

INICIACIÓN RELIGIOSA E INTERIORIZACIÓN DE
LA DEPENDENCIA EN *LAS METAMORFOSIS*
DE APULEYO DE MADAURA (LIBRO XI)*

*«Religious Initiation and Interiorization of Dependence
in Apuleius of Madaura's Metamorphoses (Book XI)»*

María José HIDALGO DE LA VEGA
Universidad de Salamanca. psique@usal.es

Fecha de recepción: 11-06-07

Fecha de aceptación definitiva: 17-07-07

BIBLID [0213-2052(2007)25;373-396]

RESUMEN: El objetivo fundamental de este artículo consiste en analizar y explicar, a través del libro XI de la novela apuleyana, aspectos significativos de los usos religiosos y de su comportamiento en el imaginario de una sociedad. En este sentido las religiones de misterios pueden llegar, en su complejidad y a través de sus diversas máscaras, a simbolizar la integración de las fuerzas del cosmos, presentando un sistema de representación y de integración global del mundo y de la sociedad. La universalidad de las mismas es el escenario en donde los fieles creen que conseguirán la igualdad prometida, aunque ficticia, ya que en realidad implica una sumisión y dependencia de las órdenes y dictados de los dioses, en nuestro caso de la diosa Isis, cuya supremacía y soteriología garantizará a los fieles la protección y salvación en esta vida y en el más allá. El análisis del léxico de dependencia, presente en todo el texto, desvela a nivel simbólico-religioso las relaciones sociales propias de la sociedad romana, reforzando-renovando, a través de los nuevos valores proporcionados por el isismo, el control ideológico sobre los creyentes-fieles, hasta el punto de interiorizar estas relaciones de dependencia y considerarlas como igualitarias en un horizonte de dominación-sumisión.

Palabras clave: iniciación religiosa, novela de Apuleyo, léxico de dependencia, control ideológico.

* Este trabajo se ha realizado en el marco del Proyecto de Investigación (HUM 2006- 09350), del que soy la investigadora principal.

ABSTRACT: The main objective of this article was to analyse and explain, through Book XI of Apuleius's novel, significant aspects of religious customs and behaviour in the collective imagination of a society. Thus, mystery religions can, in their complexity and diverse guises, come to symbolize the integration of cosmic forces, offering an overall system of representation and integration of the world and of society. Their universality is the scenario in which the faithful believe they will achieve a promised, although fictitious, equality, since in reality this involves submission and dependence on the orders and dictates of the gods, in our case the goddess Isis, whose supremacy and soteriology will guarantee the faithful protection and salvation in this life and in the next. The analysis of the vocabulary of dependency, present throughout the text, reveals on a symbolic-religious level the social relations peculiar to Roman society, reinforcing-renewing, through the new values provided by Isism, the ideological control over the believers-faithful, to the point of interiorizing these relations of dependency and considering them egalitarian on a horizon of domination-submission.

Key words: Religious initiation, Apuleius novel, vocabulary of dependency, ideological control.

Mi intención en este trabajo no tiene como fin analizar el culto de Isis y sus características generales como religión de misterio, sino que el objetivo es más modesto y específico, ya que sólo trataré de exponer unas reflexiones personales sobre la forma en que un texto novelesco como el aludido puede servir para analizar y comprender algunos aspectos significativos de los usos religiosos y su comportamiento en el imaginario de una sociedad y de los creyentes o fieles.

Podemos partir de la idea de que la religión, toda religión politeísta o mono-teísta, implica sumisión e interiorización de esa sumisión por parte de los creyentes o fieles. Los fieles creen y practican una religión al margen de toda evidencia y al servicio de fuerzas cósmicas y sociales que apenas comprenden. Por ello, la religión, sus ritos, liturgias y prácticas configuran una construcción adecuada y coherente para desarrollar a través de ella un control ideológico sobre los creyentes, y no sólo sobre ellos, y a su vez expresa a nivel simbólico una reproducción y/o legitimación de las relaciones sociales existentes en un periodo determinado. Precisamente el triunfo de la religión se basa en una apropiación total del individuo, de su cuerpo, de sus sentidos y de su mente. En este escenario el creyente queda en un estado de sumisión y de dependencia de la divinidad correspondiente. Además la interiorización de esa dependencia es tan global que es vivida como si de una igualdad y una comunión con la divinidad se tratase. Su fe y sometimiento están en relación directa con su comprensión y aceptación de la cosmología o explicación simbólica del

mundo, del hombre y de la vida en general y de la situación que él en concreto ocupa en esa cosmogonía.

El material literario que he elegido es el libro XI de la novela de Apuleyo de Madaura, *Las Metamorfosis* o *El asno de oro*. Lógicamente no voy a detenerme en cuestiones y debates desarrollados en torno a esta novela ni al valor que como fuente documental pueda o no tener. Pero sí hay que explicar que cuando hablamos de novela, como género literario, aludimos a un texto de creación imaginativa que evidentemente no refleja la sociedad de forma mimética, pero sí constituye uno de los espacios privilegiados en los que se estructura el imaginario de una sociedad y en donde se expresa, pues, las relaciones entre lo real y lo imaginario. Es una forma de expresión ideológica y artística que de alguna manera se inserta en la sociedad que la produce.

En nuestro caso hablamos de la sociedad alto-imperial, del s. II d. C., época en la que vivió Apuleyo, el autor de la novela, y de las formas de religiosidad que como los misterios se desarrollaron de forma significativa en ese periodo. Estos sistemas religiosos ofrecieron diversas actitudes de cara al poder político, y desde el poder político se manifestó rechazo, en una primera etapa, pero después se ofreció un modelo de integración y/o de control ideológico. Todo ello en un universo simbólico donde las ideologías religiosas forman parte e intervienen en el juego de relaciones sociales y políticas, bien para justificarlas, reproducirlas o bien para colaborar a su transformación.

Mediante la sublimación, la religión se convierte en un vehículo óptimo para mitigar las contradicciones generadas por el sistema y lograr una cohesión social proyectada en la construcción imaginaria del orden cívico.

Desde esta perspectiva el fenómeno de los misterios puede llegar, en su complejidad y a través de sus diversas máscaras, a simbolizar la integración de las fuerzas del cosmos, presentando un sistema de representación y de integración global del mundo y de la sociedad¹. Esta pretensión de universalidad es en donde los fieles creen que conseguirán la igualdad prometida, aunque ficticia, ya que en realidad implica una sumisión y dependencia de las órdenes y dictados de los dioses, en nuestro caso Isis. Es la Isis *invicta* y *multinominis* la que se erige como dueña y señora de todo el orbe; su supremacía y soteriología garantizará a los fieles la protección y salvación que le demandan tanto en esta vida como en el más allá².

1. CLAVEL-LEVEQUE, M.: «L'espace des jeux dans le monde romain: hégémonie, symbolique et pratique sociale», *ANRW*, p. 2435; GORDON, R. L.: «Reality, Evocation and Boundary in the Mysteries of Mithras», *JMS* 1, 1980, pp. 22 y ss.; PLÁCIDO, D.: «El culto de Isis en Atenas durante el Imperio Romano», en R. RUBIO (ed.): *Isis nuevas perspectivas*, *ARYS* 4, Madrid, 1996, pp. 1-11.

2. TURCAN, R.: *La soteriología dei culti orientali nell' Impero Romano*, EPRO, 92, Leiden, 1982, p., XVII; ID.: *Los cultos orientales en el Imperio Romano*, Madrid, 2001, p. 37; HIDALGO DE LA VEGA, M^a. J.: *Sociedad e ideología en el Imperio Romano: Apuleyo de Madaura*, Salamanca, 1986, pp. 85-98; 133 y ss.; EAD.: «Rituales isíacos: del rechazo a la utilización política y a la integración», en J.

Lucio es el personaje principal de la novela, el *actor*, y es el que en la versión apuleyana será objeto de las más terribles desventuras convertido en asno y será a su vez el que experimente la «conversión», humanización e iniciación en los misterios isíacos, por elección de la misma diosa Isis. A su vez Apuleyo, como *auctor* de la novela, será el que dirija a su personaje por todos esos avatares y desventuras que transcurren a lo largo de los diez primeros libros y el que lo introduce en el universo de los misterios con una maravillosa iniciación. Es verdad que en algunos aspectos en el texto se manifiesta una crítica burlesca al propio proceso de conversión-humanización e iniciación de su personaje, como algunos autores han expresado³, pero siempre será indulgente con su personaje. De modo que las dos voces, *actor-auctor*, coexisten en el texto, sin anularse, sino reforzándose una a otra. Por eso el libro XI de la novela, aun teniendo valor por sí mismo, permite una mayor comprensión de toda la obra en general. Ambas partes se ilustran.

1. «CONVERSIÓN» DE LUCIO. EPIFANÍA DE ISIS

Lucio a causa de su *curiositas*⁴ (*curiositas familiaris*: III.14,1; *genuina curiositas*: IX,15.3; *curiositatis improsperae*: XI.15.1), presentada como malsana y temeraria⁵, ya que le conduce al mundo de la magia, la brujería y los deseos sexuales irreprimibles, es transformado en un asno, símbolo de esclavitud y animal odiado por la diosa Isis. Lucio, sin voz y sin identidad, pero con conciencia humana, se sitúa en un espacio neutro y expresa una doble metáfora: la del libre-esclavo y la del hombre-animal. Esa curiosidad de Lucio que en los primeros libros afecta al mundo de la magia y de la hechicería se percibe también en el cuento de Eros y Psique como una forma de curiosidad equivocada

ALVAR et alii (eds.): *Ritual y conciencia cívica en el mundo antiguo*, Madrid, 1995, pp. 227-246; ALVAR, J.: «Exhibición pública y ocultamiento en los misterios», en *Ritual y conciencia cívica*, id., pp. 185-200; ID.: «Marginalidad e integración en los cultos místéricos», en F. GASCÓ-J. ALVAR, (eds.): *Heterodoxos, reformadores y marginados en la Antigüedad clásica*, Sevilla, 1991, pp. 71-90; Últimamente, ALVAR, J.: *Los misterios. Religiones «orientales» en el Imperio Romano*, Barcelona, 2001, pp. 33-108.

