



La Herencia Mística del Judeocristianismo de Pablo de Tarso

Eliseo Ferrer

MUERTE Y RESURRECCION EN LOS CULTOS DE MISTERIO.
La eficacia salvífica de dioses menores que eclipsaron
a los dioses tradicionales.



ELISEO FERRER SACRIFICIO Y DRAMA DEL REY SACRADO

MUERTE Y RESURRECCION EN LAS RELIGIONES DE MISTERIO

La eficacia salvífica de dioses menores que eclipsaron
a los dioses tradicionales.

**La Herencia Mística
del Judeocristianismo
de Pablo de Tarso**

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de la propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados es constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (Art. 270 y siguientes del Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos (CEDRO) y las leyes velan por el respeto de los citados derechos.



© 2021, *Eliseo Ferrer Latre*

© 2021, *Star Publishers, S.L.*

messidor@internet-link.com



ISBN: 978-84-121487-0-1

Depósito Legal: M-31000-2020

1

MUERTE Y RESURRECCIÓN EN LOS CULTOS DE MISTERIO**LA EFICACIA SALVÍFICA DE DEIDADES MENORES, PRÓXIMAS AL HOMBRE,
QUE ECLIPSARON A LOS DIOS TRADICIONALES****1. Mitología, alegoría y metafísica.**

La iniciación, rito central de carácter secreto de las religiones o cultos místicos, adquirió su significado más profundo como *imitatio dei*; a través del descubrimiento de la esencia divina que se suponía cada individuo llevaba en su interior; para conquistar, de esta forma, la facultad y el poder divino de la gracia y la inmortalidad. Ésta fue, ni más ni menos, la manifestación del rasgo antropológico a través del cual los pobladores de las culturas primitivas explicaron sus diferencias respecto al resto de la creación (los animales, las plantas y las cosas), donde la divinidad aparecía en distintos grados, pero no en el plano superlativo en el que aparecía en el interior de los hombres y caracterizaba su comportamiento. Es decir, si determinados animales habían formado parte de los númenes con los que habían convivido los hombres prehistóricos, según se construía y desarrollaba la idea de divinidad (desde lo Uno de los Vedas al dios de Zoroastro o al Brahman (absoluto) de las *Upanishads*) nuestros antepasados protohistóricos explicaron su posición del mundo y su diferencia respecto a los animales (que no hablaban y carecían, por lo tanto, de logos divino) a través de la posesión de un sagrado fragmento de esa divinidad. Una chispa de fuego o de luz divina (*ātman-Brahman*), que había que descubrir en el interior de cada uno, si el individuo quería sobreponerse a la animalidad, evitar la muerte y lograr, de esta forma, la inmortalidad. Sobre esta base debieron funcionar, supuestamente, las «casas de la vida» del antiguo Egipto, donde al parecer se enseñaban los caminos de ultratumba; y sobre esta misma base antropológica se instituyeron los cultos de misterio y sus ritos soterialógicos, orientados a la divinización del neófito y a su salvación y rescate de una muerte inminente a través del descubrimiento interior y el conocimiento místico de la divinidad,

La mayor parte de los documentos dispersos de que disponemos apuntan al ritual de la muerte y la resurrección simbólicas del iniciado y a la identificación mística de éste con Dios.¹ En el texto conocido como *Liturgia de Mitra*, impregnado de gnosis hermética, leemos: «Hoy, engendrado de nuevo por ti, hecho inmortal en medio de las miradas...» o: «He muerto a fin de renacer en este nacimiento creador de vida...».² En los

¹ Mircea Eliade. *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*. Vol. II. Barcelona, 2005. p. 328.

ELISEO FERRER / SACRIFICIO Y DRAMA DEL REY SACRADO

misterios de Cibeles, el neófito era considerado como un moribundo, alguien que «iba a morir», dentro de un deceso de carácter místico al que sucedía un nuevo nacimiento espiritual. Por su parte, durante su iniciación en los misterios de Isis, Lucio, el protagonista de la conocida novela de Apuleyo *Las metamorfosis (El asno de oro)*,³ sufría de forma simbólica una «muerte voluntaria», a través de la cual se aproximaba al más allá y obtenía el «día del nacimiento espiritual». Según sus propias palabras, Lucio llegó a «las fronteras de la muerte, pisó el umbral de Proserpina» y a su regreso cruzó todos los elementos.⁴

Nos encontramos ante testimonios fragmentarios de unas experiencias místicas frente a las que resulta muy difícil posicionarse dos mil o dos mil quinientos años después. Por lo que resulta muy difícil, por no decir imposible, sumergirnos hoy en la mentalidad y la experiencia subjetiva de unos individuos que, frente al *fatum* o destino astral, buscaban la inmortalidad y la supervivencia del alma o el espíritu a toda costa, a través de unos ritos que resultan de todo punto incomprensibles para una mentalidad contemporánea. Aunque una cosa parece clara dentro de los distintos puntos de vista que ofrece una documentación dispersa, incompleta, escasa y elaborada bajo la prescripción del más riguroso secreto: se trataba de ritos con los que los iniciados intentaban vencer a la muerte, ayudados por divinidades que, a su vez, habían muerto y renacido de nuevo a la vida; y que, una vez espiritualizada su simbología se convirtieron en un auténtico desafío para las fuerzas diabólicas representadas por la fatalidad de los arcontes y el movimiento de los planetas. Éste es el dato objetivo que puede ayudarnos a entender, en alguna medida, este fenómeno «religioso» de origen oriental y completamente ajeno a los mitos y ritos de la religión homérica griega y a la devoción cívica romana. Nos situamos, sin duda, ante un conjunto de antiguas divinidades agrícolas reaparecidas en los cultos de misterio de la cultura helenística y grecorromana, muy influidas también por el culto solar, la astrología y el culto a las estrellas; y revestidas de una ideología que, en el plano exotérico y mundano, oscilaba entre las concepciones platónicas e intelectualistas más o menos ideologizadas y la más deleznable superchería popular, dominada ésta por el engaño y la charlatanería.

