

Aspectos simbólicos de los Cultos de Misterio y su importancia en la formación de las identidades religiosas en el Mediterráneo antiguo.

Ivan Vieira Neto.

Cita:

Ivan Vieira Neto (2013). *Aspectos simbólicos de los Cultos de Misterio y su importancia en la formación de las identidades religiosas en el Mediterráneo antiguo*. XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-010/52>

ASPECTOS SIMBÓLICOS DE LOS CULTOS DE MISTERIOS Y SU IMPORTANCIA EN LA FORMACIÓN DE LAS IDENTIDADES RELIGIOSAS EN EL MEDITERRÁNEO ANTIGUO

Ivan Vieira Neto, Universidade de Coimbra

vieira.ivanneto@yahoo.com

Introducción

Las religiosidades helenísticas constituyen un campo riquísimo para los estudios históricos por cuenta de la documentación innumera acerca de sus creencias espirituales y prácticas rituales, registradas con mayores o menores particularismos desde el apogeo de la civilización griega hasta la transición de la Antigüedad a la Edad Media. Y tan grandes como la propia diversidad de estas prácticas religiosas es la cantidad de ciudades en cuales sus divinidades frecuentemente encontraban adeptos. Las influencias de sus religiosidades han sido recibidas por prácticamente todo el litoral mediterráneo, que en mayor o menor grado dejáronse transformar por distintas vertientes filosóficas. Hace importante decir que esta ponencia se desarrollará sobre tales creencias antiguas, sus apropiaciones y los sincretismos mutuos.

Antes de lo más, hace necesario recordar que fueron los griegos los primeros responsables por el proceso de hibridación que culminó en la formación de la cultura helenística, favoreciendo por medio de los primeros préstamos las influencias recíprocas entre las más variadas civilizaciones del Mediterráneo (MOMIGLIANO: 1991).

Aquella que será propiamente la cultura helenística habrá de surgir partiendo de las ocupaciones de Alexandre Magno frente al Imperio Macedonio, tiempos más tarde uno signo de sus incursiones cada vez más distantes rumbo al Oriente. El helenismo de Alexandre sintetizó las tradiciones puramente helénicas de Grecia y Macedonia con las creencias más exóticas que las expediciones alejandrinas trajeron de los conquistados.

Pero es importante decir que el ascenso macedonio fue posterior al interés de los griegos por los pueblos vecinos de sus ciudades-Estado, motivo por lo cual contaron ellos con un lugar de vanguardia en los procesos de aculturación. Sus observaciones sobre las demás poblaciones mediterráneas de Europa, del Próximo-Oriente y Nord del Egipto. Aunque fosen rasas y rudimentarias sus ideas, ya atestaban para ellos la superioridad incuestionable de los ideales cívicos de los griegos antiguos. Pero esa Antropología griega también ha hecho más fuerte la importación de la filosofía bárbara y de sus prácticas,

quiera racionales o religiosas, cuando interesantes para la comprensión griega (MOMIGLIANO: 1991).

Según algunos estudiosos, fueron los costumbres extranjeros absorbidos por los griegos que crearon la fundación identitaria y salvaguardaron la mantención futura de lazos que permitieron el proceso de helenización (PETIT: 1987). De tales relaciones entre los pueblos mediterráneos mediadas por la tradición helénica resultó una cultura híbrida y original a cual los procesos históricos subsecuentes se encargaron de homogeneizar (TOYNBEE: 1975). A través de la cultura helenística el pensamiento griego fue unido a los costumbres de los demás que por ellos fueron apropiados y pasaron a los romanos, especialmente por medio de la dominación intelectual que los helenos ejercieron sobre los latinos desde que las dos culturas estuvieron en contacto.

Los Cultos Oficiales

Anteriores al proceso de helenización, remontando a los primórdios del mundo y a las fundaciones de las ciudades, tanto en Grecia cuanto en Roma, existieron los cultos oficiales. Conocidos como *cultos poliades*, las ceremonias oficiales griegas incluían los cultos a los doce dioses olímpicos, el culto a los héroes y especialmente los cultos a los dioses y héroes patronos de cada una de las *póleis*. Por su vez, las ceremonias oficiales romanas, el *cultus deorum romanorum*, incluían, allá de los cultos a las principales divinidades romanas, también los cultos a los Imperadores y sus familiares divinizados, hechos *diui* y *diuæ* después de la muerte.

