

COMENTARIO SOBRE EL LIBRO XI DE LAS METAMORFOSIS DE APULEYO

M.J. Hidalgo de la Vega

Un estudio concreto del libro XI y su comparación inevitable con otros pasajes de la novela, constituye una premisa para el entendimiento esotérico de toda la obra y ofrece además una clara visión del trabajo constructivo que Apuleyo ha realizado para encuadrar los aspectos fundamentales de su concepción religiosa. No se trata de expresar las relaciones y analogías externas, sino más bien de cotejar en la estructura interna de la novela una red capilar de contrastes y analogías que son la mejor prueba del propósito premeditado del libro.

Dunand explica que “los misterios de Isis comportaban a la vez una representación dramática de los sufrimientos de Isis y una enseñanza destinada a aclarar, a los ojos del *mystes*, el verdadero sentido del mito osiriano”¹. Desde esta óptica el libro XI se manifiesta como la narración de la iniciación de Lucio en los misterios de Isis. En un pasaje de este libro el sacerdote *Mithra* enseña a Lucio que a los iniciados les son revelados los “augustos secretos de la religión”: *magna religionis silentia*; y además le instruye por medio de los libros sagrados que forman parte de la biblioteca del templo². Por medio de estos libros, el sacerdote da indicaciones al *mystes* antes de su introducción al misterio.

El papel del sacerdote es el de mistagogo; papel semejante al que desempeña la torre y el junco en la narración de Psique, del libro IV, cuando éstos dan precisos consejos e indicaciones a la joven para que lleve a feliz término las pruebas y le advierten de los peligros que encontrará³.

A continuación explicaremos el comienzo del libro XI: Lucio-asno, agotado por tantas tribulaciones pasadas, se echó a dormir en una playa de Cencreas, alejado de la muchedumbre. De pronto, se despierta embargado en un gran pavor y queda admirado ante la imagen de la luna, diosa soberana, que resplandecía con toda su majestad. Lucio comprendió ante tal visión, que aún le quedaba 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 diosa⁴. Hay que recordar la relación de este baño de puri-

¹ F. Dunand, *Le culte d'Isis dans le bassin Oriental de la Méditerranée*, Leiden, 1973, 250.

² Apud. *Met.* XI, XXI, 7; *Met.* XI, XXII, 6; *Met.* XI, XXII, 8.

³ Véase los capítulos dedicados a la fábula de Eros y Psique.

⁴ Apul. *Met.* XI, I. Muchos investigadores de esta novela han tratado de la importancia de la noche en todo ritual religioso ya sea helenístico, romano, egipcio o cristiano. Por ello, Apuleyo ha elegido la noche y el alba como elementos más propicios para los hechos religiosos de los que Lucio es el protagonista. La noche es elegida también para los actos mágicos.

ficación de Lucio asno, con el de Psique al llegar a la casa de los misterios —*domus regia*—, donde es tomada como esposa por Eros⁵.

Posteriormente, en el texto, se describe la súplica de Lucio a la *regina caeli*, que no es otra que Isis. Esta plegaria es muy similar y no precisamente de forma casual, con la plegaria de Psique a Ceres y a Juno⁶. En la súplica de Lucio, que refleja el sincretismo egipcio, Isis es identificada con Ceres, Venus y Proserpina.

Lucio-asno recurre a la diosa lunar Isis, que todo lo puede, para que le ayude a cambiar su forma asnal por la forma humana. De manera similar, Psique en su plegaria pide a Juno que le ayude a encontrar a Eros. Ambos por su sacrílega curiosidad se han visto castigados. Lucio ha perdido su forma humana, convirtiéndose en asno, animal odioso a Isis. Psique ha perdido a su amado Eros. Los dos, para recobrar lo perdido, tienen que soportar una serie de pruebas y avatares: pruebas que corresponden a las que el *mystes* tiene que realizar para alcanzar la iniciación de los misterios de Isis.

En el texto, Lucio, después de narrar la visión que tuvo de la diosa, expresa literalmente las palabras que Isis le dirigió en su sueño. La presentación que la diosa hace de sí misma, es similar a la que Venus se hace ante Psique⁷. A pesar de ello, la actitud de la diosa en uno y otro pasaje es diferente. En el caso de Lucio, Isis se muestra como diosa favorecedora: *dea Sospitatrix* y le da los consejos y avisos necesarios para que pueda recobrar su forma humana y además le indica el camino para la iniciación en sus misterios. En el caso de Psique, Venus que no es otra que Isis, se manifiesta como divinidad cruel y justiciera, que exige a Psique el castigo por sus faltas cometidas. Se presenta como diosa justa y vengadora, como *Isis-Dikaosyne*. Es la *Isis-Nemesis*⁸.

La identificación pues, entre Juno-Ceres-Venus-Isis es palpable. En definitiva todas son hipóstasis de una misma diosa: *Isis multinominis*. La misma Isis en su revelación a Lucio se identifica con la mayor parte de las diosas griegas y romanas⁹. Este sincretismo que es la tentativa de crear una compatibilidad de diversas expresiones divinas personificadas, dentro de la unidad de una sola divinidad que todo lo incorpora, es originariamente egipcio.

Posteriormente, en el mismo libro XI, hay otra súplica de Lucio después de recobrar su forma humana. Es la súplica del *mystes* a su diosa; menos ritual que la anterior pero más mística y personal. Expresa una directa comunicación entre la diosa y su fiel; alude a la insuficiencia de su ingenio y a la pobreza de su lenguaje¹⁰.

⁵ Apul. *Met.* XI, I, 4. Comparar con *Met.* V, II, 3, y con *Met.* V, III, 1. El baño es señal de que se trata de un ritual tanto en la narración de Psique como en la de Lucio: A.D. Nock, *Conversión*, Oxford, 1972, 138-159 lo atestigua. Al mismo tiempo al baño o bautismo es uno de los componentes de la iniciación.

⁶ Apul. *Met.* XI, II, 1. Esta plegaria podemos compararla con la de Psique a Juno: *Met.* VI, IV, 1.

⁷ Apul. *Met.* XI, V, 1; compárese con *Met.* IV, XXX, 1.

⁸ Esta ambivalencia en la actitud de la divinidad es algo común en la religión antigua. Sobre ello trata cualquier tratadista de la religión: En el caso que nos ocupa véase R. Merkelbach, *Roman und Mysterium in der Antike*, München, 1962, 8 y ss. y R.E. Witt, *Isis in the Graeco-Roman world*, London, 1972, 121, 128, 193, 246. Esta identificación de Isis-Nemesis está atestiguada en “la mano izquierda” llevada en el *Navigium Isidis*, por uno de los sacerdotes: *Met.*, XI, X, 5: *Quartus aequitatis ostendebat indicium deformatam manum sinistram porrecta palmula*.

⁹ *Met.* XI, V, 2-3.

¹⁰ Apul. *Met.* XI, XXV, 1-6. Isis es considerada como diosa de la salvación especialmente después de la sagrada noche: *Met.* XI, XXI, 6.... *et salutis tutelam in deae manu posita*, *Met.* XI, XXII, 2: *Nec me fefellit uel longi temporis prolatione cruciavit deae potentis benignitas salutaris*. Esta misma idea de salvación referida a Isis Sospitatrix, lo vemos en Heliod. *Aeth.* V, 4; y en *Jenoph. Ephes.*, V, 2 y en *Asclep.* XXXVII: *Isin vero Osiris quam multa bona praestare propitiam. El concepto de la insuficiencia del lenguaje humano para alabar a los dioses aparece también en Met.* IV, XXVIII, 1; en *Met.* XI, III, 3 y en *De deo Socrat.* III.

Sobre esta súplica es interesante explicar la objeción que hace Scazzosso¹¹ a la palabra *numen*, por otra parte aceptada por casi todos los comentaristas de la obra. Para tal investigador es poco convincente y debería ser sustituida por *nomen*, ya que una de las más grandes y arduas conquistas del iniciado era el conocer el nombre verdadero de la divinidad. Mágicamente, el conocer el nombre de la divinidad era tenerla en propia posesión, como lo demuestran los Papiros Mágicos¹². De igual forma en la magia el nombre es la persona misma; así sustituyendo *numen* por *nomen*, el verbo *imaginabor* sería igualmente apropiado.