Los «dioses» salvadores de las religiones místicas, los modelos arquetípicos de los cultos secretos orientales y griegos, fueron entidades carismáticas capaces de ofrecer la salvación a los hombres en términos de inmortalidad: figuras míticas y de remoto y ancestral origen, que, a pesar de su proyección arcaica, hemos situado en el periodo neolítico que contempló el nacimiento de la agricultura: encarnaciones de los procesos y fuerzas del cosmos, de la naturaleza y de la fertilidad agrícola, como hemos visto en páginas anteriores, imprescindibles para la supervivencia material de los pueblos primitivos. Figuras semidivinas que, junto a la Diosa Madre, fueron interpretadas, en un principio, de manera mágica y numinosa, como primitivas deidades de la vegetación; pero que, a lo largo de los siglos, fueron transformadas en entidades espirituales y redentoras que, de manera muy diferente, y por distintos caminos, llegaron primero a Grecia y luego a los dominios del mundo romano. «Un tipo de deidad, en definitiva, muy conocida: el dios que moría y resucitaba todos los años, y que había surgido como un espíritu de la

² Op. Cit. 328 y 329.

³ Apuleyo. *Las metamorfosis. (El asno de oro)*. Madrid, 1983.

⁴ Op. Cit. XI.23.7.

MUERTE Y RESURRECCIÓN EN LOS CULTOS DE MISTERIO

vegetación. Un dios que adquiriría profundo valor emotivo como prototipo divino del inexorable destino de los hombres, cuyo nacimiento y muerte constituían el rasgo destacado de los misterios». ⁵

De ahí que cuando hablamos de religión griega o grecorromana se hace necesario distinguir, por una parte, la religión pública de la ciudad, cuyo modelo de culto y representación lo ofrecieron las figuras de la mitología de Homero, Píndaro y Hesíodo; la devoción privada, por otra, a los Manes en los lararios domésticos y familiares, y, finalmente, la religión de los misterios (misteriosofía), representada por deidades menores, hijos del dios o de la diosa, convertidos en divinidades salvadoras. En realidad, se trataba de tres perspectivas muy diferentes (culto ciudadano propiciatorio, devoción privada e identidad mística con la divinidad) en aquellos aspectos esenciales relativos al culto, a los ritos, a la providencia y a las relaciones con las distintas divinidades; pero que mantuvieron una narrativa mítica con un sustrato común al compartir la mitología misteriosa algunas de las figuras menores y algunos de los relatos fabulosos de la mitología exotérica.

Ahora bien, si la religión homérica había olvidado el sustrato simbólico del mito, permaneciendo tan solo la lectura superficial y literal del relato, la estructura ideológica de la misteriosofía exigía una complejidad hermenéutica que venía determinada por los distintos grados por los que atravesaba la iniciación. Digamos que el acercamiento a los ritos de las religiones de misterio exigía un primer nivel (exotérico) de literalidad en el discurso, con un relato mítico en el que se presentaban las peripecias, aparentemente inteligibles por todo el mundo, dentro de las cuales se narraba la muerte y la resurrección de la divinidad. De esta forma, una vez asimilado en imágenes este primer nivel de acercamiento al dios muerto y resucitado, al neófito le estaba permitido por el hierofante pasar a un nivel de conocimiento superior (esotérico) que le abriría las puertas de la «identificación» con la divinidad. «Resultaba tentador —escribió Walter Burkert— “tomar un *logos* de la filosofía como mistagogo” para penetrar en el núcleo de los misterios, y descubrir sus presupuestos. Ambas clases de *logoi*, esotérico y exotérico, deberían por supuesto actuar recíprocamente en consecuencia, como siempre ha sucedido en teología». ⁶ Y estos *logoi*, tanto «en» los misterios como «sobre» los misterios, y «en la medida en que podemos conocerlos, se desarrollaban en tres niveles diferentes: el del mito, el de la alegoría de la naturaleza y el de una metafísica superior». ⁷

Y así ocurrió desde las primeras manifestaciones órficas hasta las más tardías revelaciones gnósticas del cristianismo primitivo. La narración mítica (o nivel literal) si hacemos caso a Burkert, presentaba siempre un relato tradicional estructurado a través de secuencias de acciones interpretadas por «actantes» antropomórficos. El segundo nivel que podía encontrarse regularmente, en los escasos documentos que han llegado hasta nosotros, era el de la alegoría de la naturaleza: un tipo de «sófisma racionalizador» tratado exhaustivamente por los estoicos, los judíos y los cristianos gnósticos. ⁸ Filón de Alejandría, por ejemplo, dedicó gran parte de su obra a buscar este nivel de entendimiento en el Pentateuco; y «no menos destacable resultó el hecho de que la única aparición de la

⁵ Martin P. Nilsson. *Historia de la religión griega*. Buenos Aires, 1961. p. 46.

⁶ Walter Burkert. *Cultos místéricos antiguos*. Madrid, 2005. p. 89. Se refiere a la formulación que ofrece Plutarco en su obra *Isis y Osiris*, 378a: «Han surgido entre los diferentes pueblos, según sus costumbres, diferentes honores y apelaciones, y usan símbolos consagrados, unos oscuros, otros más claros, guiando, no sin riesgo, la mente hacia lo divino».

⁷ Op. Cit. 89.

⁸ Op. Cit. 96, 97.

