

TESIS DOCTORAL

2019

**ENTEÓGENOS, RITUAL Y PSICOACTIVOS EN EL
MEDITERRÁNEO ANTIGUO:
QUÍMICA ENTRE DIOSES Y HOMBRES**

MARÍA DEL PILAR GARCÍA ARROYO

**PROGRAMA DE DOCTORADO EN HISTORIA,
HISTORIA DEL ARTE Y TERRITORIO**

DIRECTORA: DRA. PILAR FERNÁNDEZ URIEL

TABLA DE CONTENIDO

TABLA DE IMÁGENES	7
AGRADECIMIENTOS	10
1. INTRODUCCIÓN	12
2. OBJETIVOS Y METODOLOGÍA	20
3. HISTORIA DE LA INVESTIGACIÓN Y ESTADO DE LA CUESTIÓN	24
I PARTE. PLANTAS Y SUSTANCIAS ENTEÓGENAS: BASES FARMACOLÓGICAS Y NEUROPSICOLÓGICAS	
4. SUSTANCIAS ENTEÓGENAS EN EL MEDITERRÁNEO ANTIGUO	31
4.1. Adormidera	31
4.1.1. Monedas con adormidera	39
4.2. Cannabis	53
4.3. Solanáceas	59
4.4. Otras plantas	71
4.5. Hongos alucinógenos	80
4.6. Inciensos y perfumes	96
4.7. Pócimas y ungüentos	100
4.7.1. <i>Nephentes</i>	100
4.7.2. La pócima de Circe	102
4.7.3. Ungüentos	105
4.7.4. Los alimentos de los dioses: néctar y ambrosía. <i>Soma</i> y <i>Haoma</i>	107
5. ESTADOS ALTERADOS DE CONCIENCIA (ASC)	112
6. FARMACOLOGÍA DE LAS SUSTANCIAS ENTEÓGENAS	117
6.1. Opiáceos	118
6.1.1. Farmacología de la morfina	120
6.1.2. Otros opiáceos procedentes de la adormidera	122
6.1.3. ASCs inducidos por opio	123
6.2. Cannabinoides	123
6.3. Alucinógenos	127
6.3.1. Efectos de los alucinógenos	129
6.3.2. Mecanismo de acción de los alucinógenos	132
6.3.3. LSD (Dietilamida del ácido lisérgico)	136
6.3.4. Psilocibina	142

6.4.	Fármacos anticolinérgicos muscarínicos	145
6.4.1.	Atropina	146
6.4.2.	Escopolamina	147
6.5.	Alucinógenos isoxazolínicos	149
6.6.	La ayahuasca y sus análogos	150
II PARTE. DEL PALEOLÍTICO A LA EDAD DEL HIERRO		
7.	ANTECEDENTES	157
7.1.	Indicios más antiguos de consumo de enteógenos en Europa	157
7.2.	Edad del Bronce en el Mediterráneo Oriental	172
7.2.1.	La religión minoica: enteógenos, posturas y danzas extáticas	172
7.2.2.	Adormidera y Opio en Chipre en la Edad del Bronce	187
7.3.	Mesopotamia	196
7.4.	Egipto	198
7.5.	Enteógenos en la Biblia	206
III PARTE. LA CUESTIÓN DEL «CHAMANISMO GRIEGO»		
8.	CHAMANISMO EN GRECIA	220
8.1.	Introducción	220
8.2.	Definiciones de chamanismo	221
8.3.	El «chamán-tipo»	231
8.4.	Primeras teorías acerca del «chamanismo griego»	232
8.5.	Figuras consideradas como chamanes griegos	242
8.5.1.	Ábaris el Hiperbóreo	243
8.5.2.	Aristeas de Proconeso	245
8.5.3.	Epiménides de Creta	247
8.5.4.	Hermótimo de Clazómenas	250
8.5.5.	Zalmoxis	252
8.5.6.	Orfeo	255
8.5.7.	Empédocles de Agrigento	260
8.5.8.	Pitágoras	265
8.6.	La Pitia, ¿chamanismo en el oráculo de Delfos?	275
8.6.1.	Enteógenos en Delfos	283
8.6.2.	La Pitia como chamana	304
8.7.	Conclusiones: ¿Imposibilidad de hablar del «chamanismo griego»?	306
IV PARTE. CULTOS MISTÉRICOS EN EL MUNDO ANTIGUO		
9.	MISTERIOS DE ELEUSIS	318

9.1.	Himno homérico a Deméter	320
9.2.	Los orígenes de los Misterios	324
9.3.	El santuario de Eleusis	330
9.4.	Los Misterios de Eleusis	333
9.5.	<i>Myesis y epoteia</i>	345
9.6.	Cerámicas eleusinas: <i>kernoi</i> y <i>plemochoai</i>	347
9.7.	El <i>kykeon</i> , ¿bebida enteogénica?	358
9.7.1.	La hipótesis Wasson-Graves	358
9.7.2.	Kerenyi y el <i>blechon</i>	359
9.7.3.	El <i>Camino a Eleusis</i> y la hipótesis LSA	360
9.7.4.	La adormidera, símbolo de la diosa Deméter	373
9.7.5.	El relieve de Farsalia y los hongos alucinógenos	375
9.7.6.	Hipótesis no enteogénicas sobre el <i>kykeon</i>	378
9.8.	La «experiencia extraordinaria» de Plutarco	388
10.	MITRAÍSMO Y ENTEÓGENOS. MÁS DUDAS QUE CERTEZAS	395
10.1.	Introducción	395
10.2.	Las certezas sobre el Mitraísmo	396
10.2.1.	Iconografía	396
10.2.2.	Fuentes literarias	412
10.2.3.	La arqueología de los mitreos	422
10.2.4.	Los grados de iniciación	425
10.3.	Las grandes dudas acerca del Mitraísmo	430
10.3.1.	Orígenes	430
10.3.2.	La denominada «Liturgia de Mitra»	441
10.3.3.	Los rituales de iniciación	447
10.3.4.	El banquete sagrado	453
10.3.5.	La hipótesis de la <i>Amanita muscaria</i> como enteógeno ritual	453
10.3.6.	La discutible identificación botánica del <i>Haoma</i>	463
10.4.	Conclusiones	484
11.	LOS MISTERIOS DE LOS CABIROS Y LOS <i>GRANDES DIOSES</i> DE SAMOTRACIA	485
11.1.	Introducción	485
11.2.	Los Misterios de Samotracia	488
11.3.	Los rituales de iniciación en Samotracia	499
11.4.	<i>Megaloi Theoi</i>	506

11.3.1.	Dioses danzantes	516
11.3.2.	Dioses de la Metalurgia	520
11.3.3.	Dioses nacidos de la tierra	525
11.3.4.	Magos, profetas, dioses místicos	527
11.3.5.	Los Dioscuros y Samotracia	530
11.3.6.	Fuentes epigráficas	532
11.3.7.	Iconografía	534
11.5.	Los Misterios en la isla de Lemnos	537
11.4.1.	El santuario y sus fases	537
11.4.2.	Los habitantes de Lemnos	548
11.4.3.	El <i>Olpe</i> de Cerveteri	551
11.4.4.	El laberinto de Lemnos	558
11.6.	Culto en Tebas	560
11.4.5.	El santuario y sus fases	561
11.4.6.	Iconografía cerámica: Kabeiric Ware	568
11.4.7.	Sobre pigmeos y grullas	584
11.7.	Algunas consideraciones rituales comunes	597
11.8.	Danzad, danzad, benditos: danzas rituales y ASCs	599
11.4.8.	Danza y Estados Alterados de Conciencia	605
11.4.9.	Trance y éxtasis	611
11.4.10.	<i>Thronosis</i> en los Misterios de Samotracia	612
11.4.11.	<i>Una boda sagrada</i>	617
11.4.12.	La danza del laberinto	621
11.9.	Psilocibina y estados místicos	630
11.10.	¿Y si los Grandes Dioses fueron pequeños hongos?	634
12.	CONCLUSIONES GENERALES	641
13.	GLOSARIO	664
14.	FUENTES	668
15.	BIBLIOGRAFÍA	673

TABLA DE IMÁGENES

Imagen 1. Adormidera (<i>Papaver somniferum</i>)	32
Imagen 2. Marihuana (<i>Cannabis sativa</i>)	54
Imagen 3. Belladona (<i>Atropa Belladona</i>)	60
Imagen 4. Beleño (<i>Hyoscyamus niger</i>)	61
Imagen 5. Mandrágora (<i>Mandragora officianarum</i>)	63
Imagen 6. Hierba mora (<i>Solanum nigrum</i>)	67
Imagen 7. Estramonio (<i>Datura stramonium</i>)	70
Imagen 8. Eléboro negro (<i>Helleborus niger</i>)	72
Imagen 9. Ruda siria (<i>Peganum harmala</i>)	73
Imagen 10. Yedra (<i>Hedera helix</i>)	75
Imagen 11. Ajenjo (<i>Artemisia absinthium</i>)	77
Imagen 12. Lechuga silvestre (<i>Lactuca virosa</i>)	78
Imagen 13. Loto (<i>Nymphaea caerulea</i>)	79
Imagen 14. Seta matamoscas o falsa oronja (<i>Amanita muscaria</i>)	81
Imagen 15. <i>Psilocybe cubensis</i>	82
Imagen 16. Esclerocio de cornezuelo (<i>Claviceps purpureae</i>)	90
Imagen 17. Ánfora con Perseo y Medusa. Museo de Pérgamo de Berlín	94
Imagen 18. Píntax con Deméter y Dioniso. Museo Arqueológico de Regio Calabria ...	95
Imagen 19. Molécula de serotonina.....	133
Imagen 20. Molécula de LSD.....	133
Imagen 21. Molécula de psilocibina	133
Imagen 22. Molécula de escopolamina	148
Imagen 23. Mural con figuras fungiformes. Selva Pascuala (Cuenca, España)	165
Imagen 24. Anillo de Isópata. Museo Arqueológico de Heraclión	173
Imagen 25. Fresco de Cnosos, representando danza extática	176
Imagen 26. Anillo de oro procedente de Tirinto	177
Imagen 27. Anillo de oro procedente de la Acrópolis de Micenas.....	178
Imagen 28. Diosa de las adormideras. Santuario de Gazi (Creta)	179
Imagen 29. Figurillas procedentes de Petsofás (Creta).....	181
Imagen 30. Miniatura de terracota con danza circular procedente de Kamilari.....	184
Imagen 31. Sello Bronce Tardío Chipre.	188
Imagen 32. Jarra <i>ring-base</i> chipriota procedente de tumba en Tebas (Egipto).....	191

Imagen 33. Diosa Nisaba (2430 a. C.).....	197
Imagen 34. Pendientes de oro procedenes tumba KV56.....	200
Imagen 35. Fragmento cerámico con mandrágora. 1352-1336 a. C.....	203
Imagen 36. Mujer aspirando loto. Tumba de Nakht, Tebas	205
Imagen 37. Temis y Egeo. Kylix procedente de Vulci (440-430 a. C.).....	282
Imagen 38. <i>Omphalos</i> . Museo de Delfos	288
Imagen 39. Moneda de Seleucia (s. III a. C.): Apolo sentado en <i>omphalos</i>	289
Imagen 40. <i>Regina Vasorum</i>	324
Imagen 41. Plano del santuario de Eleusis	332
Imagen 42. Urna Lovatelli	343
Imagen 43. Urna Lovatelli	344
Imagen 44. <i>Kernos</i>	349
Imagen 45. Moneda procedente de Eleusis con <i>plemochoe</i>	352
Imagen 46. Moneda procedente de Atenas con <i>plemochoe</i>	353
Imagen 47. Tablilla de Ninío.....	355
Imagen 48. Cornezuelo de centeno (<i>Claviceps purpurea</i>)	361
Imagen 49. Cariátide Propileos Menores	365
Imagen 50. Relieve de Farsalia (siglo V a. C.).....	375
Imagen 51. Mitra de Cabra.....	399
Imagen 52. Mitra naciendo de la roca. Mitreo de S. Stephano Rotondo, Roma	404
Imagen 53. Piedra tallada sasánida (s. IV-V d. C.).....	405
Imagen 54. Cautes y Cautopates.....	407
Imagen 55. Banquete de Mitra y el Sol.....	408
Imagen 56. Leoncéfalo sentado procedente de York.....	411
Imagen 57. Plato procedente de Lavinium (s. IV-V d. C.)	424
Imagen 58. Mosaico del Mitreo Felicissimus, Ostia	427
Imagen 59. Relieve procedente de Konjic, Bosnia.....	429
Imagen 60. Ceremonia de Iniciación 1. Santa María Capua Vetere. CIRMR 187.....	449
Imagen 61. Ceremonia de Iniciación 2. Santa María Capua Vetere. CIMRM 188.....	450
Imagen 62. Ceremonia de Iniciación 3. Santa María Capua Vetere. CIRMR 191	451
Imagen 63. Ceremonia de Iniciación 4. Santa María Capua Vetere. CIRMR 194.....	452
Imagen 64. Ceremonia de Iniciación 5. Santa Maria Capua Vetere. CIRMR 193.....	452
Imagen 65. Escultura con cabeza de león. Castel Gandolfo, Italia.....	459
Imagen 66. Fresco Dura-Europos, Siria. CIRMR 44.....	460

Imagen 67. Detalle Tauroctonía mitreo Nersae, Italia. CIRMR 650.....	461
Imagen 68. Releive del banquete sagrado. Hedderheim. CIRMR 1083 (reverse)	462
Imagen 69. <i>Ephedra sínica</i>	475
Imagen 70. Plano del Santuario de los Grandes Dioses en Samotracia.....	494
Imagen 71. Friso de las Bailarinas.....	496
Imagen 72. Moneda con figura de Cabiro, acuñada en Byrtis, Tróade	531
Imagen 73. Danza de los Coribantes. Relieve del siglo I a. C.	534
Imagen 74. Moneda de Mesembria, Tracia.....	535
Imagen 75. Relieve Curetes protegiendo a Rea y Zeus. Myrina, Asia Menor.....	535
Imagen 76. Moneda acuñada en Side	536
Imagen 77. Vaso tebano con el surgimiento de Pratoaos. 450-375 a. C.....	536
Imagen 78. Vista aérea del <i>Kabeirion</i> de Lemnos.....	539
Imagen 79. Olpe de Medea y Jasón. Proveniente de Cerveteri.	552
Imagen 80. Olpe de Cerveteri.....	553
Imagen 81. Plano del Santuario de los Cabiros de Tebas (Beocia)	567
Imagen 83. <i>Skyphos</i> tebano con escena de danza	568
Imagen 84. Vaso tebano con representación simposio	569
Imagen 85. <i>Skyphos</i> tebano. Procesión hacia el santuario.	570
Imagen 86. <i>Sphypos</i> tebano. Museo Arqueológico de Tebas	572
Imagen 87. <i>Skhypos</i> tebano. Escena de danza y música.	573
Imagen 88. <i>Skyphos</i> con representación de músicos.	574
Imagen 89. <i>Skyphos</i> tebano. Escena de symposium.	575
Imagen 90. <i>Skyphos</i> . Circe ofreciendo a Odiseo una pócima.....	576
Imagen 91. <i>Skyphos</i> representando a Circe y Odiseo	577
Imagen 92. <i>Skyphos</i> . Marinero transformado por Circe.	578
Imagen 93. <i>Skyphos tebano</i> . Odiseo y Circe	579
Imagen 94. Odiseo navegando sobre ánforas	580
Imagen 95. <i>Koes Kantharos</i>	582
Imagen 96. Vaso tebano. Lucha entre pigmeos y grullas.	584
Imagen 97. Detalle de fresco proveniente de Pompeya.....	589
Imagen 98. Relieve del Santuario de Diana Nemorensis, Lago Nemi (Italia)	590
Imagen 99. Mosaico de la Casa de Neptuno de Itálica (Santiponce, Sevilla).....	590
Imagen 100. <i>Kantharos</i> tebano. Flautistas acompañando a <i>komos</i>	621
Imagen 101. Detalle de la copa Francois	622

AGRADECIMIENTOS

Como toda tesis doctoral, aunque solo una persona aparezca como autora, el trabajo es fruto de la ayuda y colaboración de otras muchas, que con su apoyo, cariño y crítica constructiva permiten al doctorando perseverar en la labor investigadora, incluso cuando los ánimos decaen y uno mismo empieza a cuestionarse si será capaz de culminar la obra que se propuso.

En mi caso, esta tesis es la continuación del Trabajo Fin de Máster que comencé en el curso 2012/2013. En esa primera aproximación al mundo de las drogas en la Antigüedad ya tuve la extraordinaria oportunidad de contar como directora con la Dra. Pilar Fernández Uriel, que me animó a continuar con el trabajo iniciado y que me ha acompañado y guiado durante todos estos años. Una compañía sin presiones, siempre respetando mis tiempos y mis momentos, apoyando y marcando, desde su gran experiencia docente e investigadora, mis decisiones. Una frase que me dejó marcada desde el principio fue su «no cierro por vacaciones», lo que dio la gran oportunidad de acercarme a ella siempre que la necesité y, lo más importante, obtener siempre una respuesta rápida y segura que me ayudaba a seguir trabajando. Estoy segura de que no he podido tener mejor directora de tesis.

En el ámbito académico, tengo que agradecer también algunos importantes apoyos recibidos. En primer lugar, al Dr. Carlos González Wagner, por sus comentarios y sugerencias, y por ser pionero en España en la investigación de los enteógenos, su trabajo siempre ha sido para mí fuente de conocimientos valiosos, de inspiración y de guía. También a los doctores Raúl González Salinero y Javier Cabrero por sus comentarios y sugerencias, año tras año en las Jornadas de Investigación organizadas por la UNED, y por su interés y ayuda en la publicación de algunos de mis trabajos.

Tengo también que agradecer a todo el personal del Museo Nacional de Arte Romano de Mérida, sobre todo al personal de la Biblioteca, su apoyo e interés durante mi estancia investigadora en esta institución. Ellos contribuyeron no solo a facilitar mi investigación, sino a vivir y recordar esa estancia como una de las etapas más gratas y significativas de mi vida personal.

Por supuesto, no solo de académicos vive el doctorando, sino que también en mi entorno personal, son muchas las personas que me han apoyado.

Quiero recordar, en primer lugar, a mis padres, Gregorio y Dolores. Aunque, para mi desgracia, mi padre no ha podido ver cómo finalizaba los estudios de Historia y realizaba esta tesis, su ejemplo siempre ha estado presente en mi vida. De él aprendí la importancia de la perseverancia, el trabajo duro y la honestidad en todo lo que uno se propone en la vida. Mi madre, a pesar de que nunca acabó de entender por qué me complicaba la existencia con tanto estudio, siempre respetó mi decisión y sé que está muy orgullosa de mis logros; ella nunca dudó en echarme una mano cuando andaba mal de tiempo y su apoyo, discreto pero constante, ha sido muy importante en mi camino. Mi mayor deseo en estos difíciles momentos es que ella pueda estar presente en el momento de la defensa de esta tesis.

Es de agradecer también el apoyo de mis hermanos y amigos, cuyas bromas, comentarios y apreciaciones facilitaban mi trabajo, aunque solo fuera permitiéndome poner los pies en la tierra y salir «de las drogas» de vez en cuando. Quiero recordar especialmente a Susana, Isabel y Valentín por su escucha atenta, que me ha permitido en muchas ocasiones reflexionar y divagar en voz alta, algo imprescindible para ordenar y poder llevar al papel ideas que se arremolinaban y dispersaban en mi mente.

Por supuesto, a mi hija, María, por respetar mi trabajo y permitir que los dioses griegos le robaran tiempo y atención de su madre.

Mi mayor apoyo en todos estos años ha sido y es David, mi marido, el hombre discreto que siempre sabe cuando y cómo quedarse en un segundo plano para que yo pueda trabajar. Para mí, él es el prototipo de pareja de estudiante de la UNED, esas personas que no consiguen un título, pero sin los que los «matriculados» nunca conseguirían el suyo. Mil gracias por todos los minutos, horas y días dedicados a mi tesis, sin protestar, sin exigir, sin aparecer en los «títulos de crédito».

Por último, quiero mencionar a mis tres peludos, Lisi, Garfi y Sally, cuyos ronroneos, juegos y algún borrado inintencionado, han amenizado y relajado mis madrugones, mis fines de semana recluida y mis momentos de pánico.

1. INTRODUCCIÓN

El término enteógeno es un neologismo que surge en 1979, a instancias de Carl A. P. Ruck, Jeremy Bigwood, Danni Staples, Jonathan Ott y Robert. G. Wasson. Procede de la palabra griega *entheos*, cuyo significado etimológico es «dios adentro». Se utiliza para describir el estado en que uno se encuentra cuando está inspirado y poseído por el dios, que ha entrado en su cuerpo, y designa aquellas drogas que producen visiones y de las cuales puede mostrarse que han figurado en ritos religiosos o chamánicos. En un sentido más amplio, podría también ser aplicado a otras drogas, lo mismo naturales que artificiales, que inducen alteraciones de la conciencia similares a las que se han documentado respecto a la ingestión ritual de los enteógenos tradicionales¹.

Aunque en la presente obra utilizaremos el término enteógeno por ser la forma más utilizada y aceptada, sin embargo, siendo fieles a la etimología, una forma más correcta sería *entheogennós*, palabra derivada de la bien atestiguada θεο-γεννής («nacido de un dios» o «engendrado por un dios»), un participio pasado al que se le añadiría el adverbio ἐν como prefijo, y cuya traducción podría ser «provocar/situar dentro un nacimiento divino» o incluso si se quiere «acoger dentro a un dios». La diferencia es sustancial: «dios adentro» significa que el individuo no ha hecho nada para llevar a dios en su interior, mientras que esta traducción indicaría la voluntad del individuo de acoger a la divinidad.²

Nuestra visión de estas drogas está muy influida por la carga negativa y el sentido peyorativo que se les ha dado, principalmente a raíz de los graves problemas causados por situaciones dispares, aunque relacionadas, como la drogodependencia, con sus consecuencias sociosanitarias, y el narcotráfico y los problemas sociales, policiales, económicos y de seguridad que esta actividad delictiva conlleva asociados.

¹ «We, therefore, propose a new term that would be appropriate for describing states of shamanic and ecstatic possession induced by ingestion of mind-altering drugs. In Greek, the word *entheos* means literally “god (*theos*) within” and was used to describe the condition that follows when one is inspired and possessed by the god that has entered one’s body. It was applied to prophetic seizures, erotic passion and artistic creation, as well as those religious rites in which mystical states were experienced through the ingestion of substances that were transubstantial with the deity. In combination with the Greek root *gen-*, which denotes the action of “becoming” this word results in the term that we are proposing: *entheogen*. Our word sits easily on the tongue and seems quite natural in English. We could speak of *entheogens* or, in an adjectival form, of *entheogenic* plants or substances. In a strict sense, only those vision-producing drugs that can be shown to have figure in shamanic or religious rites would designate entheogens, but in a looser sense, the term could also be applied to other drugs, both natural and artificial, that induce alterations of consciousness similar to those documented for ritual ingestion of traditional entheogens» (Ruck, Bigwood, Staples, Ott, & Wasson, 1979)

² Agradezco a S. Perea Yébenes sus pertinentes observaciones a este respecto.

El presente trabajo se refiere, cronológicamente, al Mundo Antiguo, culturalmente, a la Antigüedad de Grecia y Roma y, geográficamente, al Mediterráneo y las áreas adyacentes que formaron parte del Imperio Romano. Por todo ello, es muy importante que dejemos a un lado nuestros prejuicios y miedos y nos centremos en cómo veían los hombres y mujeres de esta época las sustancias de las que nos vamos a ocupar.

«The challenge with discussions of ancient history lies however in the tendency of the earth to decompose virtually anything in time. This not only renders controlled scientific experimentation impossible, but the little archaeological findings that are well-preserved and successfully uncovered are therefore precious, and also need to be viewed in that respect: They are likely to represent a mere minuscule fraction of everything that once has been. What can we therefore safely infer, without too much speculation, about the historical use of music and the historical consumption of psychedelics?» (Kaelen, 2017, pág. 20).

Tras definir los objetivos y la metodología empleada en este trabajo y hacer una breve aproximación al estado de la cuestión sobre el consumo de enteógenos en el Mundo Antiguo, vamos a dividir el trabajo principal en cuatro partes.

La Primera Parte ha sido titulada «Plantas y sustancias enteógenas: bases farmacológicas y neuropsicológicas». Como luego analizaremos con más detalle, el presente trabajo tiene como objetivo presentar las drogas conocidas y consumidas en el Mundo Antiguo con gran rigor científico, lo que supone, por una parte, conocer a través de las fuentes históricas las plantas y sustancias que se consumían en el Mediterráneo Antiguo y, por otra parte, recurrir a documentación científica contrastada para determinar con exactitud cuáles son los efectos que estas sustancias ocasionan en el sujeto que las consume, tanto a nivel físico como psicológico.

Comenzando por las fuentes que nos permiten conocer las plantas que se consumían en el Mediterráneo son, como siempre en Historia Antigua, fundamentalmente de dos tipos: fuentes escritas y fuentes arqueológicas.

Dentro de las generales limitaciones que las fuentes literarias suelen reportarnos, se añaden en la mención a las plantas psicoactivas dos nuevos obstáculos: por una parte, las descripciones botánicas de los autores clásicos no siempre se corresponden con plantas fácilmente identificables y, por otra parte, el hecho de que estas plantas se conocieran no nos garantiza que se usaran sus propiedades psicotrópicas.

A diferencia de etapas anteriores, para la Antigüedad clásica disponemos de abundante documentación escrita referente a drogas. Los autores grecolatinos resultan especialmente prolíficos, ya que son numerosos los pasajes que hacen referencia a este tipo de sustancias, lo cual nos permite conocer no sólo los vegetales explotados, sino incluso sus dosis y aplicaciones. Como veremos, no obstante, estas aportaciones se refieren más a las propiedades terapéuticas que al uso como medio para comunicarse con los dioses.

Con respecto a las fuentes arqueológicas, aunque parecen, en principio, menos dadas a interpretaciones subjetivas, lo cierto es también dan lugar a grandes dudas y se abren a la especulación. Uno de los primeros interrogantes que nos surge es saber si una planta (sea psicoactiva o no) aparecida en contexto arqueológico debe su presencia en el yacimiento a una acción intencionada humana. Una vez determinada la acción del hombre, será muy difícil precisar cuál era la intencionalidad del hombre o grupo humano que depositó allí la planta, la finalidad de su uso y, en el caso que nos ocupa, si hubo consumo por sus propiedades psicoactivas y si, además, el contexto de uso era religioso o ritual, pues de otra manera no sería considerado enteógeno.

No debemos olvidar el estudio de la iconografía y de la numismática como fuentes en el conocimiento del Mundo Antiguo. Algunas de las plantas que vamos a analizar aparecen en las representaciones gráficas y escultóricas, teniendo una especial relevancia la iconografía de la adormidera, como veremos. Además, es un motivo recurrente y frecuente en la Numismática, por lo que presentaremos una relación de «Monedas con adormidera».

Una vez estudiadas las plantas que las fuentes nos transmiten, así como algunos tipos de preparaciones en forma de inciensos, pócimas o ungüentos vamos a dedicar un apartado de esta primera parte a los denominados Estados Alterados de Conciencia (*Altered States of Consciousness*, ASC). Como en el caso del término enteógeno, vamos a utilizar esta nomenclatura por ser la más utilizada por la comunidad científica, aunque son muchos los estudiosos que consideran que sería preferible otra denominación como Estados Alternos de Conciencia o incluso Estados Alternativos de Conciencia.

Como veremos, las formas de inducir un ASC son muy variadas, siendo el consumo de sustancias psicoactivas una de los métodos más rápidos y universalmente utilizados. El estudio transcultural de la antropóloga E. Bourguignon, *Religion, Altered*

States of Consciousness, and Social Change (1973) demostró que la inducción deliberada de ASCs desempeña un importante papel en el sistema de creencias religiosas en el 90% de las sociedades tradicionales estudiadas a lo largo de todo el planeta.

Dentro de estos ASCs tiene particular importancia en nuestro estudio el estado de trance o éxtasis, en los que el individuo experimenta una sensación de unión o contacto directo con lo que el sujeto que lo vive siente y conoce como sagrado.

«Etimológicamente, éxtasis significa estar fuera de sí y también este estado ha sido caracterizado con nombres como «raptó», «arrebato», «trance», «alienación de la mente»; asimismo ha sido definido como la salida de la mente del cuerpo. El ser humano cuando se encuentra en éxtasis: a) entra en un estado de consciencia distinto al estado de consciencia normal, ya que se convierte en insensible a estímulos externos; b) quedan eliminadas las sensaciones corporales, como el dolor; c) el momento principal de la vivencia está en el terreno de lo psíquico (visiones, audiciones, etc.); d) estas vivencias psíquicas profundas se escapan al control normal del yo consciente[...] Se llama místico al éxtasis que se produce cuando en él tiene lugar una unión con la divinidad[...] La experiencia va acompañada de una sensación de la manifestación de la libertad interna, sensación oceánica de fusión con la divinidad, con la naturaleza, con el Infinito. » (Rubia, 2003).

También analizaremos cómo algunas sustancias químicas son capaces de disparar estas experiencias religiosas, lo que hace suponer la existencia de un sustrato neurofisiológico que las permite: «El éxtasis místico, como experiencia humana que es, ha de tener una base cerebral; y las estructuras que sirvan de base a esta experiencia, una vez activadas, sin duda la producirán. Con esta afirmación no decimos nada nuevo. Simplemente constatamos que así ocurre con todas las experiencias de que el hombre es capaz. Si no poseyera estructuras cerebrales capaces de dar lugar a la experiencia mística, ésta, simplemente, no podría producirse. La cuestión es, pues, saber dónde se encuentran y cómo activarlas» (Rubia, 2003).

Buscaremos en el siguiente apartado respuesta a la pregunta de qué sustancias desencadenan la «experiencia religiosa» para lo que saldremos del Mundo Antiguo y de las fuentes históricas para adentrarnos en documentación médica, farmacológica y neurofisiológica. Vamos a resumir los hallazgos científicos que nos permitan conocer los síntomas y signos que el consumo de una droga produce, la llamada farmacocinética y farmacodinámica de las distintas sustancias y los ensayos clínicos más relevantes acerca

de las experiencias místicas producidas por algunos alucinógenos, como el LSD y la psilocibina. La presentación de estos trabajos no es solamente una interesante recopilación de trabajos científicos, sino que busca facilitar, como luego explicaremos, la «lectura clínica» de las fuentes clásicas.

Una vez analizadas los posibles enteógenos utilizados en el Mundo Antiguo y sus efectos farmacológicos y neuropsicológicos, entramos en la Segunda Parte: «Antecedentes: del Paleolítico a la Edad del Hierro».

Aunque, como ya hemos comentado, este estudio se centra en las civilizaciones clásicas del Mediterráneo Antiguo, antes de entrar de lleno en este espacio geográfico y cronológico haremos un breve repaso de lo que sabemos hasta el momento del consumo de drogas en culturas previas y relacionadas, bien por localización, bien por cultura, con nuestra área de estudio. Así, viajaremos de la mano de los arqueólogos desde el Paleolítico hasta la Edad del Hierro para conocer las primeras drogas que el ser humano consumió y analizar cuáles fueron los contextos en los que este uso se produjo. A continuación, dedicaremos un apartado al Bronce en el Mediterráneo Oriental donde dos culturas, la minoica y la chipriota, presentan evidencias claras del consumo de adormidera y opio en contextos religiosos, y donde la danza extática aparece claramente documentada como hecho religioso por primera vez en el área mediterránea. Por último, y de manera muy breve, analizaremos los estudios realizados hasta el momento sobre el consumo de enteógenos en Mesopotamia, el Antiguo Egipto y el pueblo judío.

Entramos a continuación de manera plena en el tema central de la presente tesis, el estudio de los enteógenos en el Mediterráneo Antiguo. Como hemos visto en la definición, estas sustancias tienen que haber sido documentadas en ritos religiosos o chamánicos. Empezaremos, por tanto, definiendo qué se entiende por rito chamánico y en qué consiste ser un chamán, para luego adentrarnos en «La cuestión del chamanismo griego» entendiendo como tal la forma de chamanismo que se practicaba en Grecia en el Mundo Antiguo. Esta misión es bastante complicada y, como veremos, se trata más de un debate académico que de una realidad cultural y ritual definida, delimitada y verificable en las fuentes.

En primer lugar, comprobaremos que es difícil llegar a una definición definitiva y universalmente consensuada del chamanismo. Aunque parece tratarse de un fenómeno mundial, las variantes y peculiaridades de las distintas prácticas chamánicas han impedido

llegar a un acuerdo sobre su posible origen, límites y prácticas que incluye. Puesto que este trabajo tiene un enfoque histórico, no nos parece oportuno ni práctico sumergirnos en la vorágine de estudios que sobre el chamanismo hay. A partir de los más destacados y partiendo de definiciones muy similares, hemos optado por buscar una herramienta conceptual que nos permita analizar las fuentes históricas, que es el propósito de esta tesis. Denominaremos a esta herramienta el «chamán-tipo», es decir, se trata de identificar los elementos mínimos que nos permitan clasificar a una persona, sin dudas, como chamán, independientemente del ambiente cultural y religioso a la que este sujeto pertenezca. En ausencia de uno de estos elementos, esta persona no la consideraremos chamán.

Más concretamente y, en relación con el chamanismo griego propiamente dicho, vamos a descubrir que se ha generado un debate académico que, lejos de cerrarse, semeja una herida constantemente abierta. En este debate hay dos claras posturas: los que consideran que en la Grecia Antigua (más específicamente, en el Periodo Arcaico) existieron una serie de figuras conocidas y reconocidas históricamente, que cumplen los requisitos para ser llamados chamanes; por otra parte, los que niegan tal identificación.

En las siguientes páginas, primero analizaremos las propuestas más importantes de ambas corrientes para, finalmente, volvernos a las fuentes literarias clásicas que consideramos, como siempre en nuestro trabajo, la base última de nuestro conocimiento de la época. En este caso, carecemos de iconografía, fuentes epigráficas o arqueológicas que respalden una u otra propuesta. La única figura considerada chamánica que tiene representación iconográfica es Orfeo, pero su análisis no aporta datos significativos a la investigación. En definitiva, vamos a volvernos al Mundo Antiguo para saber lo que en esa época se pensaba de nuestros supuestos chamanes.

Ahora bien, como hemos mencionado son personas o personajes de la Época Arcaica; es decir, no existen documentos contemporáneos, lo que tenemos es la apreciación y la consideración que personas que habían nacido siglos después tenían de ellos. El carácter singular de estos hombres excepcionales les convierte en figuras legendarias o semilegendarias cuya historia va pasando por tradición oral, al principio, y luego a través de los escritos. Veremos cómo, en algunos casos, estas leyendas sufren transformaciones marcadas, fundamentalmente, por la reinterpretación que el autor hace de los relatos que le llegan. Estas reinterpretaciones, suponemos, se derivan del momento cultural en el que el escritor vive.

La cuestión es establecer si verlos en la actualidad como chamanes no es sino una nueva reinterpretación, determinada por el auge de los estudios antropológicos del fenómeno chamánico y de los ASCs.

Por nuestra parte, dedicaremos, además, un apartado especial a un grupo de mujeres que, prácticamente, han sido ignoradas en el debate historiográfico sobre el chamanismo. Se trata de las Pitias del Oráculo de Delfos, mujeres con una capacidad reconocida e incuestionable de entrar en trance para comunicarse con el dios Apolo y dar así respuesta a importantes cuestiones que consultantes provenientes de todo el Hélade llevaban hasta la localidad focia. Además, conoceremos un nuevo debate generado alrededor del más famoso oráculo de la Antigüedad: ¿consumía alguna sustancia la Pitia para entrar en trance? Analizaremos las propuestas más importantes aportadas hasta el momento, rechazando las que nos parecen improbables teniendo en cuenta los efectos que las sustancias producen en el ser humano y aceptando la que, desde nuestro punto de vista, podría ser la candidata más probable, aunque, como siempre, la Arqueología debería decir la última palabra, si ello es posible dos mil años más tarde.

Por supuesto, la Arqueología será determinante para conocer si había consumo de drogas y determinar cuáles eran no solo en Delfos, sino también en los Misterios, que pasarán a ser estudiados en la cuarta parte: «Cultos Mistéricos en el Mundo Antiguo».

Sin lugar a duda, los denominados cultos místéricos o Misterios son los cultos donde el consumo de enteógenos pudo ser más probable. Los Misterios, a diferencia de los cultos oficiales poseían unas características especiales, entre las que el secretismo era un factor muy importante, que favorecía la experiencia enteogénica en un ambiente controlado y seguro.

Los cultos místéricos han sido muchos y variados, se mantuvieron durante más de mil años, por lo que es de suponer que hubo variaciones y cambios más o menos sutiles durante todo el tiempo de su supervivencia. Destacan, entre ellos, los Misterios de Eleusis, los de Samotracia, los dionisiacos, los dedicados a la Diosa Madre o Magna Mater, a Isis y a Mitra.

Tanto los Misterios de Eleusis como los de Samotracia son propiamente griegos, con algunos elementos pre-griegos, como veremos. Los dedicados a Dioniso también se originan en Grecia, pero, a diferencia de los anteriores, no tienen un único lugar de celebración, por lo que también pasarán a otros territorios cuando Roma se haga con el

Mediterráneo, siendo muy famosos los de la propia capital del Imperio, las conocidas Bacanales. El culto a la Diosa Madre anatólica parece remontarse al Neolítico, siendo conocida en Grecia como Kybele, el culto pasó a Roma en el año 204 a. C., durante la guerra contra Aníbal y, desde allí, se extendió por todo el Mediterráneo. Los Misterios dedicados a Isis y Mitra forman parte de lo que se ha venido en denominar «Misterios o cultos orientales», por su origen. Los primeros son también helénicos pues nacen en el Egipto de los Ptolomeos, mientras que el germen de los Misterios de Mitra es muy controvertido, parece tener un origen persa, pero su desarrollo y características son propias del mundo occidental, del mundo romano, tanto por su geografía como por su cronología.

En este estudio nos centraremos solo en tres de ellos: Misterios de Eleusis, de Samotracia y de Mitra. El primero de ellos no podía faltar en un trabajo de investigación sobre los enteógenos, pues las primeras hipótesis sobre el consumo de sustancias psicoactivas en el Mediterráneo Antiguo están relacionadas con el *kykeon*, la famosísima bebida que consumían los iniciados. En nuestro caso, nos centraremos, principalmente, en describir y analizar las distintas hipótesis que se han planteado hasta el momento sobre la composición y los efectos que la bebida producía en los consumidores.

En cuanto a los Misterios de Mitra, han sido elegidos, precisamente, por su origen y difusión tardía dentro del Mundo Antiguo. Su conexión con el mundo oriental y, primordialmente, con Persia los pone en relación con *haoma/soma* otro de los compuestos enteogénicos que más estudios y controversias ha generado. En el presente trabajo analizaremos las escasas fuentes documentales que nos han llegado sobre este culto y, fundamentalmente, la iconografía, para buscar respuesta a la pregunta de si se consumían enteógenos durante los rituales mitraicos. Desde nuestro punto de vista, la principal hipótesis propuesta hasta el momento y recogida en el libro titulado *Mushrooms, Myht & Mythras* representa un claro ejemplo de cómo cada elemento de un culto puede ser visto y presentado como prueba de lo que queremos demostrar. Por nuestra parte, consideramos que el respeto a las fuentes, tanto literarias como arqueológicas, debe ser máximo y no se puede «forzar» a las imágenes para que digan lo que queremos oír, por mucho que nos guste que nuestra hipótesis salga reforzada.

Por último, nuestro estudio volverá al pasado y al mundo griego propiamente dicho para estudiar lo que hemos denominado «Misterios de los Cabiros y los Grandes Dioses de Samotracia». Si bien esta tesis pensaba centrarse en Samotracia, al avanzar en

la investigación nos dimos cuenta de las conexiones profundas que existían en la Antigüedad entre varias localizaciones (Samotracia, Lemnos, Tebas) y los dioses que en ellas eran venerados (¿Cabiros?). También comprendimos que era importante un estudio conjunto de todos estos cultos individuales para poder dar una visión global de unos rituales con raíces muy antiguas, diferentes, pero con un fondo común.

A pesar de la evidente anacronía, hemos decidido dejar este capítulo como cierre a nuestra disertación porque en él decidimos dar un paso más en la investigación, ya no se trataba solo de presentar y analizar lo que otros autores han propuesto sobre los Misterios de los Cabiros y los Grandes Dioses de Samotracia, nosotros mismo proponemos un nuevo enfoque y planteamos una hipótesis basada en el profundo estudio de las fuentes literarias, iconográficas y arqueológicas. A pesar de que las protagonistas de esta investigación son las sustancias denominadas enteógenos, consideramos que no podemos ni debemos negar la existencia de diversos y numerosos mecanismos que conducen a lo que conocemos como Estados Alterados de Conciencia, estados que consideramos imprescindibles para vivir «la experiencia religiosa» profunda y significativa que es la clave de la celebración de rituales místicos. Entre estos mecanismos, como ya veremos detenidamente, destacan condiciones de ayuno, privación sensorial, la música y los cantos rítmicos y el ejercicio extenuante. En este capítulo, por tanto, conectaremos todos los elementos que conocemos a través de las fuentes y otros que podemos deducir para explicar, de la forma más general y completa posible, qué pudo suceder durante la celebración de los Misterios que tuvieron lugar en Samotracia, en Lemnos y en Tebas.

2. OBJETIVOS Y METODOLOGÍA

La presente tesis es una continuación del Trabajo Fin de Máster que presenté en el año 2013 como colofón al «Máster Universitario en Métodos y Técnicas Avanzadas de Investigación Histórica, Artística y Geográfica» de la UNED y que, posteriormente, se publicó revisado y adaptado con el título *Alucinaciones sagradas. Drogas y éxtasis en el universo religioso greco-romano* (2016).

En estos trabajos destacaba como objetivo: «el acercamiento al conocimiento del uso y consumo de enteógenos en el mundo griego y romano de la Antigüedad desde un punto de vista histórico, es decir, utilizando fuentes y metodología propias del área de conocimiento de la Historia Antigua». Este ha continuado siendo un objetivo

fundamental. Como comprobaremos, el uso de enteógenos por distintas culturas puede abordarse desde distintas disciplinas; además de por historiadores, ha sido analizada por antropólogos, sociólogos, y también desde el punto de vista de la Farmacología y las Neurociencias. En nuestro estudio, nos hemos acercado a fuentes y documentos de todas ellas, pues la visión que nos ofrecen es más variada, amplia y profunda.

A partir de todas estas fuentes de información, nuestros objetivos son:

1. Analizar las fuentes literarias, arqueológicas e iconográficas para determinar qué plantas y hongos eran utilizados en el Mediterráneo Antiguo por sus propiedades psicoactivas.
2. Realizar una revisión de los experimentos y ensayos clínicos realizados sobre las diversas drogas para conocer cuáles son los efectos que produce sobre el cuerpo y la psique de los consumidores, con especial hincapié en la generación de los llamados Estados Alterados de Consciencia, sobre todo los de tipo místico o religioso.
3. Presentar una Metodología de trabajo que combine los conocimientos históricos con los datos aportados por otras ciencias como la Antropología y, sobre todo, la Neurofarmacología. Esta Metodología la hemos denominado «lectura clínica» de las fuentes.
4. Acercarnos al debate académico generado en torno al denominado «chamanismo griego», proponiendo la utilización de una herramienta conceptual, el «chamán-tipo» que nos permita analizar y clasificar a los personajes históricos griegos que han sido denominados chamanes.
5. Hacer una revisión crítica de las hipótesis más destacadas presentadas hasta la fecha sobre el uso de enteógenos en el Oráculo de Delfos, los Misterios de Eleusis, los de Mitra y los de Samotracia.
6. Presentar hipótesis del consumo de sustancias enteogénicas en estos mismos contextos, basándonos siempre en el conocimiento de los efectos farmacológicos que las plantas u hongos producen en el cuerpo humano. Sin olvidar, por supuesto, el ambiente cultural y social en el que este consumo pudo producirse, fundamental en la respuesta al consumo.

Con respecto a la Metodología, nuestro trabajo ha sido doble. Por una parte, dado que estamos en el campo de la Historia Antigua, siempre hemos buscado la documentación literaria y arqueológica que nos acerque al contexto cultural y religioso

de estudio; por otra parte, nos ha parecido fundamental la búsqueda de información farmacológica, científicamente contrastada, sobre los efectos de las sustancias estudiadas.

Con respecto a estas últimas fuentes, las búsquedas se han realizado a través de buscadores científicos, fundamentalmente Scholar Google y PubMed, dando prioridad a las revisiones sistemáticas más recientes.