El autor para fundamentar aún más su teoría, se remite a las propias palabras de Isis a Lucio, en las que la diosa insiste sobre su nombre que abraza y comprende todas las divinidades femeninas: *deorum dearumque facies uniformis* y todos sus diferentes cultos¹³. En este pasaje la diosa declara que sólo los egipcios conocen su verdadero nombre y la ceremonia propiamente suya: *priscaque doctrina pollentes Aegyptii caerimoniis propriis percolentes appellat uero nomine reginam Isidem*.

En las palabras de alientos y de esperanza de salvación que Isis dedica a Lucio-asno, la misma diosa se identifica con Proserpina y le profetiza alargar su vida, si Lucio corresponde a su culto con un servicio místico, de obediencia y de castidad religiosa¹⁴. En estas expresiones observamos una clara correspondencia con las expresadas en el relato de Eros y Psique¹⁵. Son ritos propios de las religiones místicas que todo iniciado, Lucio o Psique, hombre o mujer, tenía que llevar a cabo.

En otro orden de cosas este poder y presunción de Isis de prolongar la vida humana está en los límites entre la religión y la magia¹⁶. En el aspecto religioso, es la afirmación de la victoria de la diosa sobre el hado o destino. En el aspecto de la magia, por el contrario, es una posibilidad de la magia blanca o teurgia de alargar la vida con medios ocultos particulares. Se comprueba la estrecha relación existente entre religión y magia blanca. Este tipo de magia está muy presente en los cultos místicos y es el tipo de magia que defiende Apuleyo en su *Apología*.

Para que se cumplan las promesas de felicidad y salvación que Isis dedica a Lucio, es imprescindible una dedicación absoluta por parte del fiel al culto de la diosa. Esto forma parte del concepto y del rito pagano del cambio de promesas y de dones entre la divinidad y el orante. De igual forma que el hombre tiene necesidad del dios, así el dios tiene necesidad del culto y de las ofrendas tributadas por el hombre. Este concepto tradicional pagano permanece en el culto místico también. Es una especie de pacto¹⁷.

En los primeros libros, donde se narran historias de magia, se produce también este pacto e intercambio de promesas. Fotis promete a Lucio iniciarle en los misterios de la magia, a cambio de su amor. También Diófanes, a cambio de una fuerte suma de dinero, pre-

¹¹ P. Scazzosso, *Le Metamorfosi di Apuleio. Studio critico sul significato del romanzo*, Milan, 1951, 101-102, n. 6.

¹² *Pap. Graec. Mag.* II, XII; 93-95, citado por P. Scazzosso, *op. cit.* 102, n. 6.

¹³ *Apul, Met.* XI, V, 1-3.

¹⁴ *Apul, Met.* XI, VI, 6-7.

¹⁵ *Apul, Met.* VI, X, 2: *Videris enim mihi tam deformis ancilla nullo alio seda tantum sedulo ministerio amatores tuos promereri*. En cuanto al ayuno obligado al *mystes* Lucio, también Psique lo guarda cuando sólo acepta de Proserpina pan común: *Met.* VI, XX, 3: *sed ante pedes eius residens humilis cibario pone contenta Veneriam pertulit legationem*.

¹⁶ 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.

¹⁷ P. Scazzosso, *op. cit.*, 103.

dice el futuro. De igual forma *Zatchlas* da momentánea vida a un cadáver, y los sacerdotes de la diosa *Syria* dispensan engañosos oráculos, a cambio de dinero.

Una síntesis de estos pasajes permite determinar varios aspectos de la religión de Isis y de su expresión en la novela de Apuleyo: 1) Los atributos de la diosa y su identificación con todas las diosas femeninas del Panteón greco-romano. Esta identificación que se realiza dentro de un marco sincrético, hace que Isis adquiriera un carácter universal. Este carácter universal y omnipotente de la diosa explica el que su religión, junto con la de *Mithra*, fuese una de aquellas por las que “se pudo crear un monoteísmo pagano, en pugna con el Cristianismo”¹⁸.

2) La relación que se plantea entre la divinidad y el fiel es de carácter individual y personal. Para que se produzca en su totalidad esta relación tiene que haber una previa 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. Esta llamada se materializa por diferentes caminos: el sueño, el aviso del sacerdote, el oráculo, etc. El que vaya a la iniciación sin haber sido “elegido” o “llamado”, va a una muerte segura¹⁹.

3) En esta relación entre la divinidad y el fiel elegido, en este caso Lucio, va implícito un pacto. Este pacto, por parte de la diosa, lleva consigo una serie de promesas de felicidad expresadas en el texto, y que se cumplirán tanto en éste como en el otro mundo, a cambio de estar Lucio a su servicio²⁰.

I. La humanización de Lucio

Después de la revelación que tuvo Lucio-asno en sueños, en la que Isis se le presentó y le prometió recobrar su figura humana a cambio de que quedara bajo su servicio, Apuleyo describe detalladamente la fiesta en honor de Isis-Pelagia, que se celebraba en Cencreas, Corinto, el 5 de marzo. Esta fiesta coincidía con el resurgir de la primavera y el comienzo de la navegación. Isis se nos presenta así como la protectora de la navegación²¹. Pero también la fiesta tiene un carácter agrario como expone Dunand²², que encajaría con el carácter sincretista que tiene Isis en la obra de Apuleyo. Por otra parte, el carácter alegre pero religioso de la fiesta, *hilaritudo, discursus religiosus*, contrasta con el *risus* hasta cierto punto cruel del Festival del dios de la Risa, descrito en el libro III²³.

En medio de este alegre ambiente, 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

¹⁸ M. C. Marín Ceballos, “La religión de Isis en las Metamorfosis de Apuleyo”. *Habis* 4 (1973), 134.

¹⁹ Según M.C. Marín Ceballos *op. cit.*, 148 siguiendo a Festugière, *op. cit.*, 78 ve en la elección de Lucio por Isis un elemento completamente nuevo. Es el hecho de que Lucio no ha sido elegido por sus méritos, ya que la vida de éste es una vida de errores y culpas. Esta elección es una *dignatio*, un honor que la diosa ha querido proporcionarle. Todo ha sido voluntad exclusiva de la diosa y este carácter de *dignatio* es un rasgo completamente desconocido entre los antiguos y que puede ser comparado con la vocación religiosa en el cristianismo. 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.

²⁰ *Apul. Met.* XI, XV, 2; *Met.* XI, VI, 5.

²¹ Sobre el carácter de Isis Pelagia véase R.E. Witt, *op. cit.*, 166, y F. Dunand, *op. cit.*, 227 ss.

²² F. Dunand. *op. cit.*, 228.

²³ P. Scazzosso, *op. cit.*, 105 compara ambas fiestas. Sobre el Festival del dios de la Risa véase D.S. Robertson, “A Greek Carnival”, *JHS* 39 (1919), 110-115.

no sólo participan los sacerdotes e iniciados, sino también todos los habitantes de la ciudad. Esta común participación en la ceremonia religiosa, como cree Scazzosso²⁴, imprime a esta procesión el carácter de anticipación y de demostración, al mismo tiempo simbólico y real, del culto en el santuario. Es un cabalgar entre lo sacro y lo profano. Es también el primer contacto del aspirante a la iniciación con las cosas místicas que le vienen mostradas alegóricamente, y que puede ser, al mismo tiempo, edificado y atraído hacia lo que expresa la procesión bajo su forma alusiva y metafórica.

Durante esta fiesta, celebrada en Cencreas, conocida también por el nombre de *ploiaphesia* o *navigium Isidis*, Lucio recuperará su forma humana. Esta es una nueva metamorfosis producida por la magia teúrgica de los misterios isíacos simbolizados en esta procesión. Es decir que encontramos en la escena y en la participación de Lucio en ella, primero con el sueño y la revelación de Isis en la playa y después con su transformación humana, una nueva alusión a la iniciación en los misterios de Isis. Como la procesión era pública, Apuleyo no necesita para referirse a los misterios, como en la fábula de Eros y Psique, hacer alusiones que sólo comprenderán los iniciados. Desde luego, en la procesión de Isis hay elementos simbólicos que sólo podrían entenderlos los iniciados, aunque se desarrollaran a la luz pública.