ELISEO FERRER / SACRIFICIO Y DRAMA DEL REY SACRADO

palabra “misterio” en los Evangelios fuese en el contexto de una alegoría, la de la parábola del sembrador». ⁹

Finalmente, un tercer nivel de interpretación de la narrativa de los misterios, según el esquema de Burkert, era el interpretado por Plutarco en su libro *De Iside et Osiride*,¹⁰ donde la alegoría de la naturaleza abría paso a la metafísica (Platón) como sistema de referencia.¹¹ Plutarco, como punto culminante de un proceso que había comenzado con el orfismo y que encontraba su máxima expresión en Platón, hacía referencia siempre a la alegoría de la naturaleza, pero la elevaba a un nivel superior. Digamos que, con el platonismo y el neoplatonismo, la liberación de la fatalidad cosmológica, la inmortalidad y el triunfo sobre la muerte, ya no se explicaban con las imágenes del renacimiento de la naturaleza y la fertilidad agrícola, como meras alegorías, sino a través de la transcendencia metafísica que aportaban las nociones de alma e inmortalidad.

Se trataba, en definitiva, y como vemos, de tres peldaños imprescindibles para una lectura metodológica y rigurosa de los escasos documentos disponibles en la actualidad sobre las religiones de misterio, sobre la misteriosofía de los intelectuales y los filósofos, y también sobre las primeras manifestaciones del cristianismo. Si bien, más allá del esquema formal de análisis de laboratorio que nos ofrece esta propuesta, yo creo que aporta también tres niveles de relación con el discurso que ponen de manifiesto una clara línea de evolución antropológica en el tiempo: primero, los ritos mágicos orientados a la supervivencia material de los pobladores primitivos, instituidos y convertidos en mitos; la redención misteriosa, luego, a través de la alegoría mítica de la naturaleza (muerte-resurrección), y, finalmente, la construcción metafísica (orfismo, pitagorismo, platonismo y cristianismo) a través de la institución de conceptos como «cuerpo», «alma», «espíritu», «eternidad», etc.

En el terreno práctico, Heliodoro explicaba con lenguaje poético el uso funcional que los mistagogos (o sacerdotes iniciadores) hacían de estos diferentes niveles de significación del texto en el ritual: «Porque las personas sabias en física y teología –afirmaba– tienen buen cuidado, a mi juicio, de no revelar a los profanos el significado oculto de estas leyendas, y lo único que hacen es dar esta instrucción sumaria en forma mítica, reservando revelaciones más claras para los que han llegado al grado máximo de iniciación en el santuario iluminado con las antorchas de la verdad». ¹² Hubo, pues, en todos estos cultos un mito de salvación y un rito ligados estrechamente, siendo el rito una traslación fáctica del contenido de una narración (unos supuestos hechos acaecidos antes de la aparición del tiempo humano) que expresaba el mito como el medio de perpetuar su eficacia salvífica: Dioniso-Zagreos devorado por los Titanes y vuelto a la vida; Osiris despedazado por Seth y resucitado; Deméter situada ante la disyuntiva de la pérdida y la recuperación de su hija Perséfone, etc., etc. ¹³ De tal manera que, como aseguraba Alfred Loisy, podría «decirse de todos los iniciados en las religiones de misterio lo que se dice de los cristianos; a saber: que (en unión mística) participaban en la resurrección como así también en la pasión y muerte del dios salvador». ¹⁴

⁹ Marcos. 4.11. Mateo. 13.11. Lucas. 8.10. Burkert. Op. Cit. p. 99.

¹⁰ Plutarco. *Obras Morales y de Costumbres (Moralia)*. Vol. VI. Madrid, 1995. *Isis y Osiris*.

¹¹ W. Burkert. Op. Cit. 103, 104.

¹² Heliodoro. *Las etiópicas*. Madrid, 1979. Libro IX. 9.5.

¹³ Alfred Loisy. *Los misterios paganos y el misterio cristiano*. Madrid, 1990. p. 20.

¹⁴ Op. Cit. 20.

MUERTE Y RESURRECCIÓN EN LOS CULTOS DE MISTERIO

Pero todo ello sin olvidar que el hecho divino, fundamento supuesto de la fe (la muerte de Osiris, Dioniso, Adonis, Atis o Cristo), jamás había tenido lugar más allá del mito; un discurso que suponía ya una elaborada construcción mental y exigía una compleja hermenéutica, si lo comparamos con los ritos sangrientos que encontrábamos en el Neolítico.

2. Evitar el camino que conducía al nihilismo y a la fatalidad.

El éxito y la popularidad a todos los niveles sociales de estas religiones mistericas fue, sin duda, resultado de la invasión de los cultos orientales producida en la etapa final del helenismo, tras el imperio de Alejandro Magno; lo que debilitó en gran medida la antigua religión de la Polis, transformando por completo la vivencias y las expectativas de aquel tiempo. Los cultos «nacionales», como denominó Loisy a las religiones tradicionales (religión helénica, romana y judaísmo), vacíos e insuficientes, dejaron de satisfacer las expectativas de sus fieles, sumidos en una atmósfera cada vez más dominada por los esquemas y los clichés de un platonismo popular y en gran medida vulgarizado. Digamos que los cultos ciudadanos se mostraron incapaces de atender las peticiones derivadas de las aspiraciones individuales y las gentes se dirigieron hacia los cultos de misterio, hacia la primitiva gnosis y hacia el cristianismo.¹⁵ Tan radicales y profundos resultaron los cambios en la cultura, la sociedad y la política que dejó tras de sí el imperio de Alejandro, que los cultos mistericos ofrecieron un genuino cambio de paradigma religioso que no puede ser eludido bajo ningún concepto, «incluso —como señalaba Cumont—, aunque [este cambio] no hubiese presagiado y preparado la victoria final del cristianismo».¹⁶

La muerte y la resurrección de Dioniso-Zagreos, de Atis, Adonis y Cristo, la muerte y el renacimiento de Osiris a través de Horus y el regreso del inframundo de Perséfone fueron *in illo tempore* una misma representación mítica de la muerte y resurrección cíclica de la vida natural: «Ritos de estación que regían el curso de la naturaleza, el crecimiento de los días, los cambios de la vegetación, la multiplicación de los ganados y la misma reproducción de los seres humanos».¹⁷ La participación en sus ritos y la identificación con la divinidad llevaba implícita, de manera necesaria, la integración plena en los ritmos de la naturaleza; a la que, además de la abundancia de bienes que facilitase la supervivencia material, se le instaba, a través de las fórmulas rituales del año nuevo, a la repetición y regeneración de sus propios ciclos, ante el riesgo, incluso, de que el mundo pudiese perecer y retornar al caos primigenio.

