

HOMERO Y LOS MISTERIOS

Juan Ignacio González Merino

Resumen. La creencia homérica en la inanidad de la vida de las almas en el Hades choca frontalmente con la doctrina de los misterios, según la cual las almas de los iniciados, por el solo hecho de serlo, gozan de una bienaventuranza eterna tras la muerte terrenal. Esto pone en desventaja al guerrero frente al iniciando, por lo que no es raro que en los poemas homéricos pueda detectarse una crítica a los misterios, alusiva pero patente. Así se explica que Homero cite muy poco a ciertos personajes místicos, como Deméter y Dioniso (§2). El sentido de la *catábasis* para traer al mundo de los vivos a un ser querido, elemento fundamental de los misterios, se invierte trágicamente en el canto XXIV de la *Iliada* (§3) Pero el medio más eficaz de crítica de los poemas homéricos a los misterios es la ridiculización de ciertos personajes, como Dioniso (§2) y sobre todo Heracles (§4) En las figuras de Minos y Orión se ridiculiza asimismo la posibilidad en el otro mundo de una vida eterna semejante a la que se llevaba en éste (§5).

Misterios, Hades, Deméter, Príamo, Aquiles, Héctor, *catábasis*, Perséfone, Dioniso, ridiculización, humor, *nekuia*, Heracles, Minos, Orión, eternidad.

Summary. The Homeric belief in the futility of life of souls in the Hades clashes with that of the mysteries, according to which the souls of the initiated, by the mere fact of being, enjoy eternal bliss after earthly death. That puts at a disadvantage the guerrier in front of the initiand, and it is not uncommon for this reason in the Homeric poems to be detected a critique of the mysteries, allusive but patent. This explains why Homer cite very little to certain mistery characters, as Demeter and Dionysus (§2). The sense of catabasis to bring to the world of living a loved one, is a fundamental element of the mysteries, tragically reversed in Iliad XXIV (§3) But the most effective way of criticism of the Homeric poems to the mysteries is the ridicule of certain characters, like Dionysus (§2), and above all Heracles (§4). In the figures of Minos and Orion also ridicules the possibility in another world of eternal life similar to that carried in this (§5).

Mysteries, Hades, Demeter, Priamus, Achilles, Hector, *catabasis*, Persephone, Dionysus, ridicule, humour, *nekuia*, Heracles, Minos, Orion, eternity.

§1. La inanidad de la vida de las almas en el Más Allá es la creencia común en los poemas homéricos, con pocas excepciones ¹. Según palabras de Anticlea a su hijo Odiseo, carne, huesos y nervios desaparecen tras pasar por la pira funeraria, *y el alma como sueño aleteando revolotea* (ψυχή δ' ἠΰτ' ὄνειρος ἀποπταμένη πεπτότητα, *Od.* 11. 222). La vida de las almas en el Más Allá no es realmente vida, de ahí la afirmación de Aquiles en el mismo canto y al mismo interlocutor (488 - 491) de que preferiría ser bracero de un labrantín en la tierra que rey de los muertos en el Hades.

Es justamente la idea homérica de la inanidad de la vida en el Más Allá lo que mueve al héroe a comportarse como tal ²

ὦ πέπον εἰ μὲν γὰρ πόλεμον περὶ τόνδε φυγόντε
αἰεὶ δὴ μέλλομεν ἀγηρῶ τ' ἀθανάτω τε
ἔσεσθ', οὐτέ κεν αὐτὸς ἐνὶ πρώτοισι μαχοίμην
οὐτέ κε σὲ στέλλοιμι μάχην ἔς κυδιάνειραν·
νῦν δ' ἔμπης γὰρ κήρες ἐφεστᾶσιν θανάτοιο
μυρίαί, ἄς οὐκ ἔστι φυγεῖν βροτὸν οὐδ' ὑπαλύξαι,
ἴομεν ἠέ τω εὖχος ὀρέξομεν ἠέ τις ἡμῖν.

*Ay amigo, que si de esta guerra pudiéramos escapar ambos
y ser ya para siempre jóvenes e inmortales,
ni yo en primera fila lucharía
ni a ti te enviaría al combate que da gloria a los hombres;
pero pues en cualquier caso la hora de la muerte nos acosa
por todas partes, de la que ningún mortal puede escapar ni evitar,
vayamos bien a darle la gloria a uno o a que uno nos la dé a nosotros.*

(*Il.* 12.322)

Frente a la idea homérica, los misterios de Eleusis prometían a sus

¹ En *Od.* 4. 561 – 5. Proteo dice a Menelao que no le está destinado morir, sino que los inmortales lo enviarán a la llanura Elisia, donde la vida es sumamente fácil para los mortales. Sobre este pasaje, cf. Ch. Sourvinou-Inwood, 1995, 32 ss. Homero menciona a otros inmortales como Titono (*Od.* 5. 1.), Radamantis (*Od.* 4. 564) o Ganimedes (*Il.* 20. 232 ss.), ninguno de los cuales figura entre los héroes homéricos. En *Od.* 11. 298 – 304, se dice que los Dióscuros gozaban de una peculiar inmortalidad, compartida y alternativa. Cf. esc. y A. Heubeck, 1990 *ad loc.* Sobre Mínos y Orión al final de la *nekuia*, cf. §5

² J. Griffin (1980, 92 s.) habla de “the pressure of mortality.”

iniciados tras la muerte terrenal una vida de felicidad comparable a la de los dioses

τρισόλβιοι

κεῖνοι βροτῶν, οἱ ταῦτα δερχθέντες τέλη
μόλωσ' ἐς Ἅιδου· τοῖσδε γὰρ μόνοις ἐκεῖ
ζῆν ἔστι, τοῖς δ' ἄλλοισι πάντ' ἔχειν κακά.