La importancia del *navigium Isidis* con la transformación de Lucio, según nos es narrado por Apuleyo, reside en que se asiste a una iniciación mística con todos los elementos esenciales: sueño con revelación de la diosa, símbolos llevados en la procesión, intervención del sacerdote y conversión de Lucio de asno en hombre, este último elemento puede expresar el final de la iniciación en sí. Pero, además, al tener esta secuencia un carácter público y llevarse a cabo en presencia de los no iniciados, el valor edificante y de propaganda isíaca de la novela se hace más patente.

Sobre la procesión o *navigium Isidis* han tratado todos los investigadores que se han dedicado a la religión de Isis y Osiris y los que han tratado de *Las Metamorfosis* de Apuleyo²⁵, describiéndola detalladamente y poniendo de manifiesto los simbolismos existentes en ella.

Vamos a narrar brevemente el desarrollo de la procesión y la transformación del asno en Lucio, según está narrado por Apuleyo.

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 según Apuleyo representarían a Belerofonte y a Pegaso²⁶. Mientras tanto, la procesión verdadera de la diosa se ponía en movimiento. Iba compuesta por mujeres con vestidos blancos y adornadas con flores. Unas llevaban espejos a su espalda y otras peines de marfil, o bien vertían perfumes; además una muchedumbre de ambos sexos llevando lámparas, antorchas y otros tipos

²⁴ P. Scazzosso, *op. cit.*, 105, n. 8.

²⁵ Entre otros pueden citarse: R. Merkelbach, *Isisfeste und ihre Daten in griechisch-römischer Zeit*, Meisenheim, 1962; R.E. Witt. *op. cit.*, W. Wittman, *Das Isisbuch des Apuleius*, Stuttgart, 1938; P. Scazzosso, *op. cit.*, E. Paratore, *La novella in Apuleio*, Palermo-Roma, 1928; L. Vidman, *Isis und Sarapis bei den Griechen und Römern*, Berlín, 1970; A.D. Nock, *Conversion*, Oxford, 1972; F. Dumand, *op. cit.*, S.F. Donadoni, "Le divinitá egizie nell'imperio romano", *Egitto moderno e antico*, XIX, 1941; M. Malaise, *Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie*. Leiden, 1972; y M.C. Marín Ceballos, *op. cit.*, que hace un estudio muy detallado de la procesión, basándose en diversos autores.

²⁶ Apul. *Met.* XI, VIII.

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 Serapis²⁷.

Los iniciados en los misterios, hombres y mujeres de todo rango y edad, vestidos con túnicas de lino blanco continuaban la procesión. Las mujeres llevaban el cabello largo, cubierto por un velo transparente, y los hombres iban con la cabeza afeitada; en sus manos llevaban sistros de bronce, plata y de oro. Los sacerdotes llevaban vestidos de lino blanco, estrechos, ceñidos a la cintura, que les llegaban hasta los pies; y portaban los atributos distintivos de los dioses todopoderosos. El primero llevaba una lámpara, que daba una viva claridad, en forma de barquilla. El segundo sostenía con sus dos manos altares, que llaman *auxilia*²⁸, cuyo nombre lo reciben del carácter auxiliador de la providencia de la diosa. El tercero elevaba una palma de oro y un caduceo de Mercurio. El cuarto mostraba una mano izquierda con la palma abierta, emblema de la justicia; además llevaba también 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 llevaba un ánfora²⁹.

En seguida aparecieron los dioses llevados por los sacerdotes. Primeró, 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 secretos religiosos. El tercero llevaba sobre su pecho la efigie venerable de la soberana divinidad, en forma de pequeña urna adornada en el exterior con figuras egipcias³⁰. En último lugar, venía el sacerdote, del que Lucio obtendría su salvación, según le había sido anunciado por Isis. Llevaba en la mano derecha un sistro y en la izquierda una corona. Lucio-asno, al verlo se acercó hacia él a través de la muchedumbre³¹. El sacerdote, advertido por el oráculo, se paró y tendió la corona hacia la boca de Lucio-asno, que devoró las rosas con avidez. La promesa de Isis se cumplió plenamente y Lucio recuperó su forma humana.

El pueblo se admira y los fieles veneran el poder de la divinidad³². Lucio es vestido con una túnica de lino para cubrir su desnudez³³. Después de unas palabras que le dirige el sacerdote, continúa la procesión hasta llegar a la orilla del mar, en el mismo lugar donde la víspera, Lucio-asno había reposado. 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 los profanos como los 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 llamaban *grammatea*, de pie delante de la puerta convoca en asamblea a los pastóforos —los que componen el colegio sagrado—

²⁷ *Met.* XI, IX.

²⁸ Esta 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 terracota y en el segundo de vasos para sacrificios, pero la explicación que da Apuleyo de su sacrificio nos hace pensar en que la lectura de los manuscritos es la correcta.

²⁹ *Apul.*, *Met.* XI, X. Sobre los simbolismos de la procesión véase W. Wittmann, *Das Isisbuch des Apuleius*, Stuttgart, 1938, 46 y ss.

³⁰ *Met.* IX, XI.

³¹ *Met.* XI, XII.

³² *Met.* XI, XIII.

³³ *Met.* XI, XIV.

y pronuncia votos de prosperidad para el emperador, el Senado, el orden ecuestre, el pueblo romano, para los navegantes y para los navíos que en todo el mundo se hallan bajo el Imperio Romano. A continuación proclama en griego y siguiendo el rito griego la apertura de la navegación: *πλοιαφέσια* ³⁴.

No vamos a entrar en una descripción minuciosa de los componentes de la procesión, hecha ya por M.C. Marín Ceballos basándose en los autores que han tratado este tema. Lo que nos interesa resaltar es la coherencia que tiene esta procesión isíaca dentro de la novela de Apuleyo y su sentido místico de iniciación para Lucio-asno.

Si en toda la novela y en sus diferentes partes se observan las alusiones a los misterios de Isis y la forma velada en que se expresan por medio de mitos y apólogos, es natural que en el momento en que Lucio recobra su figura, se expresen alusiones a los ritos de iniciación.

La mascarada que precede a la procesión puede tener un simbolismo religioso como lo han afirmado Merkelbach y Wittmann ³⁵, Scazzosso ³⁶ y Dunand ³⁷. Marín Ceballos, basándose en que Apuleyo, al referirse a la mascarada, dice: *cuius studiis exornata*, considera que no tenía significado religioso y que aunque lo hubiera podido tener en otro tiempo, Apuleyo lo desconocería como desconocía otros detalles de esta religión (la egipcia) ³⁸. Como han demostrado Merkelbach y otros autores Apuleyo era un experto en los misterios sincréticos de Isis y Osiris y en la teurgia; por lo tanto sería aventurado afirmar que desconociera los simbolismos religiosos que pudiera tener esta mascarada. Dunand al estudiar una inscripción isíaca de hegálópolis dice que “la relación de esta inscripción y el texto de Apuleyo permite constatar una vez más, en este último, un conocimiento preciso de la religión y de la liturgia egipcia”, lo que “demuestra que sus informaciones son dignas de fe” ³⁹. Incluso se podría afirmar que él mismo da conscientemente un simbolismo a los personajes de ella. Precisamente la palabra *studium* ha sido recogida por Scazzosso como vocablo con sentido sacro no sólo en este pasaje de *Las Metamorfosis*, sino también en otras obras de Apuleyo ⁴⁰.

Vamos a fijarnos tan sólo en los simbolismos que pueden representar algunos miembros de la mascarada ⁴¹ que están en relación con otros pasajes de la novela.

La figura del soldado puede referirse al iniciado que ha de considerar la religión de Isis como una milicia en que se debe de hacer un juramento, según el sumo sacerdote dice a Lucio cuando recobra su figura humana ⁴².

El asno y el viejo a los que Apuleyo llama Pegaso y Belerofonte, simbolizarían el irresoluto que no se decide a ser iniciado. La figura del asno y el viejo aparece con este simbolismo en la fábula de Eros y Psique, cuando ésta en su bajada al Hades se encuentra con un asno y un viejo cojos, que Merkelbach ha identificado con Ocnos ⁴³. Si se tiene en cuenta

³⁴ *Met.* XI, XV-XVII.

³⁵ Citados por M.C. Marín Ceballos, *op. cit.*, 164 s.

³⁶ P. Scazzosso, *op. cit.*, 106 y ss.

³⁷ F. Dunand, *op. cit.*, 225.