Una vez estudiados y revisados las publicaciones científicas, se trata de analizar las fuentes clásicas buscando datos que nos permitan deducir o, al menos, suponer que hubo consumo de sustancias psicoactivas. Es lo que denominamos «lectura clínica», es decir, la búsqueda en las fuentes clásicas de síntomas y signos que apunten al consumo de drogas y, cuando fuera posible, tratar de deducir qué sustancia pudo haber sido consumida, con la gran limitación que siempre supone que los síntomas pueden ser muy similares y que podemos también atribuir a la imaginación y creatividad artística los síntomas descritos, sobre todo cuando hablamos del consumo de alucinógenos.

Nos hemos encontrados, además, con otro tipo de limitaciones como la escasez de ensayos clínicos concluyentes, dado que, en muchas sustancias, no solo está prohibido su consumo, sino que también lo ha estado la experimentación con ellas hasta fechas relativamente recientes. Por otra parte, faltan estudios en los que se añadan otros factores simultáneos al consumo de drogas, como el ayuno, la danza o la música. Tampoco hemos encontrado publicaciones significativas sobre el consumo simultáneo de dos o más sustancias, salvo en el conocido caso de la ayahuasca.

Estas limitaciones, por supuesto, se añaden a las propias del uso de fuentes antiguas para el estudio, pues es bien conocido el escaso y sesgado número de ellas que nos han llegado, a lo que hay que añadir que en los Misterios la divulgación de lo que allí sucedía estaba prohibido completamente. En cuanto a la Arqueología, son muy pocos los restos que se han conservado con residuos vegetales analizables a lo que se suma los poquísimos que han sido analizados, bien porque los hallazgos fueron realizados hace muchos años, bien por falta de metodología adecuada o, simplemente, porque no ha parecido oportuno realizarlos.

Si bien el presupuesto inicial es la existencia de un Estado Alterado de Consciencia producido por el consumo de sustancias psicoactivas, no dejaremos de presentar y profundizar en otras situaciones favorecedoras de estos estados; en primer lugar, por coherencia científica, pues no se pueden dejar de investigar todas las

posibilidades y, en segundo lugar, por considerar que los medios para alcanzar el éxtasis, no son exclusivos ni excluyentes entre sí, de tal forma que las combinaciones de técnicas, desde nuestro punto de vista, se acercarán más a la realidad ritual y enriquecen la experiencia.

Dentro de las sustancias psicoactivas hemos hecho una gran excepción: el alcohol. Es más que evidente que el consumo de alcohol tiene efectos marcados sobre el comportamiento y el estado mental de las personas, y no vamos a negar que se trata de una droga psicoactiva, la más utilizada y conocida en la actualidad y, probablemente, desde la más remota antigüedad. Precisamente, el conocimiento que hay sobre ella ha dado lugar a muchos estudios, no solo sobre el consumo actual, sino también en el Mundo Antiguo. Por ejemplo, la introducción en Google Scholar de términos como «*wine and greeks*» da lugar a 153.000 resultados y lo mismo sucede con búsquedas similares como «*wine and romans*». Precisamente por ser un tema muy estudiado y, dado que no podemos abarcar todas las sustancias potencialmente enteógenas, hemos preferido centrar nuestro estudio en aquellas que son menos conocidas y de las que pensamos que podemos aportar datos concluyentes y significativos para futuros estudios.

Por último, hemos considerado que, ya que los textos literarios de la Antigüedad son nuestra fuente de conocimiento principal, se ha procurado insertar, siempre que no rompiera demasiado la dinámica del texto, aquellos fragmentos de las fuentes que se mencionan, con el doble propósito de facilitar la lectura de estos textos y enfatizar los argumentos expuestos. Si el objetivo principal de esta tesis es el análisis histórico del consumo de drogas como sustancias enteógenas, considerábamos que los testigos de estos hechos no podían quedar mudos, y la única forma de darles la palabra es a través de sus escritos. En numerosas ocasiones a lo largo de los años de investigación, nos hemos encontrado referencias a textos clásicos que, o bien eran difíciles de encontrar o bien no tenían relación directa con los argumentos expuestos; hemos querido facilitar la lectura a todo tipo de lectores, incluidos los que no están familiarizados con la búsqueda y el acceso a las obras de griegos y latinos. Los textos insertos (o a pie de página) aparecen en su traducción en castellano; en la mayoría de las ocasiones, las traducciones son de prestigiosas y reconocidas publicaciones en castellano, que aparecen posteriormente referenciadas en el apartado denominado FUENTES. En el caso de no estar publicados en castellano o no ser accesible, las traducciones son propias, para ello partimos de los textos en griego o latín y de una o dos traducciones, normalmente en inglés, que suelen

estar disponibles en diversas páginas de internet, fundamentalmente en Perseus Digital Library:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/collection?collection=Perseus:collection:Greco-Roman>.

3. HISTORIA DE LA INVESTIGACIÓN Y ESTADO DE LA CUESTIÓN

Que el uso de sustancias psicoactivas es tan antiguo casi como la humanidad nadie parece dudarlo ya. Sin embargo, el estudio de estas sustancias como agentes potenciadores del encuentro con la divinidad o de lo sobrenatural es bastante reciente y no ha dejado de ser controvertido, como suele suceder cuando se cuestionan las bases de la consciencia y de la religiosidad del ser humano.

Ya en la Antigüedad los más conocidos tratados médicos, botánicos y naturalistas se interesaron por estas sustancias, la forma de obtenerlas, dosis y efectos que tenía su consumo sobre el comportamiento humano. Así, serán básicos para el conocimiento de su uso en el Mundo Antiguo los trabajos de Hipócrates (460-377 a. C.), Teofrasto (370-287 a. C.), Nicandro (s. II a. C.), Dioscórides (ca. s. I d.C.), Plinio el Viejo (23-79 d. C.) y Galeno (129-201 d. C.), quienes a través de sus obras dejaron constancia de dicho saber.

Muchos siglos después, los primeros estudios «sistemáticos y científicos» los encontramos a mediados del siglo XIX, con el trabajo de dos pioneros: James F. Johnston, un químico profesor de la Universidad de Durham y su *The chemistry of common life*, cuyo segundo volumen, en su mayor parte, se encuentra dedicado a estas plantas³; y E. Freiherr von Bibra, uno de los pioneros de la Etnografía, y su *Die narkotischen Genussmittel und der Mensch*, donde presentaba un estudio de diecisiete plantas y sustancias psicoactivas, entre las que se encuentran la *Amanita muscaria*, el *Cannabis* y el opio⁴. Poco después, en 1860, Mordecai Cooke publica *The seven sisters of sleep: popular history of the seven prevailing narcotics of the world*, un libro lleno de anécdotas y curiosidades en las que se narra, por capítulos, el uso de las plantas psicoactivas más populares de la era victoriana como el tabaco, el opio, la marihuana, la nuez de areca, la

³ «En él J.F. Johnston ya advertía que la clasificación de lo que era o no una droga variaba según el marco cronológico o espacial que se estudiara, mientras sostenía que el análisis, examen y valoración de estas plantas: “...debería considerarse como uno de los capítulos más relevantes de toda la historia humana”» (Becerra Romero, 2003, pág. 33).

⁴ Su trabajo ha sido recientemente traducido al inglés con el título: *Plant Intoxicants: A classic text of the use of mind-altering plants*.

coca, la datura y la *A. muscaria*, todo ello con referencia a los diversos pueblos y culturas que las utilizan.

A principios del siglo XX, nos encontramos varias obras centradas en las denominadas «plantas mágicas», entre las que destacan las de E. Gilbert, *Les plantes magiques et la sorcellerie*; Sédir, *Les plantes magiques: botanique occulte, constitution secrète des simples, médecine hermétique, philtres, onguents, breuvages magiques, teintures, arcanes, élixirs spagyriques.*; E. Bosc, *Traité théorique et pratique du haschich, des substances psychiques et de plantes magiques*; y De Veze, *Traite du haschich des substances psychiques et des plantes magiques.*

Será L. Lewin el que lleve a cabo la primera gran sistematización de este tipo de flora en su obra, de 1924, *Phantastica: Die betarbenden und erregenden Gennosmitte*, un estudio muy detallado de veintiocho plantas y algunos compuestos sintéticos a los que dividió en cinco grupos según sus efectos: 1) *Euphorica* (euforizantes), como el opio, la codeína y la cocaína; 2) *Phantastica* (alucinógenos), entre los que se incluyen el peyote, la *Amanita muscaria*, la marihuana, ayahuasca y solanáceas como la datura o el beleño; 3) *Inebrantia* (embriagantes), alcohol, éter, benceno, óxido nitroso o cloroformo; 4) *Hynotica*, (somniaferos), tranquilizantes, kava-kava, kanna; y 5) *Excitantia* (estimulantes), café, khat, tabaco, etc.

Inspirada en la obra de Lewin, se publica en 1936 la obra de P. de Felice *Poison sacrés, ivresses divines*, supone el primer estudio extenso que relaciona claramente diversas plantas psicoactivas con las experiencias espirituales, así como su empleo en un contexto religioso. Su trabajo parte del estudio de las numerosas y variadas narraciones de viajeros curiosos, misioneros o exploradores que durante el siglo XIX habían partido de Europa con rumbo a todos los rincones del planeta. Además, investiga textos religiosos, como los Vedas indios y los libros sagrados de Irán, buscando el principio botánico de alimentos sagrados como el *soma* hindú y el *haoma* iranio. A pesar de que su trabajo pasa prácticamente desapercibido, quizá por el estallido de la II Guerra Mundial, se considera un precursor en el estudio de los enteógenos.

Entre finales de la década de los treinta y principio de los cuarenta del siglo XX aparecerán diversos estudios que han sido considerados como impulsores definitivos de

la Etnobotánica⁵ moderna: en 1938 W. Le Barre publica *The Peyote Cult*, y poco después aparecen los diversos estudios de Richard E. Schultes sobre el peyote utilizado por los indios Kiowa de Oklahoma, del *teonanácatl* mexicano y del *ololiuqui* de los indios Oaxaca, también en México.

En el estudio de las sustancias psicoactivas, el descubrimiento por Hofmann en el año 1938 del LSD va a abrir un mundo de posibilidades, igual que el redescubrimiento y la investigación del culto a hongos divinos en México en la década de los años 50 del pasado siglo, al que seguirán otros estudios sobre diversas sustancias utilizadas en el Nuevo Mundo (ololiuqui, peyote, ayahuasca...) que quedan, por supuesto, fuera del ámbito cultural y temporal de nuestro estudio.

Más próximo a este, sin embargo, es el lanzamiento en 1968 de la hipótesis del etnomicólogo aficionado Wasson de que el *Soma*, la bebida sagrada de los antiguos vedas, era realmente una preparación de *Amanita Muscaria*, lo que abrirá el camino a diversas teorías y, sobre todo, a la búsqueda de los orígenes botánicos de prácticas religiosas y culturales, que ya había comenzado a vislumbrarse con la publicación, unos años antes del artículo de Smith *Do drugs have religious import?*, en el que analiza la relación entre drogas y religión desde cuatro puntos de vista: histórico, fenomenológico, filosófico y religioso⁶.

Comienza un importante estudio sistemático desde el punto de vista de la Antropología, de la Etnología, de la Historia de las Religiones y también, de la Farmacología y de la Neuropsicología, que tratan de encontrar respuestas a cuestiones diversas, desde el origen del uso de estas sustancias, la importancia que tienen en los diversos cultos a lo largo y ancho de todo el mundo, y por supuesto, las conexiones bioquímicas y neurológicas de los principios activos y las respuestas místicas que se obtiene bajo su consumo.

El trabajo conjunto de tres especialistas en distintas áreas: Wasson (etnomicólogo), Hofmann (químico) y Ruck (filólogo clásico) culmina con la publicación de un «clásico» en el tema: *Road to Eleusis* (1979). Además de una más que interesante

⁵ Rama de la Etnología y de la Etnobiología que estudia las relaciones e interacción de los grupos humanos y las plantas de su entorno vegetal, es decir, el uso y aprovechamiento de las plantas en los distintos espacios culturales y en el tiempo.

⁶ Sobre este artículo, el propio autor con otros colaboradores ha realizado una actualización titulada: *Do drugs have religious import? A 40-year retrospective*.

hipótesis sobre los Misterios eleusinos, en esta obra se sugiere que los alucinógenos son importante agente causal de la aparición de los seres humanos espiritualmente conscientes y en la génesis de la religión. De ellos partirá también el término enteógeno para definir y denominar a las sustancias psicoactivas con connotaciones religiosas.

No obstante, el etnobotánico, filósofo e historiador Terence Mckenna, en su *Food of the gods* (1992) fue el primer investigador que propone explícitamente que los alucinógenos jugaron un papel fundamental en la evolución de la especie humana. Mckenna plantea que los hongos alucinógenos incrementaban la conciencia de sí mismo y producían un sentido de interconexión y equilibrio con la naturaleza, por lo que fueron decisivos para la evolución de la conciencia, la práctica espiritual y el lenguaje (Rodríguez Arce & Quirce Balma, 2012, pág. 11). Planteamiento que ha sido reactualizado desde diversas perspectivas por autores como Rodríguez Arce y Winkelman en diferentes trabajos.

Dentro del estudio de los enteógenos, su relación con el chamanismo será crucial. M. Eliade ya había estudiado previamente este fenómeno religioso en su clásico *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (1951), aunque sin conceder importancia decisiva al uso de drogas. El conocimiento de las prácticas chamánicas en Sudamérica y su conexión con la ayahuasca, por ejemplo, plantea el estudio de la interrelación entre los dos fenómenos y el origen chamánico de algunas prácticas religiosas de grupos indoeuropeos de Eurasia. La existencia de un estadio chamánico prehistórico ha sido puesta de manifiesto por Kirchner (1952), Narr (1952) y Samorini (1990). Con respecto a nuestro ámbito de estudio, son diversos los autores que han estudiado la conexión entre el chamanismo y la religión griega destacando los estudios pioneros de E. Rohde, *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen* (1894); K. Meuli, *Scythica* (1935); E. Dodds, *The Greeks and the Irrational* (1951), así como el mismo M. Eliade y también, más recientemente, E. Butterworth, *Some Traces of the Pre-Olympian World in Greek Literature and Myth* (1966).

Puesto que el tema que nos ocupa quiere ser abordado desde un punto de vista histórico, serán las fuentes de esta ciencia las que nos permitirán el acercamiento. Así, la Arqueología comienza a dar sus frutos en relación con el descubrimiento y análisis de plantas y sustancias dentro de yacimientos que nos indican el conocimiento y, posiblemente, el consumo de enteógenos. Son clásicos los estudios de Merrillees (1962 y

1979) junto con los de Kritikos y Papadaki (1967) sobre la adormidera y el opio en el Mediterráneo oriental.

Si nos centramos en los estudios realizados en nuestro país, un pionero en nuestro campo, como en otros muchos, es J. M^a Blázquez, que en los años 70 del siglo XX realiza un estudio sobre la simbología de la adormidera en su libro *Imagen y mito. Estudios sobre religiones mediterráneas e ibéricas*. Tendremos que esperar unos años hasta que, a mediados de los ochenta, el gran estudioso de los enteógenos en España, Carlos González Wagner⁷, publique su primer artículo sobre la cuestión, *Psicoactivos, misticismo y religión en el mundo antiguo*. A este primer trabajo seguirán otros muchos, siendo este historiador uno de los grandes divulgadores del conocimiento científico del uso de enteógenos en el Mundo Clásico a través de un blog personal denominado *Farmaka y enteógenos: las drogas sagradas en la Antigüedad*.

También durante los años ochenta ven la luz varios trabajos entre los que destacan el de C. Alfaro Giner, *Estudio de los materiales de cestería procedentes de la Cueva de los Murciélagos (Albuñol, Granada)*, que constataba las afirmaciones de M. de Góngora y Martínez, en 1868, y E. Neuweiler, en 1935, sobre la presencia de semillas de adormidera en dicha cueva, en contexto Neolítico datado en el año 4200 a. C.

Más recientes y con un ámbito cronológico más amplio destacan dos tesis doctorales sobre el tema. La primera, *Los estados alterados de consciencia y su papel en las culturas de la Antigüedad* (2002), está escrita por D. Becerra Romero, autor de numerosos estudios sobre el tema. La segunda, *Las drogas en la Prehistoria. Evidencias arqueológicas del consumo de sustancias psicoactivas en Europa* (2006), de E. Guerra Doze, es una de los trabajos más completos y exhaustivos sobre el uso de plantas y hongos psicoactivos desde el Paleolítico hasta la Edad del Hierro.

Con respecto a las fuentes literarias, el conocimiento de las posibilidades terapéuticas de las plantas ha sido muy estudiado desde la misma Antigüedad y la Historia de la Medicina. Muy interesantes y novedosos son los estudios que se han realizado buscando la reinterpretación de los mitos clásicos. Un trabajo que ya comenzó R. Graves (*The White Goddess*, 1948; *Food for Centaurs*, 1960) y que ha continuado con diversas

⁷ Quisiera agradecer al profesor González Wagner su ayuda y apoyo a lo largo de mi investigación, tanto por sus comunicaciones personales como por el ingente y concienzudo trabajo realizado por él y que queda recogido en su blog personal: FARMAKA Y ENTEÓGENOS: LAS DROGAS SAGRADAS EN LA ANTIGÜEDAD (<http://pocimae.blogspot.com/>).

propuestas del propio C. Ruck y, en nuestro país, con el mencionado C. González Wagner y J. A. González Celdrán.

I PARTE. PLANTAS Y SUSTANCIAS
ENTEÓGENAS: BASES FARMACOLÓGICAS Y
NEUROPSICOLÓGICAS

Comenzaremos este trabajo con una parte dedicada a las plantas y hongos y los principios activos que les dan las propiedades psicoactivas necesarias para alterar la mente de los sujetos que las consumen y, de esta manera, entrar en contacto con la divinidad o las fuerzas supranaturales que nos permiten hablar de experiencia religiosa. En el primer apartado, «Sustancias enteógenas en el Mediterráneo Antiguo» vamos a analizar, en primer lugar, las plantas u hongos de forma aislada para luego hacer un breve repaso a algunas combinaciones de ellas en forma de ungüentos o inciensos, así como algunas mezclas o pócimas de las que se nos habla en las fuentes.

A continuación, vamos a definir, la medida de lo posible, los «Estados Alterados de Conciencia» y, dentro de ellos, los que se han considerado relevantes desde un punto de vista religioso y/o espiritual.

Por último, nos acercaremos a los principios activos, aquellas moléculas que, en contacto con los receptores del Sistema Nervioso Central del sujeto consumidor disparan la serie de respuestas físicas, químicas y psicológicas que nos permiten encuadrarlos dentro del concepto de enteógeno. Como ya hemos mencionado previamente, es en este apartado, «Farmacología de las Sustancias Enteógenas», se hace una revisión de manuales y artículos aceptados por la comunidad científica, con el objetivo de resumir y concretar los síntomas y signos observables tras su consumo de las drogas que nos interesan.

4. SUSTANCIAS ENTEÓGENAS EN EL MEDITERRÁNEO ANTIGUO

4.1. Adormidera

La adormidera (*Papaver somniferum*) es una planta anual de la familia de las papaveráceas que nace en otoño o primavera, alcanzando entre 0,5 a 1,5 m de altura o más. Las flores son grandes, con cuatro pétalos, blancos, rosados o violados y manchas oscuras en la base. En el centro de la flor se ve el pistilo, de forma redondeada u ovoide, con una coronita en cabeza. Los pétalos rodean el ovario el cual, al caer aquéllos, madura hasta formar una cápsula esférica que contiene entre 6.000-7.000 pequeñas semillas.



Imagen 1. Adormidera (*Papaver somniferum*)⁸

Los tallos y cápsulas sin madurar están llenos de un látex que al secarse constituye el opio, sustancia compuesta por alcaloides potentes como la morfina (10%) o la narcotina (5%) junto a una veintena de otros menos potentes (papaverina, tebaína, codeína, narceína, etc.) y en menor proporción. Toda la planta, con excepción de las semillas, contiene alcaloides, pero estos se acumulan principalmente en la cápsula. Las semillas presentan alto contenido en aceite (desde un 30% al 50-60%) para consumo humano o como combustible. Además, las semillas se utilizan en repostería o como condimento.

Los griegos diferenciaban la adormidera cultivada (*thylakîtis*, *chamaisýke* o *oxýgonon*) de la silvestre (*pithîtis*, *rhoiás* o *mekon mélas*)⁹. Por supuesto, esta planta aparece frecuentemente en los «tratados médicos» de la época. Por ejemplo, Hipócrates lo recomienda para aliviar una multitud de dolencias, lo que pone de manifiesto que era

⁸ Louise Joly, one half of AtelierJoly [CC BY-SA 1.0 (<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/1.0>)]

⁹ La planta cultivada deriva de la especie silvestre *Papaver setigerum*, variedad autóctona de la región mediterránea, en el arco comprendido entre la Península Ibérica y el norte de África, en un extremo, y Grecia y Chipre en el otro. Los expertos consideran que la domesticación pudo producirse en la Península Ibérica pues los hallazgos más antiguos hasta la fecha se localizan en esta zona (Guerra Doce, 2002, pág. 50).

una sustancia sobradamente conocida por los griegos del siglo V a. C., al igual que sus propiedades y, de ahí, el calificativo de somnífera que se le aplica (*Mul.*, 2.201)¹⁰.

Teofrasto describe las características botánicas de la amapola del opio en diversos paisajes de su obra *Historia de las plantas*. Así, nos habla de su carácter de hierba perenne (1.9.4); de que las semillas se encuentran en cápsulas (1.11.2; 4.8.10); también del carácter lechoso de su jugo (1.12.2); de la extracción del este jugo o látex (9.8.2); de las variantes de la planta (9.12.3-5) y de sus aplicaciones medicinales (9.9; 9.20.1). Un ejemplo que nos deja bien claro el conocimiento que tenía de la planta y su potencial psicoactivo aparece en 9.16.8:

«Trasias de Mantinea descubrió, como él decía, una droga de tal eficacia que era capaz de hacer que el desenlace fatal fuera fácil e indoloro. Empleaba los jugos de la cicuta, la adormidera y de otras hierbas por el estilo en las dosis necesarias para obtener conveniente y pequeña cantidad, que pesase poco menos de una dracma».

Nicandro de Colofón (*Theriaka*, 851-853 y *Alexipharmaka*, 433-464), en el siglo II a. C., narra los efectos secundarios de una intoxicación por opio y establece la dosis letal en torno a dos dracmas, aunque el envenenamiento seguro se produce a partir de tres dracmas.

Ya en el siglo I de nuestra era, Dioscórides concede gran importancia a esta planta en su obra *De materia médica*, ocupándose de sus variedades (4.64.1) y sus aplicaciones medicinales (4.64.3). También nos habla de las características del látex, de las maneras de distinguir el puro del adulterado (4.64.5-6) y de su método de extracción (4.64.7):

«No es extemporáneo describir someramente también el modo en que recogen el licor. Algunos, en efecto, majan las cabezas de la planta con las hojas, las estrujan completamente mediante una prensa, las trituran en un mortero y dan forma de pastillas a la pasta resultante. El fármaco así obtenido se llama ‘meconio’ (*mēkōnion*) y es más débil que el licor. Los que se ponen a la labor de recoger el licor, después de que se sequen las gotas de rocío, tienen que recortar con un cuchillo la estrellita de la cabezuela, de manera que no atravesase hasta dentro, y así, hacer cortes oblicuos sobre la superficie de las cabezuelas en línea recta, recoger las lágrimas que de ellas salen con el dedo e introducirlas en una concha; de nuevo, no mucho tiempo después, hay que repasar, pues el licor se encuentra coagulado, y al día siguiente también así se encuentra; hay que majarlo en un mortero, darle forma y almacenarlo. Ahora bien, en el acto de cortar las cabezuelas hay que retroceder hacia atrás para que los vestidos no se lleven el licor prendido»¹¹

¹⁰ Sin olvidar la utilización de esta planta con fines alimenticios por el alto valor nutritivo de su aceite, como se recomienda en el tratado *Sobre la dieta*, 2.45 (Guerra Doce E. , 2006a, pág. 142).

¹¹ Todas las descripciones de plantas de la obra de Dioscórides corresponden a la traducción de López Eire y Cortés Gabaudan, 2006. Están disponibles online en *Dioscórides interactivo*: <http://dioscorides.usal.es/index.php>

Por otra parte, había diferentes métodos de administración de la droga (4.64.2-6):

«Por ello las hojas y las cabezas de esta planta, cocidas en agua y luego aplicadas *en forma de loción*, inducen el sueño; su *decocción se bebe* también contra el insomnio; las cabezuelas majadas con harina de cebada, aplicadas en *emplasto*, van bien contra inflamaciones y erisipelas. Hay que majarlas verdes y modelarlas *en forma de pastillas*, y, una vez secas, almacenarlas y así irlas usando. Cocidas por sí solas las cabezuelas en agua, hasta que se consuma la mitad, recocidas con miel hasta que el líquido resultante se espese, son un electuario analgésico contra la tos, las fluxiones de la tráquea y las indisposiciones intestinales».

«Se vuelve más eficaz si se mezcla con ella el zumo del hipocisto y la acacia. La simiente de la adormidera negra majada *se bebe con vino* contra el flujo del vientre y la menstruación. Se aplica como emplasto, mezclada con agua, sobre la frente y las sienas de los que padecen insomnio. El licor por sí solo, tomado en escasa cantidad, como de un grano de yero, tiene mayor capacidad para enfriar, espesar los humores y secar; es analgésico, somnífero y digestivo. Es beneficioso contra las toses y las indisposiciones intestinales. Si se bebe en una cantidad mayor, es perjudicial por aletargar y mata».

«Es eficaz también contra los dolores de cabeza, aplicado en forma de loción con aceite rosado; contra los dolores de oído, instilado con aceite de almendras, azafrán y mirra; aplicado con yema <de huevo> y con azafrán, en el caso de la inflamación de los ojos; con vinagre, contra las erisipelas y las heridas; con leche de mujer y con azafrán, contra la podagra; *aplicado por el ano a modo de supositorio*, produce sueño».

«El licor más fuerte es el espeso, profundo de olor y que adormece al *olerlo*, <amargo al gusto, el que se disuelve bien en agua, liso, blanco>, ni áspero ni grumoso, que al desleírse no se condensa como la cera, el que expuesto al sol se derrite, el que prendido con una candela arde con llama no oscura y el que conserva después de extinguirse su virtud olorosa. Lo falsifican mezclándolo con glaucio o con goma arábiga o con zumo de lechuga silvestre. Pero el mezclado con glaucio se vuelve de color azafrán al desleírse, y el mezclado con zumo de lechuga es de olor más evanescente y más áspero; el mezclado con goma no tiene fuerza y es transparente».

«Algunos llegan a tal grado de insensatez, que incluso mezclan grasa con él. Se tuesta en un recipiente de barro nuevo para *uso oftálmico*, hasta que se muestra blando y más amarillento. Dice Diágoras que Erasítrato desaprobaba su uso para las otalgias y para los pacientes con inflamación de ojos, por ser causante de ambliopía y adormecedor. Andreas dice que los ojos untados con ese jugo se cegarían si no estuviera adulterado; Mnesidemo afirma que sólo es conveniente para el sueño su uso por el olfato, mientras que, empleado de otro modo, resulta perjudicial, lo cual es falso, refutado por la experiencia, por el hecho de que la eficacia de este medicamento se atestigua por sus efectos».

Son muchos otros los autores que destacan los efectos narcóticos de la adormidera, como Galeno¹² o Aristóteles, que la cita en su ensayo *Acerca del sueño* como sinónimo de embriaguez, junto con el vino y otros alucinógenos vegetales como la mandrágora:

«Prueba de ello son los narcóticos, pues todos producen pesadez de cabeza, tanto los que se beben como los que se comen: la adormidera, la mandrágora, el vino, la cizaña.

¹² Son varias las menciones que pueden encontrarse en sus obras tanto referidas a la planta (*Op. Omn.*, 6. 447; 6.548; 12.72-74; 14.248) como a su látex, al que considera refrigerante (*Op. Omn.*, 13.155) y lo recomienda para tratar problemas oculares (*Op. Omn.*, 1.125; 10.869) y pleuritis (*Op. Omn.*, 13.273; 17. 904). El jugo en pequeñas dosis es analgésico, sedativo y digestivo; sin embargo, en grandes dosis, causa letargo y puede matar.

Sometidos a su influencia y adormilados, parecen sufrir esa afección y se sienten incapaces de levantar la cabeza y los párpados» (*De dignotione ex insomniis*, 456b).

Un fragmento de Sófocles, recogido por Macrobio (*Saturnalia*, 5.19.8), perteneciente a *Las cortadoras de raíces*, narra el rito efectuado por Medea para la recogida de la planta, que hará de espaldas, para evitar los efectos intoxicantes que desprende su olor y recoge el jugo que destila en jarros de bronce. Plutarco (*Mor.* 647F-648A) también advierte del peligro que supone no guardarse de las emanaciones cuando se realizan los cortes en las cabezuelas (Becerra Romero, 2006b, pág. 15).

Los primeros autores latinos que mencionan a la adormidera no hacen comentarios sobre sus efectos sedantes, aunque era bien conocida la planta, como demuestra el texto de Catón (*De res rustica*, 38.4), en el que aconseja quemar la leña y la maleza que no se necesite y plantar en ese mismo lugar adormidera, mención clara del cultivo de la planta ya en el siglo III a. C.

De hecho, esta práctica gozaba de una larga tradición entre los latinos, pudiendo remontarse a los orígenes de la República según el relato de Tito Livio (1.54.6), pasaje muy similar al de Polieno (*Estratagemas*, 8.6), donde indirectamente se menciona la explotación de esta papaverácea en los jardines del palacio de Tarquinio el Soberbio, quien en una ocasión responde furioso a un emisario cortando a bastonazos las cabezas de adormideras de su jardín como si fueran las cabezas de sus enemigos.

Será a partir del siglo I a. C. cuando las alusiones a las propiedades narcóticas del opio se multipliquen. Muchas de estas referencias serán de tipo poético: Virgilio considera a la adormidera como la portadora del sueño del Leteo, el río del Infierno (*Geórgicas*, 1.78; 4.545); y Ovidio la menciona tanto en *Amores* (2.6.31) como en *Fastos*: «Entretanto, llegó la noche con su plácida frente ceñida de amapola y trajo consigo los sueños negros» (*Fastos*, 4.661); y Propercio (1.20.33-42) relata los efectos de su jugo sobre Hilas, que prefiere las atractivas imágenes conseguidas al beber la sustancia, un buen ejemplo del uso lúdico de la adormidera.

Con un sentido más práctico, Columela, en su obra *De re rustica*, la considera una planta consagrada a Ceres (10.314) que crece como mala hierba en tierras de labor y pastos (9.4.5) y como especie cultivada (9.3.14; 9.3.42). También es consciente de sus propiedades narcóticas y así lo indica en 9.104, cuando la denomina «grillo de los sueños» (trad. Vicente Tinajero, 1879, p. 160).

Pero, sin lugar a duda, el autor latino que se ocupa con más detenimiento de esta especie es Plinio el Viejo, cuyos pasajes más interesantes acerca de la adormidera se encuentran en los libros XIX y XX. En el 19.52-53, describe las tres variedades de *Papaver* y sus utilidades: la variedad *album*, cuyas semillas se consumen mezcladas con miel por sus propiedades alimenticias; la variedad *nigrum*, de la que se extrae el opio mediante incisiones; y la variedad conocida en Grecia como *rhoeas*, que parece referirse a la amapola. El pasaje más completo (20.76-80) ofrece multitud de detalles, desde las variedades y los métodos de extracción y recolección a sus aplicaciones medicinales, sus formas de administración y los modos de distinguir opio verdadero del falso.

Una utilidad diferente le atribuye Silio Itálico cuando, en *De Bello Punico* (9.351-356), nos presenta a *Somnus*, emisario de la diosa Ceres, derramando esta sustancia sobre Aníbal para, de este modo, conseguir mantenerlo alejado de Roma¹³.

Celso, en diversos textos de su *De Medicina*, nos habla de las pastillas fabricadas con el látex de la planta a la que él llama *lacrimae papaveris*. Ofrece varias recetas que incluyen adormidera y mandrágora o beleño para inducir el sueño y aliviar el dolor (3, 18, 12; 5, 25, 4; 6, 6, 1). Porfirio (*Himnos órficos*, LXXXV) la relaciona con un incienso asociado al sueño, al tiempo que la sitúa, entre otras muchas plantas, en el jardín que tenía Medea, lo que podría explicar el método con el cual esta hechicera adormece a la serpiente guardiana del vellocino de oro descrita por el griego Apolonio (Becerra Romero, 2003, págs. 175-177):

«Mientras éste [el dragón] serpenteaba, la joven se lanzó ante sus ojos, invocando con dulce voz al Sueño protector, el supremo de los dioses, para que hechizara al monstruo. Y clamaba a la soberana noctívaga, la infernal, la misericordiosa, que le diera acceso. El Esónida la seguía aterrizado. Pero aquél ya, hechizado por el encantamiento relajaba el largo espinazo de su terrígena espiral y extendía sus incontables anillos, como cuando en apacibles mares rueda una ola negra, débil y silenciosa. Pero no obstante, levantando aún en alto su horrible cabeza, trataba de engullir a ambos con sus funestas mandíbulas. Más ella con su rama de enebro recién cortada, que mojaba en su brebaje, entre encantamientos rociaba eficaces pócimas por sus ojos; y por encima y alrededor el intenso olor de la pócima le infundía el sueño. En el mismo sitio dejó apoyada la mandíbula, y sus inmensos anillos quedaron extendidos por detrás muy lejos a través del bosque arbolado.

Entonces él cogió de la encina el vellocino dorado por indicación de la joven; y ella, manteniéndose quieta de pie, untaba con su pócima la cabeza del animal, hasta que ya el propio Jasón le ordenó volverse hacia su nave» (4.145-165).

¹³ Texto que ha servido para sugerir una posible explicación a la extraña retirada de Aníbal (Becerra Romero, 2003, pág. 180).

Guerra Doce (2002) realiza un interesante estudio de los aspectos simbólicos de esta planta que pueden resumirse fundamentalmente en tres:

1. Simbología funeraria, por su imagen del sueño y de la muerte.
2. Símbolo de abundancia y fertilidad, que puede deberse al gran número de semillas que contiene cada cápsula o al hecho de encontrarse frecuentemente en campos de gramíneas, base de la agricultura mediterránea.
3. Símbolo curativo, por sus propiedades analgésicas, narcóticas y sedantes.

Nencini (1997, págs. 1407-1409) añade otro, la reencarnación, dada la ambigüedad de un símbolo que conjuga referencias a la fertilidad y a la muerte.

Hesíodo nos habla de una localidad próxima a Corinto conocida como Mekone, ciudad de las adormideras (*Teogonía*, 535-538) y que parece ser el antiguo nombre dado a Sición, según Estrabón (8.6.25), supuestamente por los extensos cultivos de esta planta en aquel momento, lo que explicaría que la estatua de Afrodita del santuario de la diosa de Sición mostrara una cápsula de esta amapola en una de sus manos, según nos cuenta Pausanias (2.10.5). Solía ser éste un motivo frecuente asociado a divinidades femeninas como símbolo de abundancia y fertilidad, fundamentalmente de Deméter, no en vano era uno de sus atributos, siendo muy numerosas las representaciones que mostraban a la diosa portando cápsulas (Kritikos & Papadaki, 1967a, pág. 10 y 31; Kritikos & Papadaki, 1967b, pág. 9; Blázquez Martínez, 1977; Escohotado, 2002, págs. 139 y 172-173).

Calímaco, en su *Himno a Démeter* (4.40-45) nos recuerda esta asociación: «*Se apercibió Deméter de que su árbol sagrado sufría, y, llena de ira, dijo: “¿Quién abate mis bellos árboles?” Tomó al punto la apariencia de Nicipa, a la que la ciudad había hecho sacerdotisa pública, y llevaba en la mano sus cintas y su adormidera, y, colgada del hombro su llave*».

En época romana, se mantiene esta iconografía asociada a la diosa madre para representar a damas de la familia imperial como testimonian las estatuas de las emperatrices Sabina y Julia Domna, procedentes de Ostia, que portan cápsulas de adormidera en la mano izquierda. Otras divinidades femeninas también aparecen representadas con este fruto son Hera, Afrodita, Isis o Cibele.

Cuando esta papaverácea se vincula a las estatuas de Plutón y Perséfone, *Hymnos*, dios del sueño, *Nyx*, de la noche; o *Thánatos*, de la muerte, no hay duda de su papel como

símbolo de la muerte y el sueño. En ocasiones, también Eros adquiere carácter funerario al aparecer dormido portando las cápsulas. Por sus propiedades medicinales, la adormidera también aparece asociada a dioses como Apolo o Asclepios (Kritikos & Papadaki, 1967a, pág. 17; Kritikos & Papadaki, 1967b, pág. 10; Blázquez Martínez, 1977; Escohotado, 2002, págs. 172-173; Guerra Doce, 2002, pág. 54).

El valor funerario se constata al utilizarse como elemento ornamental y simbólico, decorando sarcófagos, relieves de estelas, frisos de tumbas, terracotas y cerámicas. Existen muchos ejemplos de personajes tendidos sobre el lecho con cabezas de amapolas entre sus manos como el sarcófago del Museo Capitolino, el cipo del Museo de Cambridge o el monumento fúnebre del Museo de Letrán (Blázquez Martínez, 1977).

Por otra parte, se han descubierto unos curiosos alfileres, de diversos materiales (oro, plata, bronce, electrón, marfil, hueso, etc.) en cuyo extremo no funcional aparece una forma que se ha identificado como cápsulas de *Papaver somniferum*¹⁴, cuya cronología se extiende desde época micénica al mundo clásico. Por lo que respecta a la funcionalidad de las piezas, se ha propuesto que se trataba de amuletos para favorecer el embarazo, por su asociación con el amor carnal y la fertilidad (Escohotado, 2002, pág. 140) o su uso para fumar opio a modo de agujas para calentar la droga (Kritikos & Papadaki, 1967a, pág. 28).

En esta misma línea podría interpretarse la presencia de amapolas en la joyería romana, como por ejemplo el brazalete conservado en el Museo Británico del siglo I d. C. en el que aparecen dos cápsulas flanqueando un *khantaros*, si bien es cierto que no necesariamente se debe atribuir a estos motivos un valor más allá del ornamental. En cambio, la función apotropaica de otros adornos romanos resulta innegable como en el caso de un colgante óseo procedente del yacimiento hispano de Iulóbriga (Retortillo, Campoo de Enmedio, Cantabria), datado en el siglo I-II d. C., que toma la forma de una mano con un fruto de adormidera, lo que se ha interpretado como una higa o amuleto contra el mal del ojo (García de Cortázar, González Echeagaray, González Morales, Iglesias Gil, & Teja, 1999, pág. 344). Parece ser ésta una costumbre de larga tradición en las culturas del Mediterráneo a la vista de otros colgantes con forma de cápsulas de

¹⁴ No obstante, el diminuto tamaño no permite asegurar su identificación entre adormidera, granada o manzana

papaverácea que se conocen desde la Edad del Bronce en adelante (Kritikos & Papadaki, 1967a), para los que se ha sugerido una función similar¹⁵.

Aparece en la decoración de la Hidria Lovatelli, una urna funeraria hallada en un columbario de Porta Maggiore (Roma), donde se ilustra la iniciación en los Misterios Eleusinos, y uno de los sacerdotes porta tres cápsulas de adormidera en una bandeja (Blázquez Martínez, 1977; Guerra Doce, 2006a, pág. 179)¹⁶.

A la vista de la importancia de esta planta en el mundo latino no es de extrañar su presencia en yacimientos arqueológicos de época romana. Quizá uno de los hallazgos más interesantes provenga de Pompeya donde, en una gran vasija cerámica de almacenamiento o *dolium*, se han encontrado restos de una poción medicinal compuesta por 54 ingredientes entre los que se han identificado varias especies vegetales psicoactivas caso de *Papaver somniferum* (dos semillas), *Cannabis sativa* (nueve semillas), *Hyoscyamus albus* (cuatro semillas) y *Solanum nigrum* (dos semillas), junto a otras plantas y restos de algunos animales entre los cuales aparecen sapos y ranas, probablemente para aprovechar las propiedades del veneno que exudan, lo que nos hace pensar que este tipo de preparados eran remedios habituales entre la población romana del siglo I de nuestra era. Otros documentos arqueológicos apuntan al consumo de la adormidera con fines alimenticios (Guerra Doce, 2006a, págs. 162-163).

4.1.1. Monedas con adormidera¹⁷

Capítulo especial merece la representación numismática de la adormidera, motivo relativamente frecuente, sobre todo en época romana. Hemos de tener presente que, incluso trabajando con imágenes de mayor tamaño, a menudo es difícil diferenciar las plantas representadas, ello se complica mucho cuando las imágenes tienen el tamaño que una moneda puede albergar. La principal dificultad estriba en la diferenciación entre la adormidera y la granada, pues si bien la primera es de menor tamaño y algo más alargada, el esquematismo y la simplificación de formas hace en ocasiones casi imposible la clasificación segura.

¹⁵ En este sentido, resulta muy interesante la creencia pakistaní de considerar las cabezuelas de esta planta como amuletos de buena suerte (Guerra Doce, 2006a, pág. 178).

¹⁶ Aunque Clemente de Alejandría (*Protréptico*, 2.22.4) nunca participó en los Misterios de Eleusis, cita a la adormidera entre los objetos sagrados empleados, posiblemente por encontrarse asociada a Deméter.

¹⁷ Esta sección es una revisión de la publicada en: M. P. García Arroyo, *Alucinaciones sagradas. Drogas y éxtasis en el universo religioso greco-roman*, 2016, págs. 23-35.

Por tanto, son escasas las monedas griegas en las que la adormidera aparece representada claramente. Algunos ejemplares de los siglos V-IV a. C. nos muestran su asociación con diosas como Démeter, Perséfone o Atenea:

Nº 1



Nomos griego de plata. Metaponto, Lucania, *ca.* 340-330 a. C., (7. 97 g.)
Cabeza de Leukkipos a la derecha, portando casco corintio, racimo de uvas a la izquierda.
META, espiga de cebada con siete granos a la derecha, cápsula de adormidera a la izquierda, sobre hoja.
Johnston class A, 4.4; HN Italy 1553; SNG ANS 402
<http://www.cngcoins.com/Coin.aspx?CoinID=114443>

Nº 2



Bronce, Metaponto, Lucania. *ca.* 450- 350 a. C. (8.59 g., 20 mm).
Cabeza de Deméter a derecha, llevado corona de cebada; ME delante.
OBOΛOΣ. Espiga de cebada, cápsula de adormidera delante.
Johnston, p, 122, 4; SNG ANS 544.
<http://www.cngcoins.com/Coin.aspx?CoinID=19273>

Nº 3



Estatera de plata. Corintia, Corinto, *ca.* 400-375 a. C. 21mm,8.51g).
Pegaso volando hacia la derecha, Q debajo.
Cabeza de Atenea mirando a la izquierda, llevando casco corintio, E y adormidera detrás.
Pegasi 367; Ravel 986; BMC 329.
<http://www.acsearch.info/record.html?id=646040>

Nº 4



Moneda de bronce. Bruttium, Lokroi Epizephyrioi *ca.* 287-278 a. C.
Cabeza de Atenea mirando a la derecha, llevando casco corintio crestado.
ΛOKPΩN, Perséfone sentada mirando hacia la izquierda y portando patera en mano derecha y cetro con forma de cabeza de adormidera en la izquierda, dos estrellas la flanquean.
SNG Morcom 428, HN Italy 2383.
<http://www.pegasionline.com/itemdetail.asp?type=S&item=7961&l=-1>

Dentro de las monedas griegas, merecen especial atención las denominadas cistóforos¹⁸, en las que la asociación con el culto báquico es muy evidente:

Nº 5



Tetradracma cistofórico. Ionia, Ephesos, c. 133-67 a.C. Plata. (26mm, 11.74g, 12h), año 67 (68/67). Cesta mística con serpiente, rodeada de corona de hiedra

Carcaj rodeado de dos serpientes con cabeza hacia arriba y colas entrelazadas. A la izquierda, la fecha (año 67). A la derecha, antorcha. Encima: dos cornucopias con cápsula de adormidera entre ellas. Referencias: Kleiner, Ephesus 73

<http://www.acsearch.info/record.html?id=667408>

Nº 6



Tetradracma cistofórico. Lydia, Tralleis (ca. 66-67 a. C.) Acuñada en ca. 134-128 a. C. Plata (25mm, 12.69).

Cista mística con serpiente, rodeada de corona de hiedra.

Dos serpientes entrelazadas alrededor de flechas y carcaj. Monograma arriba. A la izquierda: P M. A la derecha: adormidera y grano de cereal.

Kleiner & Noe Series 47; SNG von Aulock 3254

<http://www.coinarchives.com/a/lotviewer.php?LotID=595752&AucID=1077&Lot=619&Val=1af1668c7f5171fd2cbc7d5774f8f0f2>

Aparece con cierta frecuencia en acuñaciones de Sicilia, en la Magna Grecia:

Nº 7



Hemilitron de bronce. Sicilia, Siracusa.