Dichosos tres veces

*los mortales que tras haber visto esas ceremonias
marchan al Hades; que solo a estos allí
les es posible vivir, y a los demás sufrir toda clase de males.*

(Soph. Fr. 753 N) ³.

Ambas creencias pues, la homérica y la misteriosa, son antitéticas. La fe del iniciado en que tras pasar una prueba más o menos penosa y asistir a las ceremonias misteriosas ha de gozar de una vida eternamente dichosa en el Más Allá se opone radicalmente a la creencia del héroe en que, tras una vida llena de fatigas, su alma ha de descender llorando al Hades (*Il.* 16. 857, p. e.), donde llevará una vida meramente vegetativa. La injusticia de semejante situación es puesta en evidencia por la pregunta de Diógenes

«τί λέγεις;» ἔφη· «κρείττονα μοῖραν ἔξει Παταικίων ὁ κλέπτης ἀποθανῶν ἢ Ἐπαμεινώνδας ὅτι μεμύηται;»

“¿Qué dices?” dijo “¿Que por haber sido iniciado mejor destino tendrá Pateción el ratero tras morir que Epaminondas?” (Plu. *Mor.* 21F) ⁴

No es de extrañar, por tanto, que en los poemas homéricos puedan detectarse huellas de una oposición a los misterios y sus doctrinas. No es ciertamente una oposición abierta, explícita, sino meramente alusiva, pero no por ello menos evidente para un público como el de los aedos y rapsodos, tan ducho en leer, digamos, entre líneas.

Esta oposición se lleva a cabo mediante tres procedimientos: el ninguneo de personajes misteriosos (Deméter, Perséfone, Dioniso, §2); la inversión de mitos y rituales misteriosos (rescate del cadáver de Héctor, §3) y la ridiculización de personajes (Dioniso (§2), Heracles (§4), y doctrinas (Minos y Orión (§5)

³ N. J. Richardson, 1974, 310 ss. para los misterios de Eleusis; A. Bernabé, 2008 b, 639 ss. para el orfismo.

⁴ V. tb. Jul. *Or.* 7. 25.7.

§2. El hecho de que los misterios no sean mencionados en Homero no es significativo; tampoco lo son los demás cultos, y ello, sencillamente, porque no constituyen un tema épico ⁵. Tampoco parece significativa la ausencia de mención a Orfeo, que no aparece tampoco en Hesíodo ni en los *Himnos Homéricos*.

Más significativo podría resultar el hecho de que el nombre de Deméter aparece sólo seis veces ⁶, de pasada; su hija Perséfone aparece en trece ocasiones, dos en la *Iliada* ⁷ y el resto en el canto 11 de la *Odisea* ⁸, la *nekuia*, y su prólogo en el canto 10. Es de notar que en ningún caso madre e hija aparecen juntas, como ocurría en los misterios de Eleusis, en los que frecuentemente eran llamadas, sin más, “las diosas” o “las dos diosas”.

Otro personaje místico, Dioniso, es mencionado solo tres veces, también de pasada ⁹, aunque en una cuarta ocasión protagoniza un episodio en el que merece la pena detenerse.

En el canto sexto de la *Iliada* (130 ss.) se narra el enfrentamiento de Licurgo con Dioniso y su séquito de mujeres; del hecho de que a éstas se las llame nodrizas (πιθήνας, 132) parece deducirse que Dioniso era todavía niño ¹⁰. El grupo de mujeres por el monte encabezadas por un dios tiene connotación mística, pensemos en las mujeres lidias que, capitaneadas por El Forastero/Dioniso, llegan a Tebas a establecer en la ciudad los rituales dionisiacos en *Bacantes* de Eurípides. En el pasaje homérico aparecen varias alusiones a los misterios:

a) Los θύσθλα (134) que arrojan al suelo las mujeres del séquito dionisiaco asustadas al ver a Licurgo suelen interpretarse como tirsos (**thurs-thla* ¹¹). El tirso era un atributo de Dioniso y sus devotos ¹², y un escolio al verso en cuestión lo relaciona directamente con los misterios dionisiacos.

b) En el verso 136 se dice que Dioniso, aterrorizado (φοβηθείς, 135) ante Licurgo, *se zambulló (δύσετο) en las olas del mar, y Tetis lo acogió en su seno (ὑπεδέξατο κόλπῳ)*. La diosa acogiendo a un mortal en su seno es

⁵ G. S. Kirk, 1990, 9; B. Heiden, 1998, 7, n. 24.

⁶ *Il.* 2. 696, 5. 500, 13. 322, 14. 326, 21. 76; *Od.* 5. 125.

⁷ 9. 457, 569.

⁸ 10. 491 = 564, 494, 509, 534 = 11. 47; 11. 213, 217, 226, 385, 634.

⁹ *Il.* 14. 325, *Od.* 11. 325, 24. 74.

¹⁰ Para la infancia de Dioniso cf. J. I. G. Merino, 2009, §1.2.; §4.3.3.1.1.

¹¹ G. S. Kirk, 1990, *ad loc.*

¹² J. I. G. Merino, 2009, 82 s.

frecuente en la literatura mística. En el *Himno Homérico a Deméter* la diosa acoge al niño Demofonte en su seno (δέξατο κόλπῳ, 231), y una expresión semejante encontramos en una tablilla órfica (δεσποίνας δ' ὑπὸ κόλπον ἔδυν, fr. 32 c 8 Kern = 488 7 Bernabé), lo que se interpreta como un símbolo del renacimiento iniciático: la diosa acoge en su seno al iniciando, que vuelve a nacer de él a una nueva vida ¹³.