³⁸ C.M. Marín Ceballos, *op. cit.*, 165.

³⁹ F. Dunand, “Sur une inscription isiaque de Mégalópolis”, *ZPE* (1967) I, 3, 224.

⁴⁰ P. Scazzosso, *op. cit.*, 214 recoge *studium* como vocablo sacral que también aparece con este sentido en *Flor.* V, 1; IX, 13 y en *Apol.* LV, 9; LXIV, 3.

⁴¹ Para otros simbolismos véase M.C. Marín Ceballos, *op. cit.*, 146 s.

⁴² *Met* XI, XV, 5: *Quo tamen tutior sis atque munitior, da nomen sanctae huic militiae, cuius non olim sacramento etiam rogaberis.*

⁴³ R. Merkelbach, *op. cit.*, 44.

que en la fábula de Eros y Psique se designa al asno y al viejo como *claudum asinum... cum agasone simili*⁴⁴ y después se unen las dos figuras en la expresión *asinario debili*⁴⁵, y que el viejo que en la mascarada va junto al asno disfrazado de pegaso, es llamado *senex debilis: cuidam seni debili...*⁴⁶, la identidad en el lenguaje y en la forma del personaje nos permite encontrar una identidad en el simbolismo. Identidad que ya observó Merkelbach, pero sin tener en cuenta la similitud en el lenguaje⁴⁷. La explicación que da Apuleyo de este grupo en la mascarada, como Belerofonte y Pegaso, encubre desde luego, su sentido místico al referirse a un mito, y el que Belerofonte esté personificado por un *senex debilis* como el *asinarius debilis* del libro VI, que representaría a Ocnos y a Pegaso por un asno, transforma el mito de tal manera que un no iniciado sólo podría ver en este grupo una burla del mito, como apunta Apuleyo en el mismo pasaje del libro XI: *tamen rideres utrumque*⁴⁸.

En la procesión tanto el pueblo como los iniciados, los sacerdotes y las imágenes y objetos que portan tienen un sentido muy claro dentro de la religión de Isis y se ajustaban a la forma del ceremonial isíaco. Sin embargo, dentro de la novela podemos interpretar muchos de estos elementos poniéndolos en relación con la magia, con el mito de Eros y Psique, como una reproducción simbólica de los misterios, y, finalmente con la iniciación de Lucio. En un artículo ya publicado, hemos explicado la multiplicidad de valores que estos elementos adquieren al observar el doble y hasta triple sentido que podían tener para un iniciado y un conocedor de la magia⁴⁹.

Algunas de estas cuestiones se ponen de manifiesto en el análisis del *navigium Isidis*. El grupo que encabeza la procesión está compuesto por las sacerdotisas que cuidaban del vestido, del peinado y del arreglo en general de la estatua de la diosa, es decir son las *stolistae* que formaban parte de la jerarquía del culto. Cumont dice sobre la organización del clero de Isis que “estaba organizado como lo estaba el de Egipto en época tolemaica. Forma una jerarquía dirigida por un gran sacerdote, y que comprende a los profetas instruidos en la ciencia divina, a las *stolistae* u *ornatrices*, encargadas de vestir las estatuas de los dioses, a los *pastóforos*, que llevan en las procesiones las capillas sagradas...”⁵⁰.

En la inscripción funeraria de Megalópolis ya citada, aparece una sacerdotisa de Isis con el cargo de *stolista* y sus funciones son semejantes a las de este grupo de mujeres, del texto apuleyano. Tenemos así una ajustada representación de la procesión de Isis según se desarrollaba realmente.

Sin embargo lo que nos interesa y hemos resaltado ya en la publicación aludida, es que los objetos llevados por las estolistas: flores, espejos, peines, ungüentos y perfumes, además de tener un significado específico ritual, transparente en el texto se pueden interpretar también como símbolos de las prácticas mágicas por medio de las 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 como en otras obras suyas, como característicos de la magia.

Las coronas de flores que las mujeres llevaban en el cortejo y cuyos pétalos van deshojando recuerdan de forma simbólica y velada las rosas que Lucio debería comer para recu-

⁴⁴ *Met.* VI, XVIII, 4.

⁴⁵ *Met.* VI, XX, 2.

⁴⁶ *Met.* XI, VIII, 4.

⁴⁷ R. Merkelbach, *op. cit.*, 44.

⁴⁸ *Met.* XI, VIII, 4.

⁴⁹ M.J. Hidalgo, “La magia y la religión en las obras de Apuleyo”, *Zephyrus*, n.º 30, Salamanca, 1980, 223-30.

⁵⁰ Cumont, *Rel. Or.*, 88.

perar su forma humana, según las recomendaciones de la maga Fotis. Desde luego, no son rosas pero anticipan la corona de rosas que le ofrecerá el sumo sacerdote.

Otro grupo de mujeres llevan espejos sobre sus espaldas y otras llevan peines de marfil en su manos, y las demás ungüentos y perfumes. El sentido de estos objetos es obvio en cuanto se trata de las *stolistae*, cuyas funciones ya conocemos. Sin embargo, conviene tener en cuenta que estos instrumentos son utilizados además en las prácticas mágicas, concretamente el mismo Apuleyo fue acusado de poseer un espejo y usarlo con fines mágicos goéticos⁵¹. El sentido de los espejos en la magia ha sido demostrado por Abt⁵². Nos encontraríamos, pues, en la procesión con objetos que tienen un sentido religioso, pero que, a la vez, son utilizados en la magia goética con fines diferentes.

En cuanto a los peines de marfil usados por estas mujeres para peinar la peluca de la diosa, tendrían lógicamente un sentido religioso pero también eran usados en las prácticas mágicas⁵³. Finalmente los ungüentos y perfumes utilizados para perfumar a la estatua de la diosa son también elementos que desempeñan un papel importante en la transformación de Panfila en buho y en la de Lucio en asno, actividades de magia goética⁵⁴. Pero el uso de los ungüentos y rosas era normal en los ritos de iniciación isíacos y de esta forma aparecería representada la diosa Venus-Isis, cubierta de rosas y perfumes en la fábula de Eros y Psique⁵⁵. También en la escena de la boda entre Psique y Eros en el Olimpo, que representa la iniciación, es decir, el encuentro definitivo de Isis y Horus, juegan un papel destacado las rosas y perfumes⁵⁶. Vemos así como los ungüentos y perfumes, tanto como las rosas tienen un valor en la iniciación y en la magia. Los diversos niveles de comprensión de los símbolos apuleyanos se mezclan continuamente.

En el cortejo sagrado destaca un grupo de ambos sexos portando lucernas, antorchas, cirios, etc., que, según se dice en el mismo texto, sirven para propiciar las bendiciones de la diosa de la que proceden los astros del cielo⁵⁷. Las luces, especialmente las lucernas, se usaban en los ritos isíacos donde tenían un simbolismo de iniciación. También en la narración de Eros y Psique la *lucerna*, por medio de la que Psique ve a su amante, es un elemento importante del mito y del rito místico. A su luz Psique ve lo que estaba prohibido, es decir, ve al dios, lo cual es el objeto de la iniciación. Lucio, al ser iniciado en Corinto, lleva una antorcha encendida, cuando aparece como Helios-Osiris al final de la iniciación. Pero además, las luces, representadas por lucernas o antorchas, son un elemento esencial en las prácticas mágicas, como se constata en los primeros libros de *Las Metamorfosis*⁵⁸. Abt ha puesto de manifiesto el empleo de las lucernas en la magia adivinatoria⁵⁹.

En la procesión de Isis el primer ministro del culto llevaba en su mano una lucerna encendida en forma de nave: *quorum primus lucernam claro praemicantem porrigebat lumine non adeo nostris illis consimilem, quae uespertinas illuminant epulas, sed aureum cymbium medio sui patore flammullam suscitans largiorem*⁶⁰. La lucerna era, por lo tanto, un ele-

⁵¹ M.J. Hidalgo, *op. cit.*, 225.

⁵² A. Abt, *Die Apologie des Apuleius von Madaura und die antike Zauberei*, Berlín, 1967, 24.

⁵³ M.J. Hidalgo, *op. cit.*, 226.

⁵⁴ Apul. *Met.* III, XXI, 45; III, XXIV, 2.

⁵⁵ Apul. *Met.* VI, XI, 1.