3. WINKLER, J. J.: *Auctor and Actor. A Narratological Reading of Apuleius' The Golden Ass*, Berkeley-Los Ángeles, 1985.

4. La *curiositas* es el motor de la acción de los primeros libros y forma parte de la concepción que tenían los filósofos de la época. Los estoicos y filósofos en general del s. II distinguían entre la curiosidad intelectual de tipo aristotélica y relacionada con el hecho de adquirir ciencia y la curiosidad malsana y vulgar que no enriquece al hombre ni contribuye a alcanzar la ciencia. Para los más radicales como Séneca la única que consideran adecuada como verdadera ciencia es la filosofía. En el libro XI el sacerdote de Isis le indica al Lucio que hay dos caminos para acceder al conocimiento. Uno bueno y otro equivocado (XI.15.1 ver). Cfr. WLASH, P. G.: «The Rights and Wrongs of Curiosity (Plutarch to Augustine)», *Greece and Rome*, 35, 1988, pp. 73-85.

5. El mismo Lucio distingue entre *curiositas* y *scire* (I, 2.6) en su conversación con Aristómenes, y es la *curiositas temeraria* y sacrilega que ejerce Psique y que es condenada (VI, 6, 20).

que se convierte en impiedad (*curiositas sacrilega* VI, 6.6 y *temeraria*: 6.20.5), a través del deseo de Psique de descubrir quién es su misterioso marido, y que es considerada por Apuleyo similar a la *temeraria curiositas* que tendría un no iniciado si quisiera conocer los secretos de los misterios (11.22.8 y 23.5 *curiositate profanorum*)⁶. Esa *curiositas* junto con los «placeres serviles» que el sacerdote de Isis señala (XI, 15) han sido los causantes de que la razón de Lucio haya quedado sometida y anulada. Como dice J. G. de Filippo (1990, p. 491): «*Curiositas* es realmente la condición demoníaca, tifónica o asiniana del ser bajo el control de sus placeres y apetitos que los determinan». Será Isis como principio de racionalidad y orden la que le hace renunciar a ella (XI, 15), y se transforma en un deseo de conocimiento que es la base de su progresión espiritual y que se identifica con poder acceder al conocimiento de los más sagrados secretos de los misterios de Isis. Proceso que se realiza por medio de una revelación-conversión que se traduce en la adquisición de una *gnosis* más científica, racional y también religiosa⁷.

Lucio va atravesando por diversos grados del deseo de conocer. Del *cupi-dus cognoscendi rara miraque* (II, 1), como objeto concreto, pasa a ser *cupitor noscendae magiae* (III, 18), objeto falso, hasta llegar al verdadero conocimiento expresado en *cupido accipiendorum sacrorum* (XI, 21)⁸. Gradación del conocimiento hasta llegar a la *gnosis* que es el conocimiento racional, expresado en el isismo.

Pero veamos las secuencias en detalle:

Lucio-asno, agotado y temiendo por su vida ante la situación que se le presentaba en el teatro de Corinto, donde se le había preparado una unión carnal con una mujer condenada a las fieras por sus delitos, huyó a una apartada playa de Cencreas y se echó a dormir. Escrupulos humanos le hicieron desear antes la muerte que la copulación animal (*Met.* X, 35). Aspecto que ya expresa un comienzo en su metamorfosis interna, y se dirige a la diosa como única

6. PLUTARCO (*De Curiositate*, 519 f y *De Is. et Osir.*, 3, 352 b) trata este concepto para determinar que el conocimiento de lo divino sólo se obtiene por medio de la πολυπραγμοσυνή frente a la περιεργία. Es clara la influencia de Plutarco en Apuleyo.

7. BRADLEY, K.: «Contending with Conversion: Reflections on the Reformation of Lucius the ass», *Phoenix*, 52, 3-4, 1998, pp. 315-334, considera que no es correcto utilizar el término conversión para las religiones politeístas y se decanta por el uso de revelación como más adecuado. En cambio NOCK, A. D.: *Conversión. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford, 1933 es más flexible en su uso. SHUMATE, N.: *Crisis and Conversion in Apuleius' Metamorphoses*, Ann Arbor, Michigan, 1996, pp. 321 y ss. la utiliza de manera indistinta y también GRIFFITHS, J. G.: *The Isis-Book. Apuleius of Madauros*, EPRO 39, Leiden, 1975, pp. 162-64, 167 y ss., aunque reconoce dificultades. ID.: «Isis in the Metamorphoses of Apuleius», en B. L. HIJMANS-R. T. VAN DER PAARDT, (eds.): *Aspects of Apuleius' Golden Ass*, Groninga, 1978, pp. 141-166. Para un debate sobre el uso del término *cf.* BRADLEY, K.: *op. cit.*, pp. 315-323 y ALVAR, J.: *Los misterios*, pp. 168-173.

8. PUCCINI, G.: *Amour et decir dans les Mêtamorphoses d'Apulêe*, Col. Latomus, Bruxelles, 2003, p. 246.

salvación⁹. De pronto, se despierta embargado en un gran pavor y queda admirado por una visión: es la imagen de la luna, diosa soberana, que resplandecía con toda su majestad. Lucio no está seguro de su identidad en un contexto politeísta. Podía ser la imagen de una madre-diosa, pero no se dice el nombre. Su presencia es la de la luna elevándose sobre el mar. Ante tal visión comprendió que aún había esperanza de salvación y, presto, se dispuso a conseguirla. Se lanzó al mar para limpiarse y purificarse. Se sumergió siete veces, según costumbre religiosa, y comenzó a suplicar a la diosa¹⁰. Esta conversión-revelación de Lucio se manifiesta en la posterior súplica que dedica a la todopoderosa *regina caeli*, que no es otra que Isis. En esta plegaria, a la manera de un himno sagrado (*carmen sacrum*), Isis es identificada con Ceres, Venus, Diana y Proserpina. Lucio-asno recurre a la diosa lunar con lamentos para que le ayude a recobrar su forma humana (*lacrimoso uultu, fuisis precibus et adstructis miseris lamentationibus* (XI.2)). Los términos tan sobrecogedores con los que se describe la plegaria sorprenden al lector. En definitiva, es un asno el que toma la palabra y grita gracias a Isis y seguramente su imagen sería la de un asno llorando y elevando las patas delanteras hacia la luna a modo de un devoto fiel. Suplica no rebuzna, parece como si ya se hubiese producido la transformación¹¹. De hecho no se ha producido aún, pero la escena anticipa lo que sucederá posteriormente, del mismo modo que la elocuencia expresada en la plegaria anticipa su oratoria forense constatada a raíz de su salvación.

Por otra parte, es interesante resaltar a través de algunos términos que aparecen en la plegaria¹², que la diosa se preocupa de proteger los tres niveles de la naturaleza: el género animal, el humano y el divino. Cada nivel tiene su representación en la novela: el animal es el asno, el humano es Lucio y el divino es la propia Isis. Sin embargo, es el género humano el que interesa y es indisociable de la acción de la diosa. A Apuleyo le interesa establecer el

9. FICK, N.: «La Métamorphose Initiatique», en *L'initiation. Les rites d'adolescence et les mystères. Actes Colloque Int. du Montpellier*, vol 1., Montpellier, 1992, pp. 271-292.

10. APUL. *Met.* XI.1. Es conocida la importancia de la noche en todo ritual religioso, ya sea egipcio, griego, helenístico, romano o cristiano. Por ello, el autor elige la noche y el alba como los momentos del día más propicios para los hechos religiosos de su personaje Lucio. Pero hay que recordar también que la noche es el escenario en el que se desarrollan las actividades mágicas y en concreto las descritas en los primeros libros de la novela; *cfr.*, HIDALGO DE LA VEGA, M^a. J.: «La imagen de la mujer en la magia como expresión de la diferencia de género», en P. SÁEZ-S. ORDÓÑEZ, (eds.): *Homenaje al Prof. Presedo*, Sevilla, 495-513; EAD.: «Voces sumisas, prácticas transgresoras. Las magas en la novela greco-romana», *DHA*, 2007 (en prensa).

11. FINKELPEARL, E.: «Lucius and Aesop» gain a óbice: Apul, Met, XI.1-2 and Vita Aesopi, 7», en STELIOS PANAYOTAKIS- M. ZIMMERMAN- W. KEULEN (eds.): *The Ancient Novel and Beyond*, Brill, Leiden, 2003, pp. 49-50.

12. «resque prorsus humanas ipsius regi prouidentia, nec tantum pecunia et ferina, uerum inanima etiam diuino eius luminis numinisque nutu uegetari (XI,1.1-2),...aeterna subole humano genere» (XI, 2.1), similar a la frase posterior: «Tu quidem, sancta et humani generis sospitatrix perpetua» (XI, 25.1).

lugar que ocupa el ser humano en relación con lo animal y con lo divino. Lucio como humano contrasta con el animal que fue durante un periodo anterior y con lo que puede llegar a ser en su unión con la divinidad¹³. Estas relaciones tienen una jerarquía y la relación superior será la de la unión del ser humano con lo divino, que se conseguirá al final de la novela con la iniciación de Lucio. Se puede vislumbrar en estos aspectos el apego de Apuleyo a la filosofía platónica, pero también a las religiones de misterios¹⁴, ya que la Isis apuleyana no es tanto la Isis egipcia como la Isis plutarquea muy influenciada, como sabemos, por el pensamiento platónico¹⁵. Esta adaptación permite que la religiosidad isíaca pueda asimilar a un gran elenco de divinidades, incluida la Tyché, tan incontrolable y polisémica, que como Fortuna en la novela apuleyana se presenta a la vez como antagonista y como representación de la propia Isis.

Una vez que Lucio ha realizado la sentida súplica, vuelve a caer en un profundo sueño durante el cual se produce, como beneficio de su «conversión», la visión de una diosa antropomórfica que se dirige a él con una maravillosa manifestación de todo su poder y belleza (XI, 3-4)¹⁶. Esta epifanía de la diosa, que Lucio advierte no poder describirla en todo su esplendor por medio del lenguaje humano, es indecible, escapa a la comprensión humana y a toda definición¹⁷. Aunque su nombre se mantiene en secreto, por su descripción detallada

13. PUCCINI, G.: *op. cit.*, pp. 256-7.

14. Apuleyo afirma que ha sido iniciado en numerosos cultos: *Apol.* 55, 8 *Sacrorum pleraque initia in Graecia participavi.*, también 25, 9. COARELLI, F.: «Apuleio a Ostia?», *Dialoghi di Archeologia* 7, 1989, pp. 27-42, trata de demostrar que el autor había poseído una *domus* en Ostia con cuatro templos, de los que uno sería un Mitreo. La relación y conocimiento de Apuleyo de los misterios isíacos están bien analizados en BRADLYE, K.: «The reformation of Lucius the ass», *Pboenix*; 52, 3-4, pp. 315-334, esp. 328-330, con muchos datos arqueológicos, topográficos, epigráficos y literarios.