En el mundo grecorromano, las ceremonias de cultos oficiales asumen un carácter esencialmente público. Las divinidades personifican los espacios y las actividades ciudadanas, motivo porque las festividades de los calendarios religiosos tuvieron como función principal la mantención de la orden social, preocupación fundamental del Estado. Por esta razón, todas las obligaciones conectadas al culto estaban consagradas a los magistrados, quienes se incumbían de conducir todas las actividades religiosas. Grande parte de los rituales, juegos y fiestas culturales estaban delegados a su presidencia en la ausencia de un grupo sacerdotal especializado. Entre los griegos, aquella obligación sacerdotal a veces estaba llegada a determinadas familias o recaía, irremediabilmente, sobre los administradores de las *póleis*, en cuanto los romanos tenían por hábito dejar tales obligaciones a los magistrados, que las repasaban a los sacerdotes.

En el mundo griego las divinidades eran partícipes de la vida cotidiana de los hombres. Su mitología sistematizada, que por medio de una extensa genealogía se desenvolvía desde los dioses primordiales y las potencias titánicas hasta las divinidades olímpicas, se ha hecho presente por todo el tiempo, desde el momento en que Ηώς (Éos), la Aurora, descortinaba la madrugada con sus “dedos róseos” (HOMERO) hasta que Ηλιος (Hélios), el Sol, desapareciese del horizonte y lo cielo estrellado recibiese el brillo de Σελήνη (Selene), la Luna. En los espacios urbanos las divinidades más importantes eran Σευς (Zeus), Ήρη (Hera), Ποσειδών (Poseidon), Αθήνη (Athena), Έρμης (Hermes), Απολλών (Apollo), Αρτεμις (Artemis), Δημήτηρ (Deméter), Αφροδίτη (Aphrodite), Άρης (Ares), Ηφαίστος (Hephestos) e Έστια (Héstia), colectivamente conocidos como los doce olímpicos, a los cuales prestábanse en su mayoría los cultos oficiales.

Para los romanos, por otro lado, las relaciones entre hombres y divinidades nunca fueron tan estrechas. Preferíase, desde muy temprano, en el mundo romano, que los dioses permaneciesen más distantes, al envés de un contacto directo que los griegos tenían con sus dioses. Ese distanciamiento entre el divino y lo humano asumió dos consecuencias, una buena, ya que las divinidades romanas por mucho tiempo permanecieran inalcanzables para cualquier tipo de crítica; e una mala, principalmente por el hecho de que en Roma no se aprendió a creer en los dioses para allá de los llamados cultos oficiales, previstos por las tradiciones que compusieron el *mos maiorum*.

El Ocaso de las Religiones Oficiales

Debido a sus características estrictamente eventuales, las ceremonias oficiales y los cultos públicos fueron responsables por el desencadenamiento de los movimientos que enflaquecieron la religión estatal. Ahora sumergida en profunda crisis como institución social, tanto en Grecia cuanto en Roma, las religiones oficiales cayeron paulatinamente en descrédito y perdieron muchos adeptos en los centros urbanos. Así, sabemos que los primeros grupos a dejar de lado el sentimiento religioso fueron aquellos que participaban de las elites intelectuales, entonces fueron seguidos por la nobleza y más tarde por todos los demás individuos letrados, también acompañados por hombres y mujeres de las capas inferiores y por los desfavorecidos. Griegos y romanos tuvieron lo mismo sentimiento desanimado frente a los servicios divinos.

En Grecia, la religión sufrió la oposición de los primeros filósofos desde muy temprano y continuó perseguida desde los presocráticos hasta los filósofos clásicos.

Concordaban unos y otros que la Φύσις (*Phýsis*) sería la única fuerza abstracta a cual los fenómenos naturales estuvieron sometidos, sin la participación de cualquier agente divino que personificase este o aquello fenómeno específico. Y se los griegos voluntariamente ocupáronse de distanciar de ellos mismos sus bien conocidas divinidades, los romanos, por su vez, que jamás habían disfrutado de un cuadro mitológico racionalmente ordenado, aún menos sentían la proximidad de sus dioses y no quisieron más que los viejos helenos salvaguardar sus cuestiones religiosas.

Movimientos filosóficos que quisieron organizar la mitología grecorromana, como el antiguo evemerismo, empezaron a señalar un creciente escepticismo en grande parte del Mediterráneo helenístico. El culto de la deusa Τυχη (*Tykhe*), la Fortuna, disfrazaba una de las formas del escepticismo helenístico. Decían que esa diosa no era, hace importante notar, sino una manera por la cual se expresaba la negación de la Providencia divina y también la personificación del desorden y del fortuito, que parecían desde mucho tiempo gobernar los asuntos humanos (LÉVÊQUE: 1987).