⁵⁶ M.J. Hidalgo, *op. cit.*, 226.

⁵⁷ Apul. *Met.* XI, IX, 4.

⁵⁸ M.J. Hidalgo, *op. cit.*, 226.

⁵⁹ A. Abt., *op. cit.*, 160 ss.

⁶⁰ Apul. *Met.* XI, X, 3.

mento esencial en el culto de Isis y su forma de nave está en relación con el ritual egipcio y el carácter de protectora de la navegación que tenía Isis.

Las libaciones de leche que hacía el cuarto sacerdote en el transcurso de la procesión están relacionadas con Isis, la cual, como sabemos, era representada como *Isis lactans*, cuya leche daba inmortalidad. Pero en la magia negra también se hacían libaciones de leche, como la que hace Panfila⁶¹.

Finalmente Lucio-asno al comer las rosas que le ofrece el sumo sacerdote recuperó su condición humana. Se cumple así la promesa de Isis en el sueño de la noche anterior y, por otro lado, surte efecto el remedio técnico de la magia goética que Fotis le había revelado. Es decir, que aquí volvemos a situarnos en un doble plano: las rosas que son el antídoto mágico contra el ungüento con que había untado Fotis a Lucio, son también las flores sagradas de Isis⁶². Aunque el remedio fuera el mismo, Lucio lo consiguió por medio de la teurgia de los misterios de Isis y no por la magia negra de Fotis.

Toda la escena de la humanización de Lucio representa además de su renacimiento —*renatus*—⁶³ una anticipación simbólica de la iniciación, materializada en el vestido de lino con que le cubren al estar desnudo cuando recobra la forma humana⁶⁴.

El sacerdote *Mithra* que ofreció las rosas a Lucio-asno e hizo que lo cubrieran con una túnica de lino, conocía desde su origen todos los avatares de Lucio, a través de la mántica teúrgica expresada en una revelación divina⁶⁵. Las palabras que le dirige a Lucio en el capítulo XV del libro XI 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 servicio de la divinidad. *Mithra*, mistagogo de Lucio, da mucha importancia en sus palabras a la expiación y al dolor, cuyo fin era el preparar a Lucio y en general a todo *mystes* para una nueva vida de servicio y protección de Isis. Así se expresa en el texto: *Multis et uariis exanclatis laboribus magnisque Fortunae tempestatibus et maximis actus procellis ad portum Quietis et aram Misericordiae tandem, Luci, uenisti*⁶⁶. Palabras semejantes aparecen en el caso de Psique: *Sis meis extremis casibus Iuno Sospita meque in tantis exanclatis laboribus fedessam imminentis periculi metu libera*⁶⁷.

Los fieles que observaron toda la escena adoraron el poder manifiesto de la gran divinidad y la extraordinaria facilidad con la que se cumplió, conforme a las visiones de la noche, esta metamorfosis. Todos con las manos en alto dieron testimonio del beneficio de la diosa⁶⁸.

Si confrontamos esta segunda metamorfosis con la primera por medio de la que Lucio pasa a ser asno, observaremos analogías y contrastes evidentes. Esta confrontación ha sido

⁶¹ Apul, *Met.* III, XVIII, 1: *nunc late uaccino, nunc melle montano, litat et mulsa*. En otros textos aparece *libat*: cfr. aparato crítico del texto establecido por D.S. Robertson. La misma palabra *litare/libare* es un término propio no sólo de la magia, sino de la religión en general. Se utiliza al igual que los ungüentos en los actos de iniciación.

⁶² En Egipto la rosa es planta sagrada de Isis. Tiene, pues, un carácter sagrado y su simbolismo en la novela es patente. Véase N. Fick "La symbolique végétale dans les Métamorphoses d'Apulée", *Latomus*, 30 (1971), 328 ss.

⁶³ Apul, *Met.* XI, XVI, 14: *ut renatus quodam modo statim sacrorum obsequio desponderetur*. La palabra *renatus* se emplea con el sentido de iniciado. Sobre *renatus* véase Cumont, *Rel. Or.*, 245; Festugière, *op. cit.*, 164, n. 45; P. Veyne, "Apulée à Cenchrées", *RPh* (1965), 241-251.

⁶⁴ Apul, *Met.* XI, XIV, 3.

⁶⁵ Apul, *Met.* XI, XIV, 2.

⁶⁶ Apul, *Met.* XI, XV, 1.

⁶⁷ Apul, *Met.* VI, IV, 3.

⁶⁸ Apul, *Met.* XI, XIII, 6.

hecha por Scazzosso⁶⁹, que pone de relieve algunas oposiciones y analogías: la vuelta a la forma humana se realiza por la mañana que contrasta con la noche de la primera metamorfosis. La muchedumbre de los devotos, edificados por el milagro, se contrapone a la soledad de una escena sin participantes. A Fotis, ministro de la ruina por utilizar la magia goética, se opone *Mithra*, ministro de la salvación. Al unguento mágico goético, la rosa. Al fracaso que se obtiene en la acción de Fotis, se sobrepone como edificación el cumplimiento de la promesa de Isis.

En resumen, seguimos viendo cómo en la novela de Apuleyo los mismos elementos que, en definitiva se refieren a la iniciación en los misterios, aparecen en distintos pasajes significativos con un doble y hasta triple sentido. Además como ya hemos indicado antes, el que la humanización de Lucio se haga en público expresa dentro de la novela un carácter de edificación para los presentes, lo mismo que para Lucio, con lo cual el sentido unitario de la novela, como obra de edificación religiosa para quienes la leyeran, se hace más patente.

Finalmente, queremos exponer aquí el simbolismo que para los autores antiguos tenía la figura del asno. El hombre al cometer faltas se degrada y pierde su dignidad humana. Esta degradación era considerada como un embrutecimiento —*bestiare*—, de aquí que la bestia llegue a ser el símbolo del mal. El autor del *Asclepio* en el capítulo VII sobre este punto afirma: *non omnes, o Asclepi, intelligentiam Veram adepti sunt, sed imaginem temerario impetu nulla uera inspecta ratione sequentes decipiuntur, quae in mentibus malitiam parit et transformat optimum animal in naturam ferae moresque beluarum.*

Plotino también se refiere a esto mismo, cuando afirma, que sólo los que saben conservar y mejorar su propia humanidad se reencarnarán en hombres después de la conclusión de un ciclo generativo; en cambio los que se dejen vencer por los placeres, tomarán la forma de la bestia más desarreglada y glotona entre las que se puede considerar, el asno⁷⁰.

El asno es símbolo de diferentes culpa. Según Platón, el asno es símbolo de la gula. Para Cicerón es símbolo de la ignorancia⁷¹. Para los isíacos el asno es la personificación demoníaca del mal y lo relacionan con Tifón. Apuleyo, conocedor de los misterios de Isis, y del valor que tal animal tiene para la diosa, pone en boca de la misma Isis⁷², su desprecio por el asno. Hay que tener en cuenta que Tifón-Seth, asesino de Osiris, se representaba en la religión egipcia bajo la forma de asno.

Lucio, por practicar la magia negra se ve degradado a la condición bestial bajo forma de asno. Este es el castigo por sus errores. Después de un período de expiación, recobrará su figura humana gracias a la diosa por medio de rosas, planta sagrada. La rosa, que era el instrumento mágico que Fotis revela como remedio para su error, constituye además un símbolo místico sin duda alguna. Los autores clásicos no hablan de ella en tal sentido, pero sí los autores cristianos, cuyo simbolismo lo habían tomado de los misterios⁷³.

⁶⁹ P. Scazzosso, *op. cit.*, 108-110.

⁷⁰ Plot. III,4,2 citado por Scazzosso, *op. cit.*, 123 s.

⁷¹ Véase P. Scazzosso, *op. cit.*, 124.

⁷² Apul, *Met.* XI, VI, 2; *mihique iam dudum detestabilis beluae istius corio et protinus exue.*

⁷³ Véase P. Scazzosso, *op. cit.*, 128, n. 19 y N. Fick, *op. cit.*, 341.

II. La iniciación de Lucio

De manera general nos hemos referido al carácter mismo de la iniciación en los misterios de Isis y al camino que todo *mystes*, hombre o mujer, tiene que recorrer para llegar a ella. En el caso concreto de Lucio, Apuleyo nos describe las tres iniciaciones que tuvo que llevar a cabo hasta su entrada en el colegio de los pastóforos con el cargo de decurión quinquenal. No se pueden considerar éstas como distintas o superiores unas de otras. Son simples desdoblamientos de la única iniciación requerida para entrar en los misterios de los dioses egipcios: Isis y Osiris⁷⁴.