15. PLUT. *De Isid. et Osri.*, 2-3. *Cfr.* WIT, R. E., *Isis in the Graeco-Roman World*, Cornell Univ Press, 1970, p. 120; PUCCINI, G.: *op. cit.*, pp. 258 y ss.

16. «Sus abundantes y largos cabellos, ligeramente rizados, esparcidos en desorden sobre su divino cuello, le flotaban en gracioso abandono... Llevaba atributos muy diversos. En la diestra tenía un sistro de bronce, cuya estrecha lámina, curvada a modo de tahalí, estaba atravesada por unas cuantas varillas que, al agitarse el brazo en triple sacudida, producía un sonido crepitante... Bajo este hermoso e impresionante aspecto, la diosa exhalando los perfumes que cría la Arabia, se dignó dirigirme su divina palabra en estos términos» (XI, 3-4).

17. También la belleza de Psique no puede ser expresada ni elogiada suficientemente a causa de la pobreza del lenguaje humano (*Met.* IV, 28.2: «...at uero puellae iunioris tam praecipua tam praeclara pulchritudo nec exprimi ac ne sufficienter quidem laudari sermonis humani penuria poterat»). Idea que se repite en XI, 25.5 cuando Lucio intenta expresar fielmente los méritos de Isis. En el *Fedro* de Platón la belleza es el principio de lo divino. De todas las realidades es la más apta para que pueda ser captada por el hombre, le provoque emoción y a través de ella aprehenda lo divino. En el libro XI hay una asociación muy clara entre corporeidad y espiritualidad *cfr.* PUCCINI, G.: *op. cit.*, pp. 182-187, esp. 184. La retórica expresada en el texto está al servicio de un pensamiento simbólico y forma parte del pensamiento del platonismo medio de la época y aparece en otras obras de Apuleyo (*Apol.*, 64,8; *De Platone* I, 5; *De deo Socratis* III).

se vislumbra ya su identidad. Será la misma diosa la que finalmente se identifique en su plenitud, y describa sus atributos y poderes:

Aquí estoy a tu lado, Lucio, movida por tus plegarias, yo, madre de la naturaleza universal. Soberana de todos los elementos, principio originario de los siglos, suma y compendio de todas las divinidades, reina de los Manes, la primera entre los habitantes del cielo, prototipo uniforme de diosas. Yo gobierno según mi voluntad las luminosas cumbres del cielo, las brisas favorables del mar y el profundo y desolado silencio de los infiernos. El mundo entero venera mi divinidad una e indisoluble bajo multiformes apariencias, diversos ritos y múltiples nombres.

Los frigios, primeros hombres del mundo, me llaman madre de los dioses, diosa de Pesinonte; los atenienses autóctonos, Minerva Cecropia..., y los egipcios, poderosos por su antigua ciencia, me adoran con mis ritos peculiares y me llaman «a reina Isis», mi verdadero nombre (XI, 5)¹⁸.

La revelación de Isis se presenta en tres fases. La primera corresponde al momento de salir la luna y es cuando tiene lugar la plegaria de Lucio invocándola bajo los nombres de algunas de sus personificaciones divinas. En la segunda, la luna se aparece bajo su verdadera figura y en la tercera Isis ya pronuncia su verdadero nombre y sus poderes universales. En definitiva, como veremos a continuación, son los poderes de quien rige la sociedad política.

Los poderes de la diosa son absolutos, es la creadora del universo y por tanto, fundadora de la civilización, de la escritura y de la vida doméstica, es una especie de encarnación de lo divino en femenino¹⁹. Se identifica y es la suma de todas las diosas, con las diosas griegas de la agricultura Deméter, con Minerva, Venus, Diana, Proserpina, Ceres, Juno; es protectora de Egipto y fue invocada para proteger a los griegos en su fusión con Atena. Es identificada por los romanos con Bellona, diosa guerrera, también con la Tyche griega y la Fortuna romana, y como Isis-Hera, reina del Olimpo y de sus mitos, sería invocada como *regina caeli*. En los textos epigráficos Isis aparece a menudo identificada alternativamente con algunas de las divinidades que se citan en este pasaje²⁰. A pesar de estas múltiples identificaciones no se produce una competición ni rivalidad entre ellas. La contradicción no existe ya que estamos en un

18. «En adsum tuis commota, Luci, precibus, rerum natura parens, elementorum omnium domina, saeculorum progenies initialis, summa numinum, regina manium, prima caelitum, deorum deorumque facies uniformis, quae caeli luminosa culmina, maris salubria flamina, inferum deplorata silentia nitibus meis dispenco: cuius numen unicum multiformi specie, ritu uario, nomine multiuigo totus ueneratur orbis... priscaque doctrina pollentes Aegyptii caerimoniis me propiis percolentes appellat uero nomine reginam Isidem...» (XI.5).

19. DIOD. I, 27; *Aretalogía de Ios*, SIG, 1267; PLUT., *De Is et Os.*, 53,57,58. Sobre el simbolismo de Isis *cf.* entre otros y últimamente PUCCINI, G.: *op. cit.*, pp. 249-255.

20. Esta plegaria de Lucio-asno se puede comparar con los cuatro himnos de Isidoro de Fayum en el templo de Madinet Madi, escritos en el s. I a.C., en los que Isis es considerada «Madre de los dioses», dispensadora de la vida, de la justicia, de las leyes, de las recolectas y de los frutos de la

contexto religioso politeístico, aunque teñido de un fuerte sincretismo, considerado en este caso como un henoteísmo, que permite comprender que el culto de Isis sea para Lucio superior y más atrayente que los demás²¹.

Como diosa tutelar de la civilización romana tomará el título imperial de las emperatrices, *Augusta*, también aparecerá como Isis-Panthea, y es la diosa de los vivos y de los muertos en el mismo libro XI. Es la Isis-Sospitatrix (XI, 19.1; 21.6; 22.2)²² pero también se la identifica como Isis-Hecate, señora de la magia y como tal se presenta como dominadora de las fuerzas de la magia. Sus poderes mágicos y su habilidad para curar fueron complementarios²³.

La Isis, como inventora de la escritura asociada a los papiros se convierte en esta acepción en legitimadora del texto de la novela apuleyana, de toda la novela, ya que no por casualidad, pensamos, en el prólogo se hace referencia a la novela como *papyrus Aegyptiam argutia Nilotici calami inscriptam*, que tanta controversia ha generado entre los analistas y críticos de la novela²⁴, pero que para nada anula la ambigüedad del texto como un relato relacionado con la fábula milesia y con narraciones religiosas implicadas con la salvación por medio de las iniciación mística²⁵. Los jeroglíficos descritos pueden representar a nivel simbólico y dentro de las diversas máscaras de la novela una síntesis entre las fábulas y los relatos de animales y otros tipos de folktale de los libros

tierra. La relación del creyente con la diosa es concebida como algo íntimo y privado, como le ocurre a Lucio. La Isis descrita por Lucio-asno se corresponde con las representaciones murales de Isis en Pompeya y con la que posteriormente aparece en la procesión del *Navigium Isidis* (XI, 9, 3), que comentaremos posteriormente. Cfr. *Met.* XI; JENOF. ÉFESO: *Efesiaca*, *Himnos de Isidoro y Aretalogías* de Cumas: Cfr. BERGMAN: *Ich bin Isis*, EPRO, ej. en *Spell 148* (p. 7 del libro) *I am Isis, one more spirit-like and august than the gods*; DUNAND-LEVEQUE, *Les syncretismes dans les religions de l'antiquité*. Colloque Besançon 22-23 octubre 1973, p. 183; TURCAN, R., *The Gods of Ancient Rome*, New York, Routledge, 2001, pp. 153 y ss.; BRICAULT, L., *Mirionymi. Les épicleses grecques et latines d'Isis*. Stuttgart, 1996; HOPKINS, K.: *A World full of Gods*, Cambridge, 1999.

21. NOCK, A. D.: *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford, 1933, p. 155; MÉTHY, N.: «Le personnage d'Isis dans l'oeuvre d'Apulée: Essai d'interprétation», *REA*, 101, 1999, pp. 125-142; BRADLEY, K.: *op. cit.*, p. 324, nota 13; 325-27.

22. *Met.* XI, 21.6: *...et salutis tutelam in deae manu posita*; 22.2: «nec me fefellit uel longi temporis prolatione cruciavit deae potentis benignitas salutaris». Esta misma idea de Isis *Sospitatrix* aparece en otras novelas griegas: HELIOD. *Aeth.* V, 4; JENOF. EPHESES: *Efesiaca*, V, 2 y en *Asclep.* XXXVII.

23. En *Phylae* Isis es venerada como salutífera. TERT., *Apol.* 21, 31 habla de conversiones a los cultos paganos por los milagros en sus santuarios. De Isis se dirá que ella se une con ellos cuando están dormidos, cfr. WITT, R. E.: *op. cit.*, p. 189; últimamente, DONALSON, M. D.: *The Cult of Isis in the Roman Empire. Isis Invicta*, *Studies in Classics*, vol. 22, 2005.

24. Cfr. últimamente un resumen de las interpretaciones anteriores y una nueva interpretación en otro sentido, HARRISON, S. J.: «The Speaking Book: The Prologue to Apuleius' *Metamorphoses*», *Classical Quarterly* 40, 1990, pp. 507-513.