Dioniso tirándose de cabeza al agua *asustado, que le invadió un fuerte temblor por los gritos del hombre* (147), es una imagen ridiculizadora del dios y sus misterios, aun teniendo en cuenta que, como hemos dicho, Dioniso era todavía niño. Para evitar el ridículo del dios, Zenódoto propuso cambiar “aterrorizado” (φοβηθεῖς, 135) por “encolerizado” (χολωθεῖς ¹⁴), con lo que resultaría el absurdo de que Dioniso, preso de cólera, se tirara al agua.

§3. En el canto 24 de la *Iliada*, en el que Príamo va al campamento griego, a la tienda de Aquiles, a rescatar el cadáver de su hijo Héctor, se ha visto un trasunto de un descenso al Hades o *catábasis* ¹⁵, tema éste frecuente tanto en la poesía épica ¹⁶ como en los misterios, ya en el plano mítico, dado que los fundadores de misterios descendieron al reino de Hades a rescatar a un ser querido (Deméter a su hija Perséfone ¹⁷, Dioniso a su madre Semele, Orfeo a su esposa Eurídice ¹⁸; para Heracles, cf. §4), como en el ritual, pues un simulacro de descenso al reino de los muertos parece que formaba parte de las ceremonias iniciáticas ¹⁹.

Príamo, pues, como los fundadores de misterios, “desciende al Hades” en busca de un ser querido y regresa al mundo de los vivos con él, pero con una diferencia fundamental: Héctor (a diferencia de Perséfone, Semele o Eurídice) está definitivamente muerto, y el padre sólo puede traer a este mundo su cadáver.

En el canto 24 se encuentran diversas alusiones al ritual místico, concretamente al eleusinio.

1) En 89 ss. Tetis decide acatar la orden de Zeus, y el poeta añade (93 s.)

¹³ A. Bernabé, 2001, 173 ss.

¹⁴ M. Herrero, 2008, 265.

¹⁵ M. Herrero, 2011.

¹⁶ M. Herrero 2008, 275.

¹⁷ En el *Himno Homérico* 2 la diosa no desciende al Hades, pero sí en el *Himno Órfico* 41. 5.

¹⁸ Según la versión primitiva, cf. C. M. Bowra, 1952; *contra* A. Bernabé 2008 c, 22 ss.

¹⁹ R. Martín, 2005., 88 ss.

᾽Ως ἄρα φωνήσασα κάλυμμ' ἔλε δῖα θεάων
κυάνεον, τοῦ δ' οὐ τι μελάντερον ἔπλετο ἔσθος.

Tras hablar pues de este modo un mantón cogió la divina entre las diosas oscuro, y más negra que éste no había prenda alguna.

Los versos guardan relación con el verso 42 del *Himno Homérico a Deméter* (κυάνεον δὲ κάλυμμα κατ' ἀμφοτέρων βάλε' ὤμων), cuando la diosa sale en busca de su hija Perséfone. En el pasaje homérico es de notar que κάλυμμα es un *hárax*; Homero suele usar καλύπτρη. Además, es la única vez en que el color negro aparece asociado a la pena en Homero ²⁰. Algunos sostienen que los iniciandos en Eleusis llevaban realmente túnicas negras imitando a Deméter, aunque el asunto es debatido ²¹.

2) En el verso 420 Hermes le dice a Príamo que las heridas del cadáver de su hijo se habían cerrado (μέμυκεν), y en 637 Príamo cuenta a Aquiles que sus ojos no se cerraron (μύσαν) desde que éste había matado a Héctor. Éstas son las dos únicas ocasiones en que aparece en Homero el verbo μύω, que es la raíz de μυστήρια (misterios) y μύστης (iniciando).

3) En 601 Aquiles, cumpliendo con sus deberes de anfitrión, invita a Príamo a comer, lo que tiene un simbolismo reconciliatorio ²², y, para convencerlo de que lo haga, le cuenta el caso de Níobe, que incluso tras perder a sus hijos terminó por romper el ayuno que su pena le imponía.

La introducción del ejemplo mítico de Níobe para obligar a Príamo a comer parece un poco forzada, ya que el anciano en ningún momento se obstina en lo contrario, entre otras razones porque no estaba, ciertamente, en condiciones de hacerlo. Aparte de la oportunidad del relato de Níobe, ya los escoliastas señalaron en él una serie de incongruencias, por lo que Aristófanes y Aristarco atetizaron los versos 614 – 619 ²³. Pero lo más significativo del pasaje es que el ayuno de Níobe es un invento de Homero ²⁴, recurso éste, el de la invención, normal por lo demás en sus paradigmas míticos ²⁵.

²⁰ N. J. Richardson, 1993, *ad loc.*

²¹ N. J. Richardson, 1974, 163 s.

²² J. Griffin, 1980, 15 s.

²³ N. J. Richardson, 1993, *ad loc.*

²⁴ M. M. Willcock, 1964, 141.

²⁵ *Ibid.* 143 ss.

El ayuno era un tema fundamental en el mito de Deméter. Al llegar a Eleusis, la diosa, embargada por la pena de la pérdida de su hija, rehusó comer y beber, hasta que la criada Iambe, con sus bromas, consiguió convencerla (*HH* 2. 200 ss.) En recuerdo de esto, el ayuno constituía una de las pruebas que había de pasar el iniciando ²⁶.

Si Homero pues introduce un tanto forzosamente el apócrifo ayuno de Niobe en la escena es para que el público lo asocie con el ayuno mítico/ritual por excelencia, el de Deméter, y el de los iniciandos en sus misterios.