Agathokles. (317-289 a. C.) Acuñada c. 317-310 a. C. (20mm, 5.85 g). Struck circa 317-310.

Cabeza coronada de Kore mirando hacia la izquierda; adormidera detrás.

Toro embistiendo hacia la izquierda. Delfín debajo y en exergo.

BAR issue 8; CNS 190 (Hieron II)

<http://www.cngcoins.com/Coin.aspx?CoinID=135571>

Nº 8



Bronce. Sicilia, Siracusa. Pyrrhos. ca. 278-276 a. C. (24 mm, 12, 68 g).

Cabeza velada de Pitia mirando a la izquierda, lleva corona de roble; adormidera detrás.

ΑΣΙΑΕΩΣ. ΠΥΡΡΟΥ. Rayo.

CNS II 184

<http://www.cngcoins.com/Coin.aspx?CoinID=67174>

¹⁸ Del griego κιστοφόρος. Se da esta denominación a las monedas con representación de la cista o la cesta mística, usada en los rituales báquicos. Originalmente, Cistóforo, era la denominación de la persona que, en los Misterios báquicos o eleusinos, portaba la cista, que contenía la serpiente sagrada. La costumbre era que fuera portada por mujeres jóvenes de alto rango. Las monedas que reciben este nombre fueron acuñadas por la autoridad en referencia a los festivales de Baco, y se convirtieron en un símbolo de Asia.

Nº 9



As de bronce. Sicilia, Siracusa. Hierón II (275-215 a. C.) Acuñada ca. 275-269 a. C. (19mm, 5.57). Cabeza coronada de Kore mirando hacia la izquierda, cápsula de adormidera detrás. Toro embistiendo hacia la izquierda, club y ε arriba, IE en exergo.

BAR issue 53; CNS 191 Ds 89 R1 2; SNG ANS 578-9.

<http://www.cngcoins.com/Coin.aspx?CoinID=150347>

Nº 10



Hemilitron de bronce, Sicilia, Siracusa, Hieron II (275-215 a. C.), c. 230-218 a. C.; (18,08 g; 27, 5 mm).

Cabeza diademada de Hierón I a la izquierda, cabeza de adormidera detrás. Borde puntado. IEPΩNOC. Jinete galopando a la derecha, con lanza en la mano y llevando túnica.

CNS II, n. 195 Ds 90 R1 15; SNG ANS 963.

<http://www.acsearch.info/record.html?id=658056>

Nº 11



Decadrachma de oro. Sicilia, Siracusa. Hieron II (275-215 a.C.). Acuñada ca. 275-269 a. C. (4.27 gm; 15 mm).

Cabeza diademada de Perséfone mirando a la izquierda. Detrás: cápsula de adormidera. IEPWNOC Auriga conduciendo una biga galopando a la derecha.

Referencias: Kraay/ Hirmer 139. SNG ANS 862.

http://www.wildwinds.com/coins/greece/sicily/syracuse/hieron_II/SNGANS_862.jpg

Nº 12



Bronce. Sicilia, Parnormos. Después del 241 a. C. (17 mm, 5.27 g).

ΠΑΝΟΡΜΙΤΑΝ. Cabeza coronada de Deméter mirando a la izquierda.

Adormidera y dos espigas de trigo.

CNS p. 330, 7; SNG ANS 563.

<http://wildwinds.com/coins/greece/sicily/panormos/t.html>

Acuñada en la misma isla, pero perteneciente al mundo púnico, encontramos un ejemplar en el que está asociada a Aretusa¹⁹:

¹⁹ Aretusa era una náyade de la que Alfeo se enamoró. Pero ella, que había prometido permanecer virgen, pidió auxilio a Diana, que la transformó en corriente de agua para que huyera. Totalmente acorralada, Aretusa dirigió su curso bajo el mar y apareció en la isla de Ortigia, generando el manantial que lleva su nombre, cerca de Siracusa. Para materializar su amor, el río Alfeo mezcló sus aguas con las de la fuente Aretusa. Durante la búsqueda que Deméter efectúa de su hija Perséfone, la ninfa acuática le confía que, mientras su corriente viajaba por debajo de la tierra, había visto a la joven, triste, como reina del Hades (Ovidio, *Met.*, 5.572-641).

Nº 13



Tetradracma plata. *ca.* 350/320, Kephaloïdion o Panormus (?) o alguna ceca itinerante que se movía junto al ejército cartaginés. (16.69 g.) Cabeza diademada de Aretusa mirando a la derecha, llevando pendiente triple y collar; dos delfines delante; cápsula de adormidera detrás. Caballo a derecha delante de palmera.

Jenkins, Punic, Series 2c, 105; SNG Lloyd 1624; SNG Lockett 1042.

<http://www.acsearch.info/record.html?id=661932>

Encontramos monedas griegas con esta imagen en otras localizaciones, como Etolia, Frigia o Caria:

Nº 14



Bronce. Eolia, Elaea. Acuñación pseudo-autónoma. Magistrado: Pellonio. *ca.* siglo II a. C. (17mm, 2.78 g).

Cabeza laureada mirando hacia la derecha. Kalathos conteniendo adormidera y espigas. BMC 38.

<http://www.cngcoins.com/Coin.aspx?CoinID=149762>

Nº 15



Bronce. Frigia, Synnada. *c.* 133- siglo I a. C. Magistrado: Meliton. (19mm., 6.61 g). Cabeza laureada de Zeus mirando a la derecha.

Adormidera y espigas entre piloi de los Dioscuros. Leyenda: SYNNAD MELIT AQEN SNG Copenhagen 708.

http://www.wildwinds.com/coins/greece/phrygia/synnada/SNGCop_708.txt

Nº 16



Moneda griega de bronce. Caria, Rhodes. Magistrado: Teimostratos. Fecha: *ca.* 31 a. C.- 60 d. C., (33 mm, 22. 55 g.).

Cabeza radiada de Dionisios a la derecha, llevando corona de hiedra.

Rosa con dos bulbos con cápsula de adormidera y espigas de trigo en la base.

RPC I 2748.4; Lindgren 700; SNG Copenhagen 888.

<http://www.edgarlowen.com/greek-coins-asia-minor.shtml>

En cuanto a la adormidera utilizada en monedas de época romana, vamos a comprobar que estas emisiones son muy escasas en el período republicano:

Nº 17



Denario de plata. Roma. Emisor: Q. Fabius Maximus. 127 a. C. (18 mm, 3.9 g).
ROMA. QMAX Cabeza de Roma con casco alado mirando hacia la derecha.
Cornucopia llena de frutas con racimos de uvas y granadas (¿) sobresaliendo. Rayos centrales en forma de aspa. Alrededor, corona de espigas y adormideras.
Crawford 265/1; Fabia 5; Sydenham 478.

<http://www.acsearch.info/record.html?id=658235>
<http://www.tesorillo.com/republica/fabia/fabia.htm>

Nº: 18



Denario de plata. Roma. Emisor: P. Accoleius Lariscolus. 43 a. C. (4.14 g.).
P. ACCOLEIVS LARISCOLVI. Busto de Diana Nemorensis (o Acca Larentia) mirando a la derecha.
Triple estatua de culto de Diana Nemorensis (las ninfas Querquetulanae: Diana, Hécate, Selene) de frente, sujetando en sus manos y hombros llamas, por encima, cinco cipreses; la figura de la izquierda porta una cápsula de adormidera; la ninfa de la derecha, un lirio en su mano izquierda.
Crawford 486/1 var. (la leyenda del anverso termina en S); RSC Accoleia 1 var.; Sydenham 1148 var.; Kestner 3702-3703 var.; BMCRR Rome 4211-4213 var.; CRI 172 var.

www.cngcoins.com/Coin.aspx?CoinID=96956

Las primeras emisiones imperiales ya aparecen con la dinastía Julio-Claudia:

Nº 19



Augusto. Roma. Dupondio de Bronce. Divus Augustus. Acuñada bajo mandato de Claudio, ca. 41-50 d. C. (29mm, 14.95 g).
DIVUS AVGVSTVS S-C Cabeza radiada del divino Augusto hacia la izquierda.
DIVA AVGVSTA. Livia sentada mirando hacia la izquierda, sujetando con la mano derecha adormidera y espigas, en la mano izquierda, antorcha.
RIC I 101 (Claudius).

<http://www.cngcoins.com/Coin.aspx?CoinID=129810>

Nº 20



Eólida, Elaea. Nerón (54-68 d. C.) Bronce (17 mm, 3.18g)
Cabeza desnuda mirando hacia la izquierda.
Cabeza de adormidera.
RPC 2403

<http://www.acsearch.info/record.html?id=601874>

Nº 21



Tetradracma. Egipto, Alejandría. Nerón (54-68 d. C.). Acuñada en 58/59 d. C. (23mm, 12.96 g). Cabeza laureada mirando a la derecha.

Serpiente Agathodaimon hacia la izquierda, llevando la doble corona egipcia; a su alrededor, espigas y adormideras.

Köln 131; RPC I 5240; Dattari 267; Milne 193; Emmett 106

<http://www.cngcoins.com/Coin.aspx?CoinID=71549>

Nº 22



As de bronce. Frigia, Acmoneia. Agripina Junior. Augusta (50-59 d. C.) (17mm, 2.95 g).

Busto cubierto mirando hacia la derecha, espiga de cereal y cápsula de adormidera delante.

Artemisa de pie mirando hacia la derecha, sacando una flecha desde carcaj y sujetando el arco con la otra mano; a sus pies, a la derecha, ciervo y pequeña figura de Nike sujetando palma y corona. RPC I 3173; SNG Copenhagen 25; SNG von Aulock 8312.

<http://www.cngcoins.com/Coin.aspx?CoinID=156882>

En la época de Galba aparecen algunas emisiones en las que la adormidera está asociada a féminas, en el primer caso, Ceres, la diosa de la abundancia y la fertilidad. En el segundo, *Hispania*, provincia donde alcanzó el título de emperador.

Nº 23



As de bronce. Roma. Galba (68-69 d. C.) Acuñada a finales del año 68. (27mm, 10.38 gm).

Cabeza laureada mirando hacia la derecha.

Ceres sentada mirando hacia la izquierda con caduceo en mano izquierda y adormidera y espigas en izquierda.

RIC I 326 (obverse); RIC I 292 (reverse); Cohen 15, 20 (same).

<http://www.cngcoins.com/Coin.aspx?CoinID=30679#>

Nº 24



Aureo de oro. Hispania, Tarraco. Emperador Galba. 68-69 a. C. (7.72 g.).

Anverso: IMP GALBA. Cabeza laureada a derecha.

Reverso: HISPANIA. Hispania, de pie a izquierda, sujetando mazorcas de maíz y cápsula de adormidera en la mano derecha y escudo Redondo y dos lanzas verticales en la izquierda.

Rererencias: RIC 020

www.arsclassicacoins.com

Las emisiones de época imperial más numerosas corresponden a la dinastía Flavia (69-96 d. C.):

Nº 25



Denario de plata. Éfeso. Vespasiano (69-79 d. C.)
Acuñada: 71 d. C. (17mm, 3.11 g.).
IMP CAESAR VESPAS AVG COS III TR P P P.
Cabeza laureada a derechas.
CONCORDIA AVGVSTI. Concordia o Ceres sentada a
izquierdas, sosteniendo espiga de cereal,
adormidera y cornuscopia. E(PHE) en exergo.
Referencias: RIC II 1428; RPC II 830; RSC 67.

<http://www.cngcoins.com/Coin.aspx?CoinID=221928>

<http://www.forumancientcoins.com/catalog/roman-and-greek-coins.asp?zpg=37968>

Nº 26



Denario de plata. Roma. Vespasiano (69- 79 d. C.)
Acuñada en 77/8 d. C. (19mm, 3.43 g)
CAESAR VESPASIANVS AVGVSTI. Cabeza laureada
mirando hacia la derecha.
CE-RES AVGVSTI. Ceres de pie mirando hacia la
izquierda con espiga y adormidera en mano
izquierda.

RIC II 968; RSC 54; BMCRE 300

<http://www.cngcoins.com/Coin.aspx?CoinID=142729>

http://coinproject.com/coin_detail.php?coin=242158

Nº 27



Denario de plata. Vespasiano (69-79 d. C.). Ceca
incierta. Acuñada en 69-71 d. C. (18mm, 3.56 g).
Cabeza laureada mirando a la derecha.

PACIS EVENTVM; Bonus Eventus²⁰ de pie,
sujetando pátera y adormidera.

RIC II 1375; RSC 295a.

<http://www.cngcoins.com/Coin.aspx?CoinID=135022>

Nº 28



Denario de plata. Roma. Tito (79-81 d. C.)
Acuñada: 79-80 d.C. (3.45g.)
Anverso: IMP TITVS CAES VESPASIAN AVGVSTI P P M.
Cabeza laureada a derecha.
Reverso: BONVS EVENTVS AVGVSTI. Bonus
Eventus de pie hacia la izquierda, con pátera en
mano derecha y espigas y adormidera en la
izquierda.

Referencias: RIC 089; BMCRE 106; RSC 025.

<http://www.cngcoins.com/Coin.aspx?CoinID=22713>

Denario de plata. Roma. Domiciano (81-96 d. C.)
Acuñada: 82-83 d. C. (3.54 g.)

²⁰ Bonus Eventus era un dios romano de la agricultura, aunque durante el Imperio suele representar una personificación del éxito. Difería de la diosa Fortuna porque mientras ésta influía en todos los actos de la vida de una persona, Bonus Eventus se invocaba para conseguir el éxito en una determinada situación. Según Varrón, este dios tuvo sus primeros altares en el campo donde los agricultores le hacían ofrendas para obtener abundantes cosechas. Fue representado como un joven desnudo, derecho, con una pátera en la mano denotando su beneficencia, y en la otra, espigas con adormidera, símbolo de la fecundidad (Bastús y Carrera, 1862, pág. 303).

Nº 29



Anverso: IMP CAES DOMITIANVS AVGVSTVS P M.
Cabeza laureada a derechas.
Reverso: SALVS AVGVST. Salud sentada hacia la izquierda, portando espiga y adormidera.
Referencias: RIC 0145; BMCRE 0054; RSC 0412.

<http://www.cngcoins.com/Coin.aspx?CoinID=29179>

Nº 30



Cuadrante de bronce. Roma. Domiciano (81-96 d. C.) (2.5 g.)

IMP DOMIT AVGVST(?). Busto femenino, posiblemente Ceres, mirando a la izquierda, pelo recogido con corona de espigas.
S-C. Haz de espigas y adormideras.

Referencias: RIC 317

<http://www.acsearch.info/record.html?id=521416>

Aunque durante el mandato de Nerva y Trajano también encontramos monedas, es destacable la frecuente aparición del motivo en época de Adriano (117-138):

Nº 31



Sestercio de bronce. Roma. Nerva (96-98 d.C.)
Acuñado: 97 d. C. (35mm, 27.84 g, 6h).
IMP NERVA CAES AVGVSTVS P M TR P COS III P P.
Cabeza laureada mirando a la derecha.
Reverso: PLEBEI VRBANAЕ FRVMENTO CONSTITVTO S-C. Modius con espigas de cereal y adormidera.

RIC 89, Cohen 127, BMC 115

http://www.wildwinds.com/coins/sear5/s3052.html#RIC_0089

Nº 32



Tetradracma de plata. Siria, Tiro. Trajano (98-117 d. C.) (14.55 g., 22 mm.)

ANVERSO: AVTOKP KAIC NEP TPAIANOC CEBGERM DAK. Cabeza laureada a derecha; debajo, porra a la izquierda, águila a la derecha.

REVERSO: DHMARC EX UPATE. Tyche de Antioquia sentada a derecha sobre una roca, sosteniendo espiga de grano y cápsula de adormidera; debajo, alegoría del río Orontes nadando a derecha.

Referencias: Prieur 1493; SNG Cop 194 (Antioch).

<http://www.cngcoins.com/Coin.aspx?CoinID=68778>

Nº 33



As de bronce, Cilicia, Laertes. Trajano (98-117 d. C.) (18mm, 3.79 g).

Cabeza laureada mirando hacia la derecha.

ΛΑΕΡΤΕ-ΙΤΩΝ. Deméter sentada hacia la izquierda en trono, sosteniendo adormidera y espiga en mano derecha y cetro en la izquierda SNG France 598; SNG Levante 371.

<http://www.cngcoins.com/Coin.aspx?CoinID=207086>

Nº 34



Cistóforo de plata. Sardes. Adriano (117-138 d. C.). Acuñada después del año 128 d. C. (10.66 g.).

Acuñada sobre un cistóforo de Augusto (RSC 33). HADRIANVS AVGVSTVS P P]. Cabeza descubierta a derecha.

COS [III]. Estatua cultural de Kore con espigas a ambos lados y adormidera en el lado derecho. RIC II 510; Metcalf, *Cistophori*, type 47 (unlisted dies); RSC 279. VF.

<http://www.cngcoins.com/Coin.aspx?CoinID=91387>

Nº 35



Denario de plata. Roma. Adriano (117-138 d. C.). Acuñado: ca. 134-138 d. C. (17 mm, 3.30 g).

HADRIANVS AVGVSTVS P P]. Cabeza laureada mirando a la derecha.

ÁFRICA. Alegoría de África reclinando, mirando a la izquierda, con escorpión en mano derecha y cornucopia en la izquierda. Cesta con cereal y adormidera a sus pies.

RIC II 299; BMCRE 816; RSC 138.

<http://www.cngcoins.com/Coin.aspx?CoinID=67959>

Nº 36



Denario de plata. Roma. Adriano (117-138 d. C.). Acuñada: ca. 134-138 d. C. (17mm, 3.67 gm).

HADRIANVS AVGVSTVS P P]. Cabeza descubierta mirando a la derecha.

ANNONNA AVGVSTVS P P]. Modius con cuatro espigas y cabeza de adormidera central.

RIC II 230; RSC 172.

<http://www.cngcoins.com/Coin.aspx?CoinID=42483>

Nº 37



Tetradracma. Egipto, Alejandría. Adriano (117-138 d. C.) Fechado RY 21 (136/137 d. C.) (23 mm, 11, 71 g.)

Cabeza laureada mirando a la derecha.

Deméter de pie, mirando a la izquierda, con adormidera y espigas en mano derecha y antorcha en la izquierda.

Köln 1209; cf. Dattari 1335; Milne 1512; Emmett 832.

<http://www.cngcoins.com/Coin.aspx?CoinID=64054>

Nº 38



Tetradracma cistóforo de plata. Adriano (117-138 d. C.) Ceca no identificada en Asia. Acuñada ca. 129-130 d. C. (9.63 g.).

HADRIANVS AVGVSTVS. Cabeza laureada y busto armado de mirando a la derecha.

COS. III. Haz con seis espigas de cereal y adormidera en el centro

Metcalf 64 (var.)

<http://www.acsearch.info/record.html?id=629906>

Nº 39



Moneda de bronce. Lidia, Blaundos. Sabina (117-138) (4.34 g.).

CABEINA CEBACTH. cabeza diademada y busto cubierto mirando a la derecha.

BLAUNDEWN. Deméter de pie, sujetando espigas y cetro.

SNG Cop 92; SNG Munich 90.

<http://www.wildwinds.com/coins/greece/lydia/blau ndos/t.html>

La planta opiácea suele estar asociada a figuras femeninas, bien diosas o alegorías, bien a las esposas de los emperadores. También es destacable el hecho de que la mayoría de las emisiones pertenece a cecas del extremo oriental del Imperio.

Desde nuestro punto de vista, la simbología principal de la adormidera en estos contextos es la de la fecundidad, la cual se verá ensalzada especialmente en tiempos de paz, de ahí que se asocie en diversas ocasiones con la Concordia, la Salud, la *Annona*, etc., alegorías todas ellas profusamente utilizadas por la dinastía Flavia, la cual ascendió al poder imperial tras una dura guerra civil. Puesto que no existía ninguna vinculación de sangre con los Julio-Claudios, los nuevos gobernantes basaron su legitimidad en su condición de emperadores de la paz y prosperidad que, por medio de su incontestable poder militar y su buena gestión económica, habían traído al Imperio.

La asociación de las augustas con divinidades femeninas relacionadas con la fecundidad continúa durante la dinastía Severa, como nos demuestra una emisión que representa a Julia Domna. Posteriormente, se emiten monedas con esta planta en época de Caracalla:

Nº 40



As de bronce. Frigia, Apamea. Marco Aurelio, como César (139-161 a. C.) (30mm, 17.00 g.). AVPHAIOC KAICAP. Cabeza descubierta y busto mirando a la derecha.

ΑΠΙΑΜΕΙΑ. Tyche de pie mirando hacia la izquierda. Cornucopia y timón en mano izquierda. Espigas de cereal y adormidera en mano derecha. <http://www.cngcoins.com/Coin.aspx?CoinID=198219>

Nº 41



As de bronce. Lidia, Gordus-Julia. Marco Aurelio (161-180 d. C.) (30mm., 15.39 g).

Cabeza laureada y busto con armadura hacia la izquierda, visto desde detrás.

Estatua cultural de Kore de frente, llevando velo coronado por luna creciente; adormidera a la izquierda, dos espigas de cereal a la derecha.

BMC 25

<http://www.cngcoins.com/Coin.aspx?CoinID=156880>

Nº 42



Dupondio de bronce. Roma. Marco Aurelio (161-180 d. C.) Acuñada: 175 d. C. (27 mm, 11.22 g).

M ANTONINVS AVG GERM TR P XXIX.

Cabeza con corona radiada mirando hacia la derecha.

IMP VII COS III S-C. Annona de pie, mirando hacia la izquierda, con cornucopia en mano izquierda y espigas en la derecha. A su lado, modius con espigas y adormidera.

BMCRE 1510; cf. Cohen 334 (same).

<http://www.cngcoins.com/Coin.aspx?CoinID=38830>

Nº 43



Moneda de bronce. Cilicia, Selinus. Faustina II, Augusta (145-175 d. C.) (24 mm, 8.19 g).

Busto togado mirando a la derecha. Pelo recogido. Deméter y Kore (?) de pie, mirando al frente, sobre base, con las manos derechas en el pecho y sosteniendo cereales y adormidera con las izquierdas.

SNG Levante Suppl. 88 (esta moneda).

http://www.wildwinds.com/coins/ric/faustina_II/selinus_AE24_SNGLevSupp_88.txt

Nº 44



Lidia, Silandus. Lucilla, Augusta (164-182 d. C.). Bronce. (22mm, 7.63 g).

Busto cubierto mirando hacia la derecha.

Estatua de culto de Kore, mirando de frente, entre adormidera (izquierda) y espiga (derecha).

SNG von Aulock 3174

<http://www.cngcoins.com/Coin.aspx?CoinID=136984>

Nº 45



As de bronce. Eólida, Elaea. Cómodo (177-192 d. C.) (18.3mm, 2.48 g)
 AVT K L AVR KOMODOC. Cabeza laureada, busto con armadura mirando hacia la derecha.
 ELAITWN. Crispina como Deméter o Perséfone, busto mirando hacia la derecha, sujetando espigas y adormidera.
 BMC 47; SNG von Aulock 1614-1615.
<http://www.acsearch.info/record.html?id=237234>

Nº 46



Moneda de bronce. Lidia, Blaundus. Julia Domna Augusta (193-217 d. C.). (21mm, 4.66 g).
 Busto cubierto mirando hacia la derecha.
 Deméter de pie, mirando a la izquierda, sujetando adormidera y espigas en mano derecha y antorcha en izquierda.
 SNG Copenhagen 95 (mismo cuño)
<http://www.cngcoins.com/Coin.aspx?CoinID=120201>

Nº 47



Moneda de Bronce. Lida, Sardes. Caracalla (198-217 d. C.) (32 mm, 16.06 g).
 Cabeza laureada y busto cubierto mirando hacia la derecha.
 ΕΠΙ Γ ΧΑΛ ΚΛΑϚΔ-ΙΑΝΟ ϚΑΠΞ Α Τ Β ΧΑΠΙ-Δ ΙΑΝΩΝ Β ΝΕΩΚΟΡΩΝ. Estatua de Kore entre espiga y adormidera.
 Weber 6912 (esta moneda)
<http://www.cngcoins.com/Coin.aspx?CoinID=74001>

Nº 48



Moneda de bronce. Lidia, Sardes. Caracalla (198-217 d. C). Homonoia con Éfeso. (34 mm, 18.01 g).
 Cabeza laureada, busto cubierto y con armadura, mirando a la derecha, visto desde detrás.
 Estatua cultural de Kore de Sardes y Artemisa efesia mirando de frente; espiga a la izquierda, adormidera entre ambas.
 Franke & Nollé Type III, 1848-51; SNG Righetti 1092; BMC 215-6.
<http://www.cngcoins.com/Coin.aspx?CoinID=167579>

Nº 49



Moneda de bronce. Bitinia, Creteia-Flaviopolis. Geta como César (198-209 d. C.) (24 mm, 5.82 g).
 Cabeza descubierta mirando hacia la derecha.
 Manojos de espigas con cápsula de adormidera en el centro.
 RG pg. 338, 37
<http://www.cngcoins.com/Coin.aspx?CoinID=60271>

Nº 50



Ae 15 de cobre. Bitinia, Nicaea. Plautilla (202-205 d. C.) (16 mm, 1.83)
ΠΛΑΥΤΙΑΛΛΑ · CEBACTH. Busto cubierto mirando a la derecha.
NIKAI-EΩN. Cesta con cuatro espigas y adormidera central.
http://coinproject.com/coin_detail.php?coin=301508

Las últimas acuñaciones con este motivo pertenecen a la primera mitad del siglo III d. C.:

Nº 51



Tetradrama de plata. Cilicia, Tarsos. Macrino (217-218 d. C.) (22mm, 5.69 g)
Cabeza laureada mirando a la derecha.
Tyche de Tarsus sentada hacia la izquierda en una roca, sujeta en mano espiga y adormidera; río Cydnus debajo nadando hacia la derecha; A/M en el campo superior izquierdo; K en el superior derecho.
Priour 810/809; SNG Lev 1075, SNGFr 1548v.
<http://www.cngcoins.com/Coin.aspx?CoinID=156892>

Nº 52



Medalla de bronce. Lidia, Sardis. Gordiano III (238-244). (38mm, 46.35 g).
Cabeza laureada y busto cubierto y con armadura mirando hacia la derecha.
Estatua de culto de Kore sentada mirando al frente, entre espiga y adormidera; a la izquierda, Deméter de pie mirando a la derecha, sujetando espiga y antorcha.
BMC 187 var (leyenda)
<http://www.cngcoins.com/Coin.aspx?CoinID=129071>

Nº 53



Moneda de bronce. Tracia, Adrianópolis. Gordiano III (238-244 d. C.) (26 mm, 8.03 g.)
Cabeza laureada y busto cubierto mirando hacia la derecha, visto desde detrás.
Tyche sentada en una roca mirando hacia la izquierda, sujetando cornucopia en mano izquierda y adormidera en derecha, a sus pies, río divino, Youroukova 517; Mouchmov 2709
<http://www.cngcoins.com/Coin.aspx?CoinID=116875>

Nº 54



Moneda de bronce. Cilicia, Seleucia. Gordiano III (238-244 d. C.) (29 mm, 13.59 g).

Cabeza con corona radiada y busto cubierto, mirando hacia la derecha.

Río Kakydadnos reclinado, mirando a la izquierda, sujetando espigas y adormidera, se apoya en ánfora de la que fluye el agua.

SNG Levante Suppl. 201; Howgego 670.

<http://www.cngcoins.com/Coin.aspx?CoinID=5060>
1

Nº 55



Moneda de bronce. Dacia. Filipo I (244-249 d. C.)
Acuñada: 245/246 d. C. (28 mm, 15.28 g).

Cabeza laureada y busto mirando hacia la derecha.

Dacia sentada mirando hacia la izquierda, sujetando espigas y adormidera en la mano derecha, manojo en la derecha. A los lados, estandartes legionarios, una V en el estandarte y cabeza de águila en barra; la otra con XIII u cabeza de león. AN•II• en exergo.

AMNG I 14.

<http://www.cngcoins.com/Coin.aspx?CoinID=3080>
2

Si bien, como nos ocurre con otras fuentes, la aparición de la adormidera en las monedas lo único que nos confirma es el conocimiento de esta planta, y no su uso, ni mucho menos la utilización de su potencial psicoactivo, estas mismas monedas nos demuestran la conexión entre la adormidera y determinadas deidades femeninas (y algunas masculinas, como *Bonus Eventus*), principalmente relacionadas con el mundo agrícola y asociadas a la fecundidad; es decir, nos sugieren que la papaverácea podría haber sido utilizada en determinados rituales (de hecho, vemos cómo en algunas monedas aparece la estatua cultural de la divinidad). Por otra parte, como hemos podido comprobar, la adormidera aparece asociada a las figuras del poder, tanto de los emperadores como de las augustas, lo que también nos confirma que era un culto conocido y, probablemente, protegido por las autoridades. En este sentido, es muy significativo la desaparición de la adormidera en las monedas a partir del siglo III d. C., lo que podría estar indicando un importante cambio en las creencias religiosas y los consiguientes rituales de la época.

4.2. Cannabis

Cannabis sativa es una planta anual y dioica (sexos separados en individuos diferentes); la planta macho se utiliza para la producción de fibras, sin embargo, la producción de cannabinoides ocurre casi exclusivamente en la planta hembra. Las propiedades psicotrópicas se deben al THC, aceite viscoso hidrofóbico que resiste a la

cristalización y de escasa volatilidad. La concentración de cannabioides que la planta presenta depende del ambiente en la que crece.



*Imagen 2. Marihuana (Cannabis sativa)*²¹

Dioscórides (*De Mat. Med.*, 3.148) se limita a mencionar sus propiedades como fibra textil y su empleo contra el dolor de oídos, pero nada dice de sus propiedades psicoactivas:

«Es una planta útil para la vida en lo que se refiere a los trenzados de cuerdas muy robustas. Tiene unas hojas semejantes al fresno, de mal olor; los tallos son largos, huecos; el fruto es redondo, comido en demasía debilita el semen. El jugo de la planta verde conviene para los dolores de oídos si se instila».

No obstante, la más antigua mención de esta planta en el mundo griego se debe a Heródoto, quien, en el siglo V a. C., explícitamente alude a sus propiedades euforizantes

²¹ By United States Fish and Wildlife Service - [1], specifically CASA1_LF.jpg. (If the links expire, the photo can be found by searching for "cannabis" at the GIMP photo archive.)The original file with a watermark is at <http://www.fws.gov/midwest/sherburne/CASA1.htm>, Public Domain, <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=21916>

en dos ocasiones, la primera de ellas en referencia a los masagetas y la segunda acerca de los escitas:

«También se afirma que han descubierto ciertos árboles que producen unos frutos con las siguientes características: cuando se reúnen en grupos en un lugar determinado, encienden fuego y, luego, sentados en círculo a su alrededor, los arrojan a las llamas; y mientras el fruto arrojado se va consumiendo, se embriagan al aspirar su aroma como los griegos con el vino; cuanto más frutan arrojan más se embriagan, hasta que acaban por levantarse a bailar y por ponerse a cantar (1.202.2)²².

«Y por cierto que en su país crece el cáñamo, que es una planta muy similar al lino [...] Pues bien, los escitas toman la semilla del susodicho cáñamo, se deslizan bajo los toldos de lana y, acto seguido, arrojan la semilla sobre las piedras candentes. A medida que la van arrojando, la semilla exhala un perfume y produce tanto vapor que ningún brasero griego podría nunca superar semejante cantidad de humo. Entonces los escitas, encantados con el baño de vapor, prorrumpen en gritos de alegría. Esto les sirve de baño, pues resulta que jamás se lavan el cuerpo con agua» (4.75.1-2).

Este relato de Heródoto ha recibido confirmación arqueológica tras el hallazgo de una tumba escita de Pazyryk, en los montes Altai de Siberia. Sin embargo, a pesar de este hallazgo, hay un dato en el texto del historiador griego que resulta erróneo: lo que aquellas gentes arrojaban al brasero no eran las semillas de cáñamo (única parte de la planta que no resulta psicoactiva), sino las hojas y las flores, que se habrían consumido, y lo que se ha conservado, como se puede observar en Pazyryk, es el residuo, es decir, las simientes (Brunner, 1977, pág. 122; Rudgley, 1999, pág. 195; Guerra Doce, 2006a, pág. 146).

Emboden propone que el término *dendromalache* que aparece en varios pasajes de la *Historia de las plantas* de Teofastro²³ pueda estar aludiendo al cáñamo (Emboden, 1990, pág. 219).

En la *Geografía* de Estrabón el *Cannabis* aparece citado en dos ocasiones. De él se comenta que es una planta que crece en abundancia en la Cólquide (9.2.17) mientras que la segunda alusión no es tan explícita, ya que en ella (7.3.5) se hace referencia a los *kapnobatai* misios, término que, según algunos autores, debe traducirse como «los que caminan por el humo», como una forma de denominar a los danzarines y hechiceros getas que quemaban marihuana con el fin de alcanzar el éxtasis, costumbre similar a la descrita por Heródoto.

En el siglo II d. C., Pausanias (6.26.6) menciona que su cultivo tiene como fin el suministro de fibra. Por su parte, Artemidoro de Daldis en sus estudios sobre la

²² Guerra Doce (Guerra Doce, 2006a, pág. 145) apunta la posibilidad de que la planta en cuestión no fuera el cáñamo sino *Rhododendron caucasicum*, la cual todavía en el siglo XIX quemaban las tribus caucásicas con el fin de embriagarse.

²³ *HP.*, 1.3.2; 1.9.2; 4.15.1; 7.7.2; 7.8.1; 9.15.5; 9.18.1

interpretación de los sueños habla de las supersticiones que rodean al *cannabis*, al que considera una planta textil (Guerra Doce, 2006a, pág. 146).

Parece ser que su uso en la fabricación de cuerdas para los barcos gozaba de una larga tradición ya que Ateneo de Naucratis (*Deipn.*, 5.206f) menciona que Hierón II de Siracusa, en el siglo III a. C., empleó en las sogas de sus embarcaciones cáñamo procedente del Ródano y de Iberia. Además, recoge un pasaje de Efipto en el que se dice que las semillas de cáñamo se consumen como postre (*Deipn.*, 14.642f).

Igual que sucedía entre los escritores griegos, las referencias a las propiedades euforizantes del *Cannabis* no se prodigan entre los textos latinos, es más, incluso las menciones a la planta resultan cuantitativamente bastante pobres y, normalmente, se centran en sus propiedades como fuente de fibra: Lucilio menciona la cuerda de cáñamo con la que se ata a un prisionero (frag. 1324-1325); Varrón la cita como materia prima para la confección de cuerdas (*Rust.*, 1.22.1), algo en lo que insiste más adelante junto a la necesidad de cultivarla para asegurarse su suministro (*Rust.*, 1.23.6).

Ya en el siglo I d. C., Columela ofrece una serie de instrucciones y consejos encaminados a favorecer su siembra, que debe realizarse en terreno rico, húmedo y bien abonado (2.10.21; 2.12.6; 9.2.75). De este modo se obtendrá un buen cultivo de una planta a la que califica de agradable y útil al hombre (2.7.1), posiblemente, por su aprovechamiento en la elaboración de sogas (12.42.8). Otros autores, nuevamente, volverán a incidir en esta misma utilidad como Persio (5.146) o Plinio quien cita el cáñamo en varias ocasiones, referentes a su empleo como planta textil, a su cultivo y características botánicas (*NH.*, 19.8; 19.22; 19.56; 25.9), y solamente una de ellas puede estar sugiriendo muy indirectamente sus efectos psicoactivos ya que se menciona que provoca dolor de cabeza (*NH.*, 20.97). En esta cita, además, se describen sus propiedades medicinales entre las que se recomienda instilar el jugo de la planta en los oídos para expulsar gusanos, de manera similar a los consejos de Dioscórides. Citando a Demócrito, Plinio (*NH.*, 24.102) describe una planta denominada *thalassaegle* o *potamaugis* que hace delirar a los hombres y obtener extrañas visiones y que se ha considerado que podría estar aludiendo al *Cannabis* (Emboden, 1990, pág. 219; McKenna, 1992, pág. 187; Guerra Doce, 2006a, pág. 164).

Galeno, aparte de ocuparse de las aplicaciones medicinales de semillas y jugo, retoma los consejos de Dioscórides acerca de instilar su zumo contra el dolor de oídos (*Op. Omn.*, 12.8) y comenta las propiedades embriagantes de las simientes, las cuales se distribuyen en panecillos tras las comidas para estimular las ganas de beber, aunque

tomadas en exceso resultan estupefacientes (*Op. Omn.*, 6.549-550). Dado que las semillas carecen de estas propiedades es posible que fueran otros órganos de la planta los empleados para este fin (Guerra Doce, 2006a, pág. 147).

En otros fragmentos, el médico romano se refiere a las propiedades psicoactivas de la planta, a la que nombró en tres de sus obras: en *De Simplicium medicamentorum temperamentis ac facultatibus* y en *De Facultatibus Alimentorum*²⁴ describe las semillas y nos dice que son difíciles de digerir y dan dolor de estómago y cabeza (*kephalalgè*), por lo que la mejor forma de consumirlo es tostarlo, aunque advierte que su consumo en exceso seca el esperma masculino; y, por último, en *De rictus attenuante*, hace referencia a unos postres realizados con cañamones que los romanos ofrecían en reuniones sociales para incitar la hilaridad y el disfrute, costumbre posiblemente aprendida de los atenienses o de los celtas²⁵.

Los efectos psicoactivos se muestran más evidentes en el caso de un pasaje de Pomponio Mela donde se describe un episodio de embriaguez entre los pueblos getas. A pesar de no identificar la sustancia empleada, la notable semejanza de este texto con los relatos de Heródoto sobre los escitas nos lleva a inclinarnos por la marihuana (G. Wagner, 1984, pág. 33). El autor latino se expresa así:

«El uso del vino es desconocido para algunos: sin embargo, a los que celebran banquetes, cuando son arrojadas ciertas semillas sobre los fuegos alrededor de los que se sientan, les sobreviene del olor una alegría semejante a la embriaguez.» (2.21)

Esta parquedad de referencias a las propiedades euforizantes del cáñamo en los textos griegos y latinos ha llevado a algunos autores (Brunner, 1977) a negar el conocimiento de las propiedades intoxicantes de esta planta durante la Antigüedad clásica, lo que no les habría impedido su explotación como remedio medicinal y como fuente de fibra para la fabricación de cuerdas. De la misma opinión se muestra Dörfler (1990) para quien su cultivo no se habría iniciado en el mundo romano hasta el s. I a. C.

Sin embargo, la tumba escita de Pazyryk resulta un documento incontestable a favor del consumo de marihuana por su psicoactividad. Disponemos de testimonios similares para la Prehistoria procedentes de Centroeuropa. Si bien es cierto que todos estos hallazgos se localizan en territorios bastante alejados de la cuenca mediterránea, lo que podría llevar a pensar que la psicoactividad de la marihuana hubiese sido explotada por los pueblos bárbaros, quedando Grecia y Roma al margen de esta práctica, no se debe

²⁴ Gal., *Op. Omn.*, 12.8 (ed. Kühn).

²⁵ Gal., *Op. Omn.*, 6.549-550 (ed. Kühn).

olvidar que en el Egipto faraónico también se disfrutaba de estos efectos del *cannabis*. Parece improbable, por tanto, que el mundo grecolatino ignorara la capacidad embriagante de esta planta, cuando, tanto al norte como al sur, los pueblos contemporáneos hacían uso de ella por sus efectos estupefacientes (Guerra Doce, 2006a, pág. 147); es más, los textos de Galeno (*Op. Omn.*, 6.549-550) sobre el uso recreativo del cáñamo en las fiestas de las clases acomodadas parecen indicar que los romanos conocían perfectamente los efectos euforizantes de esta planta (Schultes & Hofmann, 2000, pág. 95; Guerra Doce, 2006a, pág. 164).

Emboden considera que los griegos eran también conocedores de las propiedades recreativas y se basa, sin mencionar la fuente, en la existencia de un término griego, *cannabeizein*, que significa inhalar humo de la combustión del *cannabis* mezclado con otras resinas, como mirra, bálsamo, franquinciense y perfumes (Emboden, 1990, pág. 219). Quizá ese término sea el mismo que, según Butrica (2002, pág. 55), aparece en el *Léxico* de Hesiquio de Alejandría (*kappa* 673), *kannabisthênai*, que se refiere al acto de sudar y entrar en calor por el uso del *cannabis*. Hay que señalar, no obstante, que no se habla del efecto de «apoderarse de la cabeza» (eufemismo estándar para hablar de la intoxicación), sino del efecto de «calentamiento del cuerpo» que los médicos de la época solían atribuir a las semillas (García Arroyo, 2016, pág. 38).

Los hallazgos arqueológicos parecen confirmar el conocimiento de la marihuana en Grecia. En Mesopotamia, fueron encontrados en 1958 los restos del Oráculo de Epira, «la puerta del Hades», en los que también han aparecido restos de hachís que, según Vandenberg, «no dejan lugar a dudas de que los consultantes del oráculo recibían lo necesario para entrar en un estado que favoreciera una especie de sueño oratorio. Aquí, bajo tierra y cerca de los muertos, el contacto directo con las fuerzas divinas les había de permitir tener sueños y revelaciones» (Vandenberg, 1991, pág. 13).

Los análisis polínicos realizados en los lagos Albano y Nemi (Mercuri, Accorsi, & Bandini Mazzanti, 2002) indican un significativo aumento de los registros que confirmarían el cultivo de esta planta en la Península Itálica a partir del 3000 BP, es decir, ya los pueblos prerromanos conocían y cultivaban esta planta, aunque será a partir del siglo I a. C. cuando la tendencia al alza sea más significativa (Dörfler, 1990), propagándose desde el norte de Europa, donde se producía ya en la Edad del Hierro, hacia el sur de los Alpes y hacia las Islas Británicas. Sherratt (1991) también situaba la introducción de esta planta en el Mediterráneo durante la época romana, mientras que los

primeros contactos con el cáñamo de la Europa septentrional deben remontarse al III milenio como resultado de la expansión de los grupos del Ánfora Globular; la Cerámica Cordada y el Vaso Campaniforme. Sin embargo, la evidencia proporcionada por el yacimiento hispano del Abrigo de los Carboneros (Totana, Murcia) obliga a retrotraer la introducción de esta planta en el ámbito mediterráneo a época prehistórica, gracias al hallazgo en este enterramiento Calcolítico de restos textiles confeccionados con *Cannabis indicus* (Guerra Doce, 2006a, págs. 164-165).

Por otra parte, se han recuperado varios frutos en las estaciones alemanas de Butzbach, Neuss y Königsberg; en Gran Bretaña, en Londres y York, y en Polonia, la cabaña de Nowa Huta-Mogila albergaba otros 83 frutos. A estos hallazgos habría que añadir los trozos de cuerda recuperados en el asentamiento de Bar Hill (Dunbartonshire), un fuerte romano situado en el Muro de Adriano (aunque su identificación no se ha confirmado) y las improntas de cáñamo en cerámicas de niveles de transición Edad del Hierro/época romana de la estación de Goroševa (Moldavia) y en Ucrania, Pirogova y Sokol'niki, conociéndose evidencias similares para este último país con cronología romana en los yacimientos de Oselivka, Kiselevka y Lepesovka (Guerra Doce, 2006a, pág. 165).

En algunos casos, la explotación de sus propiedades como estupefacientes resulta innegable, como sugiere la presencia de semillas de marihuana en el mencionado *dolium* de Pompeya, o el hallazgo de Beit Shemesh, cerca de Jerusalén, fechado en el siglo IV, donde fue inhumada una muchacha de catorce años y su bebé de cuarenta semanas de gestación, cuyas muertes se habrían producido en el parto, por lo que se ha sugerido que la muchacha hubiera inhalado el *Cannabis* encontrado junto a ella, para mitigar los dolores. En otros casos se barajan otras posibilidades como en la tumba femenina de Trion-Gerlier, en Lyon, fechada en el siglo IV, donde se detectó una elevada concentración de pólenes de *Cannabis sativa* junto a otras especies vegetales, lo que ha llevado a proponer que se depositara cáñamo en flor a modo de ofrenda hacia la difunta (Guerra Doce, 2006a, pág. 165).

4.3. Solanáceas

El grupo más extendido y más ampliamente usado de plantas inductoras de visiones pertenece a la familia de las *Solanaceae*, con más de 16 géneros que poseen sustancias psicótropas (Ott, 1996, pág. 361). Aunque son principalmente conocidas por

ser ingrediente de las recetas de las brujas medievales, su uso comenzó mucho antes, como podremos comprobar.

Por lo menos en ocho de estos géneros hay especies usadas por su contenido en alcaloides tropánicos, principalmente hiosciamina, escopolamina (hioscina) y atropina (*dl*-hiosciamina). Entre las más conocidas y utilizadas en el Mundo Antiguo, nosotros nos ocuparemos de las siguientes: 1) Belladona; 2) Beleño; 3) Mandrágora; 4) Estramonio; 5) Hierba mora.