Tres siglos antes del imperio de Alejandro se produjeron cambios tan significativos e importantes¹⁸ que transformaron por completo los esquemas a través de los cuales los griegos entendieron sus relaciones con el mundo y la transcendencia. A partir del siglo séptimo antes de nuestra era, es decir, a partir de la gran revolución cultural llevada a cabo desde las colonias griegas de Asia Menor, los mitos dejaron de aparecer como meras

¹⁵ Op. Cit. 16.

¹⁶ Franz Cumont. *Las religiones orientales y el paganismo romano*. Madrid, 1987. p. 30.

¹⁷ A. Loisy. Op. Cit. 14.

¹⁸ Cf. Karl Jaspers. *Origen y meta de la historia*. Madrid, 1980. pp. 79-90. Jaspers propone una concepción de la historia donde el «Tiempo-eje» aparece, revestido de idealismo, como uno y el mismo para toda la humanidad, independientemente de su contexto cultural e histórico. En este Tiempo-eje (siglos VII al V antes de nuestra era) el hombre habría experimentado una profunda transformación sin el apoyo de una fe determinada o un elemento sobrenatural; es decir, un proceso de crecimiento intelectual y espiritual que se habría manifestado en Asia, Oriente Medio, Israel y Grecia fundamentalmente.

ELISEO FERRER / SACRIFICIO Y DRAMA DEL REY SACRADO

narraciones literales de las peripecias antropomórficas de extravagantes divinidades olímpicas, para derivar de ellos sugerentes significaciones alegóricas e incluso elevados conceptos abstractos, hasta entonces ignorados. Incluso, una parte de la mitología vinculada a las fuerzas naturales comenzó a presentar, con la aparición del orfismo, unos propósitos muy diferentes que involucraban al destino de los individuos. Por lo que sabemos, ya no se trataba exclusivamente de ofrecer abundancia de bienes materiales, de perpetuar los ciclos de la naturaleza vegetal y de asegurar la continuidad del cosmos y de la vida, asuntos en ese tiempo garantizados bien por la astronomía y las matemáticas o bien por la creencia popular en nuevos mitos, sino de ofrecer también la inmortalidad a las almas, permitiéndoles escapar a la materialidad de los cuerpos y a la fatalidad que los astros y los planetas imponían a través de un destino inexorable. Incluso, como ocurría en la tradición del orfismo, se trataba de liberar el alma de un ininterrumpido proceso de reencarnaciones para, evadida de la «cárcel del cuerpo» y de la carga de la materia, hacerle un sitio junto a la divinidad en el espacio supracelste (más allá del empíreo) de los bienaventurados. Un contexto, en suma, en el que Platón y la filosofía platónica resultaron determinantes hasta el punto de hegemonizar, a través de la religión, la cultura griega, helenística, grecorromana y cristiana durante más de dos mil años. Pues, como comentaba Erwin Rohde, «fue algo verdaderamente incalculable lo que los diálogos de Platón contribuyeron a fortalecer, difundir y precisar la fe en la inmortalidad, con cambiantes vicisitudes a través de los tiempos, pero sin que su influencia se interrumpiera jamás hasta llegar a nuestros días».¹⁹

Aquellas deidades arcaicas, transformadas en divinidades místicas, se manifestaron primeramente en Grecia dentro del éxtasis dionisiaco y de los cultos órfico-pitagóricos, que luego encontraron un respaldo doctrinario inigualable en la filosofía de Platón. De tal manera que, a partir del siglo quinto antes de nuestra era, y a pesar de mantener un relato mítico común con las formas tradicionales griegas, el sentido de estos ritos presentó marcadas y radicales diferencias tanto en relación a los originales cultos de la fertilidad como en relación a la teología de Hesíodo y a las divinidades protectoras de las ciudades. Las religiones de misterio helénicas (orfismo, culto a Dioniso y a Deméter) mantuvieron las viejas y aparentemente ingenuas narraciones, pero sus contenidos y ritos se organizaron, a partir de esas fechas, en torno a conceptos abstractos que expresaban el contenido de unas instituciones culturales nuevas y un nivel de civilización muy diferente al de la Grecia arcaica. Sus significados ofrecían, en definitiva, una perspectiva soteriológica radicalmente individual y ecuménica (salvar el alma en cualquier lugar), frente a las expectativas de los pobladores neolíticos (salvar y regenerar los ciclos de la naturaleza para la supervivencia de la tribu) o frente a los cultos ciudadanos de la Polis (salvar a los ciudadanos de la enfermedad, de los caprichos de la naturaleza o de la barbarie extranjera). Además, una nueva piedad comenzaba a implantarse sobre la base de ciertos valores morales que, cada vez más extendidos tras las conquistas de Alejandro, transportaron a griegos y bárbaros desde la noción étnica del grupo familiar, tribal o nacional a la noción de ecúmene del estoicismo, de la que más tarde se apropiaría el cristianismo de la Iglesia. Un fenómeno junto al que no debemos olvidar el ideal de una total comunión dentro de los límites de las nuevas sociedades fraternas, que ya había formulado Platón²⁰

¹⁹ Erwin Rohde. *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*. México-Buenos Aires, 1948. p. 241.

²⁰ Platón. *Diálogos*. Vol. 4. Madrid, 1986. *República*. 424a.

MUERTE Y RESURRECCIÓN EN LOS CULTOS DE MISTERIO

a través del proverbio: «Todas las cosas deben ser comunes»; y que se había convertido en regla de oro²¹ de las comunidades de bienes de los conventículos órficos y pitagóricos.