Después de la participación de Lucio en una ceremonia pública de Isis tiene que continuar el camino de la iniciación solo, dirigido y ayudado por el sacerdote *Mithra*. Todo *mystes*, antes de acceder a la iniciación, tiene que realizar una previa preparación. En el texto apuleyano, la preparación que Lucio tiene que llevar a cabo abarca varias etapas: el conocimiento de las ceremonias, de la fiesta, y del culto público y privado de Isis y Osiris. Sin embargo, las partes más importantes de esta preparación las forman:: 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 su conversión y después de haber hablado largamente con sus familiares, y haber dado el dinero necesario para su iniciación, alquiló una habitación en el recinto del templo de Isis —*pastophorion*— para poder así participar, a título aún privado, en el servicio de la diosa⁷⁵. Lucio, en este nuevo emplazamiento, sigue de cerca los ritos preliminares, que el sacerdote realiza en el templo⁷⁶, y mantiene contactos 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 más se engrandece en Lucio el deseo de la iniciación, pero tiene que esperar el día fijado por la diosa para ser iniciado. En caso contrario afrontaría temerariamente los riesgos de un ministerio sacrílego, ya que en efecto las llaves de la iniciación y la garantía de salvación están en manos de la divinidad.

El mismo acto de la iniciación figuraba una muerte voluntaria y una salvación obtenida por la diosa⁷⁷. Este es en su origen un rito de paso que se encuentra en las religiones primitivas.

Además de ese deseo de muerte voluntaria, el *mystes* tiene que guardar la abstinencia debida de alimentos profanos y prohibidos, para tener acceso a la más pura de las religiones. Esta práctica ascética de ayuno, castidad y silencio es la misma que tiene que seguir Psique para volver a unirse con su marido Eros⁷⁸.

Lucio tiene además que purificarse externamente mediante un baño y con las aspersiones

⁷⁴ Sobre las tres iniciaciones de Lucio puede verse M.C. Marín Ceballos, *op. cit.*, 150 ss.

⁷⁵ Apul, *Met.* XI, XIX, 1; A. Loisy, *Los misterios paganos y el misterio cristiano*, Buenos Aires, 1967, 109 compara la conversión de Lucio con el relato de la conversión de Pablo en los Hechos de los Apóstoles: Act. IX, 1-19 (XXII, 3-21; XXVI, 9-20).

⁷⁶ Rito importante, que también aparece en el mito de Psique, es el de la libación de agua:... *Met.* XI, XX, 4: *de penetrati fontem petitum spondeo libat*.

⁷⁷ Apul, *Met.* XI, XXI, 6-7. Lavagnini, *op. cit.*, 34, n. 2 considera a la iniciación como una *palingenesis*: un morir para renacer a una vida nueva.

⁷⁸ En otros pasajes hemos hablado de la importancia de tal abstinencia para el *mystes* y su relación con la que guarda Psique. La documentación existente sobre estas prácticas religiosas es muy abundante: *Met.* XI, XIX, 3; XI, XXIII, 2; XI, XXVIII, 5; XI, XXX, 1; XI, XXI, 9; Plut. *De Iside*, 5, 7, 18; Lucian. *De dea Syr.*, 460; Poph. *De Abst.* I, 29; III, 3; Minuc. Fel., VIII, 4; Tert. *De Jeun.*, II.

nes de agua lustral con que le rocía el sacerdote⁷⁹. Este hecho constituye un rito necesario para que su preparación sea completa y para obtener el perdón de la diosa: *ueniam deum*. Sin embargo esta preparación del *mystes* sólo llegará a fin, cuando haya tenido un conocimiento doctrinal bajo la dirección del mistagogo y haya leído los libros de los jeroglíficos⁸⁰. La lectura y la comprensión de tales libros es fundamental para el conocimiento más profundo de los misterios de Isis. Es importante que Apuleyo en el libro I comience su novela llamándola *papyrus Aegyptiam*⁸¹. Comprendemos entonces, que Apuleyo, ya desde el comienzo de su novela, quiere advertir a sus oyentes sobre el carácter místico egipcio del contenido de toda la narración. De hecho, de tal origen o carácter es la experiencia mística de Apuleyo. Este leve aviso constituye, pues, una anticipación del desarrollo posterior de toda la novela.

Por fin, el día señalado por la diosa para la iniciación de Lucio ha llegado. El sacerdote conduce a éste, vestido con la túnica de lino blanco, a la parte más interna del santuario. De lo que sucede a Lucio en esta experiencia mística, el autor contará lo que le está permitido decir y el lector conocerá lo que le sea lícito oír⁸², ya que el silencio místico es una obligación que todo *mystes* debe guardar⁸³.

Las palabras que siguen describen la propia iniciación: *Accessi confinium mortis et calcato Proserpinae limine per omnia uectus elementa remeau, nocte media uidi solem candido coruscantem lumine, deos inferos et deos superos accessi coram et adorau de proximo*⁸⁴

Es necesario detenernos en este pasaje, y explicar el sentido de sus palabras. Estas frases, por la oscuridad e impenetrabilidad de su significado, dan la impresión de ser una fórmula sacral para indicar, no solo, la prueba más importante que realizaba el *mystes*⁸⁵; sino también el sentido de la propia iniciación. Se deduce que, la etapa más importante y culminante del misterio isíaco consistía en un simbólico viaje místico a través de la zona astral, después de ir a los infiernos. Sería una representación de la muerte y una vuelta al cielo, donde el *mystes* adoraría a sus dioses Isis y Serapis: *Dii inferii et superii*.

⁷⁹ Apul, *Met.* XI, XXIII, 1. Herodoto, II, 36 ilustra la exigencia de los sacerdotes sobre la limpieza del cuerpo. La importancia de este rito de purificación se manifiesta en una carta de un κάρτοχος del Serapeum donde la mención del "bautismo" representa la iniciación completa. Los autores cristianos conocen este rito. Cfr.: Tert. *De Bapt.*, 5: *Nam et sacris quibusdam per lauacrum iniantur Isidis alicuius aut Mithrae*, y Firmico Materno, 2.

⁸⁰ Apul, *Met.* XI, XXII, 8: *...de opertis adyti profert quosdam libros litteris ignorabilibus praenotatos, partim figuris cuiusce modi animalium concepti sermonis compendiosa uerba sugerentes, partim nodosis et in modum rotae tortuosis capreolatimque condensis apicibus a curiositate profanorum lectione munita*. Cumont, *Rel. Or.*, pág. 49 considera que el ritual de la religión isíaca era esencialmente egipcio.

⁸¹ Apul, *Met.* I, I, 1: *modo si papyrus Aegyptiam argutia Nilotici calami Inscriptam non spreueris inspicere*. El verbo *inspicio* tiene el significado de "observar atentamente", ya que el sentido, objeto y fin de la novela es algo que subyace en el fondo de la narración y hay que buscarlo atentamente, véase P. Scazzosso, *op. cit.*, 117 n. 11.

⁸² Apul, *Met.* XI, XXIII, 5: *...dicerem, si dicere liceret, cognosceres, si liceret audire. Sed parem noxam contraherent et aures et lingua, illae temerariae curiositatis*; XI, XXIII, 7: *Ecce tibi rettuli, quae, quamuis audita, ignores tamen necesse est*.

⁸³ Idéntica obligación de guardar silencio tiene que tener Psique, impuesta por su esposo. La indiscreción y la curiosidad de la joven la llevaron al castigo y la perdición. Sobre esta obligación, véase F. Cumont, *Lux Perpetua*, 237 y 265.

⁸⁴ Apul, *Met.* XI, XXIII, 3: "Llegué a la frontera de la muerte y después de tocar el umbral de Proserpina, volví a través de todos los elementos, en medio de la noche ví el sol radiante con su cándida luz, me acerqué a los dioses inferiores y superiores y los adoré de cerca". Se constata una correspondencia de estos acontecimientos con los que se narran en el mito de Psique: *Met.* VI, XXIII, 5, donde Psique, después de realizar la prueba de bajar al infierno, es llevada al cielo: *...per Mercurium arripi Psychen, et in caelum perducere iubet*.