Imagen 3. Belladona (*Atropa Belladonna*)²⁶

Sobre la belladona (*Atropa belladonna*) Dioscórides (*De Mat. Med.*, 4.73) afirma:

«De la belladona» (*strýkhnon manikón*) (στρύχνον μανικόν). Su hoja es semejante a la de la oruga, aunque más larga, en lo que se parece a la del acanto, que también se llama ‘amor de niño’ (*paidérōs*). Echa desde la raíz misma diez o 12 tallos, que miden una braza de altura, y una cabeza superpuesta a ellos como una aceituna, pero más vellosa, como la pelota del plátano, pero más larga y más ancha, y una flor negra. Después de la flor, blande un fruto racimoso, redondo, negro —10 o 12 granos semejantes a las inflorescencias de la hiedra— y tierno como las uvas. Por debajo del tallo, su raíz es blanca, gruesa, hueca, como de un codo. Crece en lugares montañosos, expuestos al viento y poblados de plátanos.

Su raíz, mezclada con vino en cantidad de 1 dracma y bebida, *tiene la virtud de producir visiones no desagradables*. Bebidas dos dracmas producen desvaríos durante tres días, bebidas cuatro, incluso matan. Antídoto de ello es beber aguamiel en gran cantidad y vomitarla»²⁷

²⁶ Rüdiger Kratz [CC BY-SA 3.0 (<http://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0/>)]

²⁷ Segura Mungía y Torres Ripa (2009, págs. 390-391), sin embargo, identifican esta descripción de

Los citados alcaloides se obtienen principalmente a finales de verano y de los órganos aéreos de la planta, la raíz sólo contiene hioscina (Ott, 1996, pág. 362; Balasch & Ruiz, 2001, págs. 82-85).

Parece que el texto de Teofrasto (*H.P.*, 6.2.9) en el que habla de la mandrágora («El fruto de la mandrágora es peculiar porque es negro, semejante a un racimo y de gusto parecido al vino»), realmente se refiere a la belladona, pues el fruto de la mandrágora es de color anaranjado. Es un buen ejemplo de la importancia de leer los textos clásicos con sumo cuidado, pues la información botánica no es detallada y, por supuesto, carece del rigor científico actual.



Imagen 4. Beleño (*Hyoscyamus niger*)²⁸

El «beleño» (*Hyoscyamus niger*) era conocido por los antiguos griegos como embriagante, y utilizado como aditivo en la elaboración de sus vinos. Su principal alcaloide es la hiosciamina presentando también cantidades significativas de escopolamina. Las raíces son la parte más activa (Schultes & Hofmann, 2000; Ott, 1996, pág. 364; Balasch & Ruiz, 2001, págs. 78-79).

Dioscórides como estramonio (*Datura Stramonium*).

²⁸ Bjoertvedt [CC BY-SA 3.0 (<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0/>)]

Dioscórides (*De Mat. Med.*, 4.68) diferencia entre tres tipos de beleño y menciona el efecto embriagante del negro:

«Es una mata que echa tallos gruesos, hojas anchas, alargadas, hendidas, negras, vellosas. Las flores crecen a lo largo del tallo unas detrás de otras, como las del granado, tapadas con escudillo, llenas de simiente como las de la adormidera. Hay de él tres variedades: una produce flores algo purpúreas, tiene las hojas semejantes a las de la zarzaparrilla, la semilla negra y los cálices duros y espinosos. Otra tiene flores amarillentas, hojas y lóbulos más tiernos, la simiente un tanto rojiza, como la del matacandil. Estas dos especies *vuelven loco, adormecen* y su empleo es difícil. La tercera es, en cambio, muy útil para la curación médica por ser mucho más amable. Es grasa, tierna y vellosa, tiene las flores blancas y la simiente blanca. Crece al borde del mar y entre las ruinas. <Por tanto, se debe usar la blanca>. Si no estuviera a mano ésta, hay que usar de la amarilla y rechazar la negra como la peor. Se saca jugo de su fruto tierno, sus flores y sus tallos majados y exprimidos y se pone a secar al sol; su uso se extiende sólo hasta cumplido un año por la facilidad con que se corrompe».

En los *Tratados hipocráticos* se recomienda la aplicación de beleño, mandrágora y hierba mora como tratamiento de diversas dolencias, pero solamente en un caso (*Mul.*, 1.78) se alude directamente a las propiedades psicoactivas del beleño (Guerra Doce, 2006a, pág. 148):

«Si después del parto una pierna queda coja por causa de la matriz y la mujer no puede levantarse, que beba una querámide de granos de beleño en vino tinto durante tres días. Pero esta bebida produce bastantes desvaríos».

Jenofonte (*Oec.*, 1.13) insiste en la idea: «*de ningún modo, a no ser que estemos dispuestos a firmar que es un bien el beleño, que vuelve loco a los que lo comen*».

Plinio, por lo que se refiere al beleño, distingue diferentes variedades (*N.H.*, 25.27) de las que sólo una es empleada por los médicos porque el resto provoca locura, a pesar de que para Plinio todas son venenos que afectan al cerebro (*N.H.*, 23.94)²⁹. El beleño aparece citado en varios pasajes de Galeno que es consciente de sus propiedades alucinógenas (*Op. Omn.*, 27A. 904; 27B. 331) y de las dosis letales (*Op. Omn.*, 11.596) para las que existen antídotos (*Op. Omn.*, 14.139), a pesar de todo, lo considera un vegetal adecuado como remedio medicinal (*Op. Omn.*, 12.147; 14.33).

En cuanto a los restos arqueológicos, son escasos y hay que tener en cuenta que, además de su uso medicinal o enteogénico, no se puede descartar la aparición de polen o semillas simplemente por tratarse de una planta ruderal que puede producir cientos de

²⁹ Aunque lo recomienda en el tratamiento de multitud de dolencias, no deja de ser una sustancia tóxica, ante la cual resultan eficaces ciertos antídotos (*N.H.*, 20.13; 20.23; 28.81; 22.15; 28.21; 28.45). El beleño entra en la composición de ciertos aceites (*N.H.*, 25.11); sus semillas permiten mejorar la conservación del opio (*N.H.*, 20.76) y, además, combate el veneno del áspid (*N.H.*, 25.58). (Guerra Doce, 2006a, pág. 166).

semillas. Entre los descubrimientos más significativos de época romana están las 136 semillas procedentes de una supuesta farmacia en la ciudad romana de *Novaesium* (Neuss, Alemania) con un probable fin medicinal (Fenwick & Omura, 2015).



Imagen 5. Mandrágora (*Mandragora officinarum*)³⁰

La mandrágora (*Mandragora officinarum*) también fue un importante ingrediente de los «ungüentos para volar» de las brujas; tenía reputación de afrodisíaco y se utilizaba en filtros o pociones amorosas. La hiosciamina es su principal alcaloide, conteniendo también cantidades menores de escopolamina y atropina, junto con trazas de cuscohigrina o mandragorina (Ott, 1996, p. 365).

Dioscórides distingue entre la mandrágora macho (que es la variedad *officinarum*) y la hembra (*Mandragora autumnalis*)³¹ y las describe así (4.75):

«Hay de ella una especie hembra, la negra, llamada ‘tipo lechuga’ (*thridakía*) [...] Otra es macho y blanca, a la que algunos llamaron ‘enloquecedora’ (*mōrion*). Sus hojas son

³⁰ By H. Zell - Own work, CC BY-SA 3.0, <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=10660585>

³¹ Clasificar a las plantas en «masculinas» y «femeninas» fue muy frecuente en la Antigüedad. El término no tiene ninguna connotación sexual ni tiene que ver con el modo de reproducción de las plantas, sino que se refería únicamente a su envergadura y tamaño. En este caso, la *mandragora autumnalis* (hembra) tiene menor altura y hojas más pequeñas que la *mandragora officinarum* (macho) (González Hernando & Hernández Pérez, 2013).

blancas, grandes, anchas, lisas, (como las de la acelga). Sus manzanas son el doble de grandes, azafranadas de color, bienolientes con cierta pesantez; los pastores las suelen comer y se quedan un tanto adormilados. La raíz es semejante a la de la anterior, pero más larga y más blanca. También ésta carece de tallo.

Algunos cuecen en vino las raíces hasta que quede el cocimiento reducido a su tercera parte, y, una vez colado éste, lo almacenan, y lo emplean dando de él un ciato a los que padecen de insomnio, a los que tienen muchos dolores o a los que quieren anestesiar para operarlos o cauterizarlos.

Su licor bebido en el peso de dos óbolos, tras mezclarlo con miel, purga por arriba la bilis negra, como el eléboro. Bebido en mayor cantidad, quita la vida».

Existe, según el mismo autor (4.75.7) otra mandrágora, a la que da el calificativo de «enloquecedora» y que parece corresponder también a la especie *Mandragora officinarum*:

«Algunos refieren que existe otra mandrágora, la “enloquecedora”, que crece en lugares sombríos y en torno a las cavernas, que tiene hojas semejantes a las de la mandrágora blanca, aunque más pequeñas, como de un palmo, blancas, en torno de la raíz, que es tierna y blanca, y un poco más larga de un palmo, del grosor del dedo pulgar. Dicen que, bebida en el peso aproximado de una dracma o comida mezclada con harina de cebada, en forma de torta o en otro guiso, enloquece, pues el individuo se duerme en la misma postura en que la haya comido, sin darse cuenta de nada durante 3 o 4 horas, a partir del momento en que se la haya metido en la boca. La utilizan también los médicos cuando se disponen a hacer incisiones o cauterizar. Dicen que la raíz, bebida tras mezclarla con la belladona, es un antídoto».

Se conoce como «mandrogorita» al vino de mandrágora. La receta de Diógenes (5.71) es la siguiente:

«Una vez hayas cortado en trozos media mina de la corteza de la raíz, enhébrala en un hilo y échala en una metreta de mosto durante tres meses, después trasvásala. La dosis media de bebida es de media cotila. Se bebe añadiéndose mosto dulce en cantidad doble. Dicen que, mezclada una cotila de este vino con un congio de cualquier otro, transporta y sumerge en sueño profundo <a un triclinio entero>, y bebido un solo ciato de este vino mezclado con un sextario de vino, mata. Pero su uso en las medidas proporciones no produce daño y contribuye a engrosar las fluxiones. Y también, aplicado al olfato y en forma de lavativa, produce los mismos efectos».

Debido a la forma de su raíz, que a muchos recuerda un ser humano, la mandrágora ha estado desde antiguo cargada de supersticiones. Algunas de ellas giran en torno a la forma de recolección. Teofrasto (*H.P.*, 9.8) nos narra una de estas leyendas:

«Muchas otras cosas similares se dicen. Por ejemplo, respecto a la mandrágora, que hay que trazar tres círculos a su alrededor con una espada y que hay que cortarla mirando en dirección a Occidente. Que cuando se corta el segundo trozo, hay que danzar en torno a ella y decir muchísimas retahílas en torno al amor carnal».

Debió de ser una planta de uso bastante común, pues las menciones sobre sus efectos soporíferos son numerosas y variadas, y no se circunscriben sólo a textos médicos

o botánicos³². Plutarco (*Quaes. Conv.*, 3.5), respondiendo a una pregunta realizada por Floro, comenta:

«Además, el sueño la mayoría dice que se produce por un enfriamiento y, refrescantes son la mayoría de los fármacos somníferos, como la mandrágora y el meconio, pero éstos embotan y entumescen enérgicamente y con mucha violencia, mientras que el vino, al refrescar suavemente, para y detiene con placer la alteración siendo la diferencia entre éste y aquéllos una cuestión de más o menos».

Se ha visto en el siguiente pasaje de *La guerra de los judíos* de Flavio Josefo, una descripción de la mandrágora y sus propiedades (Schultes & Hofmann, 2000, págs. 89-90; Guerra Doce, 2006a, pág. 151):

«En el barranco que rodea la ciudad por el norte hay un lugar llamado Baara, que produce una raíz que lleva su mismo nombre. Tiene el color parecido al del fuego, al atardecer produce unos resplandores que hacen que no sea fácil cogerla por parte de los que se acercan y quieren arrancarla, sino que se escapa y no se queda quieta hasta que no se derrama sobre ella orina de mujer o sangre de menstruación. No obstante, también entonces los que la tocan tienen una muerte segura, a no ser que se dé la circunstancia de que lleven la mencionada raíz colgada de la mano. También se puede cortar sin peligro de la siguiente forma: se excava en círculo alrededor de la planta, de forma que sólo quede enterrada una parte muy pequeña de la raíz. Después se le ata un perro y, cuando éste se lanza a perseguir a la persona que lo ha amarrado, la arranca fácilmente. El perro muere inmediatamente, como víctima, en lugar de aquel que iba a cortar la planta. Así, los que la cogen después no tienen ya que temer nada. A pesar de tantos peligros, esta planta es muy buscada por una única cualidad: con solo acercarla enseguida expulsa de los enfermos los llamados demonios, es decir, los espíritus de los hombres malvados que se introducen en los vivos y los matan, si no se les ayuda» (7.180-185).

Dentro del mundo romano, según Plinio, la mandrágora se prescribe para tratar las mismas dolencias que el beleño además de emplearse en la elaboración de vino (*N.H.*, 14.19). En 25.94 recoge sus variedades, propiedades y las supersticiones referentes a su extracción, sin olvidar sus efectos psicoactivos que la hacen especialmente útil como anestésico en operaciones (Guerra Doce, 2006a, pág. 167).

Galeno, como a otras solanáceas, considera a la mandrágora una planta fría (*Op. Omn.*, 1.649; 11.404, 421) que no conviene acercarse al fuego porque perdería su fuerza (*Op. Omn.*, 1.674). Raíces y frutos concentran las propiedades medicinales de esta planta (*Op. Omn.*, 12.67). En dosis determinadas aturde (*Op. Omn.*, 17.A.904) y al aumentar

³² Así, por ejemplo, Jenofonte (*Symposium*, 2.24) nos dice «el vino al regar las almas adormece las penas, como la mandrágora hace con los hombres, pero despierta las alegrías, como el aceite la llama». Platón alude a esta planta como medio de lograr la embriaguez en *La República* (6.488c); Aristóteles también se ocupa de ella (*Somn.*, 456b); Demóstenes en *Las Filípicas* (4.6) y Filóstrato en *Vida de Apolonio* (8.7).

éstas, puede sobrevenir la muerte (*Op. Omn.*, 11.596), por lo que pueden emplearse otros remedios en su lugar (*Op. Omn.*, 19.736).

Celso menciona en su *De arte medica* al beleño, la mandrágora y una solanácea sin identificar usada para la inflamación de ombligo (7.17.1). Alude a las propiedades psicoactivas del beleño (3.18.12; 5.25.2) y las propiedades narcóticas de la mandrágora (3.18.12; 5.25.2), planta que entra en la composición de unas píldoras que se emplean para el tratamiento de una multitud de dolencias (5.25.3) (Guerra Doce, 2006a, pág. 167).

Al igual que sucedía con los autores griegos, son numerosos los textos literarios latinos que hacen mención del «famoso narcótico de la mandrágora» (Apuleyo, *Met.*, 9.11.2), lo que nos lleva de nuevo a pensar que el uso de esta debió de ser bastante frecuente en el mundo romano. Juliano (*Cartas y fragmentos*, 388C) en una carta a Calixena, sacerdotisa de la Madre de los dioses (es decir, Cibeles), se ocupa de ella aludiendo a su carácter perturbador de la mente; Luciano (*Relatos verídicos*, 33) al referirse a la isla del Sueño nos comenta que en ella crecen básicamente adormideras y mandrágoras, volviendo a insistir en su capacidad letárgica en *Timón o el misántropo*, 2 y en *Contra un ignorante*, 22-23; en el mismo sentido habla Clemente de Alejandría (*Protréptico*, 9.103.1); Porfirio sitúa la planta entre las muchas que poseía Medea en su jardín (*Argonáuticas órficas*, 910-924) (Becerra Romero, 2003, págs. 228-234). El propio Julio César la utilizó para vencer a los piratas cilicios:

«[Los piratas] Atracaron en Mileto y fondearon fuera de los muros. César envió a Epícrates, un esclavo Milesio, junto a los milesios con el encargo de que le prestasen el dinero. Y éstos se lo enviaron al punto. Epícrates, que tenía órdenes de César, junto con el dinero trajo provisiones para un gran banquete y una hidria llena de espadas y vino mezclado con mandrágora. Después de pagar a los piratas el rescate doble, César les preparó el banquete; y éstos, muy contentos por la cantidad de dinero, se dispusieron a celebrarlo sin miedo y, al beber el vino drogado, se durmieron allí mismo. César ordenó matarlos mientras dormían y devolvió al punto el dinero a los milesios» (Polieno, *Strat.*, 8.23.1)³³

Un relato muy similar, incluido en *Las estratagemas* de Frontino (*Strat.*, 2.5.12), nos cuenta cómo Maharbal, un oficial de Aníbal, engañó a las tribus africanas y, de nuevo, encontramos el mismo truco estratégico en un relato de Polieno (*Strat.*, 5.10.1) acerca del

³³ Plutarco, *Vidas. César*, I y II y Suetonio, *Vida de los doce Césares. César*, IV nos ofrecen un relato parecido, pero en ningún momento hacen mención de esta planta; tampoco el sistema para acabar con los piratas es el mismo.

cartaginés Himilcón, lo que apunta al conocimiento de esta planta también en el mundo cartaginés (Becerra Romero, 2003, págs. 223-224; Guerra Doce, 2006a, pág. 166).

Según comenta Isidoro de Sevilla (*Etymologiae*, 17.9.3), conocieron esta planta por *malum terrae*, es decir, «manzana matiana», mientras que para este autor el calificativo de *anthropómorphos* le fue dado por los poetas debido a sus tan características raíces, que recuerdan a la figura humana (Becerra Romero, 2003, pág. 227).



Imagen 6. Hierba mora (*Solanum nigrum*)³⁴

La denominada *hierba mora* es un buen ejemplo de la dificultad que los textos clásicos presentan para caracterizar con exactitud las plantas y sustancias utilizadas.

³⁴ By H. Zell - Own work, CC BY-SA 3.0, <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=11106367>

Aunque tradicionalmente se ha identificado la hierba mora con la especie *Solanum nigrum*, hay otras variedades de la misma familia, muy similares morfológicamente. Basándose en textos de Plinio y Teofastro (*H.P.*, 15.5), podría pensarse que esta «hierba mora» o *strýkhnos*, no corresponde a una sola planta, sino a dos, *Solanum nigrum* y *Solanum villosum* (Fericgla J. M., 1996; G. Wagner, 2007a). Ambas especies presentan como principio activo la solanina, contenido en proporciones similares tanto en el tallo como en el fruto y las hojas³⁵. Se diferencian, morfológicamente, por el número de inflorescencias (5-10 para la *Nigrum*/2-4 para la *Villosum*), por las vellosidades de sus hojas (más vellosa la variedad *villosum*) y, sobre todo, por el color del fruto, pues mientras que la baya madura de la *S. nigrum* es de color negro, la de la *S. villosum* es de color rojo, anaranjado o amarillo (Sobrino Vesperinas & Sanz Elorza).

Para complicar más la identificación, Dioscórides da el nombre de hierba mora (*strýkhnon*) a cuatro plantas diferentes. La primera variedad descrita (4.70) es la que él denomina *strýkhnos mélas kēpaíos* (στρύχνος μέλας κηπαῖος). Afirma que es cultivada y no es dañina, y podría referirse a la hierba mora propiamente dicha, la referencia al fruto «redondo, verde o negro (se vuelve amarillo pálido tras alcanzar la madurez)», parece indicar que se refiere a la variedad *villosum*. La segunda variedad (4.71), *strýkhnon halikákkabon*, también denominada «olla de sal» (*halikákkabon*) es otra solanácea con las mismas indicaciones médicas que la anterior, aunque no es comestible. Esta segunda planta se ha identificado con el alquequenje (*Physalis alkekengi* L). La *strýkhnon hypnōtikón*, «hierba mora somnífera» o también «hierba mora loca», podría estar refiriéndose al orovale (*Withania somnifera*). Su propio nombre ya nos da pistas acerca de su capacidad psicoactiva y, así, Dioscórides (4.72) nos dice:

«La corteza de la raíz, en el peso de un dracma, bebida disuelta en vino, tiene virtud somnífera, más apropiada que el licor de amapola. Su fruto es extremadamente diurético; se administran como unos doce corimbos a los que padecen hidropesía. Bebidos en mayor cantidad producen éxtasis y se les auxilia con aguamiel bebida en grandes cantidades. Su jugo se mezcla con analgésicos y con pastillas. Cocido en vino y retenido en la boca elimina los dolores de dientes. El zumo de la raíz, mezclado con miel y aplicado en forma de unguento, alivia la debilidad de la vista».

³⁵ La toxicidad de la planta depende del terreno sobre el que se asiente y de la madurez, sobre todo de la baya, siendo menor la concentración del alcaloide en el fruto maduro. Pierde también parte de sus propiedades intoxicantes con la cocción. Aunque carece de toxicidad en dosis relativamente bajas, puede resultar peligroso en dosis altas, sobre todo si se administran por vía interna.

Un dato interesante: esta planta, nos dice Dioscórides, es denominada por los romanos *Apollinaris minor*, o también *herba uaticina* o *uatis*, indicando que la planta era utilizada para hacer vaticinios.

La última variedad de hierba mora que nos describe el médico griego es *strykhnon manikón* (στρύχνον μανικόν), que ha sido identificada como la belladona, de la que hemos hablado anteriormente, aunque algunos autores, no están de acuerdo y proponen el estramonio (Becerra Romero, 2003, pág. 258).

Teofrasto (*HP.*, IX, 11, 4) también hace referencia a las «hierbas moras»:

«Tanto con la expresión «hierba mora» como con la palabra «lecherina» se designan parejas homónimas, pero que tienen varias formas. De las dos plantas llamadas «hierba mora», una infunde sueño, la otra insania. La que infunde sueño tiene la raíz, cuando está seca, roja como la sangre, pero, nada más arrancarla es blanca. Su fruto es más rojo que el azafrán, su hoja es como la de la lecherina o la manzana dulce; es, además, áspera y su altura es de cerca de un pie. Machacando bien la corteza de su raíz y remojándola en vino puro se da a beber para infundir sueño. Se cría en las corrientes de agua y en los sepulcros».

Por su parte, Plinio (*N.H.*, 21.105) dejó escrito que no quiere decir nada sobre la hierba mora, a la que él denomina *strychnos* porque «él se ocupa de remedios y no de venenos», añadiendo que «son suficientes algunas gotas del zumo de esta planta para perturbar la razón», y que los antiguos griegos la usaban. Nos comenta que era una planta muy usada en Egipto (*N.H.*, 21.52). Existen diferentes variedades, algunas de ellas cultivadas (*N.H.*, 27.38), pero todas ellas son bastante peligrosas porque provocan locura, aparición de visiones e incluso resultan letales por lo que no recomienda su empleo en medicina (*N.H.*, 21.105). A pesar de ello, aparece mencionada en algunos remedios (*N.H.*, 21.93; 26.73; 27.44; 27.108; 28.48).



Imagen 7. Estramonio (*Datura stramonium*)³⁶

El caso del *estramonio* o *datura* (*Datura stramonium*) es uno de los más controvertidos, pues incluso se ha planteado que sea de origen americano, con lo que no estaría presente en el Mundo Clásico. Sin embargo, su presencia en Europa está atestiguada por la aparición de bayas carbonizadas de esta planta en una ofrenda datada en el siglo XVII a. C. (Torres Martínez, 2011, pág. 79).

Planta herbácea, de 40 a 100 cm de altura, con características grandes flores, en forma de embudo, de color blanco. El fruto presenta cápsula ovoide, erizada de púas de color verde y dividido en su interior en dos cavidades que contienen numerosas semillas de color pardo oscuro. Sus hojas, raíces y semillas contienen, principalmente, hiosciamina (Balasch & Ruiz, 2001, pág. 156).

Aunque Dioscórides no la menciona por el nombre con el que actualmente la conocemos, como hemos comentado, algunos autores la han identificado con el mencionado *strykhnon manikón* (στρύχνον μανικόν). Sí aparece en la obra de Teofrasto en dos pasajes:

³⁶ By Nova - Own work, CC BY 3.0, <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=2575575>

«La especie que origina locura y que unos llaman estramonio y otros peritón tiene una raíz blanca, hueca y de un codo aproximadamente de longitud. De ésta se le da al enfermo una dracma, si se presenta con aspecto festivo y se considera así mismo persona excelente; pero, si está loco de remate y padece alucinaciones, hay que darle dos dracmas, pero, si no cesa en su insania, tres, y dicen que hay que mezclar con esta cantidad jugo de centaurea salonitiana; y si la locura pone al enfermo en trance de muerte, cuatro. la hoja es como la de la oruga, pero más grande; el tallo es, aproximadamente, una braza de largo; la cabezuela es como una cebolla grande, pero más ancha y áspera y se parece al fruto del plátano oriental» (H.P., 9.11.6).

«En lo referente al espíritu, el estramonio, como se dijo antes, trastorna la mente y provoca la locura [...]» (HP., 9.11.1).

Por último, se ha de ver en el siguiente pasaje de Plutarco un ejemplo de intoxicación por estramonio (Becerra Romero, 2003, pág. 259):

«Y comieron una hierba que, de hecho, les provocaba la muerte tras haberlos enloquecido. El que la comía no reconocía a ninguno de sus compañeros, ni se acordaba de nada, y no hacía otra cosa más que voltear y hacer rodar las piedras, como si se tratara de una importante tarea. La llanura se llenó de hombres hundidos en tierra que excavaban alrededor de las piedras y las ordenaban; pero al final vomitaban bilis y les alcanzaba la muerte, porque les faltaba el único antídoto, el vino».

El uso de las solanáceas mencionadas es respaldado por la documentación arqueológica: además del hallazgo de Pompeya, se han encontrado 39 semillas de beleño en el hospital de Neuss (*Novaesium*), datado en el siglo I d. C., supuestamente utilizadas para aliviar el dolor. En las letrinas del campamento de esta misma localidad se han recuperado simientes de esta especie, al igual que en las letrinas de los de Xanten y Colonia, en ambos casos un único ejemplar, lugares donde se han hallado también semillas de adormidera y, en el caso de Neuss, de *cannabis* (Guerra Doce, 2006a, pág. 168).

Aparte de estos datos, contamos con los resultados de ciertos análisis que han permitido detectar la presencia de metabolitos de drogas de esta familia botánica en restos óseos de poblaciones romanas. Una de las 33 muestras procedentes del lazareto de época bajoimperial de la localidad austriaca de Lenthia (Linz) aún albergaba restos de nicotina. Puesto que este alcaloide no era empleado con fines medicinales, parece que su presencia apunta al consumo de alguna planta medicinal, aprovechada por otros de sus componentes, pero que también contuviera nicotina, siendo la belladona una de las principales candidatas (Ott, 1996, pág. 362).

4.4. Otras plantas

El *elébora negro* (*Helleborus niger*), cuyo principio activo es la eleborina, aparece mencionado en tablillas asirias como ingrediente de un ungüento que propiciaba la

protección de los dioses (G. Wagner, 2007b) y del que se decía que su efecto era tan potente que podía intoxicar a quienes lo arrancaban, como recoge Teofrasto (*H.P.*, 9.8.5-6) que nos indica, además, los ritos necesarios para su recolección:

«Se dice también que se debe trazar un círculo en torno al heléboro negro y cortarlo mirando al Este y formulando plegarias, procurando guardarse del águila que vuela a la derecha o a la izquierda, porque los cortadores corren peligro, si el águila se acerca a ellos, de morir dentro del año».



Imagen 8. Eléboro negro (*Helleborus niger*)³⁷

A lo largo de los distintos estudios que componen los *Tratados Hipocráticos*, se observa un cambio de consideración con respecto a esta planta, estando desaconsejada en los primeros por su potencial toxicidad, mientras que en los últimos parecen controladas las dosis «seguras»; lo que sugiere distintas fechas de redacción de las diferentes secciones de la obra (Guerra Doce, 2006a, pág. 155).

Dioscórides (4.162) nos cuenta que una de sus denominaciones es «*Melampódion porque parece que cierto cabrero, un tal Melampo, purgó y curó [el primero] con esta planta a las hijas de Preto, que habían enloquecido*». Y, un poco más adelante, narra la

³⁷ By Wildfeuer - Self-photographed, CC BY 2.5, <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=1482365>

misma curiosidad que Teofastro sobre su recogida, además de añadir su carácter expiatorio y la pesadez de cabeza que produce, lo que se evitaría tomando ajos y vino antes de la recolección. En otro apartado (5.72) explica la fabricación de vino de eléboro, al que considera purgante.

Teofrasto, en un curioso apartado (*H.P.*, 9.18) nos habla de los efectos del consumo prolongado de las drogas y de la tolerancia a las mismas, siendo uno de los primeros testimonios que tenemos sobre este fenómeno:

«Las virtudes de todas las drogas se debilitan más en aquellas personas que están acostumbradas a ellas y, a veces, resultan enteramente ineficaces. Algunos, en efecto, comen mucho heléboro, hasta el punto de consumir garbas enteras, y su organismo no se resiente lo más mínimo. Lo cual hacía Trasias, que era, al parecer muy versado en el conocimiento de las raíces. Hacen esto también, según parece, algunos pastores [...] Mientras que Eudemo de Quíos bebió heléboro y no lograba purgarse. Y, en cierta ocasión, dijo que en un solo día bebió veintidós tragos en el ágora [...] Y, luego, yendo a casa se bañó y cenó como de costumbre y no vomitó. Pero este Eudomo resistió porque se proveyó con antelación de un antídoto: en efecto, decía que, después de la séptima dosis, bebía un trago de vinagre fuerte espolvoreado con piedra pómez y después, de vino con lo mismo».



Imagen 9. Ruda siria (*Peganum harmala*)³⁸

³⁸ Yuriy75 [CC BY-SA 3.0 (<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0/>)]

La *ruda siria* (*Peganum harmala*) es una planta originaria de las áreas desérticas. Sus semillas contienen alcaloides beta-carbonílicos psicoactivos en una enorme proporción, siendo el más importante la harmalina³⁹. Era, según parece, la planta *Djs* de los egipcios y su consumo estaba prohibido por los textos religiosos. Según la hipótesis de López Pardo (2010), esta planta era uno de los productos de intercambio entre los fenicios y los etíopes consagrados (*hieroi*) que aparecen en el Periplo del Pseudo Escílax. López Pardo alude a los banquetes que los dioses celebran junto a los etíopes y a los que algunos versos de la *Ilíada* parecen hacer referencia: «*Zeus fue ayer al Océano a reunirse con los intachables etíopes para un banquete, y todos los dioses han ido en su compañía. Al duodécimo día regresará al Olimpo*» (*Il.*, 1.423-425); «*No ha lugar tomar asiento; vuelvo a los cauces de Oceano, a la tierra de los etíopes, donde estan ofreciendo hecatombes a los inmortales, para participar yo tambien del sacro festin*» (*Il.*, 23.205-207).

Una de las mercancías que los fenicios intercambiaban con los etíopes, según el Pseudo Escílax, son ἄρους ἑξαράκτους. López Pardo considera que el texto está corrupto y propone como solución la expresión καρους ἑξ Ἀράξου, «frutos del Araxes». Lo que le hace decantarse por esta propuesta es un texto de Heródoto (1.202.2) en el que se narra que en las islas del río Araxes:

«Se dice también que han descubierto otros árboles productores de frutos de tal índole, que, cuando, reunidos formando grupo en un mismo lugar, encienden ellos fuego y se sientan en derredor y tiran aquellos frutos a la hoguera, entonces, al quemarse el fruto arrojado, se embriagan con el olor como los griegos con el vino; y cuantos más frutos se echan, más se embriagan, hasta que se levantan para bailar y se ponen a cantar».

Va más allá el autor y propone que las semillas objeto del comercio corresponden precisamente a las de la ruda siria, siendo varios los datos que apuntan a esta posibilidad: en primer término, el primitivo lugar de origen de la planta coincide con la región donde se encontraba precisamente la desembocadura del río Araxes mencionado por Heródoto. También tradicionalmente su forma más sencilla y habitual de utilización como psicoactivo desde Anatolia hasta Marruecos es su transformación en humo, igual que la que describe el autor de Halicarnaso [...]; por otro lado, el humo de la ruda siria tiene un efecto claramente embriagante, como el que produce el humo de los frutos del Araxes con el que los indígenas se emborrachan, «como los griegos con el vino»; por último, se

³⁹ Este alcaloide es uno de los principales principios activos de la *Banisteriospsis caapi*, uno de los componentes del ayahuasca amazónico.

ha considerado a la ruda siria como uno de los posibles ingredientes del *Soma*, bebida sagrada de la religión védica y del *Haoma*, su equivalente en la religión irania (Flattery & Schwartz, 1989; Falk, 1989; Hromada, 2014).



*Imagen 10. Yedra (Hedera helix)*⁴⁰

⁴⁰ By H. Zell - Own work, CC BY-SA 3.0, <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=10327037>

La *hiedra* (*Hedera hélix*) en la Antigüedad estaba asociada al dios Dionisos, representado usualmente coronado con esta planta, que conserva siempre sus hojas verdes, símbolo de la inmortalidad y promesa de resurrección. Dioscórides (2.179) distingue tres variedades: la blanca, la negra y la retorcida. Cualquiera de las tres es acre, astringente y afecta a los nervios. Según Plinio (*H.N.*, 25.75): «*En medicina tiene propiedades dobles: en bebida, en altas dosis, turban el espíritu y purgan la cabeza; en el interior, atacan los nervios, mientras que, en uso externo, son saludables para los nervios*».

Uno de los testimonios más interesantes sobre esta planta nos la ofrece Plutarco en su *Moralia*. En el libro III, la cuestión segunda lleva por título: *De si la yedra es por naturaleza cálida o fría*, donde afirma que «*es fogosa y muy cálida y su fruto, desde luego, mezclado con el vino lo hace más embriagador y perturbador al inflamarlo*» (*Mor.*, 648c). A lo que más adelante añadirá:

«Que la yedra mezclada con vino embriaga, no es verdad, pues la impresión que produce en los bebedores no la llamaría uno embriaguez, sino agitación y enajenamiento, como hace el beleño y otras muchas plantas parecidas, que perturban frenéticamente la mente» (*Mor.*, 649b).

Es muy interesante su opinión acerca del motivo por el que la hiedra es una de las plantas representativas del dios del vino:

«De ahí que el queridísimo Dioniso, que abiertamente denominó al vino puro «embriagador» y a sí mismo «dios de la embriaguez» [...] ansiaba en la estación del invierno la corona de vid, al verla desnuda y deshojada, se encariñó de la yedra por su parecido. Y, en efecto, esa sinuosidad de su rama, que también se extravía en su camino, la flexibilidad de sus hojas, que también se desparraman desordenadamente y, especialmente, sus racimos, parecidos a uvas verdes, compactas y ennegrecidas, imitan fielmente la disposición de la vid» (*Mor.*, 648e)

Por otra parte, el *ajenjo* (*Artemisia absinthium*) también llamada «artemisia amarga» o «hierba santa» es también una planta medicinal conocida por los egipcios y los griegos que la identificaron con la diosa Artemisa⁴¹. En el mito griego es la propia diosa quien la descubre y será el centauro Quirón quien le ponga su nombre. Fumada produce efectos similares a los del *cannabis* y con ella se elabora el licor de absenta. Dioscórides (3.121) habla de sus efectos medicinales, pero no menciona su potencial psicoactivo (salvo dolor de cabeza). Areteo de Capadocia (*C.D.*, 1.5) la recomienda contra

⁴¹ También era una planta sagrada de Ártemis el *asfódelo* (*Asphodelus Albus*), vinculada con Perséfone, Hécate y las divinidades del inframundo, y que contiene asfodelina. La fermentación de sus tubérculos produce alcohol. Los griegos la plantaban sobre las tumbas y se decía que cubría las paraderas de los Campos Elíseos y la antesala del Hades (G. Wagner, 2010a, pág. 1241).

la melancolía y Apuleyo estimaba que era útil para alejar los demonios. Es citada en varias ocasiones en papiros griegos procedentes de Egipto que contienen distintas fórmulas mágicas (IV 1275-1322, 2622-2707, 2891-2942) (G. Wagner, 2010a, págs. 1240-1241).



*Imagen 11. Ajenjo (Artemisia absinthium)*⁴²

Parece que su principio activo es el thujol o thujone (presente también en el ciprés y el enebro, entre otros), del cual se duda el mecanismo de acción y los síntomas que produce, pues su estudio se ha realizado siempre como componente activo de la absenta (Patocka & Plucar, 2003), bebida con un contenido alcohólico de entre el 62 y el 75%, porcentaje que sólo es posible gracias a la destilación, técnica desconocida en el Mundo

⁴² By H. Zell - Own work, CC BY-SA 3.0, <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=9065556>

Antiguo. Sabemos, no obstante, que sí existió el vino de ajeno, pues nos lo describe Dioscórides (*De Mat. Méd.*, 5.39).

En alguna ocasión, la artemisa o absintio aparece asociada a sueños inducidos, como la visión de Elio Arístides (*Discursos sagrados*, 2.31-32), seguidor de Asclepio, famoso entre sus contemporáneos por la facilidad con la que conseguía el trance (G. Wagner, 2010b, pág. 98):

«Y después vino, de algún modo, la revelación del absintio. Se me reveló de la manera más clara, como otras cientos de cosas evidentes que reflejan la presencia de Dios. Me parecía que lo podía tocar y que sentía que él en persona llegaba; estaba en un estado entre el sueño y la vigilia. Quería contemplarlo y me angustiaba ante la posibilidad de que desapareciera. Le prestaba oídos y escuchaba algunas cosas como en sueños, otras como si fueran realidad. Mis cabellos estaban erizados, brotaron lágrimas de alegría, mi corazón se llenó de inocente orgullo. ¿Qué hombre podría expresarlo con palabras? Pero si es uno de los iniciados, sabe y comprende» (Elio Arístides, *Or.* 48)



Imagen 12. Lechuga silvestre (*Lactuca virosa*)⁴³

⁴³ By H. Brisse (upload by Abalg) - from the aforementioned site, CC BY-SA 3.0, <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=3874975>

La *lechuga silvestre* (*Lactuca Virosa*) es considerada como planta con propiedades sedantes, hipnóticas y analgésicas, fundamentalmente debido a la presencia en su jugo o látex (*lactacarium*) de un alcaloide llamado lactucina y sus derivados (Wesołowska, Nikiforuk, Michalska, Kisiel, & Chojnacka-Wójcik, 2006). Aunque ya Hipócrates (*Mul.*, 2.136) y Teofrasto (*H.P.*, 7.6.2) la empleaban como remedio terapéutico no mencionan potencial psicoactivo, si bien es probable que fuera conocido por ellos. De nuevo, es Dioscórides (2.136) quién se encarga de su descripción:

«La lechuga silvestre se parece a la cultivada, tiene más tallo, es más blanca en sus hojas, más seca, más áspera y amarga de sabor. Se parece hasta cierto punto a la *adormidera* en su virtud, por lo que algunos mezclan su zumo con el de la *adormidera*.

En conjunto es soporífera y analgésica [...] Su semilla bebida, igual que la de la cultivada, frena los sueños eróticos y las relaciones sexuales. Su jugo tiene las mismas propiedades, pero es más débil. Se almacena en recipientes de barro después de haberlo expuesto al sol, como pasa con los otros jugos».

No es el único escritor que compara el látex de la lechuga con el opio de la *adormidera*. Similares referencias encontramos en Plinio (*N.H.*, 20.26), Celso (*De med.*, 2.32), Galeno (*De temp.*, 3; *De alim.*, 2) y Oribasio (*Synop.*, 2.12) (Samorini, 2006).

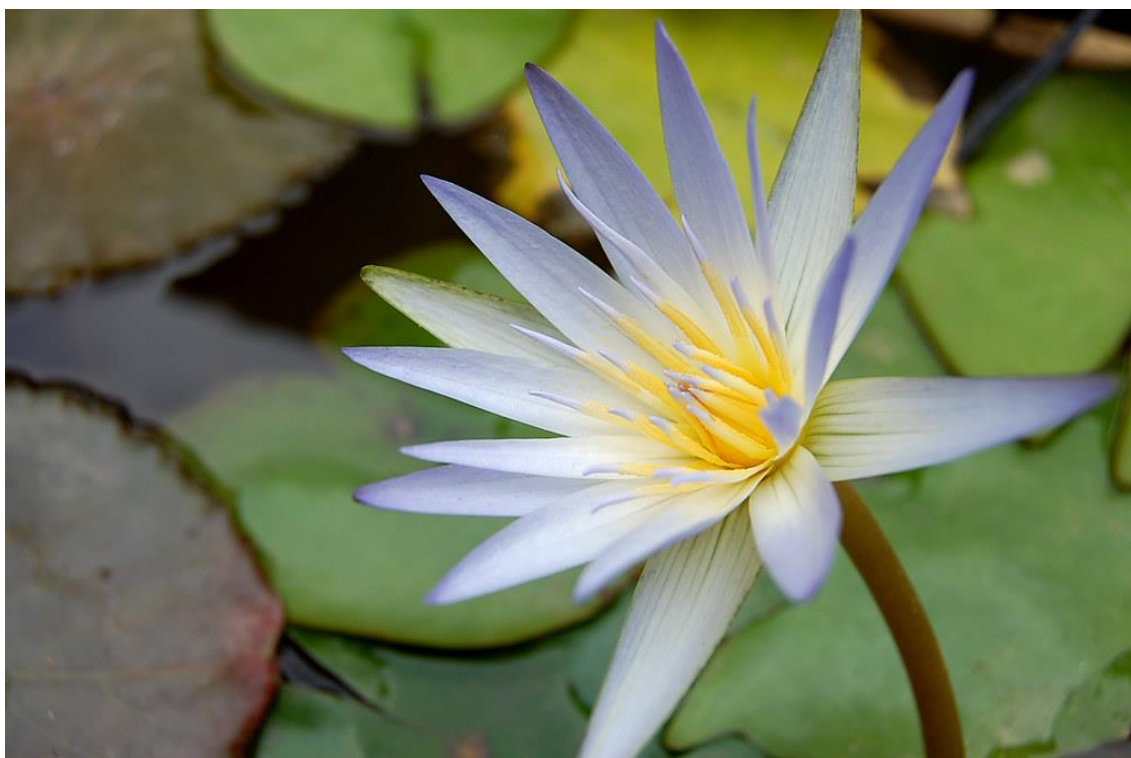


Imagen 13. Loto (*Nymphaea caerulea*)⁴⁴

⁴⁴ "Nymphaea caerulea, day 2" by longan drink is licensed under CC BY-NC-SA 2.0

El *loto* (*Nymphaea caerulea*), tiene un ligero efecto sedante y alucinógeno (Schultes & Hofmann, 2000, pág. 73) y su uso y representación fueron comunes en el Antiguo Egipto, estando su empleo vinculado al culto a Osiris. Para Emboden (1981) se usa como narcótico para alcanzar el éxtasis y estaba destinado únicamente a la casta sacerdotal y como motivo decorativo de carácter funerario para la familia real y los sacerdotes, pudiendo aparecer representado solo —como en el Papiro de Ani, o Libro de los Muertos, de comienzos de la dinastía XIX— o bien asociado a otras plantas, gozando de un importante papel en el ritual funerario al tratarse de la planta sagrada de Osiris.

En el mundo grecorromano, sin embargo, las referencias al loto son menores, apareciendo, por ejemplo, en un texto de Heródoto (2.92.2), y, muy similar, en Plinio (*H.N.*, 13.32):

«Cuando el río viene crecido e inunda los campos, crecen en el agua muchos lirios, que los egipcios llaman lotos. Pues bien, después de recolectar esas flores, las dejan secar al sol y, luego, trituran el corazón del loto —que es semejante a la adormidera— y con él hacen panes que cuecen al fuego».

Nos parece sumamente interesante es el texto de la Odisea en la que se nos cuentan las experiencias de los hombres enviados a explorar la tierra de los lotófagos:

«Y marcharon enseguida y se encontraron con los lotófagos. Estos no decidieron matar a nuestros compañeros, sino que les dieron de comer loto, y el que de ellos comía el dulce fruto del loto ya no podía volver a informarnos ni regresar, sino que prefería quedarse allí con los lotófagos, arrancando loto y olvidándose del regreso. Pero yo los conduje a la fuerza, aunque lloraban, y en las cóncavas naves los arrastré y los até bajo los bancos. Después ordené a mis leales compañeros que se apresuraran a embarcar en las rápidas naves, no fuera que alguno de ellos comiera loto y se olvidara del regreso» (*Od.*, 9.91-102).