Las religiones de misterio, o cultos místéricos, tomaron, hablando esquemáticamente, las imágenes y los relatos de los cultos de la fertilidad y, por analogía, los trasladaron a un nuevo orden simbólico y soteriológico; lo que generó una profunda transformación de las conciencias, dentro de cuyo caldo de cultivo, y totalmente en contra de la tradición presocrática,²² apareció la filosofía platónica: una nueva «teología» espiritualista para un nuevo mundo, que conduciría, tras la etapa helenística, a la construcción de las doctrinas del gnosticismo, del neoplatonismo, del hermetismo y del cristianismo de la Iglesia. Digamos que, «al relacionarse las imágenes propias de la vida (del dios-hombre o niño-dios) con la propia vida del espíritu, el carácter sagrado de la naturaleza no se dejaba de lado, sino que se honraba. La analogía [ciclos naturales y vida del espíritu] se experimentó como una revelación. En este sentido, una inscripción en Delfos declaraba que Atenas, al establecer los misterios, había hecho a la humanidad trasladarse de la barbarie a la civilización».²³

Pero esta transformación no fue casual ni supuso un salto en el vacío. Transcurrieron siglos de cambio cultural en el contexto de Oriente Medio y Mesopotamia, el espacio donde, además, se desarrollaron la astronomía y las matemáticas; al tiempo que en la Magna Grecia y en las colonias jónicas se buscaban las primeras causas de la naturaleza y el culto a los astros convertía al sol en manifestación sensible del ser supremo y del Dios único. O dicho con brevedad: los antiguos mitos habían dejado de encajar dentro de los esquemas racionales de la nueva sociedad; de tal manera que los colonos griegos de la costa occidental de Anatolia debieron experimentar una profunda estupefacción ante el sorprendente descubrimiento de su individualidad,²⁴ por un lado, y frente a aquella «armonía cósmica», por otro, que predestinaba el cuerpo material a la corrupción y convertía en un verdadero problema la salvación del alma individual. Así fue como se llegó a la conclusión de que la necesidad y la regularidad del cosmos no dejaban lugar ni al libre albedrío ni a la contingencia ni al azar: todo estaba predeterminado y sometido a un engranaje imperturbable, prefigurado por una divinidad impersonal y concebido para ser descubierto a través de los números y de la razón. Y en este contexto, inmersos en un universo organizado con precisión y armonía matemática, y prisionera el alma del movimiento de la materia cósmica, a muy poco podían aspirar los individuos más allá del estatus de meros esclavos de la fatalidad.

3. Los poderes liberadores superiores al destino planetario.

Digamos que el destino de los hombres terminó siendo asimilado al fatalismo imperturbable del movimiento de los astros y los planetas. Tanto la existencia de los individuos como la duración de las ciudades y los estados se creyó que se encontraban bajo la determinación de las estrellas.²⁵ La arraigada teoría de las correspondencias micro-macro-

²¹ Romano Penna. *Ambiente histórico-cultural de los orígenes del cristianismo*. Bilbao, 1994. pp. 341, 342.

²² Hoy muchos investigadores están de acuerdo en que la filosofía platónica fue un reflejo de una mentalidad primitiva que utilizaba elementos arcaicos para la construcción de su ontología. Se ha llegado a decir que Platón fue el filósofo que mejor entendió los arquetipos y paradigmas primitivos. Cf. Mircea Eliade. *El mito del eterno retorno*. Buenos Aires, 2001. p. 25.

²³ Anne Baring y Jules Cashford. *El mito de la diosa. Evolución de una imagen*. Madrid, 2005. p. 471.

²⁴ José Ortega y Gasset. *Obras completas*. Madrid, 1966. Vol. III. *Ética de los griegos*. p. 537.

²⁵ M. Eliade. *Historia*. II. 326

ELISEO FERRER / SACRIFICIO Y DRAMA DEL REY SAGRADO

cósmicas, de «lo que era arriba era también abajo» («así en el cielo como en la tierra»), no era nueva: había sido acuñada desde mucho tiempo atrás en Mesopotamia, a través de concienzudas observaciones de los babilonios en torno a las revoluciones de los planetas. La novedad, ahora, consistía en que el hombre no solo se sentía solidario de la armonía y regularidad de los ritmos cósmicos, como ocurría en la más remota antigüedad, sino que acababa por descubrir, en su perspectiva *emic*, que él mismo estaba determinado y atrapado por los movimientos de las estrellas (astrología); no constituyendo otra cosa que una pieza insignificante y sin sentido dentro de un engranaje de perfecta armonía y regulares movimientos: un esclavo, en suma, de la impresionante maquinaria cósmica. Una concepción realmente pesimista de la existencia humana que no quedó erradicada y vencida culturalmente hasta que no se impuso la creencia de que ciertas divinidades arcaicas operaban su providencia salvífica sobre las almas independientemente del destino y que, incluso, más fuertes y poderosas que él, ostentaban la facultad de mantener o trastocar el orden y la regularidad del movimiento de los astros.²⁶ Así fue como, por sinuosos derroteros, las distintas modalidades neolíticas de las divinidades de la muerte y la resurrección (el niño-dios, el hijo-amante de la diosa y el Rey Sagrado asesinado) reaparecieron de nuevo, ahora bajo una función soteriológica individual y realmente novedosa: se trataba de salvar a los mortales de la corrupción de sus cuerpos indiferenciados de la materia cósmica, a través de la redención de sus almas, de carácter divino y, por lo tanto, ajenas al poder de la fatalidad de los astros y los planetas.

