstracta, exterior y superficialmente atrevida, hemos de reconocer el error que supone obviar la diferencia esencial en la que una y otra deidad, Osiris y Dioniso, basaban su esquema de salvación. Como reconocía Loisy, no podemos olvidar que «las economías de salvación, cuyo centro llegaron a constituir estos dioses, diferían en el concepto y el rito de la salvación, ya que la inmortalidad egipcia era, ante todo, una resurrección del muerto y sus ritos representan la reconstitución y la animación de un cadáver, mientras la inmortalidad dionisiaca y órfica [que ofrecía Dioniso] se afirmaba como una feliz supervivencia o como la liberación de una esencia inmortal [el alma liberada de la materia], como favor adquirido en principio por el viviente, que entraba en comunicación con el dios mediante los ritos de iniciación».⁷

Hoy, superadas las visiones osirianas de Cumont y de Loisy, prácticamente nadie descarta que las creencias egipcias pudieran haber ejercido algún tipo de influencia sobre la concepción del más allá desarrollada inicialmente por el orfismo y culminada y sistematizada más tarde por el platonismo. La propia «geografía infernal» desarrollada por Platón no pudo tener otros antecedentes culturales que los castigos y recompensas del mazdeísmo persa y, en buena medida, el reino de los muertos egipcio (Duat) regentado por Osiris. De la misma forma, el juicio ético a los muertos que Platón reprodujo en el *Gorgias*⁸ no pudo tener otro punto de referencia que el juicio final de la más tardía religión zoroastriana o el antiquísimo juicio a los muertos de Osiris, según un buen número de investigadores. No obstante, hay que reconocer que en el antiguo Egipto se ignoraba la idea de la trans migración de las almas, y su culto mortuorio no oponía la inmortalidad del alma como algo separado y diferente del cuerpo perecedero y corruptible, como hacía la tradición órfico-pitagórica y platónica. La resurrección que propiciaba Osiris una vez superado el juicio estuvo asociada en los últimos tiempos al culto solar de Ra; que suponía la transfiguración de la momia en un cuerpo de luz, que agrandaba más las diferencias con el orfismo, a pesar de que las almas Platón también ascendían al cielo por los planetas y encontraban su identidad en la «luz» eidética. En Egipto, como hemos contemplado en páginas anteriores, el proceso por el que el muerto se identificaba con Osiris para ganar la vida eterna, suponía todo un complejo entramado de laberínticos pasillos, puertas y escaleras envueltas en ignotos y amenazantes peligros, a través de los cuales se accedía a la sala del juicio, para, finalmente, caso de resultar justificado, conseguir la gloria de la luz de Ra. Y ciertamente todo esto suponía una diferencia muy importante con la inmortalidad que propiciaba Dio-

⁶ F. Cumont. Op. Cit. 72.

⁷ Alfred Loisy. *Los misterios paganos y el misterio cristiano*. Barcelona, 1990. p. 40.

⁸ Platón. *Diálogos*. Vol. 2. Madrid, 1992. *Gorgias*. 523e. Y Vol. 1. Madrid, 1985. *Apología de Sócrates*. 41a.

niso; casi tan importante como el culto solar sobre el que terminó adquiriendo carta de naturaleza el poder de Osiris y su ausencia en el culto dionisiaco.

Debemos preguntarnos, sin embargo, si estas diferencias, esenciales desde el punto de vista soteriológico, son suficientes para invalidar las semejanzas y los posibles rasgos de identidad que Osiris y Dioniso presentaron desde un punto de vista cultural y antropológico, incluso histórico, como dioses muertos y resucitados, garantes del anhelo de supervivencia humana a través de la identidad del individuo con el dios, y circunscritos de manera evidente a un mito emanado del antiquísimo Sacrificio del Rey Sagrado. Las diferencias en cada una de las «economías de salvación» fueron importantes, no cabe duda; pero se trata de manifestaciones surgidas de distintas tradiciones culturales posteriores, que no atentan ni ponen en cuestión el arquetipo ancestral sobre el que se narraba el mito del dios-hombre asesinado, surgido del Neolítico y que popularizarían las religiones de misterio del mundo helenístico y romano.⁹ No caben interpretaciones herederas de la dogmática de la Iglesia, tan frecuentes todavía en la actualidad, frente al universo mitopoético de las culturas antiguas, pero es obligado revisar algunas de las conclusiones del comparatismo, con planteamientos no siempre exagerados y equivocados. Las distintas personificaciones del arcaico mito de la resurrección, que se convirtieron en dioses salvadores de los «misterios» en el mundo grecorromano, han de ser considerados, según Eliade, como deferentes epifanías de un mismo y único fenómeno. Es por eso que, «asimilado a Dioniso, que también fue muerto, despedazado y resucitado, Osiris ilustraba admirablemente la teología neorífica: la cosmogonía concebida como un autosacrificio de la divinidad, como la dispersión de lo uno en lo múltiple, seguida de la “resurrección”; es decir, la reunión de lo múltiple en la unidad primordial del mundo».¹⁰

Por lo demás, nada impide superponer la plantilla de la resurrección osiriana (cuerpo de luz) sobre el calco de la resurrección proporcionada por el primitivo cristianismo a través de los textos de Pablo de Tarso (cuerpo espiritual); ello a pesar de que Osiris «resucitase» y no abandonase jamás la Duat, y Cristo resucitase, descendiese y retornase de los infiernos para ascender a los cielos.¹¹

⁹ «Mitra es el único dios que no sufre el destino trágico de las restantes divinidades místicas. De ahí podemos concluir que el argumento de la iniciación mitraica no incluía pruebas que evocaran la muerte y la resurrección». M. Eliade. *Historia*. II. 379.

¹⁰ M. Eliade. *Historia*. II. 344.

¹¹ *Lucas*. 24.39-43. «Mirad mis manos y mis pies, que yo mismo soy. Palpad y ved, pues un espíritu no tiene carne ni huesos como veis que yo tengo. Al decir esto, les mostró las manos y los pies. Y como ellos aún no lo creían por el gozo que tenían y porque estaban asombrados, les dijo: — ¿Tenéis aquí algo de comer? Entonces le dieron un pedazo de pescado asado. Lo tomó y comió delante de ellos».