25. MERKELBACH, R.: *Roman und Mysterium in der Antike*, Berlín, 1962, es el más extremo, al considerar la novela como texto religioso; SCHLAM, C.: *The Metamorphoses of Apuleius...*, 1992; HIDALGO DE LA VEGA, M^a. J.: *Sociedad e ideología*, pp. 15-18; 102-120; R. EGAN, R., *Goddesses in Religions and Modern Debate*, Atlanta, 1990, p. 141; DONALDSON, M. D.: *op. cit.*, pp. 30-36; FINKELPEARL, E.: «Lucius and Aesop...», pp. 49-50.

anteriores y el relato isíaco más propio de una literatura reflexiva e impregnada de elementos propios del platonismo y de la literatura hermética dada su impenetrabilidad para el lector menos preparado. Dentro de la diversidad y polivalencia de la novela, la irrupción de Isis en el libro XI y lo que en él se describe consigue una síntesis virtuosa y ella misma se transforma en patrona ideal del texto²⁶.

Por otra parte, hay que tener en cuenta que existe una tradición al margen de esta novela que hace de Isis responsable de la invención de la escritura. Nos referimos a la aretología de Cumas en la que en su línea 3 dice: *Yo he descubierto las letras junto con Hermes*²⁷. Pero, también Plutarco asocia a Isis con la cultura, el lenguaje y las artes, y muchos la llaman la hija de Hermes o Prometeo²⁸. Por su parte, en la *Vita Aesopi*, 5 se dice: «Isis de los mil nombres, si tú no estás decidida a conceder a este hombre muchos talentos que otros dioses le han quitado, al menos concédele el poder del discurso». Agustín menciona cuatro veces que Isis trajo la escritura a Egipto (*Civ. Dei*, 18.3, 37, 39.40). En este contexto cultural de asociaciones y mezclas de categorías filosóficas, sofísticas, religiosas y populares no es extraño que un autor como Apuleyo, filósofo platónico, sofista y culto, pero al mismo tiempo fabulador transformara un relato griego de carácter puramente popular en una novela cuya estructura narrativa le permitía realizar esta especie de puzzle en el que una pieza se ilustra con la siguiente y la anterior hasta quedar constituida globalmente como una síntesis superadora de cada una de las partes, aunque esa coexistencia en muchos casos no anule la tensión del texto²⁹.

Desde esta perspectiva, Isis, como una auténtica Musa, se hace responsable del libro y a través de sus palabras se incardina en los fieles³⁰ y por ello, hará que la *pietas* que Lucio va experimentando de forma cada vez más íntima y envolvente desemboque en una epifanía de la diosa, y en su humanización e iniciación posterior en los misterios de Isis. La relación personal que se plantea

26. FINKELPEARL, E.: «Lucius and Aesop», p. 40.

27. *Aret. Cumas*, 3c.

28. *De Is e.t Osir.*, 3: «Además, numerosas autoridades afirman que Isis es hija de Hermes; otras, no menos numerosas, pretenden que es hija de Prometeo».

29. En el mismo prólogo, a pesar de lo expresado por mí, la tensión es manifiesta: *sermo milesio, fabulae* está aparentemente en contradicción con *papyrus, inscriptam, calami*. Cfr. Kahane, 2001; HARRISON, S. J.: *Apuleius. A Sophist Latin*, Oxford, 2000, pp. 238-252 piensa que el mismo material religioso de la novela es también satírico. En otros pasajes de la novela se hace visible esta dualidad en el discurso Cfr. *Met.* VIII.1.3: *referam uobis a capite....inbistoriae specimen chartis inuoluere*; y X. 1.4: *Iam ergo, lector optime, scito te tragoediam, non fabulam legere et a socco ad coturnum ascendere*. El paso de la fábula a la tragedia se expresa como un camino ascendente y superior. Los dos niveles del discurso se producen en tensión y en relación conflictiva, detectada por la audiencia cfr. FINKELPEARL, E.: *Metamorphosis of Language in Apuleius. A Study of Allusion in the Novel*, Ann Arbor, 1998.

30. FINKELPEARL, E.: *Metamorphosis of Language in Apuleius. A Study of Allusion in the Novel*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1998.

entre la diosa y el fiel, para que se produzca en su totalidad y desemboque en la iniciación, tiene que ser precedida de una elección por parte de la diosa. Es Isis quien elige al *mystes*. El iniciado no puede ir a la iniciación sin haber sido llamado por la diosa. Como hemos visto, esta llamada o elección se materializa por diferentes caminos: el sueño, el aviso del sacerdote, el oráculo, etc. El que vaya a la iniciación sin haber sido «llamado» o «elegido» va a una muerte segura³¹.

2. HUMANIZACIÓN DE LUCIO

Si el ámbito en el que se desarrolla la «conversión» de Lucio es el de la *gnosis*, el de la humanización será el cuerpo y su representación en la religión isíaca. El cuerpo ocupa un estatuto y un papel importante respecto del alma en esta religión³². Ya en la misma plegaría de Lucio-asno para describir a Isis (XI, 8-9) se manifiesta el valor simbólico de la belleza de Isis como metáfora de la belleza-perfección de su espíritu, en sentido platónico. Además la belleza del cuerpo queda sublimada en el rito y adquiere un valor simbólico globalizador, como veremos posteriormente en la descripción de la procesión isíaca del *Navigium Isidis*. Evidentemente ante esta concepción el cuerpo de asno de Lucio, la animalidad más absoluta, tenía que transformarse para adquirir la forma de un cuerpo humano que en su representación sublime y en su elección por la diosa conseguiría la unión mística con ella.

En las palabras de aliento y esperanza de salvación que Isis dedica a Lucio-asno, la misma diosa en su acepción de Proserpina le profetiza alargar su vida siempre que se someta a su voluntad y entre a su servicio:

Ahora bien, vivirás feliz, vivirás lleno de gloria bajo mi protección (*mea tutela*) y, cuando, una vez recorrido el camino de tu vida eterna, hayas descendido a los infiernos, allí también... me encontrarás brillando en medio de las tinieblas del Aqueronte y reinando sobre las profundas moradas de la Estigia... Y si, por tu obediencia escrupulosa (*sedulis obsequiis*) y tu piadosa consagración a mi servicio... te haces acreedor de mi protección divina, comprobarás que soy la única divinidad que puede prorrogarte la vida más allá de los límites fijados por tu destino» = *Vives autem beatus, uiues in*

31. FESTUGIÈRE, A. S.: *Personal Religion among the Greeks*, Berkeley, 1960, p. 78 ve en la elección de Lucio por Isis un elemento nuevo, ya que Lucio no ha sido elegido por sus méritos, puesto que su vida está llena de errores y culpas. En este sentido considera que la elección es una *dignatio*, un honor de la diosa a su fiel y en este sentido lo compara con la vocación religiosa del cristianismo; MARÍN CEBALLOS, M. C.: «La religión de Isis en Las Metamorfosis de Apuleyo», *Habis*, 4, 1973, p. 134 se hace eco de la misma idea. Creemos, sin embargo, que la *dignatio* semejante a la vocación cristiana habría que ponerla en relación con la gracia y sus implicaciones dentro del cristianismo.

32. PUCCINI, G.: *op. cit.*, pp. 182-190.

mea tutela gloriosus... Quodsi sedulis obsequiis et religiosis ministeriis..., scies ultra statuta fato tuo spatia uitam quoque tibi prorogare mihi tantum licere (XI, 6-7).

Por un lado, se observa que el propio léxico expresa las relaciones de dependencia que se dan en la sociedad romana. Por eso, la humanización y la iniciación, como veremos posteriormente, se pueden relacionar con la manumisión. La libertad y salvación que le promete la diosa conlleva un sometimiento total a su persona y una obligación de obedecer todas sus órdenes (*magnisque imperiis*). Lucio, al recobrar su figura humana, quedará libre, pero al servicio de la diosa para toda su vida, la cual como manumisora se reserva el *obsequium* del liberto.

Es cierto, como apuntan algunos investigadores³³, que esta relación entre diosa y fiel conlleva un pacto e intercambio de promesas y de dones. La reciprocidad entre las dos partes contratantes es obvia. De igual forma que el creyente tiene necesidad del dios, el dios tiene necesidad de los ritos y de las ofrendas tributadas por los fieles. Es una especie de pacto, un *do ut des*, pero no entre iguales. El léxico de dependencia (*beneficium, tutelam, imperis*) lo deja muy claro. La devoción y relación de Lucio supone: obediencia-sumisión, observación de los rituales, devoción absoluta y definitiva y celibato como contrapartidas de la protección de la diosa. Incluso podemos considerar que la entrada del fiel Lucio al servicio de la diosa es como una especie de *deditio in fidem*, como expresa J. Alvar³⁴. En esta relación se reproduce en el imaginario religioso un tipo de práctica y técnica jurídicas propias de las relaciones de Roma con los conquistados.

Por otro lado y en otro orden de cosas, el poder y presunción de Isis de prolongar la vida humana está en los límites entre la religión y la magia³⁵. En el aspecto religioso constata la afirmación de la victoria de la diosa sobre el *fatum* o el destino. En el espacio de la magia, constata la posibilidad de la magia blanca o teurgia de alargar la vida con medios ocultos particulares. Se comprueba, pues, la estrecha relación entre ambas actividades y los difusos límites entre la religión y la magia³⁶.

Pero veamos cómo se produce la humanización. Tal como la diosa había expresado a Lucio, será durante su fiesta del *Navigium Isidis* (XI, 8-16), que

33. SCAZZOSSO, P.: *op. cit.*, p. 103; BRADLEY, K.: *op. cit.*, p. 325, aclara que no es una relación de exclusividad, pues estamos ante un horizonte religioso politeísta que deriva hacia un sincretismo o henoteísmo.

34. ALVAR, J.: *Los misterios*, p. 240.

35. No hay que olvidar que Isis-Hécate es la diosa de la magia y de los encantamientos y con estos medios logra revivificar el cadáver de Osiris

36. Zatchlas da vida a un cadáver, APUL. *Met.*, 2, 28. 1-2; Cfr. HIDALGO, M^a José: *Sociedad e ideología...*, pp. 79-80.

llegó a formar parte del calendario romano³⁷, cuando recupere su figura humana de la mano del sacerdote isíaco que dirige la procesión y que había sido advertido por la diosa. Se trata de la fiesta en honor de Isis-Pelagia, celebrada en Cencreas, Corinto, el 5 de marzo. Esta fiesta coincidía con el resurgir de la primavera y el comienzo de la navegación. Isis aquí se presenta como diosa protectora de la navegación³⁸, pero también de la fertilidad de los campos, según Dunand³⁹, que respondería al sentido sincretista de Isis en la novela. La fiesta tiene un carácter alegre y religioso al mismo tiempo (*bilaritudo, discursus religiosus*) que contrasta con el *risus* hasta cierto punto cruel del *Festival del dios de la Risa* narrado en el libro III de la novela⁴⁰.