4.5. Hongos alucinógenos

Los efectos alucinógenos o estimulantes a los que nos hemos estado refiriendo no son exclusivos de las plantas, sino que son también producidos por los denominados hongos psicoactivos, entendiendo como tales aquellos que presentan en su composición alguno de los siguientes componentes: psilocina, psilocibina, baeocistina y nor-baeocistina (De Diego Calonge, 2011, pág. 8). Sobre el conocimiento de éstos, los textos son mucho más parcos y, por otra parte, es muy difícil su conservación, a lo que hay que añadir que no necesitan preparación especial para ser consumidos, por lo que carecemos de artefactos para su preparación y/o consumo y restos en el registro arqueológico (Letcher, 2006, pág. 32).



Imagen 14. Seta matamoscas o falsa oronja (*Amanita muscaria*)⁴⁵

W. Houghton es el primer autor contemporáneo que hace un análisis de los conocimientos de griegos y romanos antiguos, en un artículo, muy poco conocido pero exhaustivo y bien documentado, titulado *Notices of fungi in Greek and Latin authors* (1885). Según este autor, la mención más antigua de hongos se da en el texto de Teofrasto (*HP*, 1.1.11), no habiendo alusión a los mismos ni en la obra de Homero ni en la de Hesíodo, y, aunque Heródoto (3.64) habla de *mykes*, se refiere a la contera de la espada, que tiene forma de hongo. Teofrasto nos dice:

«Pero hay plantas que difieren entre sí por sus características, pues no todas tienen raíz ni tallo ni ramas principales, ni ramas secundarias, ni hojas, ni flor, ni fruto ni tampoco corteza o corazón, fibras o venas, como, por ejemplo, el hongo o la criadilla de tierra, que, sin embargo, tienen la naturaleza de las plantas» (Teofrasto, *HP*, 1.1.11).

Un poco más adelante (*HP*, 3.7.6) comenta que los hongos crecen debajo de los robles y de otros árboles y, en *De Odoribus* (fr. 4.3), llama la atención al hecho de que los hongos que crecen en el estiércol del ganado no tienen, sin embargo, mal olor.

⁴⁵ "Troublesome triplets" by Syncop8ted is licensed under CC BY-NC-ND 2.0

Sabemos que muchos de los hongos que contienen psilocibina crecen, precisamente, en esas condiciones.



Imagen 15. *Psilocybe cubensis* ⁴⁶

Posteriormente, tenemos referencias a los hongos en Nicandro, y sus dos grandes poemas, *Theriaka* y *Alexipharmaka*, el primero acerca de la mordedura de animales venenosos y, el segundo, acerca de venenos. En este último hace una referencia a las setas venenosas y añade curiosos remedios para combatir el mal, la mayor parte de ellos, eméticos que, tomados a tiempo, pueden contrarrestar el efecto ponzoñoso de las setas (Houghton, 1885, págs. 23-24).

No hay más referencias en los autores griegos hasta Dioscórides. Lo que sí sabemos es que los antiguos, para decidirse a tomar un determinado hongo, se fijaban en el tipo de árbol bajo el cual el hongo crecía⁴⁷:

«Hongos. Se diferencian de ellos dos especies, pues o son comestibles o mortíferos. Entre las numerosas causas de que sean de esta última clase, he aquí algunas: si crecen

⁴⁶ By Alan Rockefeller - Own work, CC BY-SA 3.0, <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=29208278>

⁴⁷ Así, por ejemplo, la higuera era considerada sagrada pues bajo ella la loba amamantó a Rómulo y Remo y algo similar le ocurría a la encina, consagrada a Júpiter. Estos árboles nunca podrían «producir» setas venenosas. Todo lo contrario, le sucedía al ciprés, vinculado a Plutón, por lo que las setas que crecían a sus pies eran consideradas portadoras de la muerte (Becerra Romero, 2006a).

junto a clavos herrumbrosos o paños putrefactos o en cuevas de serpientes ponzoñosas o junto a árboles [que producen frutos] dañinos. Éstos tienen cierta viscosidad cuajada y si se guardan tras arrancarlos, rápidamente se corrompen por putrefacción. Los que no son de esta especie, son sabrosos al gusto como compango, aunque si se comen en grandes cantidades, también éstos hacen daño, porque se digieren mal, ahogan o inducen cólera.

Todos los que esto sufren se alivian si se les da a beber *natrón* y aceite, o lejía mezclada con salmuera de vinagre, o decocción de *orégano cabruno*, u *orégano*, o *estiércol* de gallina mezclado con vinagre y bebido, o mucha miel en electuario. Son nutritivos y difíciles de disolver y se expulsan enteros, en su mayor parte, junto con los excrementos» (Dioscórides, *De Mat. Med.*, 4.82).

La ausencia de referencias a hongos en las fuentes griegas puede deberse al carácter micófono de esta cultura. Según Fericglá: «En la época clásica rezaba un dicho que resumía exactamente el estado de la situación: βρωμα θεων, “los hongos son manjar de los dioses” y de sus servidores, los hierofantes y los sacerdotes del templo de Eleusis y Samotracia, los cuales mantenían el monopolio de las ceremonias oraculares, de la comunión sagrada y, por tanto, del lenguaje mitopoético reconocido en la Grecia helénica [...] En la Grecia clásica el pueblo era, y es hoy, micófono por decreto. Los sacerdotes mantenían el control de los agentes enteógenos, entre ellos los hongos» (Fericglá J. M., 1994, pág. 107).

Muchas más referencias encontramos en las obras de escritores romanos. Así, Plinio les dedica dos capítulos de su obra (*N.H.*, 22.46 y 47) y también se hace eco de historias parecidas añadiendo que la plata se ennegrece en contacto con el hongo ponzoñoso (Becerra Romero, 2006a, pág. 338).

El hecho de carecer de raíces y su crecimiento tras la lluvia, aparentemente espontáneo, dio lugar a leyendas, como las que relacionan el nacimiento de seres humanos a partir de hongos (Ovidio, *Met.*, 7.390-393): «Finalmente con sus vipéreas plumas la *Éfira Pirénide*, alcanza: aquí los antiguos divulgaron que en la edad primera mortales cuerpos de unos pluviales hongos habían nacido». ⁴⁸

El origen de los fundadores y de las poblaciones humanas por hongos es un tema infrecuente, pero presente en las mitologías de poblaciones separadas por enormes distancias geográficas⁴⁹, y podría provenir de un valor totémico arcaico atribuido a una

⁴⁸ En relación con los hongos y la mitología, hay curiosas y sugestivas interpretaciones: Graves, 1984; *Idem*, 1994; Wasson, Kramrishc, Ott y Ruck, 1986; González Celdrán, 2002.

⁴⁹ Por ejemplo, en la cosmogonía de los Toba Batak, una población de la región central de la isla de Sumatra, nace una gran seta en el lugar donde habían caído las lágrimas de una deidad femenina primordial asociada a la luna. Este hongo es cuidado durante un período de nueve meses, hasta que se rompe y sale de él un

determinada especie de hongo o ser una indicación de una relación privilegiada, «fundadora» de estas poblaciones con un hongo dotado de propiedades psicoactivas (Samorini & Camilla, 1995).

Acerca del origen de los hongos, Nicandro afirmaba que se trataba de excrecencias de la tierra relacionadas con el veneno de las serpientes; Plinio (*N.H.*, 22.47.99) las relaciona con una flema exudada por los árboles bajo los que crecían y con los jugos de la tierra y el cieno. La más curiosa explicación es la que relaciona a los hongos, concretamente a las trufas, con el trueno y el relámpago, como ya es recogida en los comentarios de Apolonio (*Mir.*, 8.46) y Ateneo (*Ep.*, 2.62B) sobre Teofrasto. Esta misma historia será posteriormente recogida por Plinio, Plutarco (*Quaes. Conv.*, 4.2.1) y Juvenal (5.114-118) (Becerra Romero, 2006a, pág. 340).

Plinio nos habla de los hongos venenosos y de sus peligros en lo que parece una descripción de algunas setas del género *Amanita*, a pesar de que él las denomina *boleti*:

«Entre las producciones vegetales que se consumen con riesgo, voy a incluir, con razón, los hongos (*boleti*); un alimento muy delicado, es cierto, pero mercedamente desestimado, ya que el notorio crimen cometido por Agripina, que por su intermedio envenenó a su marido, el emperador Claudio, y al mismo tiempo, en la persona de su hijo Nerón, infligió otra maldición venenosa a todo el mundo y a sí misma en particular.

Algunos de los hongos venenosos son fácilmente conocidos, por ser de rango, aspecto malsano, de color rojo claro (*diluto rubore*) y lívido por dentro, grietas abiertas, y un borde pálido y enfermizo en la cabeza. Estas características, sin embargo, no son presentadas por otros tipos venenosos; que son secas en apariencia y muy parecidas a las genuinas y que llevan en sus cabezas como si fuera manchas. La tierra, de hecho, primero produce el útero o receptáculo para el hongo, y luego el hongo dentro, como la yema en el huevo. Esta envoltura no menos propicia para la nutrición de la seta joven [que la albúmina del huevo a la de la gallina], brota de la envoltura en el momento de su primera aparición, a medida que aumenta gradualmente se transforma en un pedúnculo sustancial; pero es muy raro, también, que encontremos dos que crecen a partir de un solo tallo de pie. El principio generativo del hongo se encuentra en el limo y en los jugos fermentativos de la tierra húmeda, o de las raíces de la mayoría de los árboles glandíferos. Aparece primero en forma de una especie de espuma viscosa, y luego toma una forma más sustancial pero membranosa, tras la cual, como ya se ha dicho, aparece el hongo joven.

En general, estas plantas son de naturaleza perniciosa, y el uso de ellas debe ser rechazado por completo; porque si por casualidad crecen cerca de un clavo de cocina, un trozo de hierro oxidado o un poco de tela podrida, inmediatamente absorberán todas estas emanaciones y sabores extraños, y los transformarán en veneno. ¿Quién, de hecho, es capaz de distinguirlos, excepto los que habitan en el país, o las personas que suelen recogerlos? También hay otras circunstancias que los hacen nocivos; si crecen cerca del agujero de una serpiente, por ejemplo, o si uno de ellos los hubiera inhalado cuando

niño, que se convertirá en un importante progenitor del Toba Batak. Marco Polo informó de la creencia de que el primer rey de los uigures de Mongolia no era de origen humano, sino que había nacido de un hongo de un árbol. Todos los otros Khan (reyes) se originaron de él (Samorini, 2001)

apenas comenzaba a abrirse; estando aún más dispuestos a absorber el veneno de su afinidad natural con las sustancias venenosas.

Por lo tanto, será mejor estar en guardia durante la temporada en la que las serpientes aún no se han retirado a sus agujeros para el invierno. La mejor señal para saber esto es una multitud de hierbas, de árboles y de arbustos, que permanecen verdes desde el momento en que estos reptiles dejan sus agujeros hasta su regreso; de hecho, la ceniza sola será suficiente para el propósito, las hojas de ella nunca saldrán después de que las serpientes hayan hecho su aparición, o comiencen a caer antes de que se hayan retirado a sus agujeros. Toda la existencia de la vida del hongo, desde su nacimiento hasta su muerte, nunca dura más de siete días» (Plinio el Viejo, *NH*, 22.46).⁵⁰

Según Houghton, el *boletus* de los antiguos, de la descripción anterior de Plinio, pertenece claramente al género *Amanita* de los micólogos modernos, y no tiene nada que ver con el *boletus* actual, nombre que se aplica a aquellos hongos cuyo himenio consiste en tubos o poros. El género *Amanita* se caracteriza por la presencia de una envoltura o volva, que a primera vista envuelve al hongo, y que, muy a menudo, permanece en parches en el pileo, como lo mencionó Plinio. La tradición considera que la muerte del emperador Claudio, a manos de Agripina, fue con un hongo de la especie *Amanita caesarea*, por lo que se considera que a este hongo se refiere Plinio cuando habla de *boletus* (Houghton, 1885). Sin embargo, esta seta no es venenosa, por lo que encajaría mejor la *A. phalloides*, también perteneciente a la misma especie, pero que contine alcaloides muy tóxicos para el ser humano.

Algunos autores, entre los que destacan Graves, Ruck, Samorini o González Wagner, consideran que hay una asociación directa entre Dionisos y los hongos.

En la tradición clásica, el dios de la intoxicación por excelencia es Dionisos; él provocó una «salida de sí mismo» y se reveló a los fieles como el dios de una vida «diferente». Puesto que el carácter esencial de su figura es el de ser el dios que provoca en sus seguidores la «locura mística», uno debe preguntarse también cómo se indujo esta modificación radical de la conciencia ordinaria. Tradicionalmente, Dionisos se nos interpreta como el dios de la vida y de la intoxicación alcohólica, al menos en la poesía alejandrina y romana; pero, al examinarlo más de cerca, la experiencia extática determinada por los rituales que se le dedican es muy diferente de la intoxicación alcohólica: el alcohol, como se sabe, es un depresor del sistema nervioso central, no causa, salvo en casos extremos, alucinaciones. El éxtasis dionisiaco se caracteriza en cambio por

⁵⁰ Traducción propia a partir del texto en latín y de la traducción al inglés de John Bostock disponibles en Perseus Digital Library:
<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.02.0137%3Abook%3D22%3Achapter%3D22>

una excitación exasperada, un gran vigor físico, estados alucinatorios e identificación mística con la divinidad (Samorini & Camilla, 1995)

La mitología nos cuenta que había nacido a causa de un rayo lanzado por Zeus⁵¹, exactamente igual que los hongos. Las representaciones más antiguas lo mostraban como un tronco o leño, lo que le asociaba con el espíritu de los bosques y de los árboles, siendo uno de sus apelativos *dendrites*, «el de los árboles» o *floios*, «corteza». El tirso, uno de los principales símbolos del dios, es una especie de caña hueca que los recolectores de hierbas utilizaban para mantenerlas frescas (Teofrasto, *H.P.*, 9.16.2). Por otra parte, sabemos que las primitivas fiestas en honor de Dionisos eran «Las Ambrosías» que se celebraban, en otoño, en unas fechas relacionadas con la recogida de los hongos, y no relacionadas con la viticultura (Graves, 1994, pág. 77; G. Wagner, 2010a, págs. 1242-1244).

Todo parece indicar que Dionisos, en su origen, no era el dios del vino, sino de la embriaguez provocada por algún tipo de sustancia psicoactiva. La tradición literaria griega indica en Dionisos a un dios del norte, adorado en las tierras que había cruzado antes de llegar a Grecia. En efecto, varios motivos míticos lo incluyen en las tradiciones religiosas de los indoeuropeos, ya que parece resaltar la raíz semántica de su nombre, cuya primera sílaba es la raíz designadora en la lengua aria de la divinidad en general 'Dios-' proviene de la raíz indoeuropea *dei, de*, lo que indica al Ser Supremo, elemento impersonal de luz, que se encuentra como raíz en muchos compuestos: *Dyauspita* (sánscrito), Zeus (griego), Diúpiter o Júpiter (latín). *Nysos* hace referencia a Nisa, el nombre de la divina residencia de montaña situada en una tierra fabulosa, donde Dios nació y se crió:

«Hay un lugar llamado Nisa, una elevada montaña cubierta de bosque,
apartada de Fenicia, cerca de las corrientes del Egipto;
hasta allí con la nave ninguno de los mortales hombres se aproxima,
pues no tiene puerto (abrigo de las naves maniobreras),
sino que escarpadas rocas en todo su perímetro la rodean,
elevadas: hermosas plantas, que al ánimo agradan, brotan en abundancia».

(Himno Homérico a Dionisio, Fr 1, A. West)

Por tanto, existiría un dios-hongo prehelénico que fue sustituido por Dionisos, el dios del vino, que pasa a ser la nueva sustancia embriagante, siendo una bebida

⁵¹ De hecho, el dios tiene un doble nacimiento: hijo de la mortal Semele y Zeus, ésta pide al dios olímpico que se manifieste en todo su poder, por lo que fue fulminada por el rayo divino y dio a luz antes de tiempo; Zeus se injerta en el muslo a Dionisos, quien pasados algunos meses nace de nuevo y definitivamente.

«civilizada» que hará olvidar al «salvaje» hongo. También se ha identificado a Dionisos con Sabazios, dios firgio-tracio, cuyo culto de carácter extático e iniciático parece demostrado.⁵²

Una serie de elementos lleva a Samorini y Camilla a considerar que Dionisos no fue recibido por los griegos bajo la identidad del dios del vino. La técnica de elaboración del vino parece haber llegado a la isla de Creta, desde las regiones del Mediterráneo oriental, a finales del periodo minoico (alrededor de 1.700 a.C.), y llegó a Grecia alrededor del siglo XV a.C., a través, al parecer, de la expansión y difusión de la cultura micénica. Por otra parte, las formas más antiguas de los mitos dionisiacos contienen poca alusión al papel que el dios debería haber tenido, en la introducción o en la invención del vino, y los mitos más arcaicos sobre el origen de la vid y el vino no contemplan la presencia de Dionisos. Así, por ejemplo, a pesar de que Homero hace frecuentes referencias al vino y a la embriaguez que produce, no indentifica nunca a Dionisos como el donante de la planta y bebida: el vino que Ulises trajo a su expedición a los Cicones de la costa tracia no fue un regalo de Dionisos, sino de Marón, sacerdote de Apolo (Homero, *Od.*, 9.196-198) (Samorini & Camilla, 1995).

Por otra parte, ni el cultivo de la vid ni la vinificación parecen haber dado lugar, en la Grecia clásica, a rituales particularmente meticulosos, ya que tienen las características de la magia agraria elemental; y en todo caso, Dionisos aparece conectado a ellos y a las historias que pretenden explicar el origen de la planta de manera artificial y superficial; de hecho, muchas veces ni siquiera aparece allí. Además, debe considerarse que, en el mundo griego clásico, se recomendaba repetidamente «cortar el vino», mezclándolo con una cierta cantidad de agua: se creía que el vino bebía puro (*ákratos*) inducía a la locura. Sin embargo, es difícil creer que el vino puro por sí solo pueda ser responsable de esos ataques de furia, locura y éxtasis tan frecuentes en la literatura y la mitología griegas, ni ningún tipo de uva que pueda justificar la furia y el secuestro de las ménades. Es más probable, sin embargo, que el vino se utilizara como un «líquido madre»

⁵² Si bien es un dios no griego, si es mencionado en las fuentes de forma muy confusa. En algunas ocasiones aparece como padre de Dionisio (*Himnos órficos*, 48 y 49), mientras que Diodoro (4.4.1) considera que es «otro Dioniso»: «Algunas narraciones míticas, sin embargo, cuentan que hubo un segundo Dioniso, que, cronológicamente, fue muy anterior al ya mencionado. Se refieren, en efecto, a un Dioniso nacido de Zeus y Perséfone, al que algunos llaman Sabacio y cuyo nacimiento, sacrificios y cultos se celebran de noche y en secreto a causa del sentimiento de vergüenza que comportaba esta unión».

para macerar hojas, raíces o semillas de plantas alucinógenas y otros ingredientes psicoactivos (Samorini & Camilla, 1995).

Es indiscutible que Dionisos era una divinidad conectada con el mundo vegetal, sin embargo, la gran variedad de plantas que componen el herbario dionisiaco «parece casi un código simbólico o secreto para ocultar la verdadera identidad del dios». Entre estas plantas se encuentran, la hiedra⁵³, el tirso y el pino⁵⁴ y, mucho menos conocido, el álamo blanco o el abedul⁵⁵ (Samorini & Camilla, 1995).

Algunos autores han visto en las intoxicaciones producidas por el dios del vino, los mismos síntomas que tiene el consumo de *A. muscaria*: Con una dosis adecuada del hongo seco, o en forma de infusión en solución alcohólica, el sujeto intenta, a los 20-30 minutos de su ingesta, sensaciones de euforia (diferente a la euforia alcohólica), ligereza y capacidad superior a las capacidades normales, aumento significativo de la fuerza física. A veces se pueden presentar náuseas y vómitos. Quizá el síntoma más característico es la experiencia visual, con la deformación de objetos que pueden ser percibidos como extraordinariamente aumentados o, por el contrario, extremadamente reducidos. En una fase posterior de intoxicación, varios testigos informan de que el intoxicado «ve» el hongo en forma humana, y que parece ejercer un poder total,

⁵³ «La hiedra, llamada *kissós* por los griegos. Plutarco informa que se mezclaba con el vino, y que «según algunos, contiene espíritus violentos que despiertan, excitan y producen movimientos seguidos de convulsiones. En resumen, inspira la embriaguez sin vino, una especie de posesión, en aquellos que tienen una disposición natural para el éxtasis» (Plutarco, *Quest. Conv.*, 3.2). Hoy en día, la hiedra es considerada venenosa, y es un hecho reportado que la ingestión de sus bayas puede inducir, junto con trastornos digestivos como el vómito, trastornos nerviosos como la sensación de embriaguez, delirio, alucinaciones, convulsiones. Se han registrado numerosos casos de envenenamiento humano accidental, debido -al parecer- a la presencia en la planta de heteroides, en particular ederina, que ya en pequeñas dosis se comporta como un vasoconstrictor energético y hemolítico. El uso de las bayas para lograr efectos psíquicos parecería verse obstaculizado por la aparición de trastornos físicos incluso graves. Pero también es posible que los antiguos griegos hayan encontrado una forma de reducir los efectos tóxicos. Sabemos muy poco, o nada, sobre los efectos farmacológicos de los vinos en los que se han macerado los frutos de la hiedra, así como sobre las diferencias en la composición química de las bayas en las diferentes etapas de maduración» (Samorini & Camilla, 1995)

Es un hecho significativo que el dios del vino en Grecia nunca lleva el nombre o apodo de *Ampelos*, vid, sino, en Ática, el de *kissós*, hiedra (Kerenyi, 1996, págs. 62-63)

⁵⁴ El tirso (*thyrsos*), otro atributo de Dioniso y las Ménades, consistía en una rama hueca de una planta umbelífera (probablemente una férula), en la parte superior de la cual había una piña piñonera. La cavidad de la rama fue llenada por las ménades «herbolarias» con las plantas que recolectaban. La presencia de la piña lleva de nuevo al pino, una de las coníferas bajo las que crece la *Amanita muscaria* (Samorini & Camilla, 1995).

⁵⁵ Otra planta asociada con el culto dionisiaco es un «álamo blanco» (*léikis*) no identificable, llamado así por Demóstenes (*Sobre la corona*, 28. 259 y ss.). Pero el término utilizado es muy general, no parece indicar ningún árbol en particular. Sin embargo, con un simple cambio de vocal el término se transforma en el adjetivo blanco, *léykos*, lo que, en opinión de Samorini y Camilla, lo pone en relación con el «árbol blando», es decir, el abedul, otro de los árboles relacionados con la amanita (Samorini & Camilla, 1995).

ordenando al sujeto que realice tal o cual acción; estos testimonios se refieren al uso del hongo en el chamanismo siberiano, pero encuentran una analogía interesante en la literatura griega (Wohlberg, 1990; Samorini & Camilla, 1995). Podemos ver estos síntomas experimentados por Penteo cuando se encuentra con Dioniso en la obra *Las Bacantes*, de Eurípides (912-975):

DIONISO-. Tú, qué estás ansioso por ver lo que no se debe, y por emprender lo que no debes emprender, a ti, Penteo, te digo. Sal de una vez ante el palacio, déjate ver a mi lado, con tu vestido de mujer, de ménade bacante, espía de tu propia madre y su tropa.

Pareces una de las hijas de Cadmo por tu figura.

PENTEIO-. En este momento me parece ver dos soles, y una doble ciudad de Tebas, con sus siete puertas. Y tu me pareces un toro que ante mí me guía y que sobre tu cabeza han crecido cuernos. ¿Es que ya eras antes una fiera? Desde luego estás convertido en toro.

DIONISO-. El dios va en nuestra compañía. Si antes no estaba bien dispuesto, ahora ha hecho una tregua con nosotros. Ahora ves lo que debes ver.

PENTEIO-. Es que no podría llevar sobre mis hombros la mole del Citerón con las mismas bacantes?

DIONISO-. Podrías, si quisieras. Aquellos tus pensamientos de antes no eran sanos, ahora tienes los que te convienen.

PENTEIO-. ¿Llevarnos palancas? ¿O lo voy a arrancar con mis manos apoyando con presión en las cimas mi hombro o mi brazo?

PENTEIO-. Hazme pasar por el medio de esta tierra de Tebas. Soy el único de los hombres que se atreve a esto.

DIONISO-. Solo tú te expones por esta ciudad, tú sólo. En verdad que te aguardan pruebas que eran necesarias. Sígueme. Yo seré tu guía, tu salvador. Y de allí te reconducirá aquí otro.

DIONISO-. ¡Tremendo eres, tremendo, y a tremendas experiencias vas; de modo que alcanzarás una gloria que subirá hasta el cielo! ¡Extiende, Agave, tus brazos, y vosotras también, sus hermanas, hijas de Cadmo! Conduzco al joven este a un gran combate. Y el vencedor seré yo, y Bromio. Lo demás ya se indicará.

A partir de estas consideraciones, la hipótesis de la utilización plantas u hongos alucinógenos, y no sólo vino, en el culto dionisiaco, abre posibilidades interesantes, Samorini y Camilla señalan que en el actual uso «recreativo» de *A. muscaria* en Italia y

Europa, hay casos en los que se deja macerar durante unos días en vino, que luego se bebe (Samorini & Camilla, 1995).



Imagen 16. Esclerocio de cornezuelo (*Claviceps purpurea*)⁵⁶

Por otra parte, sabemos que uno de los hongos más psicoactivos es el *cornezuelo* del centeno (*Claviceps purpurea*)⁵⁷, por su alto contenido en alcaloides del grupo de la ergolina, con conocidos efectos vasoconstrictores, convulsionantes y, más importantes desde nuestro punto de vista, alucinógenos. Sin embargo, salvo alusiones a unos granos de cereal negros y púrpuras, no parece claro que fuera conocido por Dioscórides, Teofrasto o Plinio (Illana Esteban, 2008).

El aspecto más llamativo de este hongo consiste en el esclerocio, una masa compacta de micelio, oblonga, de color púrpura oscuro, que se desarrolla en la espiga de

⁵⁶ By Dominique Jacquin - Own work, CC BY-SA 3.0, <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=7021543>

⁵⁷ Es un hongo parásito que, a pesar de su nombre, puede infectar a otros cereales (trigo y cebada) y hierbas, incluido el pasto silvestre.

la hierba durante el período de su maduración, en lugar de un grano; es generalmente más grande que el grano mismo, por lo que sale de la espiga y se hace visible (Imagen 16). Estos esclerocios contienen altas concentraciones de alcaloides; sus dimensiones y su volumen son directamente proporcionales a las dimensiones del grano maduro de cada especie de hierba. El grado de infección de la espiga es variable, pudiendo aparecer de uno a diez esclerocios, normalmente, aunque se han visto casos más numerosos. En la cuenca mediterránea, el cornezuelo se encuentra aproximadamente de julio a octubre-noviembre en diferentes espigas de gramíneas silvestres, durante sus diferentes períodos de maduración, infectando las espigas de gramíneas que crecen desde el nivel del mar hasta las altitudes alpinas de 2000 metros.

En el cornezuelo común, *Claviceps purpurea*, la variabilidad cualitativa y cuantitativa de los diferentes alcaloides es muy amplia. Algunas cepas no producen alcaloides, otras producen principalmente alcaloides tóxicos mientras que hay otro grupo que solo producen alcaloides psicoactivos. La variabilidad de los alcaloides depende principalmente del tipo de planta huésped, aunque también existen biotipos de *C. purpurea* divididos en razas fisiológicas, fenológicas y geográficas y tipos climáticos y esta diferenciación también afecta al tipo de alcaloides producidos. Estudios fitopatológicos han revelado que la esclerocia de *C. purpurea* puede ser atacada, aún en las orejas, por un hongo inferior, el *Fusarium roseum*, que metaboliza los alcaloides del cornezuelo reduciéndolos a compuestos aparentemente menos tóxicos; sospechándose también que la ergotarnina se degrada en compuestos psicotrópicos, como la etilamida del ácido lisérgico (Samorini, 2001, págs. 163-165).

Por último, hay que recordar las alusiones a la cizaña (*Lolium temulentum*) que, según Aristóteles (*De somno*, 456b 29), era un somnífero que provocaba una pesantez análoga a la que producían algunos vinos y se le denominaba «planta de la locura». Entre los latinos, es mencionada por Plauto (*Miles Glor.*, 315-323) cuando un personaje dice a otro que debe haber comido cizaña, puesto que ve cosas que no están allí, por Ovidio (*Fasti*, 1.691) y por Plinio (*NH.*, 18.44) que señala que el pan preparado con harina contaminada de cizaña produce vértigo. Sin embargo, como ya demostró Hofmann, la cizaña en sí no contiene principios psicoactivos, pero sí es frecuentemente parasitada por *C. purpurea*, causante probable de los efectos que los antiguos mencionan (Wasson, Hofmann, & Ruck, 1980, págs. 50-51).

En el capítulo dedicado a los Misterios de Eleusis hablaremos más extensamente de los efectos de este hongo parásito.

Además de las fuentes literarias, la iconografía también nos informa acerca del consumo de hongos visionarios por los antiguos, si bien la identificación no es clara y en la mayor parte de los tratados y artículos se habla, simplemente, de «motivos vegetales».

Por ejemplo, y en relación con Deméter y Perséfone, las diosas eleusinas, nos encontramos dos piezas arqueológicas muy analizadas: la denominada urna Lovatelli y el sarcófago de Torre Nova, en las que aparecen escenas que se han relacionado con la iniciación de Heracles. En la primera, se puede ver cómo un sacerdote porta una bandeja con tres objetos que, tradicionalmente, se han interpretado como cápsulas de adormidera. Sin embargo, los tallos parecen demasiado gruesos para ser de una planta herbácea, siendo más parecidos al pedicelo de una seta; lo que se aprecia aún con más detalle en el sarcófago (Wasson, Hofmann, & Ruck, 1980, pág. 179). Cabe añadir que la parte superior de estos elementos, la que se interpreta como cápsula, tiene una forma esférica lisa, desprovista de los detalles de la forma de la cápsula de adormidera que, generalmente, en el arte griego, y en el anterior arte minoico micénico, siempre ha sido representada con abundancia de detalles, incluso en aquellos casos en que la cápsula a representar era más pequeña que la de los objetos de la urna Lovatelli (Samorini & Camilla, 1995).

Ruck señala que podría tratarse de simples bollos y, de hecho, Ateneo (*Deipnosophistae*, 3.113c) nos habla de un pan *boletino*: «*imita la forma de imita la forma de un hongo. La artesa se engrasa, esparciéndose por el fondo semillas de adormidera, sobre las que se pone la masa, y mientras fermenta no se pega a la tapa de la amasadera*». Sin embargo, para Samorini y Camilla, el texto de Ateneo refuerza la interpretación micológica «el hecho de que, en un contexto iniciático, los panes se forman de acuerdo con la forma de un hongo, no puede ser aleatorio, e incluso secundario» (Samorini & Camilla, 1995).

También Perseo se relaciona con los hongos, sabemos que mató a la Gorgona Medusa provisto de una hoz (curiosa arma, pues es más bien un instrumento de herbolario). Según G. Wagner (2008), «la misma Medusa ha podido simbolizar un hongo visionario, pues su mirada provocaba parálisis (¿estupefacción?) y de su cabeza cortada nació un caballo alado, Pegaso, sobre el cual Perseo, cual un chamán sobre su espíritu auxiliar, realizó un vuelo de ascensión celeste». Un ánfora griega del siglo IV a. C.

presenta la decapitación de Medusa por parte de Perseo como una escena de recolección de hongos, que aparecen también representados en la vasija. «El hongo, *mykes*, aparece vinculado al bramido del toro, *mykema*, que se decía había acompañado la ordalía de la reina Medusa al perder la cabeza y al mismo tiempo dar a luz un hijo y un caballo volador, que fue el origen del transporte y la inspiración. El bramido de los toros y el trueno que sacude la tierra es un un motivo frecuente en las descripciones del lugar en que las ménades celebraban sus desquiciados rituales» (Wasson, Hofmann, & Ruck, 1980, págs. 206-207).

Perseo también se relaciona a través de un hongo con la fundación de Micenas, como narra Pausanias (2.16.3):

«Cuando Perseo regresó de Argos (se avergonzaba de los rumores del homicidio) convenció a Megapentes, hijo de Preto, para que le cambiase el reino, y tomando el de aquél fundó Micenas. La contera de la espada se le cayó allí, y consideró esto como un signo para fundar una ciudad. He oído también que, teniendo sed, se le ocurrió arrancar un hongo de la tierra, y habiendo bebido el agua que brotó, complacido, él puso el nombre de Micenas al lugar»⁵⁸

⁵⁸ *Mykes* significa tanto contera de espada como hongo, de ahí la doble leyenda sobre el origen de la ciudad. Sin embargo, hay que señalar que la traductora castellana de la obra de Pausanias, Herrero Ingelmo (pág. 225, n. 98) considera que el topónimo sería pregregio y nada tiene que ver ni con una ni con la otra acepción del término.



Imagen 17. Ánfora con Perseo y Medusa. Museo de Pérgamo de Berlín ⁵⁹

Samorini y Camilla llaman también la atención sobre la representación iconográfica, tanto en cerámica como en relieves, de los racimos de uvas que acompañan al dios Dioniso. Si bien en algunos casos la imagen de las uvas está muy clara, en otras ocasiones también podrían ser interpretados como setas. Estos autores ponen como ejemplo un bajorrelieve en terracota del siglo VI a.C., conservadas en el Museo Arqueológico Nacional de Reggio Calabria. En la escena están representados Deméter y Dioniso, colocados uno frente al otro, en el acto de mostrar o intercambiar sus respectivos objetos sagrados: una espiga de trigo y un *kántharos* de vino. Dionisos lleva en su hombro izquierdo un sarmiento, del que cuelgan, además de las hojas, cinco grandes racimos de uvas. La forma anómala de estos racimos y la «puntuación» regular de su superficie parecen recordar deliberadamente a la *A. muscaria* (Samorini & Camilla, 1995). Parece difícil que de un sarmiento puedan colgar setas, por lo que lo más probable es que sean uvas, la identificación más tradicional y extendida; no obstante, los mismos autores consideran que podríamos estar ante un caso de fusión de símbolos, que dependería del

59

<http://www.smb-digital.de/eMuseumPlus?service=ExternalInterface&module=collection&objectId=687380&viewType=detailView>

nivel de conocimiento que los alfareros tuvieran, pues «*i vasai e i pittori di vasi conoscevano più dettagli di chiunque altro*» (Samorini & Camilla, 1995)⁶⁰.

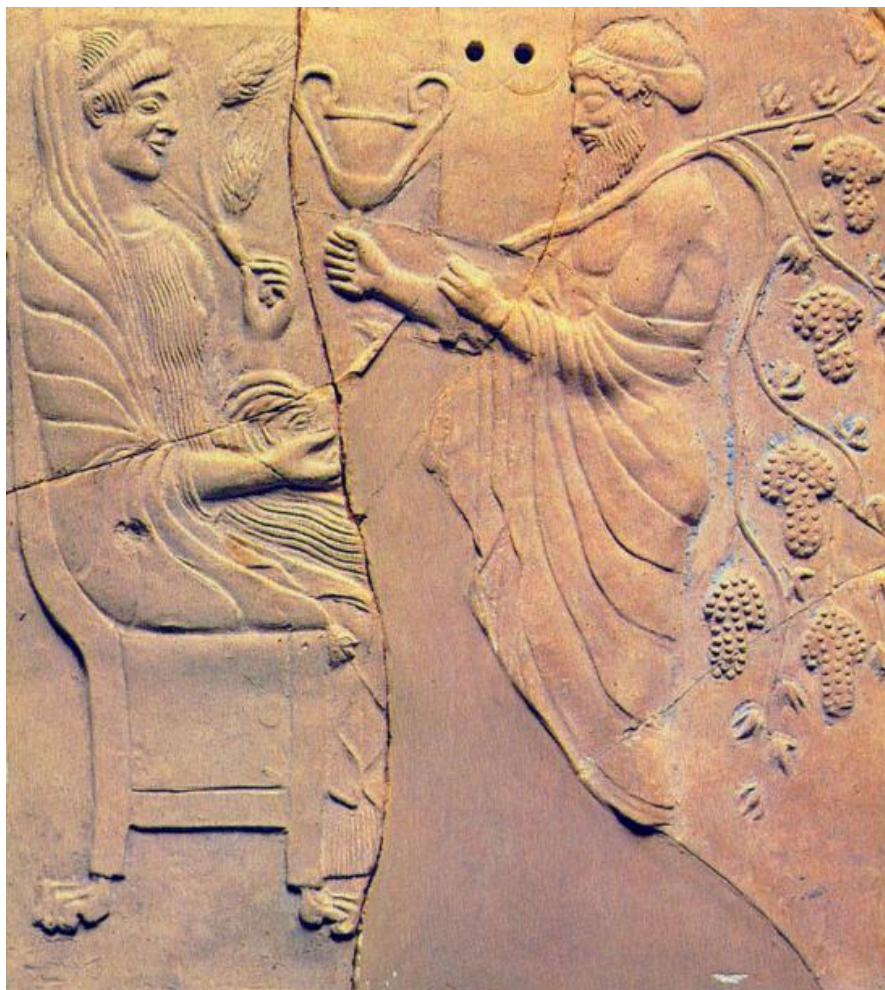


Imagen 18. Pínax con Deméter y Dioniso. Museo Arqueológico de Regio Calabria ⁶¹

Dejaremos para el apartado dedicado a los Misterios de Eleusis el análisis e interpretación del relieve más difundido y relacionado con hongos alucinógenos en Grecia, el relieve de Farsalia y que, oficialmente, recibe el título de «Exaltación de la flor».

⁶⁰ «El *kántharos* es el jarrón de Dionisio por excelencia, signo iconográfico distintivo del dios, y hay quienes han reconocido una pista de Dionisio como protector de sus alfareros, a partir de un pasaje de Pausania (1.3.1) relativo a la descripción de Atenas, de donde se dice que el barrio de los alfareros, llamado Cerámica, deriva su nombre del héroe Ceramus, hijo de Dionisio y Ariadna. Por lo tanto, la divinidad de los alfareros habría sido el mismo Dionisio, y es posible que muchos de ellos se iniciaran en los misterios dionisiacos. Tal vez algunos pintores «sabían» lo que otros no sabían, y deliberadamente escondieron sus conocimientos detrás de esquemas interpretativos ya amplia y habitualmente reconocidos en esa época, produciendo imágenes de doble lectura, una sagrada y otra profana» (Samorini & Camilla, *Rappresentazioni fungine nell'arte greca*, 1995).

⁶¹ <https://samorini.it/archeologia/europa/misteri-eleusini/piccoli-grandi-misteri/>

4.6. Inciensos y perfumes

La inhalación como forma de ingestión de sustancias psicotrópicas es uno de los procedimientos más conocidos en el Mundo Antiguo, como se constata en ejemplos como la denominada Diosa de las adormideras y el quemador junto al que aparece o el empleo de cáñamo por escitas que ya se han comentado. Según González Wagner, «era creencia extendida entre los filósofos y hombres de ciencia que algunos inciensos poseían propiedades perturbadoras del ánimo y la mente» (G. Wagner, 2010b, pág. 92). En los últimos años, la investigación está confirmando esta creencia, empezando a estudiar y a comprender los efectos sobre el cerebro de determinados inciensos.

Según la RAE, el incienso es una «Gomorresina en forma de lágrimas, de color amarillo blanquecino o rojizo, fractura lustrosa, sabor acre y olor aromático al arder. Proviene de árboles de la familia de las Burseráceas, originarios de Arabia, de la India y de África, y se quema en las ceremonias religiosas». Por extensión, se denomina incienso a cualquier «preparación de resinas aromáticas vegetales, a las que a menudo se añaden aceites esenciales de origen animal o vegetal, de forma que al arder desprenda un humo fragante con fines religiosos, terapéuticos o estéticos».

Probablemente, el uso de incienso en el mundo griego y, posteriormente, en el romano, tiene su origen en el uso ritual de este tipo de fragancias entre los egipcios⁶², que las usaban en diversos aspectos de su vida cotidiana, pero les atribuían un valor especial dentro de diversas ceremonias y rituales. De hecho, ellos creían que estas fragancias tenían un origen divino, siendo emanación de los ojos o de los huesos de las divinidades, incluido el ojo del dios del sol, Re, o el sudor de los dioses que habían caído a la tierra (Rhind, 2014, pág. 77). El incienso y su olor se convirtieron así en un medio de comunicación entre los dioses y los hombres, y tuvo una especial importancia para asegurar el paso al Más Allá.

Según Wise (2009, pág. 70), «el incienso representa reverencia y oración, pero en un nivel más profundo, también evoca la presencia real de la deidad creando la “fragancia de los dioses”. El proceso de fabricación de los distintos inciensos y ungüentos requería un número preciso de días, ingredientes simbólicos y hechizos mágicos. De esa manera,

⁶² La evidencia arqueológica más antigua de la quema de incienso procede de Egipto, de la época del Reino Antiguo. Datados ya en el Imperio Medio y Nuevo, son frecuentes en las tumbas unos curiosos quemadores de incienso que representan un brazo humano, finalizado en una mano que sostiene un recipiente (Evershed, y otros, 1997; Wise, 2009).

cuando los mortales ofrecían incienso a los dioses, estaban ofreciendo un dios al dios (*the god to the god*). El incienso se convierte así en el equivalente olfativo de la estatua cultural, de forma que complementa a la manifestación visible del dios».

El incienso más conocido y de uso más extendido en el Mundo Antiguo es el denominado *olíbano* o *franquincienso*, obtenido de varios árboles del género *Boswellia* (*B. serrata*, *B. carterii*, *B. sacra* y *B. papyrifera*). De acuerdo con Tucker (1986), el olíbano ha sido utilizado en el Mundo Antiguo como incienso, cosmético y para embalsamar. En la Biblia, aparece citado en 22 ocasiones, la mayor parte de ellas en contextos rituales religiosos, siendo uno de los ingredientes del incienso sagrado que Dios hace fabricar a Moisés (*Éxodo* 30, 35). Es bien conocido, por otra parte, que el incienso fue uno de los regalos que hicieron los Magos de Oriente al niño Jesús.

Dioscórides nos describe el árbol, la extracción de la resina de este y sus propiedades medicinales (*De Mat. Med.*, 1.68). Plinio (*N.H.*, 12.52-63) también hace referencia al mismo, reproduciendo a Teofrasto (*H.P.*, 9.1-10), que da informaciones dispares que le habían llegado (hojas con forma de peral, o de lentisco; otros decían que era un terebinto, etc.). Aporta más información acerca de la recogida de la resina, así como de su manipulación, distribución e incluso adulteración.

El franquincienso se ha asociado al Ave Fénix. El poeta romano Ovidio nos dice de él, que no se alimenta de hierbas ni granos, sino de lágrimas de incienso y del jugo del amomo (*Met.*, 15.392-394) y Plinio (*H.N.*, 10.2) nos cuenta cómo, tras sus 540 años de vida, el ave fabrica un nido con ramitas de canelo y de incienso, lo llena de aromas y muere en él.

El franquincienso es, entre otros muchos, uno de los ingredientes del *kyphi*, un compuesto químico muy complejo, realizado exclusivamente de productos de origen vegetal mezclados en forma de pastillas y que luego serán quemadas en diversos rituales y ceremonias mágicas. También se le atribuyen propiedades médicas.

Las fuentes nos transmiten diversas fórmulas, siendo una de más antiguas que tenemos la que aparece en el Papiro Ebers (*ca.* 1500 a. C.), con una base de miel a la que se añaden resinas y hierbas. Diferente, aunque con base similar, aparece en el Papiro Harris I (*ca.* 1145-1141 a. C.) e incluso hay referencias epigráficas: así, aparece una nueva receta en las jambas de la puerta que da acceso a la «sala del unguento», en el templo *Philae* (siglos II-I a. C.) y en los templos de Edfú. En ambos casos, sobre una base de

vino y miel, principalmente, se añaden resinas (incluida mirra) y diversas hierbas [lirio, aspálato, hierba de camello, menta, *Cyperus* (¿chufa?), enebro, piñones y *peker*] (Perea Yébenes, 2011, págs. 351-352). Es citado por Dioscórides (*De Mat. Med.*, 1.23), aunque será Plutarco (*De Is. et Os.*, 80) quién, basándose en un texto perdido de Manetón, nos haga una descripción más detallada de su composición y, sobre todo, de los efectos sobre los fieles que lo inhalan:

«El *Kyphi* es perfume cuya mezcla está compuesta de diez y seis especies de substancias: miel, vino, pasas, juncia, resina, mirra, palo-rosa, seseli; se le añade lentisco, brea, junco oloroso, romaza, y, además de todo eso, enebro gigante y enano (porque ya sabéis que hay dos especies), cardamomo y cálamo. Estos diversos ingredientes no se mezclan al azar, sino, de acuerdo con fórmulas indicadas en los libros santos, que se leen a aquellos que preparan este perfume a medida que mezclan las substancias que lo componen... Pero, como la mayor parte de esas substancias mezcladas tienen virtud aromática, de ellas se desprende un soplo suave y salutar. Bajo sus influencias, el estado del aire cambia, y *el cuerpo, suave y agradablemente bañado por sus emanaciones, se deja caer en el sueño adquiriendo disposición evocadora*. Las aflicciones y vehemencias producidas por las inquietudes cotidianas se debilitan como lazos que se aflojan, disipándose sin la ayuda de la embriaguez para recibir ensueños, se pulen y bruñen como un espejo. El efecto obtenido es tan purificador como el que alcanzaban, pulsando la lira, los pitagóricos antes entregarse al sueño, apaciguando y encauzando de este modo el elemento instintivo y apasionado de su alma. En efecto, las substancias olorosas reanimaron muchas veces el sentimiento que se desvanecía, y muchas fueron también las veces que, con su suavidad, apaciguaron y calmaron a los que las absorbían disolviéndolas en su cuerpo. El efecto provocado era parecido a aquel de que nos hablan algunos médicos cuando afirman que el sueño sobreviene cuando las exhalaciones de los alimentos se extienden como trepando alrededor de los intestinos, cuando parece que los tantean suavemente determinando algo parecido a un delicado cosquilleo. También se sirven los egipcios del *Kyphi* como brebaje y como mistura. Lo beben para purificarse interiormente y lo emplean en forma de mixtura a causa de su virtud laxante».