4) Por último está el famoso pasaje en que Príamo, nada más entrar en la tienda de Aquiles, se postra ante él y besa sus manos, que tantos hijos del anciano habían matado (477- 479). Sabemos que el único requisito que se exigía a los iniciandos, junto con hablar lengua griega, era el de no tener las manos manchadas de sangre (Orígenes, *Cels.* 3. 59. 6). Ciertamente la de Príamo es una *catábasis* iniciática perversa, presidida por alguien que infringe palmariamente y trágicamente las prescripciones impuestas a los iniciandos.

§4. Heracles es un personaje misterioso. Según Diodoro (4. 25; cf. Apolod. 2. 5. 12; esc. a *Il.* 8. 368) el héroe fue iniciado en Eleusis antes de acometer su descenso a los infiernos (cf. *infra*). Deméter instituyó los Pequeños Misterios de Agram en su honor (Diod. 4. 14. 3).

La figura de Heracles en los poemas homéricos es moralmente ambigua ²⁷, por un lado es el héroe aguerrido capaz de enfrentarse al monstruo que asolaba Troya (*Il.* 20.144 ss.), el saqueador luego de la ciudad (*Il.* 5. 638 ss.; 14. 251) y de Pilos (*Il.* 11. 689 ss., cf. *infra*), el matador de Perifetes (*Il.* 15.638 ss.), pero por otra es el impío capaz de matar a su huésped Ífito (*Od.* 21.25 ss.), e incluso de enfrentarse a los dioses (*Il.* 5. 392 ss. ²⁸, *Od.* 8.223 ss.)

Junto a la caracterización de héroe fiero en las hazañas que acabamos de ver, en lo que se refiere a su *catábasis* Heracles aparece como un personaje grotesco ²⁹ en los poemas homéricos. Frente a los personajes misteriosos tradicionales (Deméter, Dioniso, Orfeo) que rescatan del Hades a un ser querido, guiados por el amor y el deseo de restaurar la familia ³⁰, Heracles baja al Hades en busca de... un perro (*Il.* 8. 368; *Od.* 11. 623). En

²⁶ G. Mylonas, 1961, 258 s.; N. J. Richardson, 1974, 165 ss.

²⁷ G. K. Galinsky, 1972, 15 s.

²⁸ Aunque según M. M. Willcock (1964, 145 s.) la herida de Heracles a Hera es una invención homérica típica de los paradigmas míticos, como la del ayuno de Niobe (§3. 3.).

²⁹ Sobre Heracles como héroe cómico, G. K. Galinsky, 1972, 81 ss.

³⁰ C. J. Mackie, 1996, 289 y 293, referido a los viajes iniciáticos en general.

los poemas homéricos no se habla de Cerbero, que aparece mencionado por primera vez en Hesiodo (*Th.* 311), ni siquiera de un monstruo. Además, Heracles no penetra en el Hades propiamente dicho, sino sólo a sus puertas, ante las que vigilaba el perro ³¹. Por último, cuando vuelve al mundo de los vivos con su trofeo, se limita a enseñárselo a Euristeo y devolverlo a su puesto de guardián de la puertas del Hades (Apolod. 2. 126), probablemente porque no era concebible un Hades con las puertas fuera de control.

Las referencias a la *catábasis* del héroe aparecen en dos lugares de los poemas. En *Il.* 8. 362 ss., Atena recuerda cómo ella salvó a Heracles en muchas ocasiones de los apuros en que se hallaba debido a los trabajos que le encomendaba Euristeo. La diosa dice que en tales trances Heracles lloriqueaba (κλαίεσκε, 364) clamando al cielo ³². Concretamente, de no ser por ella, por Atena, Heracles no hubiera podido regresar del reino de Hades cuando fue a cumplir el encargo de Euristeo de capturar el perro ³³. En otro pasaje de la *Iliada* (5. 392 ss.) se cuenta que Heracles había herido de un flechazo a Hades. El lance tuvo lugar, según algunos ³⁴ a las puertas del reino de Hades, cuando éste se opuso a que Heracles se llevara al perro. Pero Willcock ³⁵ considera que se trata de otra invención homérica, usual en los paradigmas míticos, como hemos visto que ocurría en el caso de Níobe (§3. 3)

Heracles interviene directamente en la escena final de la *nekuia*, episodio que ha llamado la atención de muchos comentaristas ³⁶. El principio del pasaje concretamente (602 – 604) ha sido particularmente controvertido:

Τὸν δὲ μέτ' εἰσενόησα βίην Ἡρακλείην
εἶδωλον· αὐτὸς δὲ μετ' ἀθανάτοισι θεοῖσι
τέρπεται ἐν θαλίῃς καὶ ἔχει καλλίσφυρον Ἴβην,
παῖδα Διὸς μέγαλοιο καὶ Ἴρης χρυσοπεδίου.

Y luego lo vi [en el Hades], al fuerte Heracles,

³¹ O. Tsagarakis, 2000, 101. Algunos (Kirk 1990, *ad* 396-7) interpretan que la lucha con Hera y Hades (cf. *supra*) no tiene lugar en Pilos (Πύλω), sino a la puerta (πύλη) del Hades.

³² Un escolio atribuye el llanto de Heracles a su piedad.

³³ Los otros personajes místéricos descienden al Hades y regresan de él sin ayuda; Orfeo desciende al Hades a título personal, y termina triunfando, al menos en parte, al seducir con su música a Hades y Perséfone. (A. Bernabé, 2008, 69). Tampoco se menciona ninguna compañía en la *catábasis* de Dioniso, aunque cf. *AP* 3.1.