En medio de este ambiente alegre, la procesión de Isis recorre las calles de la ciudad para dirigirse a la orilla del mar y celebrar allí la ceremonia más importante. En esta fiesta de carácter cívico no sólo participan los sacerdotes e iniciados sino también los habitantes de la ciudad. Toda ella es una especie de anticipación simbólica y real de lo que se producirá en el santuario, pero al ser pública Apuleyo no necesita para referirse a los misterios hacer alusiones que sólo comprenderían los iniciados. Es un cabalgar entre lo profano y lo sacro, lo cívico y lo místico. Es también un primer contacto del aspirante a la iniciación con los elementos místicos que le vienen mostrados de forma alegórica, y para los fieles y participantes en general puede ser un vehículo de edificación y atracción hacia lo que expresa la procesión bajo su forma alusiva y metafórica. Con lo que el valor edificante y de propaganda isíaca del texto se hace evidente⁴¹. Al mismo tiempo es una manifestación pública de integración de los misterios en la vida ciudadana, expresa su capacidad de adaptación social y su poder en la configuración del imaginario cívico y de control ideológico⁴².

37. SALZMAN, M.: *On Roman Time. The Codex Calendar of 354 and the Rhythms of Urban Life in Late Antiquity*, Berkeley-Los Ángeles-Oxford, 1990; DONALDSON, M. C.: *The Cult of Isis...*, pp. 66-67. El término *Navigium Isidis* no es usado por Apuleyo *cf.* GRIFFITHS, J. G.: *Apuleius of Madauros. The Isis Book*, pp. 259-61. Por otra parte, ISIDORA FORREST, M.: *Isis Magick. Cultivating a Relationship with the Goddess of 10.000 Names*, St. Paul, 2001 y DETRACI REGULA: *The Mysteries of Isis. Her Worship and Magick*, St. Paul, 1999, presentan la procesión como un hecho de una religión de vida «alternativa».

38. Isis Pelagia, *cf.* WITT, R. E.: *op. cit.*, p. 166; DUNAND, F.: *op. cit.*, pp. 227 y ss., ALVAR, J., *Los misterios*, pp. 218; En el s. IV aún se seguía celebrando esta fiesta *cf.*, ALFÖLDI, A.: *A Festival of Isis in Rome under the Christian Emperors of the IV century*, Dissertationes Pannonicae, Ser. III. Fasc. 2, Budapest, 1937, pp. 30-59; ID.: «Die alexandrinischen Götter un die Vota Publica am Jahresbeginn», *JAC*, 8,9, 1965-1966, pp. 53 y ss.

39. DUNAND, F.: *op. cit.*, p. 228.

40. SCAZZOSSO, P.: *op. cit.*, p. 105 compara ambas fiestas, también *cf.*, ROBERTSON, D. S.: «A Greek Carnival», *JRS*, 39, 1919, pp. 110-115; HIDALGO DE LA VEGA, M^a. J.: *Sociedad e ideología...*, pp. 67-77.

41. HIDALGO, M^a. J.: *Sociedad e ideología...*, pp. 141-43; EAD.: «Rituales isíacos», pp. 241-43.

42. Sobre estas cuestiones, *cf.* ALVAR, J.: «Exhibición pública y ocultamiento en los misterios» en *Ritual y conciencia cívica. Homenaje a F. Gascó*, ARYS 7, 1995, pp. 185-200, esp.191; ID.: *Heterodoxos...*, 1991, ID., *Modelos ideales*, Sevilla 1993, Id. Los Misterios, ID.: «Los misterios en la construcción de un marco ideológico para el Imperio», en F. MARCO SIMÓN *et alii* (eds.): *Religión y propaganda política en el mundo romano*, Barcelona, 2002, pp. 71-81.

En primer lugar aparecen grupos de personas que preceden a la procesión, disfrazadas de diferentes formas: de soldado, de cazador, de mujer, de gladiador, de magistrado, de filósofo, de pajarero y pescador; una osa amaestrada vestida de matrona sobre una litera, un mono disfrazado de Ganimedes, un asno con alas al lado de un viejo, que representarían a Belerofonte y a Pegaso (XI, 8). Mientras tanto, la procesión propiamente dicha de la diosa se ponía en movimiento. Iba compuesta por mujeres con vestidos blancos y adornadas con flores. Unas llevaban espejos a sus espaldas y otras peines de marfil, o bien vertían perfumes; además una muchedumbre de ambos sexos llevando lámparas, antorchas y otros tipos de luminarias para conseguir las bendiciones de la diosa. Les seguían músicos y un coro de jóvenes con vestidos blancos, acompañados por flautistas dedicados a Serapis (XI, 9).

Los iniciados en los misterios, mujeres y hombres de todo rango y edad, vestidos con túnicas de lino blanco seguía a la procesión. Las mujeres llevaban el pelo largo, cubierto por un velo transparente, y los hombres iban con la cabeza afeitada; en sus manos portaban sistros de bronce, plata y oro. Los sacerdotes vestían túnicas de lino blanco, estrechas, ceñidas a la cintura, que les llegaban a los pies; y portaban los atributos distintivos de los dioses todopoderosos. El primero llevaba una lámpara resplandeciente en forma de barquilla. El segundo sostenía con sus dos manos altares, que llaman *auxilia*⁴³, cuyo nombre lo reciben del carácter auxiliador de la providencia de la diosa. El tercero llevaba una palma de oro y un caduceo de Mercurio. El cuarto mostraba una mano izquierda con la palma abierta, símbolo de la justicia; además llevaba un vaso de oro en forma de mama, con el que hacía libaciones de leche. El quinto sostenía una criba llena de ramos de oro, y el sexto portaba un ánfora⁴⁴.

A continuación aparecieron los dioses llevados por los sacerdotes. En primer lugar Anubis, mensajero entre el mundo celestial y el infernal, con su cabeza de perro, llevando en la mano izquierda un caduceo y en la derecha una palma. Le seguía una vaca, símbolo de la fecundidad, imagen de la diosa, madre de todas las cosas. Otro sacerdote llevaba una cista, que contenía los *arcana* religiosos. El tercero apoyaba sobre su pecho la efigie venerable de la diosa soberana, en forma de pequeña urna adornada en el exterior con figuras egipcias (XI, 11). En último lugar, venía el sacerdote Mitra, a través del que Lucio recuperaría su forma humana, como le había anunciado Isis. Llevaba en

43. Ésta es la lectura de los manuscritos. ADLINGTON en su edición de la *Colección Loeb* corrige por *auxillas*. En un caso se trataría de pequeños altares de terracotas y en el segundo de vasos para sacrificios, pero la explicación que da Apuleyo de su sacrificio nos hace pensar que la lectura de los manuscritos es la correcta.

44. *Met.* XI, 10. Sobre los simbolismos de la procesión *cfr.* WITTMANN, W.: *Das Isisbuch des Apuleius*, Stuttgart, 1938, pp. 46-50. A pesar de su antigüedad sigue siendo imprescindible. Más reciente ver J. ALVAR, *Los misterios...*, pp. 218-226; M. D. DONALSON, *The cult of Isis...*, pp. 70-75.

la mano derecha un sistro y en la izquierda una corona de rosas. Lucio-asno al verlo se acercó a él a través de la muchedumbre (XI, 12). El sacerdote, advertido por el oráculo nocturno, se paró y tendió la corona hacia la boca del asno, que devoró las rosas con avidez. La promesa de Isis se cumplió plenamente y Lucio-asno recuperó su forma humana como si se tratara de una nueva metamorfosis (*reformatus*)⁴⁵.

El pueblo de la ciudad queda admirado ante lo que ve y los fieles veneran el poder manifiesto de la diosa y la extraordinaria facilidad con la que se cumplió esta metamorfosis. Todos con las manos en alto dieron testimonio del *beneficium* de la diosa (XI, 13). Lucio es vestido con una túnica de lino para cubrir su desnudez (XI, 14.3), acto que expresa un rito de paso purificador y una anticipación de la venta de su ropa (XI, 28.3), que corresponde a un tipo de purificación, acto necesario para acceder a otro estado⁴⁶. Después de las palabras que le dirige el sacerdote, continúa la procesión hasta llegar a la orilla del mar, en el mismo lugar donde Lucio la víspera había descansado y tenido la visión y profecía de la diosa. Las imágenes divinas fueron colocadas según el rito y el sacerdote consagra una nave, que estaba allí, con una vela bordada con letras de oro, expresando los votos para una feliz navegación. Los presentes, tanto profanos como fieles, amontonan en ella cestas con ofrendas y arrojan al mar una papilla hecha con leche. Una vez botada la nave, la procesión regresa al templo. Allí el sumo sacerdote y los que llevaban las cinco imágenes divinas, lo mismo que los iniciados, penetraron en la cámara de la diosa. Después uno de ellos, a quien todos llaman el *grammatea*, de pie delante de la puerta convoca en asamblea a los pastóforos –los que componen el colegio sagrado– y pronuncia votos de prosperidad para el emperador, el senado, el orden ecuestre, el pueblo romano, para los navegantes y los navíos que en todo el orbe se hallan bajo la tutela del Imperio romano. A continuación proclama en griego y siguiendo el rito griego la apertura de la navegación: πλοιαφesia (XI, 15-17). La congregación responde inmediatamente con gran entusiasmo, saludándola como mensaje de buen agüero. Por último las gentes besaban los pies de la estatua de plata de la diosa, colocada en una escalinata y a continuación se retiran a sus hogares (17.4)⁴⁷.

45. Sobre la descripción de la procesión y su simbolismo véase últimamente HOPKINS, K.: *A World Full of Gods...* pp. 22 y ss.; GRIFFITHS, J. G.: *The Isis Book*, pp. 203-207; WITT, R. E.: *Isis in the graeco-roman world*, pp. 166-170; M^a JOSÉ HIDALGO, *Sociedad e ideología*, pp. 140-146; FORREST, ISIDORA: *Isis Magick*, pp. 118 y ss.; PUCCINI, G.: *op. cit.*, pp. 249-253; DONALDSON: *The Cult of Isis*, pp. 69-73.