Porque, en definitiva, «de Cristo recibía el cristianismo la certeza de la inmortalidad»;²⁷ pero no de Dios. Pues el papel de salvador-redentor no podía ser desempeñado por todas las divinidades, y mucho menos por el supremo Dios Padre de los indoeuropeos (lo Uno y la absoluta totalidad) reformulado por los filósofos griegos; quien, según desarrollo de la gnosis irania (heredera de las tradiciones de los *avatāras* de la antigua India), enviaba a su «hijo» a la tierra (el Hijo de Dios, el Vástago del Bien de Platón) con el fin de salvar a sus criaturas.²⁸ Exactamente lo mismo que ocurría en la tradición de los diferentes cristianismos anteriores a la aparición de la Iglesia: el dios único no redimía a los hombres por medio de una acción personal y deliberada, sino que los salvaba por medio de su hijo Jesucristo. «Pues, en general, las divinidades de los misterios eran igualmente aquéllas que podían llamarse mediadoras, y cuyas funciones originales las preparaban, en cierto modo, para su papel de salvación»,²⁹ señalaba Loisy.

Dumuzi-Inanna, Tammuz-Ishtar, Osiris-Isis, Adonis-Astarté, Atis-Cibeles, Dioniso-Deméter (y Perséfone), Mitra-Anahita y Jesucristo-Sabiduría, entre otros, representaron distintas formas y denominaciones de un mismo mito soteriológico del mediador, que desafiaba al destino de los arcontes planetarios, y que, a partir cierto momento, ofreció protagonismo a algunas de sus versiones femeninas representadas por sus «madres-amantes», como pusieron de relieve Deméter en Eleusis, Cibeles en Roma o Isis por todo el Mediterráneo. No hay que olvidar que en las *Alabanzas de Isis* la diosa proclamaba con claridad: «He vencido al destino y el destino me obedece».³⁰ Aunque el dios misterioso más popular durante el helenismo y la época romana fue, sin duda alguna, Dioniso

²⁶ Op. Cit. 327.

²⁷ A. Loisy, Op. Cit. 18.

²⁸ Rudolf Bultmann, *Teología del Nuevo Testamento*. Salamanca, 1981, pp. 180, 181

²⁹ A. Loisy, Op. Cit. 18.

³⁰ M. Eliade, *Historia*. II. 327

MUERTE Y RESURRECCIÓN EN LOS CULTOS DE MISTERIO

(Baco), quien aparecía en la epigrafía y en los documentos antiguos bajo infinidad de nombres y reclamos: Eleutero, Sabacio, Zagreo, Basareus, Bromio, Euios, Yoneo, Lenaio y Yaco fueron solo algunas de sus muchas denominaciones. Una inabarcable multiplicidad de significantes y *myrionymos* que representaban, invariablemente, una única relación mística con la divinidad.

Pero los orígenes de la elevación y entronización de este hombre-dios, de escasa importancia en el panteón olímpico homérico, se presta en la actualidad, como luego veremos, a diferentes interpretaciones. La más arraigada y extendida la encontramos en el historiador Heródoto, quien señaló que el mito de Dioniso no era otro que el mito egipcio de Osiris, desmembrado por su hermano Seth. Heródoto, que dejaba muy claro ser un iniciado en los misterios en diversos pasajes de su obra (*Los nueve libros de historia*), viajó por Egipto en el siglo quinto antes de nuestra era y no dejó de sorprenderse ante la semejanza (o identidad, según su criterio) de los mitos osírico y dionisiaco. El padre de la historia griega señalaba en este sentido: «Verdad es que antes eran los dioses quienes reinaban en Egipto. [...] El último dios que allí reinó fue Horus, llamado por los griegos Apolo, hijo de Osiris, quien terminó su reino después de haber acabado con el de Tifón [Seth]. A Osiris lo llamamos en griego Dioniso, esto es “el Libre”». ³¹ Y más adelante, refiriéndose de forma algo velada a los misterios de Osiris y a su esposa-hermana Isis, detallaba: «En aquella laguna hacen de noche los egipcios ciertas representaciones de las tristes aventuras de una persona que no quiero nombrar, ³² aunque estoy a fondo enterado de cuanto a esto concierne; pero en punto de religión, silencio. Lo mismo digo respecto a la iniciación de Ceres, según la llaman los griegos, [...]: tal es que las hijas de Danao trajeron estos misterios de Egipto». ³³ Una tesis ésta que, como veremos, y en lo referente a la procedencia, se encuentra desacreditada actualmente por la más reciente investigación, ³⁴ aunque la crítica moderna no niega las semejanzas operativas y funcionales de uno y otro mito.

El dios egipcio fue, sin duda, el modelo de todas las divinidades que, dentro del imaginario de la fe en la otra vida, permitieron vencer a la muerte. Lo que no quiere decir que podamos hablar de préstamos culturales con la claridad e injustificada concreción con que lo hacía Heródoto. En este sentido, un fragmento del *Texto de los Sarcófagos* proclamaba: «Tú eres ya el hijo de un rey, un príncipe, mientras tu corazón [es decir, tu espíritu] permanezca contigo». ³⁵ Siguiendo el ejemplo de Osiris, y con su ayuda, los difuntos lograban transformarse en «almas», es decir, en seres espirituales perfectamente definidos y, por ello mismo, indestructibles. Asesinado y desmembrado, Osiris fue, según el mito, «reconstruido» por Isis (devuelto a la unidad originaria) y reanimado y renacido en el inframundo por el mismo Horus. De este modo, inauguró un nuevo modo de existencia religiosa, pasando de «sombra impotente» a «persona conocedora»: un nuevo ser espiritual debidamente iniciado. ³⁶ Aunque hemos de reconocer y dejar claro que hoy sa-

³¹ Heródoto. *Los nueve libros de historia*. Libro II. Madrid, 1992. *Euterpe*. 144. Dioniso se asocia también al dios latino Liber.

³² Estos misterios representaban la pasión y muerte de Osiris.

³³ Heródoto. Op. Cit. II. 171. Diodoro de Sicilia afirma también que Deméter-Ceres es la misma diosa que Isis, y que sus misterios se celebraron en Eleusis, tras ser importados de Egipto y adaptados en Argos por las Danaides y en Atenas a través de Petes y Erectes.

³⁴ Cf. Walter F. Otto. *Dioniso, mito y culto*. Madrid, 2001.