Probablemente derivado del uso ritual del *kiphy*, aparece su uso como ingrediente en prácticas mágicas, como aparece citado en los Papiros Griegos Mágicos: IV, 1313; IV, 2970; V, 6, 214-215; V, 227 (Perea Yébenes, 2011, págs. 355-356). Galeno aporta una nueva receta, que él atribuye a Damócrates (*De Antidotis*, XIV, 117-118 Kühn):

«Toman uvas secas bien carnosas, luego les quitan la piel y las semillas. Hacen 24 dracmas áticas; y preparan la misma cantidad de resina de terebinto tostado; de mirra, 12 dracmas; de canela, 4; *schoenus*, 12; de azafrán, 1 dracma; 3 dracmas uñas de *bdellium*; aspálato, 2 *semis*; de *nardotachys*, 3; de buena canela, 3; *cyperus* puro, 3 dracmas; lo mismo de bayas de enebro gordas y carnosas, 9 dracmas de cálamo aromático, miel en cantidad suficiente, vino en pequeñas dosis.

Echan en un mortero el *bdellium*, el vino y la mirra, y los baten hasta que la mezcla toma la consistencia de una miel fluida. Luego añaden la miel, en la cual antes han vertido las uvas secas. Finalmente mezclan todas las otras sustancias tras haberlas triturado y cortan la masa en pequeñas pastillas redondas, esas olorosas que queman para los dioses».

Aunque los ingredientes varían de un texto a otro, algunos de ellos pueden ser considerados la base: uvas pasas sin piel ni pepitas, vino y miel. Ciertas gomas y resinas aparecen normalmente también en las diferentes recetas: *bdellium* (resina aromática similar a la mirra), mirra, franquinciense, mástique o almáciga (resina procedente de las especies *Pistacia terebinthus* y *Pistacia lentiscus*) y resina de pino (del *Pinus halepensis*, el pino de Alepo). Dentro de las hierbas se incluyen hierba de camello o hierba limón (probablemente *Cymbopogon citratus*), cálamus (*Acorus calamus*), *cyperus* (se ha identificado con los rizomas de *Cyperus longus*), azafrán, nardo, aspálato, bayas de enebro, menta, semillas de pino, etc. Por último, aparecen en la fórmula algunas especias: las fórmulas más antiguas incluyen canela mientras que en las más tardías es sustituida por cardamomo, a veces acompañada de casia (Rhind, 2014, págs. 77-78).

Para G. Wagner (2010b, págs. 92-93), el ingrediente psicoactivo del *kiphy* es el aceite de los enebros, principalmente el *Juniperus oxycedrus*, que contiene una esencia similar al tanacetol, de gran potencial estimulante y psicoactivo. Muchos de los inciensos elaborados en el Próximo Oriente y utilizados en celebraciones extáticas o rituales de adivinación, contenían, entre sus ingredientes, aceite de cedro.

Junto con el incienso, la *mirra* es bien conocida por ser otro de los regalos que los Reyes Magos hicieron al niño Jesús. Es una oleoresina obtenida de diferentes especies de *Commiphora*, principalmente *C. myrrha*. En los textos, suele aparecer frecuentemente asociada al incienso, pues ambos comparten propiedades botánicas y hábitat de origen. Tiene color marrón rojizo, sabor amargo y olor balsámico. Junto al incienso y el *kyphi*, formaban parte del sacrificio al Sol que nos describe Plutarco (*De Isis et Osiris*, 52C):

«Se dice también que Horus, el hijo de Isis, fue el primero de todos en hacer sacrificios al sol el cuarto día del mes, como está registrado en el libro titulado *Cumpleaños de Horus*; y, ciertamente, cada día queman perfumes tres veces en honor del sol, de resina cuando nace, de mirra al mediodía y del llamado *kyphi* cuando se pone».

Bajo la forma de perfumes y vahos podían administrarse *otros preparados* con efectos somníferos, narcóticos e incluso alucinógenos. Dioscórides (*De Mat. Med.*, 1.54.2 y 1.58.2) señalaba las cualidades somníferas del olor del azafrán y del perfume elaborado con amaracino (*Origanum maiorana*). Apuleyo afirma que determinados perfumes pueden causar un estado similar a la hipnosis hasta sumirse en el éxtasis:

«Aunque he de creer a Platón cuando asegura que entre los dioses y los hombres existen ciertos poderes divinos, que les sirven de intermediarios, por su naturaleza y por el lugar que ocupan, y que tales poderes rigen todas las manifestaciones de la adivinación y los

milagros realizados por los magos. Más aún, estoy íntimamente persuadido de que el alma humana, sobre todo si se trata del alma pura de un niño, puede, merced a la atracción ejercida por ciertos cantos, o bien *por el efecto enervante de ciertos perfumes, alcanzar un estado de hipnosis y sumirse en el éxtasis, hasta el punto de olvidar la realidad circundante. En tal estado, perdida la noción del cuerpo en que se reside, puede recobrar su primitiva esencia y retornar a su propia naturaleza*, que sin duda es inmortal y divina, y de eso modo, inmersa en una especie de sueño es *capaz de presagiar el futuro»* (Apol., 43.2).

En su famosa obra *El asno de oro*, Apuleyo alude a ciertos vahos soporíferos que las hechiceras de Tesalia empleaban para causar un profundo sueño hipnótico:

«Mientras que el guardián que aquí veis velaba mi cadáver con toda su perspicacia y atención, unas viejas brujas pretendieron arrebatar mis despojos; con dicho propósito se disfrazaron muchas veces y siempre en vano; al no poder burlar la actividad y vigilancia del guardián, como último recurso extendieron sobre él un vaho soporífero sepultándolo en un profundo sueño. Luego se pusieron a llamarme por mi nombre y no dejaron de gritar hasta que mi cuerpo rígido y mis helados miembros con perezoso esfuerzo, empezaron a obedecer por arte de magia. Ahora bien, este hombre que aquí veis, en realidad estaba vivo, y, de muerto, tan solo tenía el sueño. Pero, como era mi tocayo, al oír su nombre, sin caer en la cuenta del caso, se levantó y, avanzando como un fantasma, fue a dar contra la puerta de la sala» (Met., 2.30).

Eusebio (*P.E.*, 4.6-9) señala como brujos a personajes que utilizan este tipo de fragancias, diferenciando entre aquellos que sólo adormecían frente a los que claramente provocaban alucinaciones; deja entrever que éstos también pudieron haber sido empleados por los sacerdotes de las antiguas religiones. Por otra parte, Luciano (*Merc. Cond.*, 32), en respuesta al relato de Arignoto, le pregunta si no se encontraría afectado por el humo y las alucinaciones (Becerra Romero, 2006c, pág. 74).

4.7. Pócimas y ungüentos

En varios pasajes de las obras clásicas se hace referencia a bebidas o pócimas que, con toda probabilidad, gozaron de efectos psicoactivos muy acusados. En algunas raras ocasiones su identificación está fuera de toda duda al aparecer mencionados bajo el término de «drogas», describiéndose, además, su acción en el organismo; en la mayor parte de las ocasiones, no obstante, su naturaleza no queda claramente detallada por lo que tanto su potencial psicoactivo como su composición dan lugar a hipótesis muy diversas. Veamos algunos de ellos:

4.7.1. *Nephentes*

En el canto IV de la Odisea se menciona un filtro, *nephentes* o *nepentes*, que Helena, durante un banquete ofrecido por Menelao a Telémaco y sus compañeros, echa

en el vino para disipar la tristeza de los comensales al recordar a Ulises, actuando como una bebida del olvido:

«Al manjar que delante tenían las manos lanzaban
cuando Helena, nacida de Zeus, pensó en otra cosa
y en el vino que estaban bebiendo *les puso una droga,*
gran remedio de hiel y dolores y alivio de males;
beberíalo cualquiera disuelto en colmada vasija
y quedara por todo aquel día curado de llantos
aunque en él acaeciera perder a su padre y a su madre
o cayera el hermano o el hijo querido delante
de sus ojos, herido de muerte por mano enemiga».

Otros autores griegos posteriores aluden a este compuesto y así, aparece citado por Teofrasto (*H.P.*, 9.15.1), sin datos adicionales para su identificación. Diodoro Sículo (1.97.7-9) lo considera un remedio descubierto por las mujeres egipcias de Tebas, de quienes Helena lo habría aprendido durante su escala en el país del Nilo al regresar de la Guerra de Troya. Entre los latinos aparece también en la *Historia Natural* de Plinio (*N.H.*, 21.91; 25.5) donde se le atribuye la propiedad de disipar la tristeza y hacer olvidar los recuerdos.

Se ha propuesto que el misterio que rodea este filtro, haciéndolo incluso enigmático para los propios escritores clásicos, podría deberse a que su consumo tendría lugar en los santuarios, siendo, por tanto, un preparado revelado únicamente a unos pocos (Kritikos & Papadaki, 1967b, pág. 9).

Entre los posibles candidatos a ser el principal ingrediente de esta bebida, el opio es el que goza más aceptación, principalmente, porque la acción sedante del látex de la adormidera se ajusta perfectamente al efecto del filtro, pero, además, nos indica que Helena debe el conocimiento de este preparado a la egipcia Polidamna y la adormidera tuvo una gran importancia en el país del Nilo (Kritikos & Papadaki, 1967a, pág. 18; G. Wagner, 1984, págs. 33-34; Juan-Tresserras, 2000; Escohotado, 2002, pág. 78). Sin embargo, no todos los autores comparten esta teoría y se han propuesto otros candidatos como una mezcla de eléboro y mandrágora (Becerra Romero, 2005; Rosso, 2010, pág. 83), cannabis (Abel, 1980, págs. 26-27; Emboden, 1990, pág. 219), beleño, solo o mezclado con opio, e incluso café (Kritikos y Papadaki, 1967a, págs. 8-9), lo que nos parece bastante improbable.

Lo que parece fuera de toda duda es la psicoactividad de esta bebida del olvido, sea cual fuera el ingrediente añadido al vino (Guerra Doce, 2006a, pág. 134).

4.7.2. La pócima de Circe

Entre las habilidades de la hechicera Circe, Homero le atribuye la capacidad de transformar en cerdos a los compañeros de Ulises mediante la administración de un veneno, según se recoge en la *Odisea*:

«Ya en la casa los hizo sentar en sillones y sillas
y ofrediéndoles queso y harina y miel verde y un vino
generoso de Pramno, les dio con aquellos manjares
un perverso licor que olvidar les hiciera la patria.
una vez se lo dio, lo bebieron de un sorbo y, al punto,
les pegó con su vara y llevóslo allá a las zahúrdas:
ya tenían la cabeza y la voz y los pelos de cerdos
y aún la entera figura, guardando su mente de hombres.
Al mirarse en su encierro lloraban y dábales Circe
de alimento bellotas y hayucos y bayas de corno,
cuales comen los cerdos que tienen por lecho la tierra»
(*Od.*, 10.233-243)

Señala Cabello Berdún (2010, pág. 77), además de la humillación que la droga les produce, «el mayor nivel de crueldad es el mantenerles el nivel de consciencia suficiente como para comprender la mutación que ha tenido lugar».

Si repasamos los ingredientes de la pócima, se pueden descartar que el principio activo estuviera presente en el queso o la miel. En cuanto al vino, los efectos descritos no se corresponden con la embriaguez común que éste produce. La harina, como veremos más adelante cuando hablemos del *kykeon* eleusino, es capaz de producir alucinaciones (incluida la sensación de ser un animal) si está contaminada con cornezuelo de centeno, por lo que se ha propuesto que éste fuera el ingrediente psicoactivo de la pócima de Circe (Cabello Berdún, 2010, págs. 78-80).

Pero no se trata sólo de la alucinación, la sustancia que administra Circe es capaz de anular la voluntad y de facilitar la acción hipnótica. La escopolamina, un principio activo presente en algunas plantas de la familia de las solanáceas, cuenta con estas propiedades, por lo que se ha barajado algún miembro de este grupo vegetal. Por ejemplo, sabemos que la mandrágora es también conocida como planta de Circe, según nos cuentan Dioscórides (*De Mat. Med.*, 4.75) y Plinio (*N.H.*, 25.94), así que esta planta podría ser una candidata a ser la droga utilizada por la hechicera; pues, aunque las descripciones de los antiguos nos las muestran morfológicamente distintas, sin embargo, sus usos parecen ser similares⁶³. Entre los efectos de la escopolamina se encuentran la «amnesia de los

⁶³ Se podría haber producido un fenómeno de asimilación por el que todas las plantas con usos «mágicos»

efectos producidos después de la ingesta, estados de pasividad con actitud de “automatismo” desapareciendo los actos inteligentes de la voluntad», así como alucinaciones y delirio⁶⁴, cuadro clínico que podría corresponder al experimentado por los compañeros de Ulises. Sabemos, además, que éste resulta inmune al veneno gracias al antídoto que previamente le había entregado Hermes: «entregóme una hierba que del suelo arrancó y, a la vez, me enseñó a distinguirla; *su raíz era negra, su flor de color de la leche*; “molu” suelen llamarla los dioses; su arranque es penoso para un hombre mortal; para un dios, en cambio, es sencillo» (*Od.*, 10.302-306).

Por lo que respecta a la identificación de *moly* o *molu*, ésta ha sido un tema muy controvertido desde la Antigüedad. La descripción, de acuerdo con la *Odisea*, deja abierta muchas posibilidades. Teofrasto (*H.P.*, 9.15.7) nos dice que es una planta que tiene la raíz redonda, semejante a una cebolla y hoja parecida a la escila, y lo interpreta como ajo negro; Dioscórides (*De Mat. Med.*, 3.46) señala que en Capadocia llaman *môly* a la ruda silvestre (*Ruta chalepensis*) por su parecido con el ajo negro (*Allium nigrum*) o *môly* propiamente dicho (3.47) por ser negra su raíz y blanca su flor, pero la identificación no es nada clara; también Plinio se refiere a esta sustancia en varios pasajes (*N.H.*, 25.8; 25.74), repite una descripción similar a la de Teofrasto, añadiendo que crece también en la Campania, en terreno rocoso mientras que en otro pasaje (*N.H.*, 21.105) la describe como un narcótico más potente que el opio y capaz de provocar delirio.

Se ha buscado la identificación con dos géneros de planta: el género *Allium*⁶⁵ y la ruda⁶⁶. Ambos han sido considerados en diversas culturas como «antídotos» o protección frente a hechizos y brujería (Cuesta Pastor y Pastor Seco, 1997, pág. 129). Sin embargo, siempre suponiendo que los síntomas de los compañeros de Ulises correspondan a la ingesta de una solanácea: ni las plantas del género *Allium* ni las rudas conocidas, tienen la capacidad de contrarrestar sus efectos. Escohotado, que niega la posibilidad de

fueran denominadas «circeas» o «de Circe» en honor a la hechicera homérica y la mandrágora estuviera incluida dentro de ellas (Cuesta Pastor & Pastor Seco, 1997, pág. 123 y ss.)

⁶⁴ El cuadro clínico es el correspondiente a la intoxicación por burundanga, de triste y frecuente aparición en los informativos en los últimos tiempos (Bernal, Gómez, López, & Acosta, 2013).

⁶⁵ «Murr estaba convencido de que μῶλυ era una especie de puerro, porque a éstos se les atribuía, a causa de su penetrante sabor y olor, la capacidad de romper terribles encantamientos e inutilizar los venenos, e identifica con el *Allium neapolitanum*, que crece en Grecia y en las islas, o con el *Allium subhirsutum*, que también está en toda Grecia» (Cuesta Pastor & Pastor Seco, 1997, págs. 127-128).

⁶⁶ Dioscórides (*De Mat. Med.*, 3.45) distingue la cultivada de la silvestre o montana, a la que considera «antídoto contra venenos mortales» y también que en Capadocia y en Galacia de Asia se la denomina *moly* (*De Mat. Med.*, 3.46).

descifrar con seguridad el texto homérico, cita la propuesta de Phillip (*Das Gift des Kirke*, 1959) de que el antídoto fuera un hongo del género psilocibe, por la capacidad de los alcaloides indólicos de contrarrestar el efecto atropínico de las solanáceas, sobre todo de la datura⁶⁷.

Actualmente, el tratamiento aplicado en la intoxicación con escopolamina consiste en la administración de fisostigmina, sustancia obtenida a partir de la planta denominada haba de Calabar (*Physostigma venenosum*) que, sin embargo, tiene su hábitat natural en África Occidental, con lo que difícilmente podría ser conocida en el mundo griego clásico. El mecanismo de acción de esta sustancia, sin embargo, es compartido por otro grupo de fármacos, conocidos como inhibidores de la colinesterasa (González García & Calvo, 2014, pág. 231 y ss.). Entre éstos se encuentra la galantamina, que se puede obtener de la planta conocida como campanilla de invierno o galanto (*Galanthus nivalis*) (Plaitakis & Duvoisin, 1983) y que es descrita como una hierba, con bulbo de color castaño más o menos intenso, flores blancas campanuladas y que crece en sitios a media sombra, floreciendo en invierno. Según el botánico Linneo, el nombre procede de «gala» (leche) y de «ánthos» (flor) (*Aedo, Galanthus*), lo que nos trae a la memoria la descripción de Homero antes mencionada. No obstante, frente a esta identificación, ha sido señalada la falta de mención de esta planta en los textos antiguos e, incluso, en los textos botánicos medicinales de la Edad Media y Moderna, por lo que se ha concluido que su uso en la farmacopea tradicional europea no puede ser demostrado y, en el mejor de los casos, ha sido muy escaso (Heinrich & Teoh, 2004).

No obstante, aunque la galantamina se aisló por primera vez de esta planta, no es exclusiva de ella, estando también presente en otro tipo de campanilla (*Leucoium aestivum*), muy similar morfológicamente, y que, además, tiene distribución más amplia por todo el continente europeo, criándose en zonas húmedas de encinares o pinares, acequias, pastos o márgenes de campo (*Aedo, Leucoium aestivum*); y también en diversas especies del género *Narcissus* (López, Bastida, Viladomat, & Codina, 2002), incluidas la especie *Narcissus poeticus*, que es citado por Dioscórides (*De Mat. Med.*, 1.53 y 4.158), Teofrasto (*H.P.*, 6.6; 7.16) y Plinio (*N.H.*, 21.12 y 75). Hemos de señalar, sin embargo, que ninguno de estos autores nos habla de su uso como antídoto ni de sus propiedades

⁶⁷ Puestos a fantasear, añade, «podía ser una amanita muscaria sin la membrana roja jaspeada, pues su pie siempre lleva humus adherido, y su estípite es anormalmente blanco níveo (“blanco como la leche”))» (Escohotado, 2002, pág. 137).

para contrarrestar hechizos, por lo que no podemos estar seguros de que ésta sea la identificación correcta, si es que existe alguna y tanto la pócima de Circe como la planta *môly* no son sino recursos literarios (García Arroyo, 2016, págs. 73-77).

4.7.3. Ungüentos

Dado el mal sabor y las náuseas que algunas sustancias provocan cuando se ingieren por vía oral, la aplicación tópica de las mismas en forma de ungüento fue una solución conocida y extendida, que pasará luego a formar parte de los conocimientos y técnicas de las brujas medievales. Esta forma de consumo es preferente en el caso de las solanáceas, que se aplican directamente en la piel o, para conseguir un efecto más potente, a través de mucosas como la vaginal o rectal⁶⁸. Acerca de los ungüentos psicoactivos, nos dice Filóstrato:

«Hay brebaje para dormir combinados por los hombres, bebiendo de los cuales o untándose con ellos, duermen tendidos cuan largo son, como muertos. De ello se despierta con un cierto olvido y creen hallarse en otro sitio más que donde están. Efectivamente que estas bebidas, o más bien irrigaciones sobre el alma y el cuerpo, no llevan a un sueño legítimo propio, sino a uno profundo y como la muerte, o corto e interrumpido por apariciones, aunque sean desfavorable» (*V.A.*, 2.36)

Esta forma de aplicación de sustancias psicoactivas se encuentra muy relacionada con la sensación de vuelo y/o la transformación en diversos animales, como queda patente en el siguiente texto de Apuleyo:

«Un buen día, Fotis, nerviosa y muy preocupada, se me presenta corriendo; como los demás recursos, me dice, no han tenido el menor éxito en los asuntos del corazón, su señora pensaba aquella noche cubrirse de plumas como un ave y emprender así el vuelo hacia su amado; en consecuencia debía prepararse, extremando precauciones, para observar el gran acontecimiento [...] Pánfila empieza por desnudarse por completo; luego abre una arqueta y de allí saca unas cuantas cajas, destapa una, y con la pomada que contiene se frota mucho rato con ambas manos, se unta todo el cuerpo, desde las uñas de los pies hasta la coronilla; habla con su lámpara muy detenidamente en voz baja; agita con leves sacudidas sus miembros. Y, tras un imperceptible movimiento ondulatorio, apunta una suave pelusa que se desarrolla al instante y se convierte en recias plumas; la nariz se encorva y endurece; las uñas se convierten en poderosas garras. Pánfila es ya búho. Hace resonar un graznido de dolor y, para comprobar su nuevo estado, se pone a revolotear progresivamente; luego, lanzándose al exterior, gana altura y desaparece en pleno vuelo» (*Met.*, 3.2.1-6).

Con alguna variante nos encontramos un relato muy similar en Luciano (*Asin.* 12). Entre los ingredientes que integrarían la fórmula de la unción debieron de encontrarse

⁶⁸ Tipo de aplicación conocido y utilizado, como demuestra el pasaje de Petronio (*Satiricón*, 138): «A estas palabras trae una jeringa, la llena de polvos de pimienta y ortigas picadas desleídas en aceite y me lo introduce poco a poco en el ano».

principalmente plantas solanáceas como mandrágora y el beleño negro, cuyos alcaloides propician la sensación de vuelo, transformación, sueño prolongado y amnesia, síntomas mencionados en los textos.

En otro texto de Apolonio de Rodas (*Argon.*, 3.1040-1050), Medea, una de las magas o brujas más conocidas de la Antigüedad, entrega a su amado Jasón una interesante pócima:

«Al alba humedece esta pócima y, desnudo, acicala tu cuerpo como con un unguento. Con ello obtendrás una fuerza inmensa y un gran vigor, y podrías decir que te asemejas no a los hombres sino a los dioses inmortales. Además de la propia lanza también deberán untarse el escudo y la espada. Entonces no te podrán herir las picas de los hombres turrígenos ni la irresistible llama que surge de los toros funestos. Mas no serás de tal condición por mucho tiempo, sino durante el mismo día».

Además de en ave, los relatos hacen referencia a otras transformaciones. Por ejemplo, Aracne se transforma en araña tras ser rociada con «jugos de la hierba de Hécate» (Ovidio, *Met.*, 6.139-145) y la poderosa Circe convierte en diversas alimañas a sus enemigos mediante «yerbas de mágico poder» (Virgilio, *Ae.*, 7.20).

Una forma especial de metamorfosis es la licantropía, es decir, «la adquisición de los rasgos más característicos de la naturaleza del lobo» (G. Wagner, 1989, pág. 83). La popularidad y creencia en este tipo de transformaciones debió de estar bastante extendida, como nos narran Petronio (*Satiricón*, 62) y Plinio (*N.H.*, 8.81-82) en pasajes muy críticos con la credulidad griega. La relación entre la transformación en lobo y las plantas la encontramos en un pasaje de Virgilio (*Ecl.*, 8.97): «*Estas yerbas y estos venenos cogidos en el Ponto, me los dio Meris mismo (nacen muy abundantes en el Ponto). Con éstas he visto muchas veces a Meris convertirse en lobo y esconderse en los bosques [...]*».

Según González Wagner, «existió en la Antigüedad un síndrome que se caracterizaba por la creencia de aquellos que lo padecían de haber quedado transformado en lobos, comportándose como tales [...] lo que realmente resulta curioso en la sintomatología de tal afección, es la analogía detectada con los síntomas propios de la intoxicación producida por la ingestión de los alcaloides procedentes de las solanáceas [...] más que una enfermedad de la mente, la licantropía obedecía a una alteración momentánea de ésta, provocada voluntariamente mediante un procedimiento adecuado» (G. Wagner, 1989, pág. 86).

Además de las solanáceas, también se han propuesto como candidatos la *Amanita muscaria*, la harmala y el acónito. Este último, «produce una sensación extraña de poseer pelaje o plumas, lo que podía constituir un efecto muy deseable para las brujas que buscaban una transformación mágica en mamíferos o aves» (Rudgley, 1999, pág. 21), no obstante, es un peligroso tóxico⁶⁹, como no desconocían los griegos, pues Dioscórides lo denomina «matahembras» (*De Mat. Med.*, 4.76) y Teofastro insiste en sus propiedades mortíferas e incluso en la prohibición de almacenarlo (*H.P.*, 9.16; 9.18).

4.7.4. Los alimentos de los dioses: néctar y ambrosía. *Soma* y *Haoma*

En la mitología griega, los dioses se alimentaban de néctar y ambrosía, misteriosas sustancias que aparecen desde el principio de los tiempos (Hesíodo, *Teogonía, ascenso de Zeus*, 635ss.). Pero ¿qué son exactamente estas dos sustancias? Según nos cuenta Teócrito (*Escolio sobre el VII Idilio*), ambrosía es un alimento sólido mientras que el néctar es una bebida: «La ambrosía es de bello color y olor, su sabor es dulcísimo, su textura balsámica. Es [...] semejante a la miel. El néctar es la bebida de los dioses y la ambrosía, su comida, más dulce que la miel».

El carácter líquido del néctar también parece muy claro en la *Ilíada* (1.598):

«Sentados en el áureo pavimento, junto a Zeus, los dioses celebraban consejo. La venerable Hebe escanciaba néctar y ellos recibían sucesivamente la copa de oro y contemplaban la ciudad de Troya. Hefesto se puso a escanciar dulce néctar para las otras deidades, sacándolo de la cratera».

Sin embargo, que la ambrosía fuera un alimento no queda tan claro, al menos, al principio, pues las referencias más antiguas se refieren a ella como un bálsamo o unguento de deliciosa fragancia, cuya principal virtud era perfumar, purificar y conservar (Fernández Uriel, 2011, pág. 128):

«Entonces, Hera, con ambrosía se purifica todas las partes de su cuerpo, seno de seducción, se perfuma con ese aceite untuoso, inmortal, suave y de un olor tan agradable a la diosa. Cuando este aceite se agita en la morada de Zeus, el aire y la tierra y el cielo quedan impregnados de su perfume» (Hom., *Il.*, 14.170).

Su agradable y seductora fragancia no son las únicas propiedades de la ambrosía, que, además, es utilizada, según nos cuenta Homero, para preservar cadáveres, curar las heridas y vigorizar el ímpetu de los guerreros (Fernández Uriel, 2011, pág. 129). Así,

⁶⁹ «Se trata de un veneno de acción selectiva sobre el bulbo y particularmente sobre los núcleos de los pares V, IX, XI y XII. A los pocos minutos de la ingesta, el sujeto percibe una sensación de macroglosia, con picor y hormigueo de la boca, que se extenderá progresivamente a la cara, dedos de las manos y los pies y, finalmente, a todo el cuerpo» (Govantes Betes, Lorenzo Fernández, & Govantes Esteso, 1999, pág. 631).

vemos a Zeus en un pasaje ordenar a Apolo que lave y perfume el cadáver del héroe Sarpedón, además, le pide que le unja con ambrosía (Hom., *Il.*, 16.670-680); a Tetis poner en las fosas nasales de Patroclo la dorada ambrosía y el rojo néctar, para que se cuerpo no se corrompiera antes de su incineración (Hom., *Il.*, 19.39); a Afrodita cubrir el cuerpo de Héctor de aceite divino de color rosado para que Aquiles no lo destrozara al arrastrarlo, evitando, además, que los perros lo devorasen (Hom., *Il.*, 23.185); o a Palas Atenea utilizar unas gotas de néctar y ambrosía para evitar el desfallecimiento de Aquiles que no quiere comer (Hom., *Il.*, XIX, 345). Por su parte, Virgilio (*Aen.*, 12.419) nos cuenta cómo Venus cura a su hijo Eneas derramando sobre su herida jugo de ambrosía.

A pesar de estas maravillosas y especiales propiedades, la principal cualidad de la ambrosía y la que la hace tan especial consiste en ser, junto con el néctar, «el alimento de los dioses», es decir, sólo ellos pueden tomarlo porque les confiere la inmortalidad. De hecho, ambrosía (ἀμβροσία) es un adjetivo que proviene de βρότος que significa «chorro de sangre» al que se antepone el privativo α. Es decir, *ambrotos* es aquel cuya sangre no puede ser derramada, un inmortal (Fernández Uriel, 2011, pág. 128).

Otros estudios filológicos consideran que la palabra griega néctar (νέκταρ) es un compuesto del nombre de la muerte **nek* y del grado reducido de la raíz **ter-*, que significa «atravesar». Así, puesto que los griegos distinguían entre muerte prematura y muerte por vejez, se ha propuesto que el néctar y la ambrosía no son otra cosa que los remedios contra cada una de estas dos modalidades de muerte: el néctar protege la vida «atravesando» o evitando la muerte prematura, que la interrumpe; la ambrosía asegura la juventud eterna eliminando la vejez y, por tanto, la muerte natural. De ahí que muchas veces se mencione a los dioses no sólo como inmortales, sino también como «libres de vejez» (Uría Valera, 1992, págs. 142-143; Muñoz Llamosas, 1998, págs. 152-154).

No obstante, no todos los dioses tienen acceso a estos sagrados alimentos y algunos son castigados con la privación de estos:

«Aquel de los inmortales que ocupa las cimas del elevado Olimpo comete perjurio, yace sin alimento hasta pasado un año y no puede acercarse a la ambrosía y al néctar, yace sin respiración y sin voz en los extendidos lechos y un malvado sopor les invade» (Hes., *Theo.*, 790-791).

Por el contrario, algunos mortales, elegidos por los dioses, son dignos de alcanzar la inmortalidad, y recibirán los alimentos divinos que les proporcionan, además, una fuerza especial. Fue el caso de Titón, hermano mayor de Príamo, de quien Aurora se

enamorado, por lo que pidió a Zeus que le concediera la inmortalidad, aunque olvidó concederle también el don de la eterna juventud. Aristeo también adquirió la inmortalidad al ser alimentado por las Horas con el néctar y la ambrosía (Píndaro, *Pythian*, 9.60). Teócrito (15.108) nos narra cómo Afrodita hace inmortal a Berenice, derramando ambrosía sobre el pecho de la joven; mientras que Artemisa interviene evitando que Ifigenia, hija de Agamenón, muera cuando iba a ser sacrificada:

«La heridora de ciervos que con los dardos goza, con gran facilidad, la puso a salvo y ambrosía encantadora destiló sobre su cabeza para que su cuerpo permaneciese incólume; inmortal y libre de vejez la hizo por todos sus días» (Hes., *Cat.*, fr. 23a)

La nereida Tetis unge a su hijo Aquiles (hijo del mortal Peleo) con ambrosía para hacerlo inmortal y preservarlo de los horrores de la vejez (Apolodoro de Rodas, *Argon.*, 4.871) en una historia muy similar a la que nos cuenta el homérico Himno a Deméter⁷⁰:

«Habiendo hablado así, cogió [Deméter] con sus manos al niño y se lo puso en el fragante seno; y la madre se alegró en su corazón. Así ella criaba en el palacio al hijo ilustre del prudente Celso, Demoofonte, a quien había dado a luz Metanira, la de la bella cintura; y el niño crecía, semejante a un dios, sin comer pan ni mamar la leche de su madre. Deméter lo frotaba con ambrosía, cual si fuera el hijo de una deidad [...] Y así lo hubiera librado de la vejez y de la muerte» (Hom., *Himno a Deméter*, 231ss.).

Frente a estos elegidos, el mayor castigo divino recaerá sobre aquellos que osaran comer estos alimentos sin permiso o, peor aún, como le ocurre a Tántalo, intente hacer partícipes a los humanos de las sagradas y prohibidas sustancias:

«Tántalo estaba castigado en el Hades a soportar encima una piedra, viviendo en un lago y viendo en torno a sus hombros, a los dos lados, árboles llenos de frutos en las orillas del lago. De manera que el agua tocaba sus mandíbulas y cuando deseaba sorberla, se secaba, y cuando quería coger los frutos, los vientos elevaban los árboles cargados de esos frutos hasta las nubes». (Apolodoro, *Ep.*, 2.1)

Aunque podemos intuir cuáles son las propiedades y los efectos que el néctar y la ambrosía poseen, seguimos sin conocer en qué consisten estas sustancias. Las referencias a su composición son tardías y confusas. Algunos gramáticos proporcionan una lista de ingredientes: la ambrosía estaría compuesta por miel, agua, frutas, aceite de oliva, queso y cebada; el néctar por miel, agua, fruta y tal vez cebada. Como vemos, son unos ingredientes muy comunes, por lo que es difícil creer esta combinación proporcione la inmortalidad ni que su divulgación pudiera reportar a Tántalo semejante castigo.

⁷⁰ En ambos casos, las diosas tratan de matar la parte mortal de los niños con fuego.

Ya más recientemente, se han propuesto diferentes aspirantes a ser el ingrediente principal del néctar y la ambrosía. Así, durante el siglo XIX se mantuvo la teoría de que no eran otra cosa que miel, sustancia que, igual que los divinos manjares, posee magnífico perfume y sabor, color dorado y propiedades curativas y vigorizantes (Fernández Uriel, 2011, pág. 130). De nuevo podemos objetar que la miel es un alimento asequible a los humanos y que esta sustancia, a lo sumo, podría provocar, en algunas ocasiones y con algunos tipos de mieles (las fabricadas a partir de plantas del género *Ericaceae* y algunas *Solanaceae*), un estado de intoxicación en la que el sujeto mostraría síntomas similares a los del consumo de alcohol (Becerra Romero, 2008).

Mucho más curiosa es la hipótesis de Graves (1994, págs. 70-72) que, partiendo de la «receta» de los gramáticos griegos, decide escribir los ingredientes de la ambrosía y del néctar en orden, añadiendo la del *kykeon*:

MELI	MELI	MINTHAION
UDOR	UDOR	UDOR
KARPOS	KARPOS	KUKOMENON
ELAIOS		ALPHITOIS
TUROS		
ALPHITA		

Si cogemos la primera letra de cada una de las recetas, vemos, que las palabras resultantes son MUKETA, MUK y MUKA. Las tres hacen referencia a MUKES, es decir, hongo. En apoyo de su hipótesis, Graves va más allá y argumenta que las fiestas de Dionisos se llamaban las «Ambrosías» y se producían precisamente en temporada de hongos. Sin embargo, una prohibición posterior del consumo de hongos excitantes (que supondría un cambio del culto al propio dios, que pasa a ser el dios del vino) haría que estos alimentos pasaran a formar parte de un conocimiento oculto y secreto, reservado a unos pocos individuos, lo que explicaría el terrible castigo sufrido por personajes como Tántalo (Graves, 1994, pág. 77).

Esta hipótesis conecta el néctar y la ambrosía griegas y el *Soma* védico y el *Haoma* persa. Estos tres pueblos comparten un origen indoeuropeo, y sabemos que era común entre estos pueblos la institución de banquetes y bebidas rituales, donde se consumían

determinadas «pócimas sagradas» que garantizaban la inmortalidad y una relación especial con la divinidad que convertía a los iniciados en «semidioses» (Fernández Uriel, 2011, pág. 134).

Tanto *Soma* como *Haoma* son a la vez un dios, una planta sagrada y la bebida mística que se extrae de ella. Y en estos dos últimos casos se trataría de una planta embriagante que contiene virtudes sobrenaturales. Así la liturgia avéstica atribuye a la bebida sagrada las virtudes de curación, fiereza, longevidad, prosperidad, sabiduría e inmortalidad que los himnos védicos celebran cuanto cantan al *Soma*, personificación del sacrificio, bebida que representa la comunión del hombre y la divinidad, el sacrificio hecho Dios. Más adelante, hablaremos con profundidad sobre estas sustancias (Ver 10.3.6. La discutible identificación botánica de *Haoma*)

Para Wohlberg (1990), son seis las huellas de los rituales dionisiacos en los que se percibe la existencia de este antiguo culto cuyo ritual se podría equiparar al del dios védico *Soma*:

1. Los dos rituales buscan el éxtasis;
2. Requieren un estado previo de pureza espiritual;
3. Rasgos mitológicos comunes: *Soma* es introducido dentro del muslo derecho de Indra, un dios de la tormenta equiparable a Zeus;
4. Comparten la misma raíz indoeuropea en el nombre de la divinidad pues, según este autor, Dionisos es un dios extranjero, probablemente semita, que fue asimilado al dios tracio Sabazio, es decir, el dios *Sabos*; en su forma más simple, *Sabos* o *Savos* tiene la misma raíz, *sāu*, que *Soma*;
5. Los cultos tienen similar asociación zoológica y botánica con la deidad: por ejemplo, el *nebris*, piel de cervatillo que los seguidores de Dionisos portaban, hace referencia a la pigmentación de la *Amanita muscaria*. Sobre esta piel, en *Las bacantes* de Eurípides, se pide a Tebas que se ciña con lana trenzada de blanco vellón (Eur., *Bacch.*, 110-112), que, para Wohlberg representa la telilla de la que el hongo se desprende para brotar;
6. El dios del vino (Dionisos) produce los mismos efectos en los seres humanos que su antecesor no alcohólico (*Soma*). Así, en *Las Bacantes*, Penteo, tras su encuentro con Dionisos, experimenta curiosas percepciones: ve dos soles y dos Tebas, cada una con siete puertas, ve al dios con forma de toro y en su forma humana simultáneamente

(Eur., *Bacch.*, 918-923); se muestra eufórico y se siente muy poderoso y seguro de sí mismo, creyendo que puede levantar una montaña con una mano, como si fuera un gigante (*Ibidem*, 945-950).

5. ESTADOS ALTERADOS DE CONCIENCIA (ASC)

Entendemos por Estado Alterado de Conciencia (ASC) cualquier estado mental inducido por agentes fisiológicos, psicológicos o farmacológicos; que puede ser reconocido subjetivamente por la persona y que representa una desviación respecto al funcionamiento normal de la mente del individuo. Esta desviación se ve reflejada en una mayor preocupación por las sensaciones internas y los procesos mentales, cambios en la forma de pensar y un deterioro gradual en la capacidad para reconocer la realidad (Tart, 1972).

Es muy difícil definir los estados alterados de conciencia, porque parten de la existencia de un «estado ordinario de conciencia», lo que Tart menciona como «funcionamiento normal de la mente del individuo». Nosotros partiremos de la definición de lo que otros autores han denominado «estado basal» (*baseline state*), que es aquel estado que implica la percepción de entidades discretas que conforman el mundo y que se relacionan entre sí de manera regular y predecible. La valoración afectiva de esta percepción del mundo es neutra (D'Aquili & Newberg, 2000, pág. 42).

Ludwig (1966) considera que todos los ASC tienen en común los siguientes puntos:

1. Alteraciones en el pensamiento como cambios en la concentración, la atención o la memoria.
2. Alteración del sentido del tiempo que puede percibirse acelerado o ralentizado, incluso se pierde la conexión cronológica de los acontecimientos.
3. Pérdida del control. Esta pérdida puede producir miedo al individuo que la experimenta o, por el contrario, ser vivida como una posibilidad de conseguir aumentar el poder de forma extraordinaria.
4. Cambios en la expresión de emociones, que pueden volverse extremas, desde el terror a la felicidad sublime.
5. Cambio en la imagen corporal. Es bastante frecuente la sensación de despersonalización, de la separación de cuerpo y mente y la eliminación de

barreras entre el propio sujeto y su entorno. También pueden percibirse como deformes algunas partes del cuerpo.

6. Distorsiones en la percepción, entre las que se incluyen las alucinaciones.
7. Se concede gran importancia a las experiencias subjetivas, percepciones e ideas, lo que hace que el sujeto pueda sentir que ha alcanzado «La Verdad» o la iluminación.
8. Sentimiento de inefabilidad, el individuo se siente incapaz de transmitir la experiencia a alguien que no la haya compartido.
9. Sensación de rejuvenecimiento, renacimiento o de haber encontrado una nueva esperanza.
10. Hiper-Sugestibilidad, es decir, un estado de extrema receptividad en el que es más probable que las imágenes y las sugerencias verbales sean aceptadas y que se actúe en consecuencia, quizá debido a la dificultad del sujeto para diferenciar la realidad objetiva y subjetiva.

Los ASCs pueden ser producidos a través de una variedad de métodos y pueden aparecer en casi cualquier contexto. En términos generales, se ha propuesto que son producidas por cualquier agente o maniobra que interfiera con el flujo normal de estímulos sensoriales o propioceptivos (conciencia corporal), el flujo normal de salida de los impulsos motores, el «tono emocional» normal o el flujo y organización normales de los procesos cognitivos. Como parece haber un rango óptimo de estimulación sensorial necesaria para el mantenimiento de la conciencia normal de la vigilia, los niveles por encima o por debajo de este parecen ser particularmente conducentes a la producción de ASC. Estos estados mentales pueden ser deliberadamente inducidos o surgir accidental e impredeciblemente y pueden aparecer en situaciones solitarias o en contextos sociales en los que intervienen varios individuos. También pueden ser categorizados como estados que están sujetos a pocos patrones culturales y aquellos a los que se les ha dado un contexto institucional con una forma y un significado culturalmente definidos. En opinión de Collard, estos últimos son las más probables de ser reconocible arqueológicamente (Collard, 2011; Ludwig, 1966; Bourguignon, 1973).

La inducción deliberada de ASCs parece desempeñar un importante papel en el sistema de creencias de sociedades tradicionales a lo largo de todo el planeta. Ello quedó claro en el famoso estudio transcultural llevado al cabo por la antropóloga Erika Bourguignon, *Religion, Altered States of Consciousness, and Social Change* (1973) en el

que estudió 488 sociedades, llegando a la conclusión que 437 de ellas, es decir, el 90% utilizaban ASC como parte fundamental de sus sistemas religiosos. Ella determinó que la capacidad de experimentar un ASC parece formar parte de la psicobiología básica del ser humano.

A principios del siglo XX, con William James, se produce el inicio del estudio fenomenológico de las experiencias religiosas y, más concretamente, de las denominadas experiencias místicas. Dentro de sus célebres conferencias de Gifford, la XVI y XVII están centradas en este tema y, lo más interesante de su estudio, en lugar de partir de una definición de experiencia mística fijada de antemano, lo que hace es estudiar diversos relatos místicos para extraer los rasgos comunes y distintivos de los mismos que, para él, son cuatro: la infabilidad, la cualidad noética de esta experiencia, su transitoriedad y su pasividad (James, 1994).

En una línea similar, Stace publica *Mysticism and philosophy* (1960), obra en la que identificó y analizó descripciones de experiencias místicas de una variedad de fuentes. A partir de esta literatura, argumentó que las experiencias místicas tienen un «núcleo común» de características fenomenológicas que son independientes de la interpretación de esas experiencias. Para él, las diferencias en las descripciones de las experiencias dadas por místicos de diversas creencias no equivalen a una diferencia en la experiencia central, sino más bien a una diferencia en el marco interpretativo a través del cual se ven esas experiencias.

Un rasgo definitorio crítico de la experiencia mística es el sentido de unidad, o el experiencia de ser uno con todo lo que existe. Stace describió esto la unidad mística como «la aprehensión de una unidad última no sensual en todas las cosas». Este autor distinguía entre «experiencias místicas introvertidas y extrovertidas». Así, esa unidad en la experiencia mística extrovertida implica el reconocimiento de la Unidad de todo, el sujeto encuentra la unidad en el centro de la subjetividad interior o realidad interior de todas las cosas a pesar de la diversidad o aparente identidad individual y la separación de todas las cosas. Sin embargo, la unidad en la experiencia mística introvertida implica una experiencia de la disolución completa del yo y la pérdida de todos los límites, de tal manera que no hay separación ni identidad individual. Mientras que ambos los tipos extrovertidos e introvertidos son considerados experiencias de unidad mística, Stace consideraba la unidad extrovertida como un tipo incompleto de experiencia que encuentra su culminación y realización en el tipo de experiencia introvertida (Stace, 1960).