46. FICK, N.: «La Metamorphose initiatique», *cit.*, pp. 279-281.

47. Este ritual de besar las imágenes de las diosas recuerda al besapié de los santos y vírgenes en el cristianismo *cfr.* MALAISE, M.: *Inventaire préliminaire des documents égyptiens découverts en Italie*, EPRO 21, Leiden, 1972; ALFÖLDI, A.: *A Festival of Isis...*, pp. 57-58; REGULA, D.: *The Mysteries of Isis*, p. 113; LOZANO, A.: «Antecedentes paganos del culto a María», en *Isis. Nuevas perspectivas, cit.*, pp. 135-142; FRANKFURTER, D.: *Religion in Roman Egypt*, pp. 56 y ss.; HELM, R.: *Apuleius Metamorphosen oder der goldene esel* (nota 58 donaldson ver) Donaldson, citas en notas y pp. 73 y ss.

No vamos a entrar en una descripción minuciosa de los componentes y la simbología de la procesión, realizada por diversos autores citados. Lo que me interesa destacar es la coherencia que tiene esta procesión isíaca en el recorrido del personaje Lucio hasta conseguir la unión con la divinidad. Por ello, no es extraño que aparezcan referencias a los ritos de iniciación, que constituyen una anticipación de la propia iniciación que sucederá posteriormente. Sin embargo, es importante resaltar que los objetos llevados por las estolistas: flores, espejos, peines, ungüentos y perfumes, además de tener un significado específico en el ritual muy visible en el texto, se pueden relacionar con objetos similares usados en las prácticas mágicas, por medio de los cuales Lucio perdió su condición humana. Estos instrumentos religiosos se contraponen en su significado oculto, pero no en su aspecto material, con los descritos por Apuleyo en la misma novela (libro III) y en otras obras suyas, como característicos de la magia⁴⁸. Nos encontraríamos con que en la procesión los objetos tienen un sentido religioso-mistérico, pero a la vez son utilizados en la magia con fines diferentes. Los diversos niveles de comprensión del simbolismo de la novela se mezclan continuamente.

Finalmente Lucio-asno, al comer las rosas que le ofrece el sumo sacerdote recuperó su condición humana, su libertad, la palabra, en definitiva su identidad. Se cumplió la promesa *-beneficium*⁴⁹ de Isis en el sueño de la noche anterior; pero por otro lado surte efecto el remedio técnico de la magia goética que Fotis le había revelado. Así las rosas que son el antídoto mágico contra el ungüento con que había untado Fotis a Lucio, son también las flores sagradas de Isis⁵⁰. Aunque el remedio fuera el mismo, Lucio lo consiguió por la *teurgia* de los misterios isíacos y no por la *goetia* de Fotis.

La oposición entre Fotis e Isis es clara, una representa la magia y por tanto, la muerte, la esclavización y pérdida de la identidad; la otra es la liberación, salvación y la esperanza de vida en el más allá. Se contraponen la esclavitud, *mancipium*, a la que conduce la magia, con la *libertas* (aunque ficticia, ya que

48. Cfr. HIDALGO, M^a J.: «La magia y la religión en las obras de Apuleyo», *Zephirus*, 30, 1980, pp. 223-30; EADEM.: «Comentario sobre el libro XI de Las Metamorfosis de Apuleyo», *SHHA*, 1, 1983, pp. 57-73; EADEM.: *Sociedad e ideología...*, pp. 142-144; G. PUCCINI: *op. cit.*, pp. 190-94 destaca en estos objetos sobre todo el universo de sabores, olores y colores que revelan lo divino y exaltan la delicadeza y la pureza del cuerpo. La belleza y la seducción están presentes en el texto.

49. *Beneficium* es un vocablo recurrente en los últimos capítulos del libro: «Paucis dehinc ibidem commoratus diebus inexplicabili uoluptate simulacri diuini perfruebar, inremunerabili quippe beneficio pigeratus» (XI, 24), pero también Lucio lo había utilizado en su súplica a Fotis para que le dé un poco de ungüento mágico a fin de transformarse en pájaro: *Tuumque mancipium inremunerabili beneficio sic tibi perpetuo pignera, pero el beneficium falla.*

50. FICK, N.: «La symbolique végétale dans Les Metamorphoses d'Apulée», *Latomus*, 30, 1971, pp. 338 y ss.; EADEM.: «La Métamorphose Initiatique», en *L'Initiation. Les rites d'adolescence et les mystères. Actes Colloque Int. Du Montpellier*, vol I, Montpellier, 1992, pp. 271-292, esp. 285-87 sobre el simbolismo de las rosas; HIDALGO, M^a. J.: «La magia...», pp. 22; EADEM., «Comentario:», p. 66; EADEM, *Sociedad e ideología*, p. 145.

es una manumisión) que se consigue con los misterios de Isis, donde el ser humano, libre, esclavo o dependiente se reencuentra en armonía unitaria del cosmos y se funde en ella.

A nivel teórico y jerárquico se pone de manifiesto que el personaje Lucio va atravesando las diversas etapas del conocimiento, del de la magia al de la filosofía platónica, expresado en el conocimiento de lo divino y en su contemplación, hasta llegar al nivel más elevado que es la asimilación con lo divino, Isis. Pero en todos estos niveles de gradación de la *gnosis* se produce una mezcla en la utilización del lenguaje con respecto a vocablos usados de forma indistinta en unos ámbitos y en otros aunque la finalidad de sus acciones sean distintas e incluso contrapuestas⁵¹. Por ello, podemos considerar que Apuleyo en *Las Metamorfosis* traslada al plano de la ficción narrativa sus preocupaciones y especulaciones teológicas proyectando a la audiencia la necesidad de una mística religiosa centrada, aunque no única, en los misterios de Isis.

Toda la escena de la humanización de Lucio representa además de un renacimiento –*renatus*⁵²–, una anticipación simbólica de la iniciación, materializada en el vestido de lino con que le cubren al quedar desnudo cuando recobra su figura humana (XI, 14.3). El sacerdote Mitra que le ofreció las rosas e hizo que lo cubrieran con una túnica de lino, conocía desde su origen todos los avatares de Lucio a través de la mística teúrgica, expresada en una revelación divina (XI, 14.2). Las palabras que le dirige a Lucio (XI, 15) son un resumen de todos los avatares de su vida transformado en asno y una predicción de lo que va a ser su nueva vida al *servitium* de la diosa. Mitra, mistagogo de Lucio, da mucha importancia en sus palabras a la expiación y al dolor, pero también a la relación de dependencia que tendría con la divinidad cualquier *mystes*. La interiorización de la dependencia se expresa precisamente a través del léxico:

Después de haber soportado tantas y tan variadas pruebas y haber sido maltratado por las más violentas tempestades de la Fortuna y por las borrascas más aparatosas, has llegado por fin, oh Lucio, al puerto de la Quietud y al altar de la Misericordia... Has encallado en los escollos de la inexperta juventud, has caído en la servidumbre de los placeres (*serviiles uoluptates*) y tu desdichada curiosidad (*curiositatis inprosperae*) te ha acarreado una amarga recompensa (*sinistrum praemium*)... Porque los rigores de la mala suerte no tienen lugar contra aquellos cuyas vidas ha reivindicado la majestad de nuestra diosa para que estén a su servicio (*quorum sibi*

51. VALLETTE, P.: *L' Apologie d'Apulée*, Paris, 1908, p. 16 expresaba que en el pensamiento de Apuleyo las líneas de separación entre filosofía religión y magia estaban muy desdibujadas y todos estos saberes son diferentes aspectos de un mismo orden de investigación, aunque evidentemente habría que añadir en una jerarquía teórica, pero en una mezcla en la práctica.

52. *Met.*, XI, 16.14: *ut renatus quodam modo statim sacrorum obsequio desponderetur*. El término *renatus* se emplea con el sentido de iniciado, *cfr.* CUMONT, F.: *Rel. Or.*, p. 245; FESTUGIÈRE, A. J.: *op. cit.*, p. 164, n. 45; P. VEYNE, «Apulée à Cenchrées», *RPh*, 1965, pp. 241-251.

uitas in seruitium deae nostrae maiestas uindicauit)... Ya te has acogido *in tutelam Fortunae*; pero se trata ahora de una Fortuna clarividente (*uidentis*), que con el brillo de su luz ilumina también a los demás dioses. Muestra ya, pues, un semblante más alegre (*uultum laetiores*), en consonancia con la blancura de ese atavío que vistes, acompaña con gozo paso al cortejo de la *deae sospitricis*. Que los impíos lo vean; que lo vean, sí, y reconozcan su error: He aquí, dirán, libre de sus anteriores tribulaciones, gracias a la providencia de Isis soberana (*Isidis magnae prouidentiae*), a Lucio, que lleno de gozo (*gaudens*)⁵³ triunfa de su Fortuna. Sin embargo, para que te encuentres aún más seguro (*tutior*) y protegido enrólote en esta santa milicia (*da nomen sanctae huic militiae*), a la que has sido requerido, hace poco tiempo, a prestarle juramento (*sacramentum*). Conságrate, pues, ahora mismo a la observancia de nuestra religión y sométete al yugo de su santo servicio voluntariamente (*teque iam nunc obsequio religionis nostrae dedica et ministerii iugum subi uoluntarium*). Pues, cuando hayas comenzado a servir a la diosa (*coeperis deae seruire*), entonces te darás cuenta del beneficio que supone tu libertad (*fructum tuae libertatis*)... Toda la ciudad al reconocerme se fijaba en mí y me señalaba con el dedo... «A éste», decían, «la augusta voluntad de la diosa omnipotente le ha hecho hoy recobrar su figura humana (*numen augustum reformauit ad homines*). Una y tres veces feliz, por haber merecido del cielo, sin duda por la integridad y la fidelidad de su vida anterior, una protección tan extraordinaria (*tam praeclarum de caelo patrociniuum*) que apenas renacido ya está prometido al servicio del culto divino (*renatus quodam... sacrorum obsequio desponderetur*).