³⁵ *Texto de los sarcófagos*. IV. 276 y ss. Citado por Eliade. *Historia*. I. 141.

bemos muy poco de los cultos místéricos del antiguo Egipto; menos aún que de los cultos de misterio grecorromanos, y que lo poco que conocemos nos ha llegado a través del filtro de la cultura griega de los ptolomeos.

4. La salvación y la liberación de los clavos del alma.

Además de otro tipo de súplicas y demandas de carácter votivo,³⁷ la salvación del alma se convirtió en el asunto de mayor importancia tanto en los cultos místéricos de la Grecia clásica como en los cultos orientales que, surgidos del contexto del helenismo, se desparamaron por el mundo romano. Sus ritos, de carácter secreto, poseían poder purificador y redentor, al tiempo que volvían al hombre mejor y lo liberaban de los espíritus hostiles.³⁸ Las deidades salvadoras aseguraban al iniciado que le prolongarían la vida más allá del término fijado por el destino; es decir, más allá de la muerte.³⁹

Verdaderamente, hay que reconocer que los misterios convocaban a todo tipo de público, gentes de toda clase y condición, dentro de cuya amalgama social no se distinguían los esclavos de los señores, ni las elites intelectuales de las masas analfabetas. Había lecturas e interpretaciones del mito para todos los niveles de iniciación... Y prueba de ello fue el sinnúmero de documentos de destacados personajes y figuras de la antigüedad donde se aludía de forma velada a unos u otros rasgos de estas prácticas religiosas. Así, descubrimos que Cicerón debió ser un entusiasta de estos cultos secretos a juzgar por sus comentarios: «Por medio de los misterios —afirmaba— fuimos apartados de la vida salvaje y bárbara, y educados y refinados en el humanismo; y aprendimos lo que ellos llaman “iniciaciones”, que son en realidad principios de la vida; y no solo aprendimos el método de vivir con alegría, sino incluso el de morir con la esperanza de algo mejor».⁴⁰ O el propio Platón, quien tres siglos antes comentaba: «Al parecer, los que crearon los ritos de iniciación no eran necios, sino que en sus enseñanzas había un significado oculto»,⁴¹ al tiempo que «los que han dedicado su vida a la verdadera filosofía» eran los que mejor captaban su «significado oculto».⁴² Por su parte, Olimpiodoro manifestaba en un comentario a propósito del *Fedón* platónico:

Parece que quienes establecieron en beneficio nuestro los ritos de iniciación no estaban locos, sino que hay un sentido oculto en sus enseñanzas cuando se afirma que cuantos llegan al Hades sin haber sido iniciados yacen en el fango, mientras que los purificados e iniciados, cuando allí llegan, moran con los dioses. Porque, ciertamente, como dicen los que conocen bien los misterios, «hay muchos que llevan la vara, pero pocos los que se hacen *bakchoi*». Estos últimos son, en mi opinión, los que han entregado toda su vida a la verdadera filosofía.⁴³

Aristóteles y algunos neoplatónicos hablaron también favorablemente de los cultos

³⁶ Mircea Eliade. *Historia*. I. 141. Cuando Horus descendió al otro mundo y resucitó a Osiris, le otorgó el poder de su «conocimiento», según Eliade. Osiris fue una víctima fácil porque «no sabía», no conocía la verdadera naturaleza de Seth; pueden verse los textos traducidos y comentados por Clark, págs. 114 y ss.

³⁷ W. Burkert. Op. Cit. 31.

³⁸ F. Cumont. Op. Cit. 14.

³⁹ M. Eliade. *Historia*. II. 327.

⁴⁰ M. T. Cicerón. *Las leyes*. Madrid, 1989. II.XIV.36.

⁴¹ Platón. *Diálogos*. Vol. 3. Madrid, 1988. *Fedón*. 69c.

⁴² Op. Cit. 69d. Pues «muchos son los portadores de tirso, pero pocos los bacantes».

⁴³ Olimpiodoro. Citado por M. Eliade. *From Primitives to Zen. Las religiones en sus textos*. Nueva York 1967 y Madrid 1978. p. 318.

MUERTE Y RESURRECCIÓN EN LOS CULTOS DE MISTERIO

mistéricos. Así, el neoplatónico Jámblico dedicó una de sus obras a las iniciaciones bajo el nombre de *Sobre los misterios egipcios*. En ella, y entre otros muchos argumentos, exponía que los ritos y las enseñanzas de los misterios eran un antídoto contra la contaminación de la materia. «Así pues, para curar nuestra alma, para moderar los males que le son connaturales por el hecho de la generación —señalaba—, para liberarla y librarla de las ataduras, por estas razones se llevan a cabo tales ritos. También por esta razón justamente Heráclito los llamó “remedios”, en la idea de que remediaban las desgracias y hacían a las almas exentas de los males de la generación [de la materia]». ⁴⁴

El testimonio de Jámblico es tardío y nos sitúa ya a caballo entre los siglos tercero y cuarto de nuestra era. Si bien, dos siglos antes, Plutarco, había ya escrito *De Iside et Osiride* y un buen número de comentarios que dejaban constancia de la ideología de un sacerdote délfico muy influido por el platonismo y el eclecticismo de la época; que establecía analogías entre la finalidad de la filosofía de Platón y la finalidad de los misterios. En una de sus «cuestiones» (*quaestiones*) Plutarco ponía en boca de Tíndares:

La contemplación de la naturaleza inteligible e imperecedera es el fin de la filosofía, como la contemplación de los misterios lo es de la iniciación. Pues el clavo de placer y dolor con el que clava el alma al cuerpo parece tener como mayor mal el hacer las cosas sensibles más claras que las inteligibles y forzar a la mente a juzgar por el sentimiento más que por la razón, pues acostumbrada por el intenso penar y gozar a atender a lo errante y cambiante de los cuerpos, como si se tratase del verdadero ser, es ciega [...] para el alma y su luz, con la que sólo se puede contemplar lo divino». ⁴⁵

En efecto, utilizando la metáfora platónica, el objeto de los ritos y las enseñanzas practicadas en el interior de las criptas místicas era el de liberar el alma de los clavos con los que se hallaba clavada y prisionera en la materia. Por supuesto, la literatura cristiana del siglo segundo y tercero, que llevó esta metáfora a radicales y patéticos contextos literarios, aludía en bastantes escritos a los cultos de misterio; lo que no quiere decir (no nos engañemos), que, partiendo de estos documentos, podamos reconstruir y conocer lo que de verdad ocurría en el rito secreto de la iniciación mística.