Los Problemas entre Mitología y Filosofía

El fracaso de las religiones oficiales en Grecia y Roma empezó, finalmente, una transición para las religiosidades helenísticas sincréticas. Pero este acontecimiento no fue, como ya logramos demostrar, un fenómeno espontáneo. El decrecimiento en los cultos oficiales avanzó sobre las creencias populares, en el mundo griego y, consecuentemente, en los territorios romanos, desde lo momento en que la religión estatal perdió su función explicativa en el mundo. Entonces su mitología, con su panteón y todos los eventos que envolvían sus divinidades y sus héroes, además pasó a figurar también, de manera cuasi exclusiva, como la demostración animista a cual los poetas y los aedos podrían recorrer en sus artes para representar la Naturaleza y sus diversos fenómenos.

Mismo mientras fueron emprendidas las críticas contra la religión, los filósofos jamás aspiraron por lo escepticismo evemerizado. La propia Filosofía se encargará de instruir a respecto de sus ensañamientos a través de pequeñas narrativas, las cuales operaban, a servicio del λόγος (*lógos*), exactamente la función misma del μῦθος (*mýthos*) en la ilustración religiosa. Se, por tanto, las críticas de Jenófanes, Platón e Aristóteles a los dioses de Homero y Hesíodo no constituyeron eran protestos escépticos contra la existencia de las divinidades, eran, antes de eso, tentativas para libertar el concepto de *dios* de las atribuciones que los poetas le habían conferido siglos antes

(ELIADE: 2001). Transferíase, no de modo llano, a través del proceso de racionalización, la obligación de las explicaciones a respecto del mundo y la naturaleza de las cosas del ámbito de la Mitología para el de la Filosofía, de manera que podemos entender la segunda como continuidad de la primera.

Las Nuevas Religiosidades Helenísticas

Volviendo al problema de la desacralización que la razón ha llevado sobre la religión oficial, las nuevas religiosidades mediterráneas precisarían innovar en la experiencia mágico-religiosa para reforzar sus cultos e atraer adeptos. Logrando colmar esa necesidad inmanente, “la alternativa fue el surgimiento, cuasi contemporáneo al proceso de desmitificación, de los cultos de misterios y de los rituales iniciáticos” (VIEIRA: 2007), nacidos en el bojo de aquella gran cultura híbrida llamada helenismo, poseyendo las mismas características de universalización inmiscuidas en ámbito cultural. Los cultos místéricos estaban destinados a individuos de todos los variados rincones.

Desde el siglo VI a.C. hasta el siglo IV, los problemas acerca de las creencias en las divinidades muchas veces se agregaban a los trances de orden socioeconómica, situaciones que conducían al hombre antiguo, ya desde mucho descontento e angustiado, a la búsqueda por respuestas en los rituales esotéricos. Lo que se procuraba no era sino algo que les transmitiese la salvación del presente (VIEIRA: 2007). Los cultos místéricos se tornaron afamados en la Antigüedad Occidental por cuenta de su promesa de salvación, una vez que la iniciación y también la participación en los cultos y rituales de misterios garantizaban a sus iniciados y neófitos, a partir de la experiencia del *μυστικός* (*mystikós*), una relación más estrecha con la divinidad que lo presidía y les aseguraba el beneficio del destino diferenciado en su vida tras la muerte (BURKERT: 1991).

Es importante destacar que las religiosidades helenísticas se difirieron de las religiones oficiales solamente en lo que dice respecto a sus cultos y ritualidades, ya que los panteones, salvo pocas excepciones – que eran motivadas por ideáis sincréticos, permanecieron substancialmente inalterados. La novedad cultural helenística ocurre en el horizonte de la comprensión mística, ya que las ceremonias se transformaron sin que se transformasen las más antiguas divinidades.

En los nuevos cultos, ya se destacaban algunas características de los dioses que fueron consideradas importantes para los ritos, pues se dependía también de la simpatía entre devoto y divinidad para que una posible identificación pudiera acontecer.

Así los individuos de los rincones del mundo helenístico, fosen egipcios, griegos, romanos, etc., podrían elegir el dios o la diosa con quién más simpatizaban para iniciarse en su culto. Las divinidades se tornaron universales.

Entre los principales cultos helenísticos se destacan los Misterios de Eleusis, que eran celebrados en las proximidades de Atenas en honor a la diosa Deméter su hija Perséfone; el culto extático de Dionisio, bien popular en toda la Grecia y en distantes rincones mediterráneos, incluso la ciudad de Roma; los cultos órficos, que hacían parte del orfismo, movimiento filosófico que tenía sus raíces en el mito del héroe Orfeo; antecediendo a los cultos en favor de los dioses egipcios Isis e Osiris e también al sincrético Serapis. Y cada uno de esos cultos era precedido por un mito que inauguraba sus instituciones e instauraba sus rituales.