Se hace evidente que se reproducen en el universo religioso-mistérico las relaciones de dependencia que se daban en la sociedad por medio de la utilización de términos semejantes: *obsequium*, *iugum*, *nexus*, *patrociniuum* e *coniunctio*. La ambigüedad de su condición entraña la ambigüedad de su comportamiento y justifica las ambigüedades de su *seruitudo*⁵⁴.

Por otra parte, es significativo que los votos que hace el sacerdote, al regresar al templo, desde un púlpito y delante de todos los asistentes, (XI, 17) en el marco de un modelo de religión cívica puedan expresar la cohesión religiosa con el poder imperial. Pero estamos hablando de una religión como la de Isis que, aunque su culto estuviese integrado en el cuerpo cívico, tenía un carácter místico y se utilizaba la teurgia, en vez de expresarlo a través de los dioses oficiales o del culto al emperador. Esta situación expresa que las elites ciudadanas podían considerar esta religión isíaca como un culto oficial de las ciudades y del Imperio, lo llegaron a controlar, y sus sacerdocios llegaron a ser aceptados dentro del modelo cívico, y hasta cierto punto normalizados como sistema de creencia y de acción, pudiendo colaborar, en la renovación

53. PUCCINI, E.: *op. cit.*, pp. 260-69, analiza el significado del término alegría en el libro XI de *Las Metamorfosis* y su contraste con el significado que tiene en otros libros, por medio de la utilización de términos latinos diversos: *gaudium* = alegría de contemplar lo divino, alegría interior frente a *laetitia* e *hilaritudo* que expresan exaltación vana y desordenada.

54. FICK, N.: «La metamorphosis initiatique..», p. 277.

de un marco ideológico imperial, una vez superada su marginalidad de origen y la concurrencia con los cultos oficiales ciudadanos⁵⁵.

3. LA INICIACIÓN DE LUCIO

Después de que Lucio ha recobrado su condición humana y ha participado en una ceremonia pública, cívica, de la diosa, tiene que continuar el camino de la iniciación solo, dirigido y ayudado por el sacerdote Mitra. Sabemos que todo *mystes* tiene que realizar una dura preparación, expresada en el texto de la novela en tres etapas: el conocimiento de las ceremonias, de las fiestas y del culto público y privado de Isis y Osiris. Sin embargo, las partes más importantes de los *sacra* son: a) la llamada divina, b) los ritos preliminares, c) la asistencia de la diosa y del sacerdote, d) la vida en el santuario.

Una vez que se ha manifestado en Lucio la revelación de la diosa, su «conversión» y su humanización, conversa largamente con sus familiares que han ido a verle, y después de dar a los sacerdotes del templo el dinero necesario para su iniciación, se alquila una habitación en el recinto del templo *-pastophorion-* para poder participar, aun a título privado, en el servicio de la diosa. Sigue los ritos preliminares que el sacerdote realiza en el templo (XI, 22.4), y mantiene contacto con la diosa por medio de sueños y relaciones personales con el sacerdote encargado de su iniciación, que le aconseja y prepara para tal momento.

Cada día se engrandece en Lucio el deseo de iniciación, pero tiene que esperar al día que fije la diosa para ser iniciado. En caso contrario afrontaría temerariamente los riesgos de un ministerio sacrílego, ya que las llaves del infierno y la garantía de salvación (*salutis tutelam*) están en manos de la divinidad.

El mismo acto de la iniciación figuraba una *mors uoluntaria* y una salvación obtenida por la diosa (21.6-7). En su origen es un rito de paso⁵⁶. Además de ese deseo de muerte voluntaria, el *mystes*-Lucio tiene que guardar la abstinencia debida de alimentos profanos y prohibidos⁵⁷, para tener acceso a los misterios de la más pura de las religiones (*ad arcana purissimae religionis*

55. ALVAR, J.: «Los misterios y la construcción...», p. 73; HIDALGO, M^a. J.: «Rituales isíacos», pp. 244-5; PLÁCIDO, D.: «El culto de Isis en Atenas», pp. 1 y ss.

56. VAN GENNEP, A.: *Les rites de passage. Etude systématique des rites*, París, 1909; ELIADE, M.: *Initiation, rites, sociétés secrètes*, París, 1959, p. 12; RIES, J.: «Les rites d'initiation et le sacré», en *Les rites d'initiation, Homo religiosus* 13, Lovaina, 1986, p. 27; BIANCHI, U., (ed.): *Transition Rites. Cosmic, Social and Individual Order*, Roma, 1986; HABINEK, TH. N.: «Lucius' Rite of Passage», *MD* 25, 1990, pp. 49-69; KILOK, H. M.: «Structure et thèmes initiatiques de L'Ane d'Oro d' Apulée», *Ancient Society*, 25, 1994, pp. 33-330; ALVAR, J.: *Los misterios, cit.*, p. 171 y nota 14.

57. La documentación sobre estas prácticas es muy abundante: PLUT.: *De Is.et Osir.* 5, 7, 18; LUCIANO: *De dea Syria*, 460; PORPH., *De Abst.*, I, 29; III, 3; MINUC. FEL., VIII, 4; TERT., *De Ieun.*, II.

secreta peruaderem: XI, 21.9). Además, tiene que purificarse externamente mediante un baño y con las aspersiones de agua lustral con que le rocía el sacerdote (XI, 23.1), práctica necesaria para que su preparación sea completa y pueda obtener el permiso de la diosa (*ueniam deum*). Pero la preparación no llegará a término hasta que haya obtenido un conocimiento doctrinal bajo la dirección de mistagogo y haya leído los libros de los jeroglíficos⁵⁸. De acuerdo con ellos se instruye acerca de lo que era preciso preparar para la ceremonia de la iniciación: *teletae* (XI, 22.8).

Por fin, el día señalado por la diosa para la iniciación de Lucio ha llegado. El sacerdote le conduce a la parte más interna del santuario (*sacrarii penetralia*), expresando un espacio intermedio entre la tierra y el cielo. De lo que allí le sucede a Lucio en su experiencia mística, el *auctor* contará sólo lo que le está permitido contar y el lector conocerá lo que le sea lícito oír (XI, 23.5, 7), ya que el silencio místico es una obligación para el *mystes*⁵⁹. Pero, si bien es verdad que este *silentium* forma parte de la esencia de los misterios, es evidente que también se convierte en un instrumento de control ideológico por parte de los sectores dominantes sobre los fieles en general que quedan en un estado de sumisión/expectación ante su propio destino, cuyo conocimiento está en posesión de los dioses, siendo ellos los únicos que pueden conceder la salvación. Es un ejemplo de las relaciones de dominación que se desarrollan a nivel religioso-simbólico entre el fiel y la divinidad, y en las que se produce una apropiación de la mente del creyente, que impulsa la influencia del dominador y abre la confianza del dominado, que permite el control sobre el fiel o creyente. Finalmente el creyente cree asimilarse a su dominador, consiguiendo así su comunión con él y un estado de libertad absoluta.

Las palabras que siguen describen la propia iniciación: «Llegué a las fronteras de la muerte, pisé el umbral de Proserpina y a mi regreso crucé todos los elementos; en plena noche, vi el sol que brillaba en todo su esplendor; me acerqué a los dioses del infierno y del cielo; los contemplé cara a cara y los adoré de cerca» = «Accessi confinium mortis et calcato Proserpinae limine per omnia uectus elementa remeavi, nocte media uidi solem candido coruscantem

58. Ya explicamos en otras publicaciones que para nosotros no era algo casual o burlesco el que en el prólogo de la novela Apuleyo aluda a ella como *papyrus Aegyptiam*: XI, 1.1: «modo si papyrus Aegyptiam argutia Nilotici calami inscriptam non spreueris inspicer». El verbo *inspicio* tiene el significado de observar atentamente, ya que el objeto y fin de la novela hay que desvelarlos, subyace en el fondo de la narración. Este leve aviso constituye una anticipación del desarrollo posterior de la novela *cfr.* SCAZZOSSO, P.: *op. cit.*, p. 117, n. 11; HIDALGO, M^a. J.: *Sociedad e ideología*, p. 148. Últimamente, HARRISON, S. J.: «The speaking book: the Prologue to Apuleius' *Metamorphoses*», *Cl. Quart.*, 40, 1990, pp. 507-513, da una imaginativa y novedosa interpretación del prólogo, al que le confiere el papel más importante: la voz del libro mismo.

59. PLOT, *Enéada*, VI, 9, 11: «Como lo divino es inefable, se prohíbe hablar de ello a quien no ha tenido la suerte de experimentarlo».

lumine, deos inferos et deos superos accessi coram et adoravi de proximo» (23.6). Estas frases y términos por la oscuridad e impenetrabilidad de su significado, serían una fórmula sacral para indicar la prueba más importante realizada por el *mystes*. Simboliza un viaje místico a través de la zona astral, después de ir a los infiernos. Sería un paso desde el espacio real a uno imaginario, y del tiempo histórico al tiempo mítico propio de los dioses⁶⁰. Según Dibelius⁶¹, sería un viaje entre etapas empezando por el infierno, pasando después por la tierra para concluir en el cielo. En cada región contemplaría a los dioses soberanos de la misma o un simulacro de ellos. Un viaje a través del universo que permitiría al *mystes* participar en el poder cósmico de la diosa. Sería la representación y visión de la noche cósmica, según Alvar⁶². Sería una representación simbólica de la muerte y una vuelta al cielo, después de un recorrido por las siete esferas planetarias de Porfirio, donde el *mystes* adoraría a sus dioses Isis y Osiris: *dii inferii et superii*. Por la iniciación el *mystes* renacía a una vida sobrehumana, se transmutaba en un nuevo ser y llegaba a ser igual a los dioses inmortales⁶³. En su éxtasis creía franquear el umbral de la muerte y contemplar cara a cara a los dioses del infierno y del cielo⁶⁴. Es posible que el *mystes* alcanzara el éxtasis por medio de alguna forma de autosugestión o alucinaciones provocadas por la ingestión de drogas o sustancias alucinógenas⁶⁵, a lo que se añadiría un tipo de escenografía efectista y exótica montada por los sacerdotes.