Hemos de reconocer, humildemente, que sabemos muy poco al respecto. El compromiso de sigilo de los iniciados, por una parte, y la destrucción, por otra, llevada a cabo por el cristianismo triunfante a partir de los siglos cuarto y quinto de muchos de los textos del mundo antiguo, extendieron un tupido velo sobre lo que ya, *a priori*, venía velado por el carácter secreto y las condiciones del misterio. Pausanias contaba, por ejemplo, que se propuso desafiar las leyes del pacto de silencio y describir todos los objetos que admitían ser descritos en el santuario de Atenas, «denominado el Eleusinion», pero se le advirtió, en una visión que tuvo en sueños, que no hiciera tal cosa, pues no quedaría impune su osadía; por lo que se limitó a referir tan sólo lo que «legítimamente» podía ser dicho a todo el mundo. «Un sueño me prohibió describir —afirmaba— lo que hay dentro de los muros del santuario; ciertamente, está claro que los no iniciados no pueden oír hablar legítimamente de cosas cuya vista les está prohibida». ⁴⁶ Heródoto, por su parte,

⁴⁴ Jámblico. *Sobre los misterios egipcios*. Madrid, 1997. Libro I. 11.

⁴⁵ Plutarco. *Obras Morales y de Costumbres (Moralia)*. Vol. IV. Madrid, 1987. *Charlas de sobremesa*. Libro VIII. 718d.

⁴⁶ Pausanias. I. 38.7. Citado M. Eliade. *La religión en sus textos*. 314.

ELISEO FERRER / SACRIFICIO Y DRAMA DEL REY SACRADO

y como ya hemos comentado, había manifestado innumerables veces a lo largo de su obra, pero de forma indirecta y siempre a través de circunloquios, el compromiso al que estaba obligado,⁴⁷ derivado, según se deducía, de la autoridad del pacto a través del cual los hierofantes y mistagogos obligaban al silencio de los iniciados.

Ciertamente, la ausencia de documentos directos en relación a los cultos místéricos, bien debido a la tradición oral y secreta de la iniciación, bien debido a la destrucción y el abandono producidos con posterioridad al Edicto de Tesalónica,⁴⁸ que convertía el cristianismo en religión oficial del Imperio, ha situado al borde del escepticismo a muchos investigadores. Así, en comparación con las bibliotecas supervivientes del judaísmo y del cristianismo antiguos, la escasez de textos referentes a los misterios paganos ha resultado «deprimente»⁴⁹ para investigadores como Walter Burkert. El investigador belga Franz Cumont, por su parte, calificaba la pérdida de los libros de la liturgia mística como la catástrofe más lamentable de la literatura antigua; pues «a decir verdad, nada hay más oscuro en la actualidad que la historia de las sectas que nacieron en Asia en el momento en que la cultura griega entraba en contacto con la teología bárbara; pues rara vez es posible formular con seguridad conclusiones plenamente satisfactorias».⁵⁰ Lo cual no impidió a la investigación de la primera mitad del siglo veinte iniciar toda una serie de fundados estudios (a través de Reitzenstein y el mismo Cumont, entre otros) que abrieron las puertas de un relativo optimismo que terminó, de alguna manera, consolidado en la obra de Karl Kerényi.⁵¹

Los intentos de compensar la pérdida mediante el estudio de fuentes indirectas, según Burkert, hicieron renacer la esperanza, «invocándose tres tipos de textos como material básico de estudio: la literatura gnóstico-hermética, los papiros mágicos y los relatos literarios griegos. Tres tipos de documentos muy diferentes que comprendían, por una parte, la revelación especulativa; la técnica ritual, por otra, y, finalmente, la narrativa popular, entre la que encontramos obras como *Las metamorfosis* (*El asno de oro*) de Apuleyo, *Las Bacantes* de Eurípides o *Las Etiópicas* de Heliodoro».⁵²

De lo que sí podemos estar seguros es que la esperanzada idea de la consecución de una nueva vida después de la muerte fue lo que, en el plano de las expectativas humanas, marcó la diferencia entre las religiones místicas y la religión ciudadana y las creencias del judaísmo tradicional: «Tanto si el alma iba al Hades [griego] como al Sheol [judío], descendía igualmente a un mundo sin luz, sin alegría, sin actividad y sin vida; en definitiva, a un mundo sin Dios. Por el contrario, las nuevas religiones prometían al hombre una inmortalidad dichosa. El alma no era ya la copia del hombre, sino su dimensión real, cargada ya en esta tierra de todas las capacidades que determinaban su destino eterno».⁵³

⁴⁷ Cf. Heródoto. Op. Cit. II.51.2-4; II.171.1; V.61.2; VIII.65.1, etc.

⁴⁸ El Edicto de Tesalónica, también conocido como «A todos los pueblos» fue el decreto emitido por el emperador Teodosio en el año 380, según el cual el cristianismo se convirtió en la religión oficial del Imperio romano.

⁴⁹ W. Burkert. Op. Cit. 81.

⁵⁰ F. Cumont. Op. Cit. p. 13.

⁵¹ Cf. Karl Kerényi. *Eleusis. Imagen arquetípica de la madre y la hija*. Madrid, 2004.

⁵² W. Burkert. Op. Cit. p. 81.

⁵³ Paolo Sacchi. *Historia del judaísmo en la época del Segundo Templo*. Madrid, 2004. p. 178.