⁸⁵ P. Scazzosso, *op. cit.*, 118 n. 12.

El mismo sacerdote anunció a Lucio anteriormente que la iniciación es una “*mors voluntaria*” a la que seguía un retorno a la vida⁸⁶. Loisy considera que el ritual de la iniciación era el antiguo ritual osiriano que se había aplicado al faraón viviente y que ahora se aplicaba a los *mystai*. El iniciado se identificaba con Osiris y en su persona se representaba el drama osiriano. Por ello, en calidad de Osiris muerto “pisaba el umbral de Proserpina”, viaje al mundo de los muertos, que según el autor estaría representado por medio de pinturas y esculturas expuestas en las habitaciones del templo⁸⁷.

El siguiente tramo del itinerario se explica por medio de mitos osirianos y solares. *Vectus* recuerda la barca solar, que es uno de los elementos simbólicos del viaje del muerto y cuyo recorrido se describe en el Libro de los Muertos egipcio. *Elementa* se refiere “no solo a las cuatro sustancias simples cuya mezcla producen todos los fenómenos del mundo sensible, sino también los astros, y en general los principios de todos los cuerpos celestes”⁸⁸. En esta travesía por el mundo superior e inferior veía el sol en plena noche, escena que estaría representada por medio de una luz brillante en alguna habitación preparada para ello. Apuleyo cuenta lo que el *mystes* Lucio ha visto; es decir una sucesión de ritos y actos religiosos representando místicamente su propia muerte y resurrección. Loisy no acepta que el iniciado estuviese en un estado de éxtasis o tuviese una visión, simplemente “gozaba de este espectáculo divino sin otra ilusión que la de una fé sobre-excitada por la preparación del retiro, la abstinencia, las conversaciones piadosas y la oración frecuente”⁸⁹.

Accessi coram et adoravi de proximo representa el cúlmen del viaje místico: la revelación y el conocimiento de la divinidad⁹⁰. A pesar de la relevancia que se le da a este viaje místico, ello no impide que en este culto fuese también importante la expiación de las faltas cometidas por el *mystes*. Lo que ocurre es que, en nuestro caso, este rito expiatorio lo ha sufrido ya el *mystes*-Lucio, convertido en asno. En el Libro de los Muertos se muestra que en la religión de Isis el viaje místico y la experiencia ultraterrena asume un mayor relieve, según característica de la religión egipcia⁹¹.

Ya no nos resulta extraño la oscuridad y complejidad que envuelve cada frase. Todo el pasaje, expresado de forma simbólica, tiene su expresión y representación en el culto. Esta manera de decir las cosas era, por una parte, normal en el pensamiento antiguo, donde cada idea tenía varios significados; y por otra parte, era una necesidad a la que el iniciado estaba obligado, para no desvelar de forma impía y sacrilega ante los profanos los secretos de la religión de Isis. Circunstancia semejante se da en el Cristianismo. Jesucristo habla a sus discípulos en parábolas de difícil comprensión. En estas parábolas, de forma oculta y velada están expuestos los principios de tal religión. El mismo Jesucristo tiene que explicar su significado.

Después de este viaje místico, Lucio describe su entrada en la religión de Isis. La des-

⁸⁶ P. Scazzoso, *op. cit.*, 119 n. 12. El autor establece una relación entre esta frase apuleyana y la inscripción del sarcófago de Horotep: “Yo soy Horus, yo vengo de nuevo del límite del cielo y del infierno, yo paso por la morada donde se ocultan los cuatros pilares del cielo”.

⁸⁷ A. Loisy, *op. cit.*, 113.

⁸⁸ F. Cumont, *Rel. Or.*, 189, 298, n. 16-18 y P. Scazzoso, *op. cit.*, 118, n. 12 aluden a los cuatro elementos constitutivos del mundo.

⁸⁹ A. Loisy, *op. cit.*, 115. Sobre el éxtasis cfr. Cumont, *Rel. Or.*, 245, n. 106.

⁹⁰ Es semejante a la visión y conocimiento de Eros por Psique. Para mayor documentación sobre este pasaje véase P. Scazzoso, *op. cit.*, 118-122.

⁹¹ P. Scazzoso, *op. cit.*, 118-9, n. 12. Entre los autores antiguos ha tenido gran importancia este viaje místico. Véase, Plat. *Tim.* 42 b; *Phaedr.* 114 c; 298 e; Cic. *Tusc.*, I 19-20; *Somn. Scip.*, II; Virg. *Aen.*, VI, 74 ss.; Sen. *Nat. Quaest. praef.*, VII; *Cons. ad Macr.* XXV; *Ep.* 90, 27 ss.; Plut. *De An.* II; Plot. I, 6, 7; I, 9, 6; III, 4, 6.

cripción que Apuleyo hace de la persona de Lucio ⁹², se puede considerar como una representación alusiva a la búsqueda que Lucio tiene que hacer del agua de la Estigia. El *mystes* iba cubierto con las doce estolas y en medio del templo sube a un estrado de madera construido delante de la estatua de Isis. Llevaba su túnica de lino blanco con flores pintadas y una clámide adornada con dibujos de fieras salvajes, y la laguna Estigia estaba rodeada por dragones. El paso por esta laguna es la prueba que tiene que realizar Psique, y no sería muy atrevido afirmar, como dice Merkelbach, que esta tarea estaría representada en la iniciación de Lucio por el hecho de que éste llevaba puesto una capa bordada con dragones. Así él, de forma simbólica estaba en medio de las fieras y en peligro de muerte ⁹³. Rhode afirma que era normal que el culto se sirviera de tales representaciones alusivas para avivar los sentidos, sugiriendo así por medio de la parte, la visión del todo ⁹⁴.

Lucio llevaba en la mano derecha una antorcha encendida y sobre su cabeza se posaba una corona de palmas, cuyas hojas se proyectaban hacia arriba como rayos. Presentado de esta manera es hecho dios: Helios-Horus-Osiris ⁹⁵. Posteriormente se celebra esta iniciación con un banquete ⁹⁶.

Después de esta iniciación en el culto de Isis, Lucio marcha a Roma donde tendrán lugar las otras dos iniciaciones. Al cabo de un año de su estancia en Roma, tuvo de nuevo un sueño, en el que la solicitud vigilante de la bienhechora divinidad le habló de nuevo de iniciación. Lucio se extrañó ante tal revelación, pues pensaba que estaba plenamente iniciado; pero después de tratar el asunto con personas consagradas, comprendió que efectivamente estaba iniciado en los misterios de Isis, pero le faltaba la iniciación en los de Osiris, aunque ambas divinidades y religiones estuvieran unidas ⁹⁷.

En el sueño que Lucio tuvo a la noche siguiente se le reveló nuevamente la voluntad divina por medio del ofrecimiento de objetos sagrados que uno de los iniciados le hizo, anunciándole al mismo tiempo un banquete en honor de la augusta religión. Este iniciado tenía el talón del pie izquierdo un poco torcido ⁹⁸. Esta fue la señal por medio de la cual Lucio, a la mañana siguiente, reconoció entre uno de los pastóforos a la figura de la visión nocturna. Su propio nombre, *Asinius Marcellus*, estaba relacionado con la metamorfosis de Lucio ⁹⁹. Este sacerdote, a su vez, había tenido una revelación por la que conocía la necesidad de esta segunda iniciación para un ciudadano de Madaura ¹⁰⁰. En este momento se produce la identificación de Lucio y Apuleyo.

Si comparamos estos sueños y revelaciones con los de la primera iniciación, comprobamos que el método que se sigue es el mismo: por un lado, revelación de la divinidad a Lucio

⁹² Apul, *Met.* XI, XXIV, 3: *Quaqua tamen uiseres, colore uario circumnotatis insignibar animalibus; hinc dracones Indici, inde grypes Hyperborei, quos in speciem pinnatae alitis generat mundus alter. Hanc Olympiacam Stolum sacrati nuncupant.* En el aparato crítico de la edición de Robertson-Vallette se señala que en lugar de *Olympiacam*, Kaibel ha propuesto la lectura *Osiriacam*.

⁹³ R. Merkelbach, *op. cit.*, 40.

⁹⁴ Rhode, *Der griechische Roman und seine Vorländer*, Leipzig, 1914, 134.