A partir de estos estudios pioneros, se han sintetizado las características nucleares comunes a todas estas experiencias místicas descritas. Podrían resumirse en las siguientes (Rubia, 2003):

1. Sensación de unidad de todo lo existente.
2. Pérdida del yo y del mundo, es decir, del sujeto y el objeto.
3. Pérdida del sentido del tiempo y del espacio.
4. Pérdida del sentido de la causalidad.
5. Experiencia frutiva: sensaciones de alegría, bienaventuranza y paz; también, sensaciones de vitalidad y bienestar, tanto física como mentalmente.⁷¹
6. Sensación de estar en contacto con lo sagrado.
7. Sensación de objetividad y realidad.
8. Superación del dualismo y aceptación de la paradoja (llamado también paradoxicalidad).
9. Inefabilidad de la experiencia, es decir, lo que James llama una marca «negativa». El sujeto dice que el estado místico «desafía la expresión, que no se puede dar en palabras un informe adecuado de su contenido». Esta cualidad de inefabilidad asemeja a la experiencia mística más a estados afectivos que intelectuales. «Esto comporta que ha de ser experimentada directamente y no puede ser comunicada ni transferida a los demás» (Martín Velasco, 2003, pág. 320)
10. Transitoriedad de la experiencia. Excepto en casos raros, el límite parece estar en media hora, o, a lo sumo, una o dos horas.
11. Cambios positivos persistentes en la actitud y conducta del sujeto, es decir, los estados místicos tienen «profunda incidencia en las personas», por lo que han sido denominados «dinamogénicos», modificadores de la vida interior de las personas (Martín Velasco, 2003, pág. 312)
12. Cualidad noética: sensación de tener intuiciones sobre verdades profundas al margen del intelecto discursivo. Para James esto significa que «los estados místicos les parecen a quienes los experimentan que son también estados de

⁷¹ «A esto se une un estado de exaltación moral, una sensación indescriptible de elevación, de júbilo y alegría, y una activación del sentido moral que es por entero sorprendente y más importante que el poder intelectual incrementado. Con esto se alcanza lo que puede llamarse el sentido de la inmortalidad, una conciencia de la vida eterna; no una convicción de que la alcanzará, sino la conciencia de que la posee ya» (R. M. Bucke, *Cosmic Consciousness: a Study in the Evolution of the Human Mind*, Philadelphia, 1901, cit. en James, 1994, pág. 299)

conocimiento. Son estados de intuición en las profundidades de la verdad, no explorados por el intelecto discursivo» (James, 1994).

13. Pasividad. Si bien la llegada al estado místico puede ser propiciada o ayudada por diversas prácticas realizadas voluntariamente por el sujeto, «cuando el estado característico de conciencia se ha establecido, el místico siente como si su propia voluntad estuviese sometida y, a menudo, como si un poder superior lo arrastrase y dominase» (James, 1994). En otras palabras: «La experiencia es algo que le acaece, aun cuando haya dado pasos para disponerse a ella» (Martín Velasco, 2003).
14. Sensaciones de elevación que pueden dividirse en dos tipos: sensaciones de elevarse en el aire o movimientos positivos hacia arriba, que son los más numerosos, y sensaciones de flotar en el aire.
15. Referencias a la luz que suelen ser de dos tipos: referencias a fogonazos de luz, más frecuentes, y referencias a luminosidad sostenida. En ambos casos la luz siempre es de color blanco. También se dan referencias a sensaciones de calor, que son menos frecuentes que las sensaciones luminosas. En algunas ocasiones aparecen imágenes de fuego que suelen ir ligadas a sensaciones de iluminación mental.

Como podemos apreciar fácilmente, estas características nos indican que el éxtasis místico entra dentro de los rasgos que definen a un ASC, estando definido por la sensación de entrar en contacto directo con lo que el sujeto que lo vive, siente y conoce como sagrado.

Además de estas características comunes y nucleares, se ha propuesto que tras la experiencia, hay una interpretación y reflexión superior que dependerá del bagaje intelectual del sujeto místico y, por último, que hay una «indiferencia causal», en el sentido de que lo que importa es que se compartan las características esenciales, siendo indiferente la forma en que se alcance la experiencia (Stace, 1960, págs. 29-30; Tamayo Lopera & Zapata Agudelo, 2015, pág. 176).

Martín Velasco habla del carácter holístico de la experiencia mística: «En ellas la mirada abarca al mundo como un todo y, en oposición a la visión analítica, parceladora, de la conciencia ordinaria y de la experiencia científica, ya la experiencia mística profana se refiere a la naturaleza en su conjunto y al sujeto integrándose en ese todo y fundiéndose de alguna manera en él» (Martín Velasco, 2003, pág. 322).

Por otra parte, diversos estudios realizados con sustancias psicodélicas han demostrado ser capaces de producir experiencias similares a las descritas por los místicos, como vamos a ver en el caso de la psilocibina⁷². No obstante, incluso usando la misma sustancia, la experiencia puede variar considerablemente. Es decir, un mismo agente produce distintas experiencias. Además, sabemos que no solo el uso de enteógenos lleva a una persona al éxtasis sino que éste puede producirse por diversos mecanismos fisiológicos y físicos (ayuno, deprivación sensorial, ejercicio intenso, meditación, etc.), lo que nos lleva a pensar que los mecanismos neurofisiológicos que subyacen en estas experiencias deben de ser los mismos o, al menos, estar mediatizados por estructuras y/o moléculas comunes a todos los tipos de detonantes de la experiencia mística.

6. FARMACOLOGÍA DE LAS SUSTANCIAS ENTEÓGENAS

Basados en amplios estudios etnofarmacológicos, en 1979 Díaz propuso una clasificación de las plantas mágicas, que luego ha sido reevaluada en el año 2010 (Díaz, 2010, pág. 159). Según este estudio las plantas se dividen según el principio activo más importante y su uso etnofarmacológico⁷³:

⁷² La siguiente es la descripción de la experiencia de un sujeto participante en un estudio tras la ingesta de psilocibina: «In my mind's eye, I felt myself instinctively taking on the posture of prayer in my head. I was on my knees, hands clasped in front of me and I bowed to this force. I wasn't scared or threatened in any way. It was more about reverence. I was showing my respect. I was humbled and honored to be in this presence. This presence was a feeling, not something I saw or heard. I only felt it, but it felt more real than any reality I have experienced. And it was a familiar place too. One I had felt before. It was when I surrendered to this, that I felt like I let go. I was gone... or I should say this earthly part of me was. It was still on the couch in some sort of suspended animation awaiting my return. I was in the void. This void had a strange and indescribable quality to it in that there was nothing to it but this feeling of unconditional and undying Love. It felt like my soul was basking in the feeling of this space. I have no idea how long this lasted. Time and space did not exist there...it was all different manifestations of this Love feeling I found myself wrapped in» (Barrett & Griffiths, 2017, pág. 398).

⁷³ «Botanical preparations used by shamans in rituals for divination, prophecy, and ecstasy contain widely different psychoactive compounds, which are incorrectly classified under a single denomination such as "hallucinogens," "psychedelics," or "entheogens." Based on extensive ethnopharmacological search, I proposed a psychopharmacological classification of magic plants in 1979. This paper re-evaluates this taxonomy in the context of consciousness research. Several groups of psychodysleptic magic plants are proposed: (1) hallucinogens—psilocybin mushrooms, mescaline cacti, dimethyltryptamine snuffs, and the synthetic ergoline lysergic acid diethylamide induce strong perceptual changes, affective intensification, and cognitive enhancement. Their ethnobotanical uses include long lasting divination rituals, prophecy, and sacramental practice. (2) Trance-inducers—ergoline Convolvulaceae and South American Banisteriopsis produce quietness, abstraction, lethargy, mild sensorial and cognitive changes, and salient visual imagery changes used in trance rituals and specific divination practices. (3) Cognodysleptics—marijuana (tetrahydrocannabinol) and other terpene-containing plants induce changes in thought, imagination, and affective functions and are used in short-term divination or oneiromancy. (4) Delirians—tropane-containing Solanaceae, wild tobacco, and Amanita muscaria (muscimol) induce a delirium characterized by dim and clouded consciousness, stupor, confusion, disorientation, perception distortion, difficulties in recollection, anxiety, irritability, excitation, and behavioral disorganization employed in sorcery, purification, or exorcism rituals. The core mental effects required for a drug to be used in shamanistic rituals include light-headedness, enhanced imagery, and experience intensification» (Díaz, 2010, pág. 159).

1. Alucinógenos. Incluye a los hongos con psilocibina, cactus con mescalina, rapé de dimetiltriptamina, LSD. Todos ellos inducen cambios en la percepción, intensificación emocional y afectiva y mejora de la cognición. Sus usos botánicos incluyen rituales largos de adivinación, profecía y prácticas sacramentales.
2. Inductores del trance. Plantas del género *Convolvulaceae* con alcaloides de ergolina y *Banisteriopsis* sudamericana. Producen letargo, abstracción, quietud y ligeros cambios cognitivos y sensoriales. Las visiones producidas son significativas dentro de rituales de trance y prácticas de adivinación.
3. Cognodislépticos, marihuana (tetrahidrocannabinol) y otros terpenos que inducen cambios en el pensamiento, la imaginación y las funciones afectivas. Usados en rituales cortos de adivinación u oneiromancia (interpretación de los sueños).
4. Delirantes. Solanáceas que contienen tropanos, tabaco salvaje, *Amanita muscaria*. Inducen un delirio caracterizado por una conciencia tenue y nublada, estupor, confusión, desorientación, distorsión de la percepción, dificultades en el recuerdo, ansiedad, irritabilidad, excitación y desorganización de la conducta empleada en los rituales de brujería, purificación o exorcismo.

Una vez vistas las plantas y hongos, además de sus compuestos, en este capítulo nos centraremos en sus principios activos, es decir, aquella sustancia o sustancias que producen el efecto fisiológico y farmacológico buscado por el sujeto que ingiere la planta. El fármaco, como hemos dicho, produce un efecto biológico que se traduce en una serie de síntomas (referencia subjetiva, percibida por el sujeto que los siente) y signos (manifestación objetivable consecuente). Nuestro trabajo consentirá en conocer estos síntomas y signos para reconocerlos en las fuentes literarias clásicas y poder así precisar o, al menos, aproximarnos a saber qué sustancia podían haber sido consumidas en los rituales que nos interesan. Veremos a continuación que, para nuestra desolación, muchos de los principios activos tienen efectos muy similares. A ello se añade que las descripciones de los autores clásicos son muy poco precisas y, en muchos casos, no sabemos si nos están describiendo síntomas y signos o simplemente se trata de recursos literarios.

6.1. Opiáceos

Opiáceo es el término habitual con que se designan todos los fármacos obtenidos a partir de la adormidera y del opio, así como sus derivados, los alcaloides semisintéticos, aunque no posean efectos comparables a los de la morfina (Villaescusa Castillo, 2006,

pág. 254). Un opioide es cualquier sustancia, endógena (péptidos opiáceos) o exógena (derivados naturales, sintéticos o semisintéticos del opio) con afinidad por los receptores opioides y que interactúan con ellos de forma específica (Hurlé & Flórez, 2014, pág. 429).

El término endorfina se refiere genéricamente a las tres familias de péptidos endógenos: encefalinas, endorfinas y dinorfinas (Villarejo-Díaz, Murillo-Zaragoza, & Alvarado-Hernández, 2000, pág. 108). Fueron identificados por primera vez en 1975, cada familia deriva de un polipéptido precursor diferente y tiene una distribución anatómica característica.

El sistema opioide endógeno tiene diversas funciones fisiológicas, incluyendo la regulación del dolor (inhibiendo la respuesta al estímulo doloroso), la modulación de las funciones gastrointestinales, endocrinas, autónomas, el aprendizaje y la memoria. Tiene un papel muy relevante en el circuito cerebral de recompensa y la adicción. Los receptores opioides representan el sustrato neurobiológico común que media las propiedades reforzadoras de la mayoría de las drogas de abuso, así como la dependencia física (Álvarez & Farré, 2005, pág. 25).

El opio es el jugo extraído de las cápsulas de la adormidera (*Papaver somniferum*). Se obtiene por una incisión poco profunda en la cápsula tras lo que aparece el mencionado jugo también llamado látex. De cada cápsula de adormidera pueden recogerse entre 10 a 100 mg de opio. El opio contiene más de 20 alcaloides activos entre los que destacan la morfina (9-17% del total), la codeína (0,5-4%), y la noscapina (2-9%), encontrándose en menores proporciones la papaverina y la tebaína (Álvarez & Farré, 2005, pág. 21).

Los alcaloides presentes en la adormidera se clasifican tradicionalmente en dos clases químicas bien definidas: alcaloides fenantrénicos, los llamados morfínicos: morfina (5-20%), codeína (0.53%) y tebaína (0.2-1%) y los alcaloides benzilisoquinoleínicos: papaverina (0.5-2%) y noscapina (3-8%) (Villaescusa Castillo, 2006: 255).

Los efectos psicoactivos del consumo del opio dependerán de las distintas proporciones de estos alcaloides. Estos efectos se manifiestan rápidamente y persisten entre seis y ocho horas, siendo más importantes cuando la ingesta se produce a través de las vías respiratorias, es decir, inhalando o fumando el opio (Rätsch, 2005, pág. 779).

Hasta el momento, se han clonado cuatro tipos de receptores opiodes: μ , δ , κ y ORL1/NOP. Cada uno de ellos se distribuye de forma específica por el SNC, periférico y entérico, de forma que su activación origina acciones específicas que caracterizan a sus respectivos ligandos (Álvarez & Farré, 2005, pág. 24; Hurlé & Flórez, 2014, pág. 429).⁷⁴

6.1.1. Farmacología de la morfina

La morfina activa con gran actividad y potencia los receptores μ .

1. Efectos generales. En el ser humano, la morfina puede producir tanto sedación y estupor como bienestar y euforia, dependiendo de las circunstancias y el ambiente. La euforia puede ir seguida de indiferencia y reducción de los impulsos y apetitos internos. Dosis crecientes producen sueño profundo y coma (Hurlé & Flórez, 2014, pág. 433).
2. Analgesia. El dolor posee componentes sensoriales y afectivos (emocionales). Los opiodes reducen ambos componentes. La analgesia es la propiedad terapéutica más importante, siendo dosis-dependiente. Alivian o suprimen dolores de gran intensidad (agudos o crónicos) y de cualquier localización. Sin embargo, no son útiles en los dolores por desaferentización (ciertas neuralgias). La analgesia es consecuencia de la acción sobre los receptores μ del SNC, tanto del sistema aferente como del sistema eferente. También actúa a nivel límbico y cortical de manera que no sólo reduce la sensación dolorosa, sino que atenúa la percepción del tono desagradable o angustioso del dolor, sustituyéndolo por una sensación de bienestar o agrado (Hurlé & Flórez, 2014, pág. 434). Un aspecto importante de esta analgesia consiste en que ésta se produce sin que se pierda el conocimiento (Villarejo-Díaz, Murillo-Zaragoza, & Alvarado-Hernández, 2000, pág. 120).
3. Depresión respiratoria. La morfina deprime la respiración dependiendo de la dosis, por su acción sobre los receptores μ y δ de los núcleos bulbotuberenciales, centros de la respiración. Dosis elevadas pueden producir ritmos anormales y apnea. La

⁷⁴ En función de la afinidad a los distintos tipos de receptores, los opiodes se dividen en:

- *Agonistas puros*. Se comportan como agonistas muy preferentes y, en ocasiones, muy selectivos de los receptores μ , mostrando la máxima efectividad. A este tipo pertenece la morfina.
- *Agonistas-antagonistas mixtos*. Actúan sobre los receptores μ y κ . Sobre el κ se muestran como agonistas mientras que sobre el μ son antagonistas parciales o totales. Estos fármacos son analgésicos, pero en función de su actividad sobre los receptores μ , también pueden ser depresores respiratorios. En presencia de un agonista puro se comportan como antagonistas.
- *Agonistas parciales*. Actúan selectivamente sobre el receptor μ , pero con actividad intrínseca inferior a los agonistas puros.
- *Antagonistas puros*. Tienen actividad por los tres tipos principales de receptores opiodes, pero carecen de actividad intrínseca.

morfina produce una reducción de la sensibilidad del centro respiratorio al CO₂ y a la hipoxia. Disminuyen el volumen minuto respiratorio, afectando a la frecuencia más que a la amplitud. Se observa, por tanto, disminución en el número de respiraciones por minuto, que puede llegar a apnea. Como consecuencia, puede aparecer acidosis respiratoria. La depresión es menor cuando la administración es por vía oral. Por otra parte, como la mayoría de los opiodes, la morfina deprime el centro de la tos sin que se conozca con exactitud el mecanismo (Álvarez & Farré, 2005, pág. 28; Hurlé & Flórez, 2014, págs. 434-435).

4. Otras acciones centrales y neuroendocrinas:

- Hipotermia de origen hipotalámico.
- Miosis, por su acción inhibitoria sobre el núcleo de Edinger-Westphal. Las pupilas puntiformes (pupilas en punta de alfiler), es decir, con un diámetro menor a 1 mm. se consideran signo patognomónico⁷⁵ de la intoxicación por analgésicos opioides.
- Náuseas y vómitos, sobre todo en la primera administración y con el individuo en posición erecta.
- Hipertonía muscular, dependiendo de la dosis, por activación de los ganglios basales.
- Puede modificar la secreción hipofisiaria. Como consecuencia, disminuyen los niveles de testosterona y cortisol en sangre.

5. Otros efectos:

- Efectos cardiovasculares. Puede producir bradicardia vagal, hipotensión.
- Aparato digestivo. Además de las náuseas y vómitos de origen central, la morfina eleva el tono miógeno de la pared intestinal, incluida la de los esfínteres, e inhibe la actividad neurógena, lo que se traduce en depresión de la actividad intestinal. Como consecuencia aparece retraso en el vaciado gástrico e intestinal y estreñimiento.
- Tracto urinario. Incrementa el tono del músculo detrusor de la vejiga con sensación de urgencia miccional y, aumenta el tono del esfínter, provocando retención urinaria.
- La acción sobre el sistema inmunológico es variable, dependiendo del estado clínico del sujeto. En estudios experimentales, reduce la respuesta inmunitaria.

⁷⁵ Dicho de un síntoma que caracteriza y define una enfermedad o un proceso fisiológico.

- Dilatación de los vasos sanguíneos cutáneos. A menudo se enrojece la piel de la cara, cuello y parte alta del tórax. Estos cambios pueden deberse a la liberación de histamina y se piensa que pueden ser la causa de la sudoración y el prurito que ocurre después de la administración de morfina (Villarejo-Díaz, Murillo-Zaragoza, & Alvarado-Hernández, 2000, pág. 121).
 - Reduce el tono uterino por lo que prolonga la duración del parto.
6. Desarrollo de tolerancia. Los opioides desarrollan tolerancia a muchos de sus efectos con relativa rapidez; se manifiesta por el acortamiento en la duración de la acción o por una disminución en la intensidad de la respuesta, lo que obliga a aumentar la dosis. La velocidad con que se desarrolla no es homogénea, sino que varía según el efecto que se considere; en general, se desarrolla más fácilmente a analgesia, depresión respiratoria, euforia, sedación e hipotensión y, en mucho menor grado, a la miosis y a la acción gastrointestinal. La rapidez con que aparece la tolerancia es tanto mayor cuanto más intensamente actúa el opioide. Esta tolerancia parece estar relacionada con un mecanismo farmacodinámico de desensibilización o, más propiamente, de desacoplamiento entre receptor y los elementos que participan en las ulteriores vías de señalización (Hurlé & Flórez, 2014, pág. 435).
7. Desarrollo de dependencia física. La administración repetida de opioides puede producir dependencia, que consiste en una falta de control frente a la sustancia, su uso compulsivo, una conducta de búsqueda de la droga y la presencia de problemas médicos y sociales. La suspensión brusca de esta sustancia desencadena un «síndrome de abstinencia», con intensa sintomatología central y vegetativa mayoritariamente simpática. La dependencia física se debe a una situación de hiperactividad o hiperexcitabilidad en varios núcleos y sistemas cerebrales, muchos de los cuales son de naturaleza adrenérgica. La sustancia gris periacueductal puede ser el sitio crucial en el que se inicien y expresen los signos somáticos de la abstinencia (Hurlé & Flórez, 2014, pág. 436). El síndrome de abstinencia se parece a un estado gripal, con bostezos, midriasis, rinorrea, dolor muscular, sudación, piloerección, náuseas y vómitos, diarrea, fiebre, insomnio. Se sufre inquietud y ansiedad. Además, se presenta un deseo muy intenso de consumir la droga (dependencia psíquica o *craving*).

6.1.2. Otros opiáceos procedentes de la adormidera

1. Codeína. Químicamente es el 3-metil-éter de morfina. Con mucho menor poder analgésico que la morfina, potente antitusivo.

2. Tebaína. Difiere de morfina y codeína principalmente porque posee un sistema dieno conjugado entre las posiciones 6-7 y 8-14. Carece prácticamente de actividad farmacológica.
3. Papaverina. Alcaloide derivado de la bencilisoquinoleína, con actividad vasodilatadora y antiespasmódica.
4. Noscapina. Alcaloide del grupo de las ftaliltetrahydroisoquinoleínas, utilizado como antitusígeno.

6.1.3. ASCs inducidos por opio

Tras consumir opio, comúnmente se describen sentimientos de una sensación abrumadora de alegría, de felicidad, euforia y la relajación de cualquier tensión y ansiedad. Además, la sensación de volar o flotar es también frecuente. La combinación de ambas sensaciones es descrita o interpretada como «entrada al paraíso». Las alucinaciones visuales que experimentan los consumidores de opio pueden exagerar, multiplicar, colorear o dar un toque fantástico, Rättsch sugiere que las visiones de una mujer bella o de una diosa también son comunes, al igual que las visiones de naturaleza vegetativa, que han sido interpretados como encuentros con el alma de la planta. También se describen estados telepáticos y clarividencia. Todo ello sugiere que el ASC inducido por opio pueda ser interpretado, en términos religiosos o espirituales, como un encuentro con lo sobrenatural (Rättsch, 2005, pág. 410; Collard, 2011, pág. 161).

6.2. Cannabinoides

La *Cannabis sativa* contiene más de 420 compuestos, 60 de los cuales son los llamados cannabinoides. Estos compuestos son exclusivos de esta especie vegetal. Los cannabinoides más importantes que se encuentran en los diferentes extractos de cannabis son el delta-9-tetrahidrocannabinol (Δ -THC), principal responsable de los efectos, el cannabidiol (CBD), que además es precursor del THC y se encuentra habitualmente en mayor proporción en el hachís, y el cannabinol (CBN), que se forma espontáneamente desde el THC.

El contenido de cannabinoides depende de varios factores, como la parte de la planta, el tipo (existen distintos fenotipos o variedades), y el momento en que es recolectada. La mayor concentración de cannabinoides se encuentra en los cogollos florecientes de la planta femenina y en las hojas, mientras que en tallo, raíces y semillas las concentraciones son bajas. La planta contiene además compuestos no cannabinoides;

entre ellos, los terpenoides y los flavonoides, que también poseen actividad farmacológica. La mayoría de estos compuestos son volátiles y pueden interactuar farmacológicamente con el THC. De los terpenoides depende el olor característico del cannabis.

Los cannabinoides se unen a unos receptores específicos, de los que se han descrito al menos dos subtipos (CB-1 y CB-2). Los receptores CB-1 se encuentran fundamentalmente en el sistema nervioso central (SNC) y son los responsables de los efectos psicoactivos. La distribución de los receptores CB-1 es muy heterogénea; las mayores densidades se encuentran en interneuronas gabaérgicas y glutamatérgicas del hipocampo (CA1, CA4 y giro dentado), en células granulares glutamatérgicas del córtex cerebelar, córtex entorrinal y complejo amigdalario. En el lóbulo frontal, temporal y área límbica, en el tálamo, en los ganglios basales, en médula y en cerebelo. También se hallan, pero en densidades menores, en la región secundaria motora y sensorial. Los receptores CB-2 se encuentran en la neuroglía y en tejidos periféricos, principalmente en el sistema inmune (células *natural killer* [NK], células B, linfocitos T y monocitos) y en órganos relacionados como el bazo, las amígdalas y en las células hematopoyéticas. Este receptor parece ser el responsable de las acciones inmunomoduladoras de los cannabinoides.

La vía de administración más utilizada es por inhalación de la sustancia quemada (intrapulmonar), ya que es la más eficiente. Los efectos se inician entre segundos y minutos tras haber consumido la sustancia y persisten entre dos y tres horas. La $t_{máx}$ se alcanza entre los 20 y 30 minutos tras haber fumado. Cuando la administración es por vía oral, la absorción es lenta y errática. El inicio de los efectos se da entre media hora y dos horas postadministración. La $t_{máx}$ se sitúa entre las dos y cuatro horas, pudiendo persistir los efectos durante cinco-seis horas.

El THC es una molécula muy lipofílica que, por tanto, atraviesa con facilidad la barrera hematoencefálica (BHE). La acumulación de cannabinoides debido a su lipofilia y su elevada unión a los tejidos, particularmente a la grasa corporal, es responsable de la prolongación de sus efectos y de su acumulación en el organismo.

Entre sus efectos farmacológicos destacan (Abanades, Cabrero-Castel, Fiz, & Farré, 2005, págs. 191-194):

1. Efectos psicológicos. Presentan una gran variedad intra e interindividual. Dependen de la dosis, del contenido de THC, de la forma de administración, y de la personalidad y expectativas del consumidor.

El cannabis generalmente produce un efecto bifásico, con un período inicial de estimulación (euforia, bienestar, aumento de la percepción, ansiedad), seguido de un período de sedación (relajación, somnolencia, ensoñaciones). Se produce una agudización de las percepciones visuales, auditivas y táctiles, así como una ligera distorsión del espacio y tiempo. Paralelamente, se altera la memoria reciente y existe dificultad en la concentración, disminución de la atención e incoordinación motora.

La intoxicación aguda por cannabis puede producir un episodio psicótico agudo caracterizado por confusión, amnesia, ideas delirantes, alucinaciones, ansiedad y agitación. El cuadro es raro, se asocia a dosis altas y/o sujetos sin experiencia en el consumo y remite al disminuir las concentraciones plasmáticas de Δ^9 -THC. A pesar de sus efectos adversos, el cannabis es extremadamente seguro y no se conocen casos de muerte por intoxicación exclusiva por la sustancia. La ausencia de receptores cannabinoideos en el tronco cerebral, particularmente en los núcleos responsables del control de la respiración y de la función cardiovascular, contribuye en gran medida a su excepcional perfil de seguridad.

2. Efectos sistémicos:

- Aparato cardiovascular. Los efectos sobre el aparato cardiovascular dependen de la dosis, frecuencia de uso, e incluso de la posición corporal. Consisten básicamente en una vasodilatación periférica, incremento del gasto cardíaco y de la demanda de oxígeno por parte del miocardio y disminución de la tolerancia al ejercicio. Se produce un aumento de la frecuencia cardíaca del 20 al 50% inmediatamente después de fumar. El aumento máximo tiene lugar durante los primeros 25 minutos y puede continuar hasta 1 hora después. La presión arterial puede aumentar cuando el sujeto se encuentra en decúbito, mientras que disminuye de forma brusca al incorporarse, provocando una hipotensión ortostática.
- Aparato ocular. El cannabis produce hiperemia conjuntival como consecuencia de la vasodilatación periférica, reducción de la producción de lágrimas, ptosis palpebral, dificultad en la acomodación y disminución del reflejo pupilar a la luz.
- Aparato respiratorio. Produce broncodilatación en las personas sanas.
- Sobre la musculatura estriada, produce relajación muscular y propiedades anticonvulsionantes.

- Sobre el sueño. El $\Delta 9$ -THC induce sueño, probablemente debido al notable aumento de melatonina que se produce de veinte minutos a dos horas después de fumar. Al igual que otros hipnóticos, disminuye la fase REM y puede aumentar la fase IV del sueño. Tras la administración continua de dosis elevadas se observa un cierto grado de resaca durante la mañana siguiente en algunos sujetos y un efecto rebote en la cantidad de sueño REM tras la interrupción brusca. A dosis bajas el efecto rebote no parece ser evidente.
- Sobre el apetito. La administración de THC a voluntarios sanos tanto a dosis única como a dosis múltiple aumenta de forma significativa el apetito entre una-tres horas tras la administración. Tanto el $\Delta 9$ -THC por vía oral como el cannabis por vía inhalada aumentan el número de ingestiones por día y la cantidad de comida ingerida aproximadamente en un 45%.

- Analgesia.

3. Efectos crónicos.

- Tolerancia. La tolerancia se produce principalmente para los efectos cardiovasculares, subjetivos y para la disminución de la presión intraocular.
- Síndrome de abstinencia. Tras el cese del consumo crónico de altas dosis de cannabis puede presentarse un cuadro de abstinencia ligero que incluye disforia, inquietud, anorexia, insomnio, ansiedad, irritabilidad, dolor abdominal y temblor. El cuadro comienza entre uno y tres días tras la interrupción del consumo, tiene su máximo entre el segundo y sexto día y puede durar de cuatro a catorce días. La prolongada semivida de eliminación del cannabis y su complejo metabolismo hacen que el síndrome de abstinencia sea menos intenso que el de otras sustancias como los opioides.
- Alteraciones psiquiátricas. La asociación entre cannabis y esquizofrenia está bien documentada, aunque no se haya podido establecer el sentido de la relación causa-efecto. El cannabis puede exacerbar la sintomatología y empeorar el curso de la enfermedad en pacientes esquizofrénicos, agravando principalmente las ideas delirantes y alucinaciones. El consumo abusivo o la dependencia del cannabis se asocia con otras alteraciones psiquiátricas, como son los trastornos de ansiedad y depresión. La sintomatología ansiosa suele presentarse como una reacción aguda y en muchos casos se desencadena acompañada de ideas paranoides.
- Alteraciones neurocognitivas. Existe evidencia de que el uso diario y prolongado de cannabis puede producir ligeras deficiencias en la memoria, la atención, capacidad psicomotora y velocidad de procesamiento de la información.

6.3. Alucinógenos

Los alucinógenos conforman una clase químicamente diversa, caracterizados por la capacidad de producir distorsiones en las sensaciones y alterar marcadamente el estado de ánimo y los procesos de pensamiento. Aunque su nombre deriva de su capacidad de producir alucinaciones, éstas no son los únicos síntomas que ocurren, y con frecuencia sólo se producen a dosis elevadas. Las alucinaciones son comúnmente visuales, pero pueden afectar a cualquier sentido, así como a la percepción del tiempo, el mundo y la propia identidad del individuo.

A diferencia de otras sustancias psicoactivas, se considera que los siguientes efectos no son significativos o están ausentes: 1) el intelecto, la orientación y la memoria no se suelen afectar; 2) el estupor, la narcosis, la estimulación excesiva no se consideran efectos integrales; 3) los efectos adversos sobre el sistema nervioso autónomo se reducen al mínimo y 4) el deseo adictivo puede estar ausente (Baconi, Stan, & Vlasceanu, 2017, pág. 215).

Además de alucinógenos, han recibido diversos nombres según se haya querido destacar algunos de los efectos que producen. Así, también se les ha denominado «psicótrapos» (del griego *psique*, mente, y *tropein*, tornar) por los cambios perceptivos que producen; «psicomiméticos», porque emulan síntomas propios de las psicosis; «empatógenos», porque favorece actitudes empáticas, es decir, aumenta la capacidad cognitiva de percibir y sentir lo que otra persona siente; «entactógenos», por promover el autoconocimiento, la introspección personal, por la posibilidad de contactar con el yo interior; «psicodélicos», por su capacidad, mediante la alteración de la cognición, de manifestar los deseos ocultos; y, «eidéticos», por su capacidad de proyectar vívidamente las imágenes de situaciones u objetos previamente vistos o imaginados (López Sáez, 2017, págs. 21-24).

«Las alucinaciones son percepciones que ocurren en ausencia de los estímulos sensoriales correspondientes, pero desde el punto de vista subjetivo del individuo que las experimenta son indistinguibles de la percepción normal. Por tanto, hay percepción, pero no hay objeto a percibir. Son diferentes de las ilusiones, en las que sí hay objeto a percibir,

pero hay una distorsión o mala interpretación de este objeto percibido» (Parra, 2014, pág. 15).⁷⁶

La alucinación presenta tres características psicológicas. En primer lugar, existe la convicción de que el fenómeno tiene su origen fuera de uno mismo, es decir, que se produce en el mundo real; en segundo lugar, hay una falta de control por parte del individuo que intenta distinguir entre alucinación y otras clases de imágenes vividas; y, en tercer lugar, existe la imposibilidad o, al menos, la dificultad de alterar o disminuir la experiencia por parte de la persona (Parra, 2014, págs. 15-16).

Desde un punto de vista químico, los alucinógenos son alcaloides y comprenden seis tipos básicos según deriven de la feniletilamina (tipo mescalina), la triptamina (tipos psilocibina y ergolina), la arginina (tipo atropina), la lisina (tipo fenciclidina) o de la conjunción entre triptamina y arginina (tipo ibogaína). Por ello, estructuralmente se dividen en:

- Indolealquilaminas, similares estructuralmente al neurotransmisor serotonina. Este grupo incluye la LSA o ergina (amina de ácido d-lisérgico, presente en las semillas de diversas variedades de dondiego de día y, lo que es más importante para este estudio, en el cornezuelo de centeno⁷⁷), psilocibina y dimetilriptamina (DMT).
- Drogas de la feniletilamina, de las cuales, la mescalina, la metilendioximetanfetamina (MDA). Pertenece a este grupo el conocido éxtasis (MDMA). Todas ellas tienen relación estructural con la anfetamina.
- Fármacos de arilcicloalquilamina, son anestésicos disociativos, entre los que se incluyen la fenciclina (PCP) y la ketamina. Actúan sobre los receptores de glutamato.
- Familia atropínica, que incluye atropina, escopolamina e hiosciamina. De ellas, por sus especiales efectos, hablaremos en un apartado diferente.

En este estudio, nos vamos a centrar solo en el primer y cuarto grupo, por ser los principios presentes en plantas y hongos que sabemos con seguridad que formaban parte de la flora del Mediterráneo Antiguo. En este apartado hablaremos del LSD, un compuesto semisintético que, química y biológicamente, es prácticamente idéntico al principio activo del cornezuelo de centeno; y en la psilocibina, presente en los

⁷⁶ Según la definición de la cuarta edición de la DMS (*Diagnostic and Statistical Manual*) la alucinación es una percepción sensorial que tiene el sentido real de una percepción verdadera pero que ocurre sin la estimulación externa de un órgano sensorial relevante.

⁷⁷ Las variedades de dondiego son procedentes de América, no estando presentes en el Mediterráneo durante el periodo que nos ocupa.

denominados hongos mágicos, aún utilizados por sus efectos alucinógenos tanto como drogas recreativas como enteógenos propiamente dichos.

En un apartado posterior, *Fármacos anticolinérgicos*, hablaremos de los alucinógenos de la familia atropínica.

6.3.1. Efectos de los alucinógenos

Analizando distintos estudios sobre los alucinógenos «clásicos» (LSD, psilocibina, mescalina y DMT), se han determinado cuales son sus principales efectos (Swanson, 2018):

a) Efectos sobre la percepción

Los efectos perceptivos se mueven en un amplio rango, dependiendo de la dosis. La gama de diferentes efectos perceptivos incluye la intensificación de la percepción, la distorsión, la ilusión, las imágenes mentales, las alucinaciones elementales y las alucinaciones complejas.

Las intensificaciones de la saturación del color, la definición de la textura, los contornos, la intensidad de la luz, la intensidad del sonido, la variación del timbre y otras características perceptivas son comunes.

El mundo exterior se experimenta como en una resolución más alta, aparentemente más nítida y detallada, a menudo acompañada de una sensación distinta de «claridad» o «frescura» en el entorno.

El sentido del significado en las percepciones se altera, por ejemplo, «Las cosas a mi alrededor tenían un nuevo significado extraño para mí» o «Los objetos a mi alrededor me involucraban emocionalmente mucho más de lo normal».

Las texturas se ondulan en movimientos rítmicos, los límites de los objetos se deforman y los tamaños y formas aparentes de los objetos pueden cambiar rápidamente.

En lo que se conocen como alucinaciones elementales el campo visual puede impregnarse de intrincados entramados y de colores brillantes y otros patrones geométricos. En alucinaciones complejas, las escenas visuales pueden presentar elaborados motivos estructurales, paisajes, ciudades, galaxias, plantas, animales y seres humanos (y no humanos). Las alucinaciones complejas ocurren con más frecuencia que las alucinaciones elementales y son más probables en dosis más altas.

La imaginería mental aumenta y se intensifica, y se relaciona muy estrechamente con efectos cognitivos y emocionales.

Se dan también casos de sinestesia, sobre todo fenómenos visuales provocados por estímulos auditivos.

Asímismo, se altera la percepción somatosensorial, de forma que el propio cuerpo se percibe como extraño, tanto en forma como en tamaño y ubicación.

El sentido del tiempo y el espacio pierden su conexión lineal de causa-efecto, con lo que se hace complicado determinar la transición entre los distintos momentos.

Es interesante tener en consideración la importancia de otro factor dentro de los efectos de los psicodélicos: «la tendencia de estos agentes para mejorar la percepción del significado o, en otras palabras, para hacer que las cosas aparezcan dramáticamente más significativas de lo que de otra manera parecerían ser»⁷⁸. Más aún, una de las más cualidades sorprendentes de los psicodélicos es su capacidad para inducir experiencias que las personas consideran extremadamente significativas. Así, entre dos tercios y el 86% de aquellos que tienen experiencias psicodélicas en un entorno terapéutico de apoyo, las consideran como una de las cinco experiencias más significativas de sus vidas, e incluso la experiencia espiritual más significativa. Puesto que una de las principales características de las experiencias de tipo místico, según la definición de James, es su cualidad noética, es decir, la experiencia de acceder a un plano de existencia más significativo y más profundo, imbuido de autoridad y significado supremos que trascienden la realidad ordinaria; es altamente concebible que tales cualidades noéticas sean reforzadas por la mejora del significado. De manera similar, las experiencias de conversión son a menudo desencadenadas por un sentimiento de encuentro con una presencia formidable, asombrosa, «mayor que la humana» que irradia un significado inmenso; esta experiencia de confrontar una cualidad abrumadora, inefable e incluso insondable del mundo se ve facilitada por la tendencia de los psicodélicos a dotar a la mente y al mundo externo de un significado vibrante. Al hacer que los fenómenos mentales y externos aparezcan inmensamente más significativos, los psicodélicos facilitan el pensamiento mágico. En otras palabras, las experiencias de tipo místico y las percepciones obtenidas bajo el

⁷⁸ «Psychedelics have commonly been described as magnifiers, amplifiers, and augmenters of consciousness. What these overlapping, perhaps even coterminous, terms seem to share is the recognition that psychedelics intensify mental phenomena and cause them and their significance to appear bigger, vaster, and more dramatic than otherwise» (Hartogsohn, 2018, pág. 2).

consumo de psicodélicos parecen más significativas subjetivamente que las experiencias y percepciones comparables inducidas no psicodélicamente (Hartogsohn, 2018).

b) Efectos emocionales

Se produce un efecto general de intensificación de los sentimientos, aumento del acceso (consciente) a emociones, y una ampliación en el rango general de las emociones.

Los psicodélicos pueden inducir estados únicos de euforia caracterizados por la risa involuntaria, a veces incontrolable, tonterías, mareos y juegos. Aunque, también, las emociones pueden ser negativas, como miedo, paranoia y, sobre todo, sensación general de pérdida control. Sin embargo, la mayoría de los efectos psicodélicos emocionales en contextos de apoyo se experimentan como positivos.

Sentimientos espontáneos de asombro, maravilla, felicidad, alegría, diversión, paz y amor también han sido relatados en informes de consumo, tanto en condiciones experimentales como de consumo anecdótico.

En ambientes de apoyo, las drogas psicodélicas clásicas pueden promover sentimientos de confianza, empatía, unión, cercanía, ternura, perdón, aceptación y conexión.

Todos estos efectos emocionales pueden ser modulado por todo tipo de estímulos externos, especialmente la música.

c) Efectos cognitivos

Los efectos cognitivos también son dosis-dependiente y se han descrito como enigmáticos y paradójicos. Se aprecia cambios en el flujo líneal del pensamiento que se describe como confuso y errático, incluso que se mueve libremente, sin control. Esto se refleja en un menor rendimiento sobre medidas estandarizadas de memoria de trabajo y dirigido, aunque las denominadas microdosis, es decir, dosis extremadamente bajas, han sido asociadas puntualmente con un aumento del rendimiento cognitivo.

Ciertos rasgos cognitivos asociados con la creatividad pueden aumentar como, por ejemplo, el uso de patrones de lenguaje poco probables o asociaciones de palabras, la expansión de la activación semántica y atribución de sentido a los estímulos perceptivos, especialmente estímulos musicales.

d) Efectos sobre el ego

Bajo los efectos del peyote, se observó que «la línea de demarcación trazada entre objeto y sujeto» en estado normal parecía haber cambiado. El cuerpo, el ego, se volvió «objetivo», de cierta manera, y los objetos se volvieron «subjetivos».

Es importante destacar que los efectos sobre el sentido de sí mismo y el ego se producen a lo largo de un rango dependiente de la dosis que va de sutil a drástico. Se describen los efectos sutiles como un «debilitamiento» del ego con una mayor comprensión de la propia vida, así como de los patrones habituales de pensamiento, comportamiento, problemas personales, y experiencias pasadas. Efectos drásticos del ego, son conocidos como ego-disolución, se describen como «la disolución del sentido de sí mismo y la pérdida de las fronteras entre el yo y el mundo». Estas descripciones se asemejan a experiencias de tipo místico no relacionadas con las drogas.

Algunas drogas psicodélicas causan una experiencia de disolución del ego más patente que otras; por ejemplo, se descubrió que la psilocibina producía mayor disolución que el LSD. Las experiencias de disolución del ego pueden ser impulsadas y modulado por estímulos externos, especialmente la música.

e) Fases de la experiencia psicodélica

En la experiencia psicodélica, de acuerdo con el farmacólogo A. T. Shulgin, se producirían tres fases o niveles ((López Sáez, 2017, pág. 128):

- En primer lugar, acontecen síntomas somáticos tales como malestar general, mareo, náuseas, sueño, debilidad, cosquilleo, sensación de frío o calor, y visión borrosa, entre otros.
- A continuación se desarrollan los síntomas relacionados con la percepción visual y auditiva, que incluyen alteración de los colores y las formas, dificultad para fijar la atención sobre un objeto, mayor sensibilidad por los sonidos y en particular por la música, pérdida de la noción del tiempo y del espacio y sensación de volatilidad.
- Finalmente, aparecen los síntomas relacionados con la psique, que en general tienen que ver con cambios en el estado afectivo y emocional, produciéndose estados de alegría o tristeza muy manifiestos, irritabilidad, empatía e introspección.

6.3.2. Mecanismo de acción de los alucinógenos

Sabemos que los alucinógenos del grupo de las indolealquilaminas son, estructuralmente, muy similares a la serotonina o 5-hidroxitriptamina (5-HT), un

neurotransmisor presente naturalmente en nuestro sistema nervioso y que se sintetiza a partir del aminoácido triptófano.