El Espacio Sagrado del Éxtasis

En las concepciones platónicas y neoplatónicas ese binomio sagrado/profano puede ser entendido a través de la dicotomía entre los mundos inteligible y sensible sugeridos por Platón. Según ese raciocinio, los elementos que dicen respecto al superior plano de las ideas serían traducidos para la esfera del sagrado, mientras todos los elementos e eventos dentro del mundo material participarían del campo de la vía profana. El pensamiento neoplatónico estaba basado en las Hipóstasis del filósofo Plotino, las cuales comprendían una serie de emanaciones que iban desde el mundo inteligible, a partir del Uno (*Supremum Bonum*), pasando por el Noûs, (*Intellectus*) y por la Psyché, (*Anima Mundi*), que se desdoblaba entre dioses, espíritus y héroes, hasta llegar a las existencias individuales nel mundo sensible, que eran las almas individuales humanas. Aunque las vidas de los hombres neoplatónicos se fundamentaron en una búsqueda meditativa y racional por la auto-elevación, con fines a alcanzar un estado de éxtasi contemplativo llamado *henôsis*. Ese éxtasi espiritual constituyó un *encuentro* entre el hombre y la *divinidad suprema* del Uno, la Hipóstasis Primera. Cuando se encontraba con la Unidad misma, el filósofo era capaz de abandonar por breves momentos su existencia sensible y participar en la perfecta plenitud del mundo inteligible.

Las experiencias personales del *henôsis* traen al filósofo un conocimiento real de la Verdad y del Bello neoplatónicos, que son las más perfectas manifestaciones del Bien. La sacralidad de ese éxtasi místico se debe al facto de que él acontecía al filósofo en una dimensión metafísica, en un lugar sagrado dentro de él mismo, para allá del tiempo

y del espacio. Exactamente por esa razón, el *henôsis* no estaba garantido a cualquier hombre y no era ni un evento ordinario (profano) en la vida de todo filósofo neoplatónico.

El *henôsis* presupone fundamentalmente la preparación individual por medio de la vida ascética y a través de la interiorización, pero también sería imperativo al iniciado someterse a una *kathârsis* para la purificación del cuerpo y del alma, con fines a eliminar todo cuanto fose indigno a la experiencia con el Absoluto. El encuentro con el Uno sería una experiencia de epifanía del sagrado, por tanto solamente aquellos que estaban realmente preparados podrían experimentar esa vivencia.

De una manera o de otra, el ascetismo neoplatónico era un camino difícil, solamente aquellos que tuviesen suficiente preparación podrían mirar el Uno desde el más íntimo de su ser. Esa experiencia estaba reservada a los grandes sabios del neoplatonismo, como se fosen iniciados en los misterios de la Antigüedad (ULLMANN, 2002: 136). Así, la sacralidad del éxtasi místico llevaba para lejos del Uno los filósofos que aún no estuviesen preparados para experienciarlo y apartaba la multitud que no podía comprender su importancia y seriedad. En la escuela neoplatónica ese encuentro místico fue la principal ponte entre el hombre y sus divinidades, por donde la realidad inteligible podría se relacionar con el mundo sensible y material. Sin considerar los aspectos místicos de esa finalidad espiritual del neoplatonismo, pudimos analizar la importancia de su experiencia con el sagrado en aquello contexto histórico y conocer como esa experiencia fue históricamente constituida.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- LÉVÊQUE, Pierre (1987). *O Mundo Helenístico*. Lisboa: Setenta.
- MOMIGLIANO, Arnaldo (1991). *Os limites da helenização*. Rio de Janeiro: J. Zahar.
- PETIT, Paul (1987). *A Civilização Helenística*. São Paulo: Martins Fontes.
- TOYNBEE, A. J. (1975). *Helenismo, história de uma civilização*. Rio de Janeiro: J. Zahar.
- ULLMANN, Renholdo Aloysio (2002). *Plotino: um estudo das Enéadas*. Porto Alegre: Ed. PUCRS.
- AYMARD, A.; AUBOYER, J. (1963). Antigas e novas religiões. In: *História Geral das Civilizações: Roma e seu Império*. São Paulo: Difusão Européia do Livro.
- VIEIRA, Ivan Neto (2007). “A compreensão mística na obra de Jâmblico de Cálcis. In: *La Tradición Filosófica en el Mundo Antiguo y Medieval*”. *Mirabilia*. Vitória. N. 7, p. 22–28.