⁹⁵ Apul, *Met.* XI, XXIV, 4: *Sic ad instar Solis exornato me et in uicem simulacri constituo.* Psique también es hecha diosa; *Met.* VI, XXIII, 5: *Psyche et immortalis esto.*

⁹⁶ Correspondencia con el mito de Psique: *Met.* VI, XXIII, 1. Ambas iniciaciones terminan con un banquete: *Met.* XI, XXIV, 4.

⁹⁷ Apul, *Met.* XI, XXVII, 1-3. El culto isíaco tenía lugar en el templo de *Isis Campesis*.

⁹⁸ Apul, *Met.* XI, XXVII, 4-5.

⁹⁹ Apul, *Met.* XI, XXVII, 7.

¹⁰⁰ Apul, *Met.* XI, XXVII, 9.

por medio de un sueño en el que se le indica lo que tiene que hacer; por otro lado, conocimiento, igualmente revelado, del sacerdote de lo que era necesario que Lucio realizara. Gracias a la mántica teúrgica, materializada en esta revelación divina, *Asinius Marcellus*, igual que anteriormente *Mithra*, será el mistagogo que ayude a Lucio en esta segunda iniciación.

Esta iniciación también exigía un pago por parte del *mystes*. Lucio se ve obligado para sufragar este gasto a vender sus propias ropas¹⁰¹. Es significativo que al hacer esta segunda iniciación Lucio no sea ya Lucio sino Apuleyo, es decir que se produce una nueva “*metamorfosis*”.

Después de pagar el dinero requerido, Lucio-Apuleyo de nuevo tiene que seguir el régimen de abstinencia obligatoria durante diez días, al término de los cuales realiza su segunda iniciación de la que Apuleyo no da mayores detalles, pero se explica esta nueva iniciación por el hecho de que al ser Osiris una divinidad masculina y solar tiene un ritual iniciático diferente dentro de un culto orgiástico como Dionisio Zagreo; de ahí el término apuleyano “*nocturnis orgiis*”¹⁰².

Poco tiempo después, nuevas órdenes del dios, tan inesperadas como sorprendentes, indican a Lucio-Apuleyo la necesidad de una tercera iniciación. Las dudas y temores que envolvieron a Lucio-Apuleyo ante tal revelación, fueron disipadas por una nueva aparición nocturna que le reveló la necesidad de tal iniciación, ya que los adornos de la diosa con los que se vistió en Corinto, debían de quedar en aquel templo. Además, son los grandes dioses Isis y Osiris los que le invitan a esta iniciación¹⁰³. Como podemos comprobar por las palabras del texto: *deis magnis auctoribus*, esta iniciación se llevaría a cabo bajo las órdenes y la protección de Isis y Osiris¹⁰⁴.

De nuevo Lucio-Apuleyo tiene que guardar diez días de ayuno necesario y sufragar los nuevos gastos. Pocos días después, el mismo Osiris se le presentó en sueños, cara a cara, y le mandó que continuase su profesión de abogado, con la que obtendría gran fama y beneficios. Además le hizo entrar en el colegio de los pastóforos con el título de decurión quinquenal¹⁰⁵. El colegio de pastóforos tenía un gran prestigio. Apuleyo le llama colegio sacrosanto¹⁰⁶ y en Roma databa de la época de Sila¹⁰⁷. Tenía este colegio su organización y su jerarquía.

A propósito de la pluralidad de las iniciaciones entre los antiguos, Reitzenstein¹⁰⁸, informa que el sufrir pruebas de más iniciaciones, constituía una más vasta experiencia para el *mystes* y un alcance de mayores favores. Pero en el caso de Lucio, las dos últimas iniciaciones no pueden considerarse en este sentido, o sea como un complemento de la primera iniciación y un enriquecimiento de valores místicos. La iniciación osiríaca en ningún sentido se puede considerar superior a la isíaca. Era equivalente a la *teleté* de Isis. De hecho el mismo Apuleyo llama *germanae* a las dos religiones¹⁰⁹.

¹⁰¹ Apul, *Met.* XI, XXVIII, 2-3.

¹⁰² Apul, *Met.* XI, XXVIII, 5.

¹⁰³ Apul, *Met.* XI, XXIX, 4-5.

¹⁰⁴ Véase P. Vallete, *op. cit.*, 167, n. 1.

¹⁰⁵ Apul, *Met.* XI, XXX, 4.

¹⁰⁶ Apul, *Met.* XI, XVII, 2: *quod sacrosancti collegi nomen est.*

¹⁰⁷ Apul, *Met.* XI, XXX, 5: *sub illis Syllae temporibus...*

¹⁰⁸ Véase P. Scazzosso, *op. cit.*, 145 n. 25.

¹⁰⁹ Apul, *Met.* XI, XVIII, 5: *plena iam fiducia germanae religionis obsequium diuinum frequentabam.* Los atributos y expresiones referidos al dios Osiris corresponden con los de Isis. El concepto de la soberanía lunar de Isis:

Estas dos últimas iniciaciones tienen como objeto la posibilidad de adquirir una más vasta instrucción y competencia técnico-ritual por parte de un *mystes* destinado a ser sacerdote o hierofante y, que por ello debía ser instruido en todos los secretos de los diversos ritos. Este conocimiento era necesario para sus futuras misiones sacrales. Como el mismo dios egipcio dice “*pernecesaria*”¹¹⁰ referida a una necesidad práctica más bien que a una necesidad espiritual. Constituían, por tanto, las iniciaciones últimas un conocimiento de diversas actuaciones, y de las variantes de ellas, que hubiese en cada uno de los santuarios y de las localidades.

Resumiendo el sentido del libro XI que está íntimamente ligado a toda la novela, podemos observar que Lucio, ahora Apuleyo, ha conseguido por medio de la iniciación individual lo siguiente:

1º) Librarse de la forma de asno que había adquirido a causa de su curiosidad por la magia negra o goética. Su transformación humana en público en la procesión de Isis en Corinto es, como ya hemos indicado un símbolo de la iniciación. Lucio ha renacido, *renatus* dice el texto con una clara significación mística.

2º) La unión con los dioses supremos: Isis y Osiris. Esta unión y su conversión ritual en dios por medio de la iniciación le aseguraba la felicidad en esta vida y en la otra.

3º) Se ha integrado en un alto cargo en el colegio de los Pastóforos en Roma, es decir, ha llegado a una alta dignidad dentro del sacerdocio de la religión de Isis y Osiris, y, al mismo tiempo, se ha integrado también en la vida pública de Roma con su actividad de abogado y sus éxitos en el foro.

La importancia de la iniciación es tanto privada como pública, y, además, simbolizaba la carrera profana de un ciudadano de los grupos oligárquicos municipales, o más bien mimetizaban esta carrera. Lo religioso y lo profano están íntimamente unidos. No existe diferencia entre ellos. Apuleyo se convierte en decurión quinquenal del colegio de los pastóforos de Isis y Osiris en Roma. 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 por Apuleyo es significativo: *decurio quinquennalis*. Los cultos de Isis mimetizan la organización social y político-jurídica. Apuleyo, al mismo tiempo que alcanza un alto grado sacerdotal, también por esta mimetización es como si llegara a la culminación del *cursus honorum*. La humanización y primera iniciación se producen en Corinto, colonia romana, las dos últimas iniciaciones y el cargo sacerdotal, en Roma, capital del Imperio. Además esta unión que está articulada inconscientemente en *Las Metamorfosis* se pone de manifiesto por el lenguaje, no sólo en este pasaje concreto, sino en otros. *Mithra*, después de la humanización de Lucio, le habla de la religión de Isis como de una *militia*, y *militia* también es el término utilizado para la carrera de los miembros del orden ecuestre. Igualmente los éxitos en el foro están reproduciendo a nivel civil los éxitos religiosos en la iniciación.

./.

regina caeli corresponde al de la soberanía de Osiris-Helios. El sincretismo de la diosa corresponde al del dios: *Met.* XI, XXX, 3: *Deus deum, magnorum potior et potiorum summus et summorum maximus et maximorum regnator Osiris*. Epítetos confirmados por Plut. *De Iside* 10; Diod. Sic. I, 27, 5; Macr. *Sat.* I, 21.

¹¹⁰ Apul, *Met.* XI, XXIX, 5.