La frase *accessi confinium mortis* se refiere a la muerte mística, anunciada ya por el sacerdote, donde se afirma que la *teleté* es una muerte voluntaria⁶⁶. Así, pues, los términos usados para morir e iniciarse tienen una similitud y así se comprueba en un texto de Plutarco (*De anim. apud Stob.* 1.52.49):

60. ALVAR, J.: *Los misterios*, p. 171; KILOK, H. M.: *op. cit.*, p. 329.

61. «Die Isisweihe im Isisbuch des Apuleius und verwandte Initiations-Riten», en *Sitzungsberichte der Heidelberger Ak. d. Wiss.*, 1917, 4, pp. 8-10, citado por MALAISE, M.: *op. cit.*, p. 490.

62. ALVAR, J.: *Los misterios*, p. 172.

63. Sobre estas cuestiones interesa MESLIN, M.: «L'Herméneutique des rituels d'initiation», en *Les rites d'initiation, Homus Religiosus* 13, Lovaina, 1986, pp. 87-105; SIMON, J. G.: «Initiation et espace sacré», en *Les rites d'initiation*, pp. 107-127; KILLOL, H. M.: *op. cit.*, pp. 326-328; ALVAR, J.: *Los misterios*, pp. 171-72.

64. El *mystes* tomaría algún producto para el éxtasis: droga, estupefacientes, etc., *Cfr.* WAGNER, C. G.: «En torno a algunos aspectos poco destacados de los misterios isíacos», en *Isis. Nuevas perspectivas... cit.*, pp. 13-34. Sobre el pasaje *cfr.* SCAZZOSSO, P.: *op. cit.*, pp. 118-119; MALAISE, M.: *Les conditions de penetration...*, pp. 232 y ss.; ID.: «L'initiation isiaque», *L'Antiquité Classique*, 50, 1981, pp. 483-98, esp. 488-89; BURKERT, W.: *Les cultes à mystères dans l'Antiquité*, Paris, 1992, pp. 75 y ss.; KILOL, H. M.: *op. cit.*, pp. 327 y ss.

65. Sobre sustancias alucinógenas y drogas en las iniciaciones místicas *cfr.* WAGNER, C. G.: «Psicoactivos, misticismo y religión en el mundo antiguo», *Gerión*, 2, 1984, pp. 31-59; ID.: «En torno a algunos aspectos», en *Isis. Nuevas perspectivas*, pp. 13-34.

66. SCAZZOSSO, P.: *op. cit.*, pp. 118-121, n. 12; GRIFFITHS, J. G., *The Isis book.*, pp. 310-315; HIDALGO, M. J.: *Sociedad e ideología...* pp. 148-50.

Así, en lo que se refiere a su total cambio y transformación, decimos que el alma que se encuentra en este punto ha muerto. En cambio, allá permanece en la ignorancia hasta que ya se encuentra en el momento de la muerte. Entonces experimenta una sensación como la de los que se están iniciando en los grandes misterios. Por ello se asemejan, tanto en la palabra como en la acción, morir (*teleutan*) e iniciarse (*teleisthai*): primero, vagabundeos inciertos y cansinos, caminatas sobresaltadas y sin rumbo fijo; después, antes de su final, todo lo terrible, miedo, temblor, sudor y espanto. Pero, a partir de este momento, irrumpe una luz maravillosa y la acogen lugares puros y praderas con voces, danzas y los sonidos sagrados y las imágenes santas más venerables. En aquellos parajes, el que ya ha alcanzado la perfección por haberse iniciado, libre y dueño de sí mismo, paseándose coronado, celebra los ritos sacros y convive con hombres santos y puros, mientras observa desde allí a la multitud de los seres vivientes no iniciada e impura, que patea en medio del barro y se golpea a sí misma en las tinieblas, y que con miedo a la muerte se aferra a sus desgracias por desconfianza en los bienes de este otro lado⁶⁷.

Al terminar la noche iniciática Lucio aparece vestido con la *Olympiacam stolum*⁶⁸, formada por una clámide multicolor muy cara bordada con figuras de animales: dragones del Indo y grifos hiperbóreos (XI, 24.2-3)⁶⁹. Hay un acuerdo general en considerar que «las doce vestiduras de la consagración» (*duodecim sacratus stolis*) simbolizan las doce horas de la noche que el dios Sol tarda en reaparecer de nuevo o bien los doce signos del zodiaco⁷⁰. En definitiva, significa que Lucio ha alcanzado la inmortalidad. Es presentado públicamente convertido en dios. La descripción que él mismo hace de su presentación ante los fieles así lo simboliza:

Así a semejanza del Sol (*ad instar Solis*), (Osiris) y expuesto a los fieles, como si se tratara de una imagen sagrada, se recorrieron las cortinas y los fieles desfilaban para verme. Acto seguido celebré mi feliz nacimiento a la vida religiosa (*celebraui natalem sacrorum*) con una comida y regocijados banquetes (*epulae et faceta conuiuia*). Al tercer día se celebró también con ceremonias del mismo tipo y una comida sacramental dio fin a la legítima iniciación (*teletae legitima consummatio*)» (XI, 24.4).

67. VERNIÈRE, Y.: «Initiation et eschatologie chez Plutarque», en *Les rites d'initiation...cit.*, pp. 335-352, considera que en la iniciación se reproduce una visión de la vida de ultratumba; ALVAR, J.: *Los misterios*, pp. 248-254; Id.: «Transferencias...», p. 56.

68. En el aparato crítico de la edición de ROBERTSON-VALLETE se señala que en lugar de Olímpica, KAIBEL ha propuesto la lectura Osiriacam. El debate sobre el nombre de la clámide, *olympiaca* u *osiriaca*, es indiferente para su significado *cfr.* GRIFFITHS, J. G.: *The Isis-Book*, p. 313; FICK, N.: «La Métamorphose initiatique», p. 280.

69. GRIFFITHS, J. G.: *The Isis-Book*, p. 312 y FICK, N.: «La Métamorphose initiatique», p. 280 consideran que estos animales legendarios no tienen nada específicamente egipcio. Son animales que evocan a los guardianes tradicionales del *alter mundus* y forman parte del ritual.

70. Sobre estas interpretaciones *cfr.* GRIFFITHS, J. G.: *The Isis-Book*, pp. 309-10.

El banquete ritual expresa la participación y recepción del iniciado-Lucio en la comunidad isíaca, convertido ya en otro hombre.

Después de esta iniciación, Lucio marcha a Roma donde tendrán lugar las otras dos iniciaciones, en los misterios de Osiris y una nueva consagración a esta diosa por mandato de los grandes dioses Isis y Osiris conjuntamente (*sacris initiare deis magnis auctoribus*). Los rituales podían diferir, pero en ningún sentido es superior a la isíaca. Ambas divinidades y religiones estaban estrechamente unidas, eran una sola, como se explica en el texto (XI, 27.3). Por ello, Lucio debe acudir al reclamo divino como servidor suyo (*etiam deo famulum sentire deberem*), quedando bajo las órdenes de ambos y bajo su protección. En el escenario de la segunda iniciación es cuando se produce la identificación de Lucio y Apuleyo (XI, 27.9), que tantas interpretaciones ha generado entre los especialistas y críticos de la novela apuleyana y su carácter autobiográfico. Estamos en presencia de una nueva metamorfosis. Lucio ya no es Lucio sino Apuleyo, o su *alter ego*; el *auctor* y el *actor* son intercambiables. El hombre-asno a través de todo el proceso que hemos explicado adquiere el estatuto de iniciado-escritor. Y lo que pronostican los dioses está relacionado con la biografía del Mauderense: sus éxitos en el foro. Lucio-Apuleyo se convierte en decurión quinquenal del colegio de los pastóforos de Isis y Osiris en Roma (XI, 30.4-5). La religión de Isis y Osiris está organizada conforme a la organización civil de los *collegia* y de los magistrados municipales. En esto el vocabulario utilizado en el texto es significativo: *decurio quinquennalis*. El culto de Isis mimetiza la organización social y político-jurídica de la época. Lucio-Apuleyo, al tiempo que alcanza un alto grado sacerdotal, es como si llegara a la culminación del *cursus honorum*, precisamente por esa mimetización, quedando perfectamente integrado en la vida civil y política. Lo religioso y lo cívico están íntimamente unidos. La importancia de la iniciación es tanto privada como pública, igual que había sido su humanización en Cencreas. La humanización y primera iniciación de Lucio se producen en Corinto, colonia romana, las dos últimas y el cargo sacerdotal en Roma, capital del Imperio. Igualmente los éxitos en el foro están reproduciendo a nivel cívico los éxitos religiosos en la iniciación⁷¹.

En síntesis, se observa que el asno-Lucio ha conseguido su humanidad y ha recuperado la palabra y su identidad como hombre, pero además, como resultado de su iniciación isíaca, ha renacido y se ha convertido en un hombre nuevo que triunfa en su vida profesional y que ocupa un alto cargo en el culto isíaco. En un horizonte religioso en el que el destino personal quedaba vinculado a la divinidad por medio de una relación personal, el iniciado en los misterios, en su imaginario, cree que ha conseguido la salvación y una libertad plena, y la asimilación con la divinidad en una relación entre iguales. La realidad

71. Sobre estas cuestiones *cf.* HIDALGO, M^a. J.: *Sociedad e ideología...*, pp. 151-2, 161.

es más compleja y brutal. De igual forma que Lucio-asno es realmente un esclavo que se compra y vende en los mercados⁷², la humanización e iniciación pueden ponerse en relación con la manumisión. Lucio quedará libre, pero al servicio de la diosa para toda su vida, la cual como manumisora se reserva el *obsequium* del liberto. Hemos visto que el léxico de dependencia está presente en todo el texto, reproduciendo a nivel simbólico-religioso las relaciones sociales propias de la sociedad romana, y reforzando-renovando, a través de los nuevos valores proporcionados por el isismo, el control ideológico sobre los creyentes-fieles, hasta el punto de interiorizar estas relaciones de dependencia y considerarlas como igualitarias en un horizonte de dominación-sumisión.

72. HIDALGO, M^a. J.: «The Flight of Slaves and Bands of *latrones* in Apuleius' Novels», in Actes du XXIX International GIREA Conference, on *Fear of Slaves-fear of Enslavement in the Ancient Mediterranean: Discours, representations, pratiques*, A Serghidou (ed.): Presses universitaires de Franche-Comté, 2007, pp. 325-336.