³⁴ G. S. Kirk, 1990, *ad loc.*

³⁵ 1964, 145 s.

³⁶ A. Karanika, 2011.

*a su imagen; pero él entre los inmortales dioses
goza en fiestas y tiene [por esposa] a la de bellos tobillos, a Hebe,
hija de Zeus grande y de Hera de sandalias de oro.*

Ya en la antigüedad estos versos fueron muy discutidos por los escoliastas³⁷ y atetizados por considerarse obra del órfico Onomácrito, opinión que comparten autores modernos³⁸. Entrarían en contradicción con la concepción general en Homero de la inexorabilidad de la muerte para todo el mundo incluidos los hijos de los dioses³⁹. Es más, en *Il.* 18. 117 ss., se afirma taxativamente que ni siquiera Heracles, tan querido de Zeus, pudo evitar su destino⁴⁰.

En cualquier caso, la figura de Heracles resulta ridícula, una especie de *miles gloriosus* en el reino de Hades:

γυμνὸν τόξον ἔχων καὶ ἐπὶ νευρῆφιν οἴστον,
δεινὸν παπταίνων, αἰεὶ βαλέοντι εὐοικῶς.

*provisto de desnudo arco y en la cuerda una flecha,
con mirada terrible, para siempre⁴¹ pareciendo que va a disparar (607 s.).*

Para reforzar su fiero aspecto, Heracles viene pertrechado con terrible cinturón (σμερδαλέος ... τελαμών, 609 s.), en el que aparecen osos, jabalíes, leones, batallas y matanzas⁴².

Toda esta fiereza de Heracles en el reino de Hades, donde no puede matar ni hacer daño a nadie, pues ya están todos muertos, es sencillamente grotesca. Baquílides, en su quinto epinicio (56 ss.), cuenta que cuando el héroe entró en el reino de Hades para llevarse a Cerbero vio entre las almas de los muertos la de su enemigo Meleagro y se dispuso a dispararle con el arco, pero Meleagro le dijo: “Hijo de Zeus grande, / quédate quieto, tranquiliza tu ánimo / y no tires en vano (ταῦσιον, 81) / el rápido dardo de tus manos / contra las almas de los que han muerto, / no tengas miedo”. Heracles obedece. Igualmente absurdo es que las almas tengan miedo, lo que ya fue notado por los antiguos. ¿Qué podrían temer, en efecto, los que

³⁷ G. Petzl, 1969, 28 ss.

³⁸ Ch. Sourvinou-Inwood, 1995, 86 s. En 627 se dice que él (ὁ μὲν, masc.) se retiró a la mansión de Hades. Si se hubiera referido a la imagen se esperaría el neutro (τὸ μὲν)

³⁹ A. Heubeck, 1990, ad 601 – 627.

⁴⁰ cf. esc. ad loc. y J. T. Hooker, 1980, 143; Ch. Sourvinou-Inwood, 1995, 86 s.

⁴¹ Este “para siempre” sugiere una figura eternamente amenazadora, algo tan ridículo como la maza para siempre irrompible de Orión. (§5)

⁴² El terrible cinturón pareció inverosímil (ἀπίθανον) a Aristarco y Eustacio, G. Petzl, 1969, 38 s. Cf. Heubeck 1990 ad loc.

ya habían muerto? se preguntaba Luciano (*DMort.* 11. 3. 3), aunque los escoliastas hablan del recuerdo de la aparición en el reino de Hades de Heracles aún vivo ⁴³.

El alma de Heracles (601 – 26) se dirige a Odiseo entre lamentos (616 ss.), expresándole su simpatía porque también él, Heracles, tuvo que ir al Hades a capturar el perro, con la ayuda de Hermes y Atena. Esta solidaridad de Heracles con Odiseo hay que entenderla *cum mica salis*, dado que Odiseo no ha penetrado realmente en el interior del Hades, sino que todas las visiones las tiene asomado al borde del agujero que él mismo ha abierto ⁴⁴. Heracles por su parte había descendido al Hades a capturar al perro portero, es decir, que en rigor tampoco penetra en el interior del Hades, sino que se queda a las puertas, al menos en los poemas homéricos (cf. *supra*). Heracles y Odiseo pues han corrido ciertamente la misma aventura en el Hades, pero sin penetrar ninguno de los dos en él; en ambos casos se trata de *pseudocatábasis*.

§5. Antes del episodio de Heracles en la *nekuia* Odiseo había visto, entre muchos otros personajes, a Minos impartiendo justicia entre los muertos (568 - 71) y a Orión persiguiendo fieras (572 – 75).

En otro lugar ⁴⁵ he analizado ambos episodios en detalle. Baste aquí decir que la actividad de Minos, tratando de poner orden entre unas almas eternamente alborotadoras no es ciertamente la de una beatitud deseable, sino que más bien recuerda el estado de las almas de los no iniciados en el más allá que nos transmite Plutarco (fr. 178 Sandbach), “una turbamulta que se pisotea y se empuja” (ὄχλον ... πατούμενον ὑφ’ ἑαυτοῦ καὶ συνελαινώμενον)

Tampoco es envidiable la vida de Orión en el Hades, acosando (εἰλεῦντα, 573), que no cazando, eternamente fieras por la pradera de asfódelos ⁴⁶. La figura de Orión resulta en el fondo grotesca ⁴⁷. Su maza *eternamente irrompible* (αἰὲν ἀσπές, 572) resulta tan ridícula como la mirada eternamente torva de Heracles (§4)

Ni Minos ni Orión son personajes místéricos, pero sí representantes aparentemente de una vida feliz en el Más Allá como la predicada en los

⁴³ G. Petzl, 1969, 37 s. De todas formas, al principio de la *nekuia* (43 ss.) Odiseo mantiene con su espada a las almas alejadas de la sangre hasta que consigue hablar con el alma de Tiresias.

⁴⁴ J. I. G. Merino, 2013, 78 ss.

⁴⁵ J. I. G. Merino 2013.

⁴⁶ El prado de asfódelos ha sido relacionado con las islas de los bienaventurados, G. Petzl, 1969, 18 s.

⁴⁷ Para los rasgos grotescos en la figura de Orión fura de la *Odisea*, J. Fontenrose, 1981, 20 s.

misterios. Los poemas homéricos critican esta idea ridiculizándola mediante la *reductio ad absurdum*: una vida en el Más Allá semejante, durante toda la eternidad, a la que llevamos en la tierra implica, en el fondo, el mismo horror que el sufrimiento eterno de los pecadores convencionales Titio, Tántalo y Sísifo, cuya descripción sigue a la de Minos y Orión. En este sentido, Minos y Orión estarían también sufriendo un castigo, si bien incruento, el castigo de la eternidad.

BIBLIOGRAFÍA

- A. Bernabé y A. I. Jiménez San Cristóbal, 2001, *Instrucciones para el más allá. Las laminillas órficas de oro*. Madrid.
- A. Bernabé, 2008, “Viajes de Orfeo”, en A. Bernabé y F. Casadesús, 2008, 59 – 74.
- 2008 b, “Imagen órfica del Más Allá”, en A. Bernabé y F. Casadesús, 2008, 623 – 656.
- 2008 c, “Orfeo, una “biografía” compleja” en A. Bernabé y F. Casadesús, 2008, 15-32.
- A. Bernabé y F. Casadesús (coords.), 2008, *Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro*, Madrid.
- C. M. Bowra, 1952, «Orpheus and Eurydice», *CQ* 46 (2), 113 – 126.
- J. Fontenrose, 1981, *Orion. The Myth of the Hunter and the Huntress*. Berkeley and Los Angeles.
- J. I. G. Merino, 2009, *Dioniso. El dios del vino y la locura*. Córdoba.
- 2013, “El final de la *Nekuia* (Od. 568 – 640), *CFC (g)* 23, 71-81.
- G. K. Galinsky, 1972, *The Herakles Theme: The Adaptation of the Hero*, Oxford.
- J. Griffin, 1980, *Homer on life and death*, Oxford.
- B. Heiden, 1998, “The Simile of the Fugitive Homicide, *Iliad* 24.480–84: Analogy, Foiling, and Allusion.” *AJP* 119, 1–10.
- M. Herrero, 2008, “Tradición órfica y tradición homérica”, en A. Bernabé y F. Casadesús, 2008, 247 – 278.
- 2011, M., “Priam's Catabasis: Traces of the Epic Journey to Hades in *Iliad* 24”, *TAPh* 141 (1), 37-68.
- A. Heubeck, 1990, “Book XI”, en A. Heubeck y A. Hoekstra. *A Commentary on Homer's Odyssey*, vol. II: *Books IX–XVI*. Oxford.
- J. T. Hooker, 1980, “The Apparition of Heracles in the *Odyssey*,” *LCM* 5, 139–46.
- A. Karanika, 2011, “The End of the *Nekyia*: Odysseus, Heracles, and the Gorgon in the Underworld”, *Arethusa* 44 (1), 1–27.
- G. S. Kirk, 1990, *The Iliad: A Commentary. Volume II: Books 5 - 8*, Cambridge.
- C. J. Mackie, 1996, “Initiatory Journeys in Homer.” en M. P. J. Dillon (ed.), *Religion in the Ancient World: New Themes and Approaches*. Amsterdam. 287–98.
- R. Martín, 2005, “La muerte como experiencia misteriosa: estudio sobre la posibilidad de una experiencia de muerte ficticia en las iniciaciones griegas.” *Ilu* 10, 85–105.
- G. Mylonas, 1961, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, Princeton.
- G. Petzl, 1969, *Antike Diskussionen über die beiden Nekyiai*. Meisenheim.
- N. J. Richardson, 1974, *The Homeric Hymn to Demeter*, Oxford.
- N. J. Richardson, 1993, *The Iliad: A Commentary. Volume VI: Books 21 –24*, Cambridge.

- Ch. Sourvinou-Inwood, 1995, *'Reading' Greek Death. To the End of the Classical Period*. Oxford.
- O. Tsagarakis, 2000, *Studies in Odyssey II*, Stuttgart.
- M. M. Willcock, 1964, "Mythological Paradeigma in the Iliad". *CQ* 14 , 141-154.

POST SCRIPTUM

El presente trabajo fue enviado a la revista *Myrtia*, que rechazó su publicación en base a dos informes, el primero negativo y el segundo positivo:

Informe 1.

Mi informe sobre el artículo "Homero y los misterios" es negativo porque, de entrada, parte de un presupuesto anacrónico: que Homero fue hostil a "los misterios", imprecisa expresión con las que el autor parece referirse a las religiones místicas, cuando en realidad estas no se habían constituido en la época homérica. De hecho, el autor afirma, de manera harto vaga y ambigua "que Homero cita muy poco a ciertos personajes místicos como Deméter y Dioniso" (habla también imprecisamente de Heracles como "un personaje místico") cuando estas divinidades, en ningún caso, por motivos obvios, fueron las creadoras de los ritos eleusinos o dionisiacos. Asimismo, el hecho de que las religiones místicas de Eleusis, dionisiaca y órfica se opusieran al modelo religioso y ético de la épica homérica se debe, precisamente, a que se originaron como una reacción y alternativa, al menos en el caso de las religiones dionisiaca y órfica, a la religión olímpica reflejada en los poemas homéricos. Nos parece, cuando menos atrevido utilizar esta oposición post quem para demostrar una supuesta y ficticia posición homérica ante quem. Se realizan numerosas e inexactas afirmaciones que se formulan sin ningún tipo de argumentación o prueba cuando la pretenciosa hipótesis de partida exigiría la aportación de numerosos y convincentes testimonios. Como muestra de estas vaguedades valgan tan solo tres ejemplos de los muchos que se leen en este trabajo. Así se afirma:

1) "Priamo, pues, como los fundadores de misterios "desciende al Hades", en busca de un ser querido". El autor sugiere que Priamo realizó realmente una catábasis al ir a rescatar implorante el cadáver de Héctor de las manos de Aquiles, como lo hicieron Deméter al buscar a su hija Perséfone, Dioniso, a su madre Semele y Orfeo, a su esposa Eurídice. Algo que, aparte de imaginativo, no tiene ningún fundamento ni paralelo, que no sea...el propio Odiseo en su *nekuia* del libro XI de la *Odisea*. Obsérvese de nuevo que el autor habla de un genérico "misterios", cuando debiera precisar que se refiere a "religiones místicas".

2) "Ni Minos ni Orión son personajes místicos, pero si representantes aparentemente de una vida feliz en el Más Allá como la predicada en los misterios". El autor, que reconoce que Minos no es "un autor místico", elucubra sobre su estado anímico, que se asemejaría, sin justificarlo, al del iniciado "en los misterios". Una nueva suposición sin base que la fundamente...

3) A la mención por parte de Aquiles, en su conversación con Priamo, de la historia de Níobe, que rompió el ayuno tras perder a sus hijos, al autor se le ocurre vincularla con el ayuno de Deméter cuando buscaba desesperada a su hija Perséfone. De manera totalmente injustificada el autor concluye: "Si Homero pues introduce un tanto forzadamente el apócrifo ayuno de Níobe en la escena es para que el público lo asocie con el ayuno mítico/ritual por excelencia, el de Deméter, y el de los inciantos en sus

misterios”. Afirmación, que, como es de suponer, no va acompañada por ninguna demostración o prueba de que esta hubiera sido la verdadera intención de Homero. El artículo, en definitiva, está lleno de ejemplos de este tenor, traídos por los pelos, y que, en nuestra opinión, consiguen lo contrario que se pretende demostrar en este artículo: que en la *Iliada* y en la *Odisea* existe algún vestigio, crítico o no, por mínimo que sea, de las doctrinas, creencias, prácticas o rituales característicos de las religiones místicas.

Informe 2.

El segundo informante considera que el artículo sería publicable pero sometido a una nueva redacción que incorporase correcciones y sugerencias, destacando que en el mismo:

- Falta la precisión de la traducción que se sigue de Homero.
- Para que la argumentación quede completa se echa en falta unas conclusiones y/o recapitulación.
- El argumento es original, si bien parece forzado en la interpretación de algunos pasajes, como los relativos a Heracles.
- Sugiero bibliografía general sobre el Más Allá y algo sobre Eleusis:

A. Bottini, *Archeologia della salvezza. L'escatologia greca nelle testimonianze archeologiche*, Milano 1992

F. Díez de Velasco, *Los caminos de la muerte. Religión, rito e imágenes del paso al más allá en la Grecia antigua*, Madrid 1995

W. Burkert, *Da Omero ai Magi. La tradizione orientale nella cultura greca*, Venezia 1999

K. Clinton, "The Sanctuary of Demeter and Kore at Eleusis", en N. Marinatos y

R. Hägg (edd.), *Greek Sanctuaries. New approaches*, Londres 1993

F. Graf, *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit*, Berlín - Nueva York, 1974

N. J. Richardson, *The Homeric Hymn to Demeter*, Oxford 1974.

G. Sfameni Gasparro, *Misteri e culti mistici di Demetra*, Roma 1986.

Mi respuesta fue

PRIMER INFORMANTE

- ...“los misterios”, imprecisa expresión con la que el autor parece referirse a las religiones místicas...

No creo que la expresión “misterios” sea imprecisa; entiendo con ella lo que entendían los griegos: “ritos secretos, especialmente de los de Eleusis” (LSJ) y los autores modernos. Doctrina mística es la asociada a dichos rituales: la

bienaventuranza de la vida de las almas de los iniciados en el Más Allá tras la muerte terrenal.

De ningún pasaje de mi artículo puede deducirse que con “misterios” me refiero a las religiones místicas, expresión que no empleo; ciertamente éstas, parecen ser un fenómeno tardío, pero los misterios de Eleusis no.

- *... el autor afirma, de manera harto vaga y ambigua, “que Homero cita poco a ciertos personajes místicos como Démeter y Dioniso” (habla también de Heracles como “un personaje místico”)...*

Creo que lo que entiendo por “personaje místico” se deduce fácilmente del artículo; son aquellos a los que está dedicado algún misterio, es decir, Deméter y Perséfone en Eleusis y Heracles en los llamados Pequeños Misterios de Agras. También sabemos que existían misterios de Dioniso aunque ignoramos dónde se celebraban y ni siquiera si celebraban en un lugar determinado o eran, como el propio dios, itinerantes.

Los personajes místicos tienen también una segunda característica común. La de haber bajado al Hades a rescatar a un ser querido. Esto está claro en el caso de Deméter y Perséfone y en el de Dioniso y Semele. La de Heracles la interpretamos, y esta pretende ser una de las aportaciones de mi trabajo, como una *catábasis* paródica, burlesca: baja a las puertas (que no al interior) del Hades en busca de... un perro, que para colmo termina devolviendo a su primitivo destino.

- *Nos parece cuando menos atrevido utilizar esta oposición post quem para demostrar una supuesta y ficticia posición ante quem.*

Esto podría ser cierto si se confunde misterio con religión mística, lo que, como he dicho, no es el caso.

En cuanto a la relación temporal entre los misterios de Eleusis con los poemas homéricos, no está clara. El primitivo santuario eleusino es de época micénica, que es cuando empezaron a componerse los poemas; la redacción definitiva de éstos es de época de Pisístrato, que fue también el que organizó los misterios. Organizar no quiere decir, por supuesto, crear, sino dar forma orgánica a lo que antes era más o menos espontáneo. (Esto es lo que Pisístrato hizo también con la tragedia, pero ésa es otra historia)

Digamos que las formas primeras de los misterios y de los poemas convivieron. De lo que no hay duda es del carácter antitético de sus respectivas doctrinas, de ahí la oposición, ciertamente sutil, de los poemas a los misterios y sus doctrinas. De esto habla Heiden, citado en la nota 5.

- *Se realizan numerosas e inexactas afirmaciones que se formulan sin ningún tipo de argumentación o prueba cuando la pretenciosa hipótesis de partida exigiría la aportación de numerosos convincentes testimonios. Como muestra de estas vaguedades....*

Lo de “pretenciosa” (pretencioso: presuntuoso, el que pretende ser más de lo que es, DRAE) me parece impropio: no pretendo ser más ni menos que nadie, simplemente propongo una hipótesis, (los poemas se oponen alusivamente a los misterios y su doctrina) que podría dar resultados interesantes si se trabaja más (y mejor, por supuesto) en ella.

Encuentro un tanto vago hablar de *numerosas e inexactas afirmaciones* y citar sólo tres, que paso a comentar.

- 1) *El autor sugiere que Príamo realizó realmente un catábasis (...) algo que, aparte de imaginativo no tiene ningún fundamento.*

No es una imaginación mía. Para este apartado me he basado sobre todo en el trabajo de Herrero (2011), cuyo título, “Priam's Catabasis: Traces of the Epic Journey to Hades in Iliad 24”, me parece elocuente y su argumentación muy convincente. Para fundamentar mi postura he añadido algunas pruebas a las aportadas por Herrero, sobre todo de orden léxico, que no me parecen en absoluto imaginativas.

- 2) *El autor, que reconoce que Minos no es ningún “autor misterioso”, elucubra sobre su estado anímico, que se asemejaría, sin justificarlo, al del iniciado en “los misterios”. Una nueva suposición sin base que la fundamente...*

Supongo que con “autor misterioso” (¿?) el informante habrá querido decir “personaje misterioso”, que Minos, según lo dicho, no lo es; Minos se podría entender como un iniciado en los misterios (no entiendo el entrecomillado), dado que el final de la *nekuia* presenta rasgos de parodia de la vida bienaventurada en el Más Allá prometida en los misterios. Y aquí encontramos a un juez ante la misión imposible de impartir justicia entre una turbamulta de almas que recuerda en su desorden la descripción que Plutarco hace de las almas de los no iniciados, situación ciertamente no envidiable. No hablo de ningún estado de ánimo, sino de una situación dantesca, la antítesis de la bienaventuranza que prometía la iniciación misteriosa.

En cualquier caso, mi apartado es muy breve. Podría desarrollarlo con la documentación aportada en mi otro artículo sobre el asunto.

- 3) *A la mención por parte de Aquiles (...) de la historia de Níobe, (...), al autor se ocurre vincularla con el ayuno de Deméter (...) Afirmación que, como es de suponer, no va acompañada por ninguna demostración o prueba de que esta hubiera sido la verdadera intención de Homero*

Señalo el carácter anómalo del ayuno, que los antiguos atetizaron, y apócrifo. ¿Por qué lo inventa e introduce forzosamente Homero? Estamos ante un pasaje con evidente tono misterioso: Príamo “desciende al Hades” (entra en la tienda de Aquiles) en busca de su hijo como Deméter fue en busca de Perséfone. En el Himno Homérico la diosa llega a Eleusis y Jambe la obliga a romper el ayuno que mantenía. Eso es justamente lo que hace Aquiles con Príamo, para lo que se inventa e introduce incoherentemente el episodio del ayuno de Níobe.

Pruebas de que la intención de Homero fuera la de oponerse a los misterios, obviamente, no las hay: los poemas son literatura, no alegatos. Insisto en mi trabajo en el carácter alusivo de los pasajes citados, alusiones que para el público de la época debían quedar mucho más claras que para nosotros, pues el recurso a la alusión es básico en la literatura oral y los misterios (sin comillas) eran muy populares en la época, e incluso es posible que muchos de los oyentes estuvieran iniciados.

SEGUNDO INFORMANTE.

- Las traducciones son más, lo puedo indicar.
- También puedo incluir unas conclusiones o recapitulación.
- El carácter grotesco de Heracles y su catábasis pretende ser una de las aportaciones de este trabajo. Comprendo que tal vez por eso resulte un tanto chocante.
- En cuanto a la bibliografía, soy de la opinión, y creo que no soy el único, de que en un artículo breve como éste hay que limitarse a la bibliografía empleada. Tal vez incluir los trabajos sugeridos (por cierto, a Richardson lo cito) descompensaría un poco el conjunto. En vez de Bibliografía podría poner Bibliografía citada.