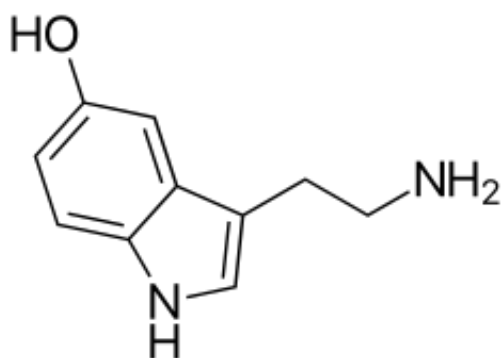


Imagen 19. Molécula de serotonina

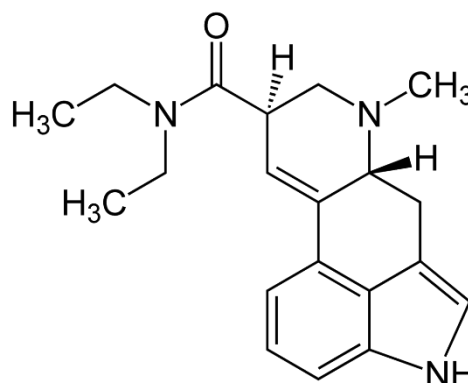


Imagen 20. Molécula de LSD

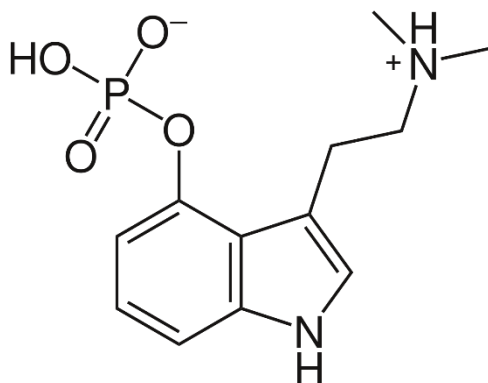


Imagen 21. Molécula de psilocibina

La molécula de droga interacciona con una neurona al unirse a su membrana y altera la conformación de los receptores de superficie de esta. La interacción de los receptores más implicado en la producción de los clásicos efectos psicodélicos de las drogas es el agonista o actividad agonista parcial en el receptor de serotonina tipo 2A (5-HT2A) (Nichols, 2016). La afinidad y actividad como agonista con el receptor 5-HT2A de la molécula predice su potencial y potencia para producir los efectos psicodélicos subjetivos. Por tanto, de forma muy resumida podríamos decir que «el consumo de algunos alucinógenos triptamínicos y ergolínicos, caso del LSD o la psilocibina, pero también de algunos feniletilamínicos sintéticos como el MDMA o éxtasis, puede provocar un exceso de serotonina en el cerebro (síndrome serotoninérgico). Esto da lugar a que se manifiesten en grado máximo algunos síntomas controlados por la serotonina como el humor, el sueño, los sentimientos de placer o dolor, el deseo sexual. Igualmente da lugar a muchos síntomas relacionados con el consumo de tales alucinógenos, caso de alteraciones perceptivas, ansiedad, intranquilidad o desorientación. La sensación de

empatía y abertura emocional que provoca el éxtasis puede relacionarse con ese exceso de serotonina» (López Sáez, 2017, págs. 122-123).

No obstante, si bien la evidencia deja claro que la activación 5-HT_{2A} es un mediador necesario (aunque no suficiente) para producir los efectos subjetivos de las drogas psicodélicas clásicas, esto no implican que la activación 5-HT_{2A} sea la única causa neuroquímica de todos ellos. Se piensa que la activación 5-HT_{2A}, además, podría desencadenar modulaciones neuroquímicas diferentes, como cambios en la transmisión del glutamato, responsable de otros efectos psicodélicos (Nichols, 2016). «El glutamato está involucrado en la percepción del dolor, las respuestas al ambiente y la memoria; de ahí que su disfunción, tras el consumo de tales drogas, provoca la insensibilidad frente al dolor, anestesia disociativa e incluso experiencias alucinatorias que parecen situarse muy cerca de la muerte» (López Sáez, 2017, pág. 124).

Además, la mayoría de las moléculas de drogas psicodélicas activan otros receptores además de 5-HT_{2A} (por ejemplo, 5-HT_{1A}, 5-HT_{2C}, dopamina, sigma, etc.) pudiendo contribuir de forma importante al perfil general de efectos subjetivos (Swanson, 2018, pág. 10).

Anatómicamente, los receptores 5-HT_{2A} se expresan más densamente en el córtex cerebral, especialmente en la corteza de asociación de alto nivel (incluyendo el córtex cingulado posterior, córtex cingulado anterior, los lóbulos temporales mediales y la ínsula) y particularmente en las neuronas piramidales de la capa 5 (unidades clave de integración de información cortical). Todo ello contribuye a que los efectos experienciales de los psicodélicos se sienten a un alto nivel, como un cambio fundamental en la conciencia (Carhart-Harris R. L., 2019, pág. 17; Kaelen, 2017, pág. 47).

Generalmente, la activación del receptor 5-HT_{2A} tiene un efecto despolarizante sobre la neurona, haciéndola más excitable, es decir, más propensa a disparar. Es importante destacar que esto no implica necesariamente que la activación de estos receptores siempre tendrá un efecto excitador general a lo largo del cerebro, particularmente si la excitación ocurre en neuronas inhibitorias. Esta importante consideración («la excitación de una neurona implica la inhibición de otra neurona») debe tenerse en cuenta a la hora de establecer los vínculos causales en la farmaconeurofisiología de los efectos psicodélicos de los medicamentos (Swanson, 2018, pág. 10).

Por otra parte, en el cerebro de los mamíferos, las neuronas tienden a «disparar juntas» en ritmos sincronizados conocidos como oscilaciones temporales (ondas cerebrales). Los equipos de MEG y EEG miden el valor electromagnético de las perturbaciones producidas por las oscilaciones temporales de grandes poblaciones neuronales y estas mediciones pueden ser cuantificadas según su amplitud (potencia) y frecuencia (temporización). Combinaciones específicas de frecuencia y la amplitud pueden correlacionarse con distintos estados cerebrales, incluyendo estados de vigilia/descanso, diferentes tareas de atención, anestesia, sueño REM y sueño profundo. Los estudios mediante medición con MEG y EEG tras el consumo de alucinógenos muestran consistentemente reducciones en el poder oscilatorio a través de un amplio rango de frecuencias bajo la ayahuasca, psilocibina y la reducción de la potencia de las oscilaciones de banda alfa, localizado principalmente en la corteza parietal y occipital, han sido correlacionado con la intensidad de los efectos visuales subjetivos de la psilocibina y la ayahuasca. Además, efectos de disolución del ego y experiencias de tipo místico han sido correlacionadas con reducciones en la potencia alfa localizadas en la corteza cingulada anterior y posterior y las regiones parahipocámpicas, cuando el consumo es de psilocibina y en todo el cerebro, cuando se consume LSD (Swanson, 2018, pág. 11).

El concepto de conectividad funcional se basa en la fMRI, es decir, en observaciones de imágenes del cerebro que revelan correlaciones temporales de actividad que ocurre en regiones espacialmente remotas del cerebro que forman patrones estructurados (redes cerebrales). Imágenes de los procesos perceptivo o cognitivo del cerebro durante el desempeño de las tareas revela patrones de conectividad funcional conocidas como redes funcionales; por ejemplo, red de control, red dorsal red de atención, red de atención ventral, red visual, red auditiva, etc. Imágenes de cerebros en condiciones de reposo también revelan conectividad funcional en este estado (RSFC) y patrones estructurados de RSFC conocidos como estado de reposo (RSNs). Un RSN en particular, conocido como *default mode network* (DMN), aumenta su actividad en ausencia de tareas y disminuye la actividad durante la realización de tareas. La actividad de DMN es fuerte durante la cognición dirigida internamente y una variedad de otras funciones «metacognitivas». La activación de DMN en estado de vigilia normal presenta el denominado efecto de «acoplamiento inverso» o anticorrelación con la activación de las

redes funcionales de tareas, es decir, el primero se desactiva cuando se activan las segundas y viceversa (Swanson, 2018, pág. 11).

¿De qué manera cambia la conectividad de la red cerebral bajo drogas psicodélicas? En primer lugar, la conectividad funcional entre los núcleos o áreas claves se reduce. En segundo lugar, bajo el consumo de psilocibina, ayahuasca y LSD, la fuerza de poder de oscilación de la DMN se debilita a la vez que la conectividad funcional entre sus componentes se desacopla. Tercero, las redes cerebrales que normalmente muestran anticorrelación se activan simultáneamente bajo drogas psicodélicas, lo que ha sido descrito como un aumento de la funcionalidad entre redes, sobre todo bajo los efectos de LSD, aunque también se ha comprobado con psilocibina y ayahuasca. Por último, el repertorio general de los motivos de conectividad funcional explorados se amplía sustancialmente y su dinámica informativa se vuelve más diversa y entrópica en comparación con los estados de vigilia normales.

Tomados en conjunto, podríamos resumir diciendo que la activación de los receptores 5-HT_{2A} lleva a la desincronización de la actividad oscilatoria, a la desintegración de la actividad intrínseca en la DMN y las redes cerebrales relacionadas, y una dinámica cerebral general caracterizada por un aumento de la funcionalidad global entre redes, mayor diversidad de señales y un repertorio más amplio de patrones de activación neurofisiológicos estructurados. Estos rasgos característicos de la actividad cerebral psicodélica han sido correlacionados con la dinámica fenomenológica y la intensidad de los efectos psicodélicos subjetivos (Swanson, 2018, pág. 11).

6.3.3. LSD (Dietilamida del ácido lisérgico)

Sin lugar a duda, el alucinógeno más conocido y utilizado es el LSD. Fue sintetizado por primera vez en el año 1938 y su potencial como alucinógeno determinado en 1943. Unos años más tarde, en 1947, se descubrió que los síntomas que producía eran muy similares a los de la esquizofrenia, por lo que comenzaron diversos experimentos con el fin de estudiar la psicosis. Sin embargo, algunos estudios que no cumplían las garantías exigidas y el auge del LSD como droga de consumo lúdico, acabó produciendo que se restringiera su uso en ensayos clínicos a partir de los años 70 del siglo XX. En los años 90, comenzó a experimentarse con otros alucinógenos, como la psilocibina y DMT, hasta que, finalmente, los estudios con LSD han vuelto a realizarse, con sujetos sanos, obteniéndose resultados que nos permiten conocer mejor cómo funciona la sustancia a

nivel del Sistema Nervioso Central y sus posibilidades terapéuticas, sobre todo en la ansiedad asociada a graves enfermedades, depresión o adicción (Liechti, 2017).

Con el consumo oral de la sustancia, se ha visto que las máximas concentraciones en plasma se producen alrededor de una hora y media después de la ingesta, siendo su vida media en plasma de 2.6 horas. Los efectos subjetivos se mantienen entre 8 y 12 horas (dependiendo de la dosis), aunque el pico de estos efectos se da alrededor de las 2.8-2.5 horas tras la ingesta (también depende de la dosis, a mayor dosis, respuesta más rápida). Las diferencias entre sujetos en las concentraciones plasmáticas de LSD no predijeron la respuesta subjetiva dentro de un grupo de dosis si bien se observó una estrecha relación entre la concentración de LSD y la respuesta subjetiva en los participantes (Dolder, y otros, 2017).

La dosis que se requiere para producir una respuesta moderada en la mayoría de los sujetos es de 1-3 $\mu\text{g}/\text{kg}$ cuerpo peso. Los efectos físicos producidos son: dilatación pupilas, temperatura corporal más alta o más baja, sudoración o escalofríos, pérdida del apetito, insomnio, sequedad boca y temblores. La estimulación del sistema nervioso simpático puede llevar a la hipotermia, piloerección, taquicardia con palpitaciones, y elevación de la presión sanguínea e hiperglucemia. Estas reacciones de los nervios autónomos no son tan significativas como otros efectos sobre el cuerpo. Su acción sobre el sistema motor conduce a un aumento de la actividad de reflejos monosinápticos, aumento de la tensión muscular, temblores y descoordinación muscular (Das, Barnwal, Ramasamy, Sen, & Mondal, 2016, pág. 215)

Sus efectos mentales habituales son los delirios, alucinaciones visuales, distorsión del sentido de la el tiempo y la identidad, alteración en la percepción del tiempo y la profundidad, un sentimiento artificial de euforia o certeza, percepción distorsionada del tamaño y la forma de los objetos, los movimientos, el color, los sonidos, el tacto y el la propia imagen corporal del usuario, a veces, pensamientos aterradores y miedo a perder el control, miedo a la muerte, llegando a ataques de pánico (Das, Barnwal, Ramasamy, Sen, & Mondal, 2016, pág. 215).

La intensidad de los efectos, junto con la reacción emocional a éstos, difiere de una persona a otra. Las reacciones pueden variar de felicidad y euforia, a temor y pánico. Incluso puede haber una sensación de introspección profunda, así como episodios psicóticos.

Los peligros conductuales y emocionales son a menudo pronunciados incluyendo ansiedad severa, paranoia y pánico. Los ataques ocurren a altas dosis y se denominan «malos viajes». La mayoría de los usuarios expresan que tuvieron malos viajes debido al medio ambiente y a las personas que lo rodeaban durante el consumo. Puede suceder que el tacto normal las sensaciones corporales se convierten en muy extraño. Las sensaciones pueden parecer «cruzarse», produciendo un fenómeno denominado sinestesia, en el que se unen las modalidades sensoriales dando al usuario la sensación de «oir colores» o «ver sonidos», por ejemplo. Estos cambios pueden percibirse como peligrosos y causar ataques de pánico. Muchos usuarios de LSD experimentan *flashbacks*, es decir, vuelven a experimentar el mal viaje, incluso sin volver a tomar la droga (Das, Barnwal, Ramasamy, Sen, & Mondal, 2016, pág. 215).

Se desarrolla rápidamente la tolerancia a los efectos físicos y psicológicos. Los efectos psicoactivos dejan de ocurrir tras de 3 a 4 días de uso repetido, y no se manifiestan a menos que suceda un periodo de varios días de abstinencia. Ninguno de los alucinógenos presenta síndrome de abstinencia.

Por supuesto, en el Mediterráneo Antiguo no existió la posibilidad de consumir LSD, que es un compuesto sintético. Sin embargo, sí sabemos del conocimiento del poder alucinógeno del cornezuelo de centeno, cuyo principio activo, la ergina, está emparentado con el LSD.

«La ergina o LSA, la amida simple del ácido lisérgico es un potente alucinógeno ergolínico que se ha encontrado en los esclerocios del cornezuelo del centeno y en otras especies del género *Claviceps*, así como en otros géneros emparentados de hongos parásitos. También, curiosamente, ha sido identificada en las semillas de ciertas convolvuláceas con biotipo enredadera de los géneros *Ipomea*, *Turbina* y *Argyreia*, entre otros. Esta droga psicoactiva se consume por vía oral, moliendo las semillas y disolviendo el polvo en agua. La potencia alucinógena del LSA es mucho menor que la de su derivado sintético, el LSD, aunque sus efectos son similares. Su dosis activa se sitúa entre 2 y 5 mg, aunque si se utiliza intramuscularmente son 500 µg. Los primeros síntomas suelen aparecer pasada la primera hora, y pueden llegar a durar entre seis y diez horas. Se ha citado el incremento de percepción sensorial, animosidad, alegría, comunión con el entorno, sociabilidad y visualización de imágenes fulgurantes y brillantes que a menudo aparecen distorsionadas. Con los ojos cerrados, como en el caso del LSD, es frecuente

observar ricos patrones cromáticos a modo de caleidoscopio» (López Sáez, 2017, pág. 46).

Escohotado (2002, págs. 1342-1346) nos describe la experiencia subjetiva tras la toma de ergina: «Hay una fase inicial de apatía y vacío psíquico, con sensibilidad incrementada a los efectos visuales, y sólo varias horas después un periodo de serenidad y bienestar, que puede prolongarse varias horas. La dura fase inicial, acompañada por algunas molestias de estómago y vértigos, contiene elementos de angustia que potencian el carácter liberador de la segunda, pues no sólo posee virtudes psiquedélicas o visionarias sino un intenso poder sedante, desconocido en otros fármacos de su especie»⁷⁹.

Es muy importante tener en cuenta que, en relación con el consumo de cualquier alucinógeno, el contexto es muy importante y se ha visto que influye en los efectos que el sujeto va a experimentar. Se han definido así dos elementos de este contexto: 1) el denominado *set*, que se refiere a las expectativas, suposiciones y cualquier otro factor psicológico preexistente (incluida la psicopatología) que el sujeto lleva consigo antes de la experiencia; 2) *setting*, referido al contexto tanto ambiental, como cultural e, incluso, ritual, en el que el consumo de la sustancia va a tener lugar.

Entre los estudios relacionados con los ASCs y las experiencias religiosas podemos destacar los siguientes:

Un primer estudio, publicado en el año 2014, demuestra que un importante y significativo aumento de la sugestibilidad (entendida esta como la susceptibilidad o capacidad de respuesta a la sugestión) de los individuos, incluso después de una dosis moderada de LSD (40-80 µg por vía intravenosa) (Carhart-Harris, y otros, 2014).

Muy interesante es el estudio que correlaciona el incremento de la respuesta emocional a la música tras el consumo de LSD, especialmente con las emociones «maravilla» (*wonder*), «trascendencia» (*transcendence*), «poder» (*power*) y «ternura» (*tender*) (Kaelen, y otros, 2015).

Un doble ensayo clínico, publicado en el año 2016, tenía como objetivo evaluar las implicaciones emocionales y sociales del consumo de LSD. Para ello, tras la administración a dos grupos de sujetos dosis de 100 y 200 µg de LSD, se les realizaba a

⁷⁹ Él considera que estos testimonios de indígenas americanos que los toman en sesiones de «chamanismo» coinciden con los testimonios de los iniciados en los Misterios de Eleusis.

los participantes una serie de tests estandarizados para evaluar las funciones a analizar: una prueba de reconocimiento facial (FERT)⁸⁰, un test de empatía (MET)⁸¹ y el último de comportamiento social (SVO)⁸². Sus resultados más importantes incluyen la constatación de la alteración del procesamiento de la información emocional, la disminución del reconocimiento de los rostros temerosos y tristes y la mejora de la empatía emocional y la prosocialidad. También mostró que el LSD tiene efectos subjetivos dependientes de la dosis sobre el estado de ánimo empatogénico, incluyendo «sentimientos de cercanía a los demás», «querer estar con los demás», «felicidad», «apertura» y «confianza», además de otros efectos psicodélicos más específicos del alucinógeno (Dolder, Schmid, Müller, Borgwardt, & Liechti, 2016).

El cambio en la percepción de las caras relacionadas con el miedo ha sido posteriormente confirmado en un estudio en el que se analizó, mediante Resonancia Magnética (fMRI), la activación de la amígdala, estructura del cerebro implicada en las respuestas emocionales, principalmente de la amígdala izquierda, que se ha sugerido que es la responsable de la respuesta ante caras con expresiones emocionales negativas. Mediante este estudio, doble ciego, se comprobó que la amígdala izquierda de sujetos sanos, tras la administración de 100 µg de LSD, tenía una respuesta disminuida. Aunque se pensó que esta respuesta podría ser debida a la alteración visual que la droga produce, también se ha comprobado que la respuesta no varía ante la presencia de caras neutras,

⁸⁰ *Facial Emotion Recognition Task*. «The task included 10 neutral faces and 160 faces that expressed one of four basic emotions (ie, happiness, sadness, anger, and fear), with pictures morphed between 0% (neutral) and 100% in 10% steps. Two female and two male pictures were used for each of the four emotions. The stimuli were presented in random order for 500 ms and then were replaced by the rating screen where participants had to indicate the correct emotion. The outcome measure was accuracy (proportion correct)» (Dolder, Schmid, Müller, Borgwardt, & Liechti, 2016, pág. 2640).

⁸¹ *Multifaceted Empathy Test*. «The computer-assisted test consisted of 40 photographs that showed people in emotionally charged situations. To assess cognitive empathy, the participants were required to infer the mental state of the subject in each scene and indicate the correct mental state from a list of four responses. Cognitive empathy was defined as the percentage of correct responses relative to total responses. To measure emotional empathy, the subjects were asked to rate how much they were feeling for an individual in each scene (ie, explicit emotional empathy) and how much they were aroused by each scene (ie, implicit emotional empathy) on a 1–9 point scale. The latter rating provides an inherent additional assessment of emotional empathy, which is considered to reduce the likelihood of socially desirable answers. The three aspects of empathy were each tested with 20 stimuli with positive valence and 20 stimuli with negative valence, resulting in a total of 120 trials» (Dolder, Schmid, Müller, Borgwardt, & Liechti, 2016, pág. 2640).

⁸² *Social Value Orientation Test*. The test consists of six primary and nine secondary SVO slider items with a resource allocation choice over a defined continuum of joint payoffs. The participants were instructed to choose a resource allocation that defined their most preferred joint distribution between themselves and another person. The allocated funds had real value, and four randomly selected subjects received the funds they earned. Mean allocations for the self and the other were calculated, and the inverse tangent of the ratio of these two means produced an angle that indicated the participants' SVO index. A smaller SVO angle indicates more individualistic or competitive behavior, and a larger SVO angle indicates more prosocial or even altruistic behaviour» (Dolder, Schmid, Müller, Borgwardt, & Liechti, 2016, pág. 2640)

felices o enfadadas, pudiendo los sujetos, además, reconocer perfectamente los géneros de las caras mostradas. También se ha visto una disminución de la actividad en el córtex prefrontal medial derecho (mPFC), conectado directamente con la amígdala y también responsable de la respuesta emocional. Estos resultados son similares a los obtenidos con la administración de psilocibina (Mueller, y otros, 2017).

En otro estudio, también publicado en el año 2016, se constataron los cambios psicológicos importantes producidos por una dosis de 75 µg de LSD intravenoso. Entre estos efectos se encontraban un aumento de estado de ánimo, con sensación de mayor optimismo y apertura, incluso dos semanas después de la dosis, sin cambios en el pensamiento delirante. Sin embargo, también se concluyó que produce síntomas similares a los producidos por la psicosis, como ya se había visto desde el comienzo de la experimentación con esta sustancia (Carhart-Harris R. L., y otros, 2016).

Dos de los ensayos clínicos realizados con LSD tenían como objetivo el estudio tanto la alteración de la conciencia (medida a través de la escala 5D-ASC)⁸³ como las experiencias de tipo místico (medidas con la escala MEQ)⁸⁴ ocasionadas por el consumo de este alucinógeno. Los estudios concluyeron que las experiencias de tipo místico son raras incluso con el uso de 200µg de LSD (la dosis más alta utilizada en terapéutica) en las condiciones del experimento, aunque se cuestiona si la situación cambiaría en otros contextos y circunstancias que favorecerían la predisposición del sujeto. Sin embargo, sí se observan modificaciones significativas del estado de conciencia, sobre todo en relación

⁸³ «The 5D-ASC scale measures altered states of consciousness and contains 94 items (visual analog scales). The instrument consists of five subscales/dimensions and 11 lower-order scales. The 5DASC dimension “Oceanic Boundlessness” (27 items) measures derealization and depersonalization associated with positive emotional states, ranging from heightened mood to euphoric exaltation. The corresponding lower-order scales include “experience of unity,” “spiritual experience,” “blissful state,” and “insightfulness.” The dimension “Anxious Ego Dissolution” (21 items) summarizes ego disintegration and loss of self-control phenomena associated with anxiety. The corresponding lower-order scales include “disembodiment,” “impaired control of cognition,” and “anxiety.” The dimension “Visionary Restructuralization” (18 items) consists of the lower-order scales “complex imagery,” “elementary imagery,” “audio-visual synesthesia,” and “changed meaning of percepts.” Two additional dimensions describe “Auditory Alterations” (15 items) and “Reduction of Vigilance” (12 items). The scale is well-validated and widely used to characterize the subjective effects of various psychedelic drugs» (Liechti, Dolder, & Schmid, 2017, págs. 1501-1502).

⁸⁴ «The MEQ items provide scale scores for each of seven domains of mystical experiences: internal unity, external unity, sacredness, noetic quality (as real as or more real than everyday reality), deeply felt positive mood, transcendence of time and space, and ineffability/paradoxicality (difficulty describing the experience in words). The total of all scale scores was used as an overall measure of the mystical-type experience. We also derived the four scale scores of the newly validated revised 30-item MEQ: mystical, positive mood, transcendence of time and space, and ineffability. A complete mystical experience was defined as scores ≥ 60 % on all MEQ30 factors» (Liechti, Dolder, & Schmid, 2017, pág. 1501)

con estados de gozo (*blissful state*), plenitud (*insightfulness*) y cambios en el significado de las percepciones (*changed meaning of percepts*) (Liechti, Dolder, & Schmid, 2017).

Por último, es interesante destacar el hecho de que los efectos positivos experimentados por los sujetos tras una sola ingesta de LSD se mantienen en el tiempo como demuestra un estudio publicado en el año 2018. Dieciséis sujetos sanos, tras consumir de 200 µg de LSD en un ambiente de laboratorio, fueron estudiados a través de diversas escalas estándar un mes después de la ingesta y un año más tarde. En el PEQ (*Persisting Effects Questionnaire*) las actitudes positivas sobre la vida y/o el yo, los cambios positivos de humor, los efectos sociales altruistas/positivos, los cambios positivos de comportamiento y la satisfacción de bienestar/vida aumentaron significativamente a los 1 y 12 meses y fueron atribuidos por los sujetos a la experiencia del LSD. Las puntuaciones totales de cinco dimensiones de los ASCs (5D-ASC y las puntuaciones totales del Cuestionario de Experiencia Mística (MEQ30) se correlacionaron con cambios en el bienestar/satisfacción de la vida 12 meses después de la administración del LSD. No se atribuyó a la experiencia de LSD ningún cambio en las actitudes negativas, el estado de ánimo negativo, efectos sociales antisociales o negativos, o comportamiento negativo. Después de 12 meses, 10 de los 14 participantes calificaron su experiencia con el LSD como una de las 10 más significativas en sus vidas. Cinco participantes calificaron la experiencia entre las cinco más significativas espiritualmente. En el MS (*Mysticism Scale*) y DTS (*Death Transcendence Scale*), las calificaciones de las experiencias místicas aumentaron significativamente en 1 y 12 meses después de la administración del LSD en comparación con la evaluación previa al LSD. No se encontraron cambios relevantes en las medidas de personalidad (Schmid & Liechti, 2018).

6.3.4. Psilocibina

Biológicamente, los principios psicoactivos de los *hongos mágicos* son la psilocibina y la psilocina, triptaminas con una estructura química similar a otros alucinógenos clásicos como el LSD (aunque la psilocibina es menos potente) y el neurotransmisor serotonina. Al ingerirla, la psilocibina se metaboliza y desfosforaliza transformándose en psilocina, capaz de atravesar la barrera hemato-encefálica y unirse a receptores serotoninérgicos de los tipos 5HT1A, 5HT2A y 5HT2C, principalmente. Tanto la psilocibina como la psilocina no presentan afinidad por receptores dopaminérgicos, por lo que no crean tolerancia ni dependencia (Passie, Seifert, Schneider, & Emrich, 2002;

Hasler, Grimberg, Benz, Huber, & Vollenweider, 2004, pág. 145; Tylš, Páleníček, & Horáček, 2014, pág. 343; Nichols, 2016, pág. 274).

Los primeros cambios se experimentan a los 20-40 minutos tras la ingesta, alcanzándose un pico de acción a los 60-105 minutos, que duran alrededor de una o dos horas. Los efectos van disminuyendo gradualmente hasta desaparecer a las seis/ocho horas, siendo completamente eliminada a las 24 horas (Hasler, Grimberg, Benz, Huber, & Vollenweider, 2004, pág. 148; Passie, Seifert, Schneider, & Emrich, 2002, pág. 358).

Entre los efectos destacan importantes alteraciones de la percepción (con la aparición de sinestias), afecto y atención, así como la disolución del ego con pérdida de las fronteras entre el individuo y el ambiente que va acompañado de una experiencia interior de unidad con una realidad superior. También se producen alucinaciones visuales e ilusiones con intensificación o distorsión de la percepción visual (que incluyen alucinaciones complejas de escenas, así como alucinaciones visuales simples de patrones regulares, colores, luces y flases), además de amplificación o alteración de la percepción acústica, aunque no hay alucinaciones auditivas. Uno de los efectos más comunes es una fuerte alteración de la percepción del tiempo. Hay, posteriormente, un incremento de la introversión y somnolencia que puede mantenerse durante 24 horas, lo que ha sido interpretado como la necesidad de integrar la experiencia. En algunos sujetos se observan síntomas de ansiedad, nerviosismo e incapacidad de concentración (Hasler, Grimberg, Benz, Huber, & Vollenweider, 2004, pág. 152; Tylš, Páleníček, & Horáček, 2014, págs. 344-348; Nichols, 2016, págs. 308-309).

Los síntomas somáticos incluyen midriasis, el aumento de la frecuencia cardíaca y la presión sanguínea, la hiperreflexia tendinosa y la posibilidad de aparición de náuseas y vómitos, así como temblor o movimientos incontrolados (Passie, Seifert, Schneider, & Emrich, 2002, pág. 359; Tylš, Páleníček, & Horáček, 2014, pág. 348).

Para Jaffe's (*Drug addiction and drug abuse*, 1990, cit. en Nichols, 2016, págs. 268-269), la característica que distingue a los agentes psiquedélicos de otras clases de drogas es su capacidad de inducir un estado alterado de percepción, pensamiento y emociones que no son experimentados de otra manera salvo durante el sueño o en momentos de exaltación religiosa.

Precisamente destacan las experiencias místicas asociadas al consume de psilocibina. El primer experimento realizado en este sentido fue el conocido como *Good*

Friday Experiment, realizado en 1962 por Pahnke (*Drugs and Mysticism. An Analysis of the Relationship between Psychedelic Drugs and the Mystical Consciousness*, 1963) con un grupo de estudiantes de Teología de la Universidad de Boston. Los estudiantes fueron divididos en dos grupos: a uno de los grupos se les administró psilocibina, mientras que al otro se les dio niacina, una sustancia que actuaba como placebo activo, pues sus efectos psicológicos eran bien conocidos. El estudio se realizó doble ciego, de tal forma que ni los sujetos que participaban en el estudio ni los examinadores conocían la sustancia administrada a cada uno de ellos. Todos ellos participaron en una ceremonia religiosa con una duración de dos horas y media consistente en música de órgano, cantos, oraciones, lecturas y meditación. Se pretendía que fuera una ceremonia con significado religioso para los participantes en una atmósfera comparable a la de las tribus que utilizan enteógenos para sus rituales. Se concluyó que los estudiantes que habían recibido la psilocibina habían experimentado cambios psicológicos compatibles con los correspondientes a las denominadas experiencias místicas mientras que ninguno de los estudiantes que habían tomado el placebo vivió la misma experiencia.

Veinticinco años más tarde, Doblin ("*Pahnke's Good Friday Experiment*": *a long term follow-up and methodological critique*, 1991) entrevistó a los sujetos que habían tomado la psilocibina y describieron su experiencia como de naturaleza mística y uno de los momentos más trascendentales de su vida espiritual.

En el año 2002, Griffiths, Richards y McCann realizan un estudio más riguroso (*Psilocybin can occasion mystical-type experiences having substantial and sustained personal meaning and spiritual significance*, 2006) con resultados muy similares. Tras catorce meses, los participantes consideraban que la experiencia había sido una de las más importantes y espiritualmente significativa de sus vidas; los efectos de bienestar se mantenían, incluyendo cambios en la actitud, estado de ánimo y comportamiento (Griffiths, y otros, 2011).

Aunque la evidencia sugiere que la personalidad de un adulto mayor de 30 años es muy estable, un estudio doble-cego realizado con psilocibina ha demostrado que un solo consumo de esta sustancia puede producir experiencias místicas que suponen cambios duraderos en el comportamiento, la actitud y los valores de los adultos participantes. Estos sujetos experimentan un significativo incremento de la apreciación estética, la imaginación y la creatividad y, sobre todo, de su capacidad de apertura, de actitud receptiva (*Openness*), que se mantiene significativamente alta incluso un año

después de la ingesta, de tal forma que los estudiosos concluyen que la psilocibina juega un importante papel no solo en la vivencia de experiencias místicas, sino también en cambios perdurables en la personalidad del sujeto adulto (MacLean, Johnson, & Griffiths, 2011).

Las experiencias místicas han sido asociadas con el uso de LSD y psilocibina, mientras que no han sido relatadas por sujetos bajo el consumo de MDMA, cannabis, cocaína, opiáceos o alcohol. Incluso cuando los psikedélicos son consumidos por motivos recreativos, tienen la capacidad potencial de generar respuestas de tipo espiritual y/o religioso (Nichols, 2016, pág. 273).

Uno de los síntomas asociados a los estados místicos es el denominado «disolución del ego». En un estudio publicado en el año 2015, se comprobó la asociación entre el consumo de psilocibina y esta disolución del ego, todo ello relacionado con una disminución de la conectividad funcional entre el lóbulo temporal medio y las regiones corticales de alto nivel. La disolución del ego fue también asociada a una «desintegración» de la denominada *salience network*⁸⁵ y a una reducción de la comunicación interhemisférica (Lebedev, Lövdén, Feilding, Nutt, & Carhart-Harris, 2015).

Al igual que comentamos para el LSD, se han hecho estudios que demuestran que el consumo de psilocibina mejora el estado de ánimo positivo y atenúa el reconocimiento de la expresión facial negativa. Además, la psilocibina incrementó el comportamiento dirigido hacia lo positivo en comparación con las señales negativas y facilitó los efectos emocionales secuenciales positivos, pero inhibió los efectos negativos secuenciales (Kometer, y otros, 2012).

6.4. Fármacos anticolinérgicos muscarínicos

Por neurotransmisión colinérgica entendemos la ejecutada por el conjunto de sinapsis cuyo neurotransmisor es la acetilcolina (ACh). Los receptores colinérgicos se dividen en dos categorías: muscarínicos y nicotínicos. Los receptores muscarínicos son elementos esenciales en la transmisión colinérgica en muchos procesos fisiológicos y

⁸⁵ «La *salience network* (SN) es una red paralímbico-límbica a gran escala anclada en el córtex cingular anterior dorsal y la insula anterior y con núcleos subcorticales prominentes en los sistemas de procesamiento de afecto y recompensa. El SN juega un papel crucial en la identificación de los eventos más relevantes desde el punto de vista biológico y cognitivo para guiar la atención y el comportamiento de forma adaptativa y constituye una interfaz clave para los sistemas cognitivo, homeostático, motivacional y afectivo» (Menon, 2015).

están presentes en prácticamente todos los órganos. En el Sistema Nervioso Central, hay pruebas de su implicación en el control motor, la regulación de la temperatura, la regulación cardiovascular y la memoria. En el Sistema Nervioso Vegetativo periférico están presentes en los ganglios vegetativos y los plexos nerviosos, y participan en la contracción del músculo liso, la génesis y conducción del estímulo cardiaco y en la secreción exocrina y endocrina (González-García & Calvo, 2014, pág. 227). Además, el endotelio vascular, carente de inervación colinérgica, posee una alta densidad de receptores muscarínicos.

Se han identificado cinco subtipos de receptores muscarínicos que pueden ser bloqueados específicamente por drogas a las que se denomina anticolinérgicas antimuscarínicas. También reciben el nombre de atropínicos por ser la atropina el fármaco patrón de este grupo de sustancias.

Los alcaloides con propiedades bloqueantes de los receptores muscarínicos se encuentran en distintos vegetales, fundamentalmente de la familia de las *Solanaceas*, especialmente en *Atropa belladonna*, *Datura Stramonium*, *Hyosciamus niger* y *Mandragora Officinarum*.

Por tanto, los anticolinérgicos son sustancias que inhiben los impulsos nerviosos de los nervios parasimpáticos de manera selectiva, ya que bloquean la unión de la acetilcolina con su receptor en las células nerviosas. El sistema nervioso parasimpático es el encargado de los movimientos musculares involuntarios de la musculatura lisa del tracto gastrointestinal, urinario, pulmones, etc.

6.4.1. Atropina

La atropina (d,l-hiosciamina) compite con la acetilcolina por los receptores muscarínicos, pero no activa el receptor en sí mismo. Esto quiere decir que sus efectos son consecuencia de la falta de acetilcolina, con lo que éstos remitirán si se consigue aumentar la concentración de acetilcolina a nivel de los receptores.

Se absorbe fácilmente por vía oral y atraviesa tanto la placenta como la barrera hematoencefálica. Pueden también absorberse por conjuntiva e incluso, en vehículos apropiados, a través de piel y mucosas.

La atropina presenta una semivida plasmática de 2 horas, razón por la cual sus efectos desaparecen rápidamente, excepto en los ojos, donde persisten más de 72 horas.

Se elimina principalmente por el riñón, sin metabolizar. A diferencia de la escopolamina de la que hablaremos más tarde, tiene principalmente efectos a nivel periférico, siendo sus efectos a nivel del Sistema Nervioso Central mínimos. Entre los síntomas que su consumo produce se encuentran (Barahona, Olivos, & Artalejo, 2008):

- A nivel central, la atropina produce sólo una ligera estimulación con mínima alteración de las funciones cerebrales; en dosis más altas causa un cuadro caracterizado por excitación acusada, alteraciones del comportamiento (nerviosismo, irritabilidad y desorientación), alucinaciones y delirio. En dosis muy altas puede causar coma por parálisis bulbar e, incluso, muerte.
- Aparato digestivo. La secreción salival es muy sensible a los antagonistas muscarínicos, los cuales la reducen notablemente. La secreción gástrica es inhibida con menor eficacia y sólo por breves periodos de tiempo. Se reduce la motilidad digestiva, desde el estómago hasta el colon, con enlentecimiento del vaciado gástrico y del tránsito intestinal.
- Sistema cardiovascular. El principal efecto de la atropina es el aumento de la frecuencia cardiaca (taquicardia) que puede estar precedida de una breve bradicardia.
- Aparato respiratorio. Su principal acción es broncodilatadora, por relajación de la musculatura lisa bronquial. Por otra parte, reducen la secreción de las mucosas de nariz, faringe, laringe, tráquea y bronquios.
- Glándulas sudoríparas. Disminuye la producción de sudor, lo que origina piel seca y caliente, que puede asociarse con un incremento de la temperatura corporal ante dosis altas.
- Ojo. Bloqueo la respuesta del esfínter del iris y del músculo ciliar, provocando dilatación pupilar (midriasis) y parálisis de acomodación (ciclopejía). La visión se hace borrosa, aparece fotofobia y disminuyen la constricción refleja a la luz y la convergencia ocular.

6.4.2. Escopolamina

La escopolamina (l-hioscina) es un alcaloide tropánico que se encuentra en diversas plantas, como la belladona (*Solanum dulcamara*), el beleño negro o hierba loca (*Hyoscyamus niger*), la burladora (*Datura stramonium*), varios floripondios (*Brugmansia*) y la mandrágora (*Mandragora officinarum*).

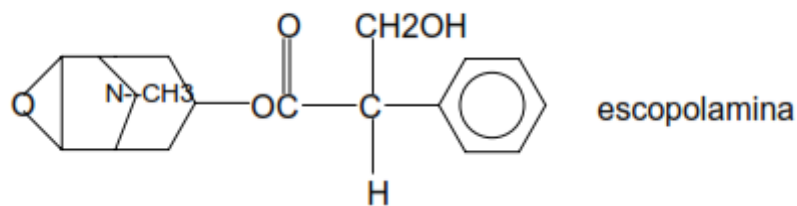


Imagen 22. Molécula de escopolamina

La escopolamina es una droga anticolinérgica que bloquea en forma competitiva e inespecífica los receptores muscarínicos localizados en el sistema nervioso central, corazón, intestino y otros tejidos. Su absorción por la piel es limitada, aunque un preparado de esta se utiliza en previsión de los vértigos por movimiento en forma de un parche colocado sobre la piel de la zona mastoidea. La relativa facilidad de la escopolamina para atravesar la barrera hemato-encefálica permite que los efectos sobre el sistema nervioso central sean más importantes que los de otras drogas anticolinérgicas.

Una vez ingerida por vía oral, se absorbe rápidamente en el tracto digestivo y se distribuye ampliamente por el cuerpo. La mayoría de la droga se excreta a través de la orina durante las primeras 12 horas desde la ingestión (Ardila Ardila, Moreno, & Ardila Gómez, 2006, pág. 125).

El cuadro de ingesta de escopolamina incluye síntomas tanto periféricos como centrales. Dentro de los periféricos se incluyen: disminución de la secreción glandular, sequedad bucal, dificultad para deglutir y hablar, midriasis, visión borrosa, taquicardia, retención urinaria. En ocasiones, hipertensión y enrojecimiento de la piel por vasodilatación cutánea y disminución de la sudoración. También hipertermia y alteración en el músculo liso del sistema gastrointestinal.

En cuanto a los síntomas centrales se incluyen desorientación, incoordinación en los movimientos y amnesia grave. Algunos otros síntomas incluyen: intranquilidad, excitación, euforia, alucinaciones, desorientación y también estupor, coma por depresión respiratoria, pudiendo llegar a la muerte.

Quizá una de las regiones más importante de intervención colinérgica central es el sistema límbico y la corteza asociada, cuyas funciones superiores (aprendizaje, memoria, funciones cognoscitivas, etc.) son de trascendental importancia. Las drogas anticolinérgicas, como la escopolamina, bloquean el receptor, lo que dificulta estos procesos (Camelo Roa & Ardila, 2013, pág. 335).

Se han puesto de manifiesto las similitudes entre la intoxicación por escopolamina y la amnesia global transitoria (Ardila Ardila, Moreno, & Ardila Gómez, 2006). En ambos cuadros nos encontramos con:

- Una amnesia anterógrada grave (no se recuerdan los acontecimientos y actos después de la ingesta), probablemente relacionada con su acción sobre el hipocampo. No obstante, durante el episodio amnésico, el sujeto mantiene una identidad personal y puede ejecutar normalmente sus actividades normales.
- Una incapacidad para reaccionar a la agresión externa (conducta de sumisión), probablemente asociada con alguna acción sobre la amígdala. La amígdala contiene varios núcleos que pueden dividirse en dos grupos principales: corticomedial y basolateral. La amígdala corticomedial desempeña un papel central en el control de la agresión y en la conducta agonista. La amígdala basolateral presenta una influencia excitatoria en el ataque afectivo: su estimulación produce un ataque afectivo, en tanto que su lesión disminuye el ataque afectivo normalmente desencadenado por un estímulo nocivo. La amígdala desempeña un papel muy especial en el aprendizaje de evitación de los estímulos peligrosos; es decir, es responsable de la aparición de respuestas de defensa en caso de ataque. En caso de lesiones amigdalinas, se espera razonablemente una conducta de sumisión y cierta incapacidad para responder a la agresión. Neuronas colinérgicas median la mayoría de los núcleos amigdalinos; además, la amígdala tiene conexiones importantes con el núcleo basal de Meynert. La conducta de sumisión precede a la aparición de la amnesia.

Otros autores añaden como síntoma de la intoxicación o del consumo de escopolamina una interacción social inadecuada con respuestas inapropiadas y aislamiento social debidos al bloqueo de la vía colinérgica en áreas del lóbulo frontal directamente implicadas en procesos de interacción social que permiten percibir, evaluar y responder ante dichas situaciones de manera adecuada (Bernal, Gómez, López, & Acosta, 2013).

6.5. Alucinógenos isoxazolínicos (ácido iboténico, muscimol y muscazona)

El género *Amanita*, de los basidiomicetes, cuenta con unas seiscientas especies de hongos. Algunos son reputadísimos comestibles, como la amanita de los césares (*Amanita*

caesarea); otros son irremediabilmente mortales y se cuentan entre los tóxicos más potentes, caso de la oronja verde (*A. phalloides*), que contiene amatoxinas y la letal amanitina; otros pocos son alucinógenos, y aunque no son tóxicos para el hígado, su consumo puede provocar reacciones diferentes dependiendo de cada individuo y de la dosis. Algunas sobredosis de amanitas alucinógenas pueden ser mortales.

Los constituyentes psicoactivos claves de estos hongos son tres alucinógenos isoxazolínicos: ácido iboténico, muscimol y muscazona. El consumo de amanitas alucinógenas produce efectos semejantes a una intoxicación etílica, aunque estos hongos son capaces también de inducir fuertes alucinaciones e ilusiones, habla incoherente arrastrando las palabras, convulsiones, náuseas y vómitos severos, sueño profundo o coma, así como un dolor de cabeza que puede persistir durante semanas.

El ácido iboténico es el principal alucinógeno de *Amanita*, constituyendo entre un 0,03 a 0,1%. Al secarse el hongo, este ácido se descarboxila y se transforma en muscimol, también psicoactivo.

El muscimol es el principal componente enteogénico entre los alucinógenos de la seta matamoscas, que abunda debajo de su piel. Las reacciones al muscimol comienzan a partir de los 6 mg, mientras que para el ácido iboténico son necesarios al menos 30-60 mg. Unos 100 g de matamoscas deshidratados contienen hasta 180 mg de ambos alucinógenos, de los cuales solo 25 mg son de iboténico. Es decir, comiendo no demasiada cantidad de este hongo se pueden conseguir efectos psicoactivos relativamente potentes.

Dichos efectos comienzan treinta minutos después de la ingestión, con picos de máxima actividad a las dos o tres horas. Al secarse, el ácido iboténico se transforma en muscimol, el cual, a pesar de su gran potencia alucinógena, no es metabolizado, sino que se elimina directamente con la orina. Esto explica por qué entre los chamanes siberianos existe la costumbre de beber la orina de otras personas que consumieron matamoscas.

6.6. La ayahuasca y sus análogos

La ayahuasca o yagé es, sin dudas, uno de los enteógenos más potentes y conocidos. Geográficamente, su uso tradicional se limita al continente suramericano y es utilizado por distintos pueblos indígenas de la zona amazónica. Es un nombre de origen quechua que, etimológicamente, significa «el vino del alma» o «el vino de los muertos».

Se trata de una bebida elaborada, normalmente, a partir de dos plantas: *Banisteriopsis caapi* y *Psychotria viridis*. La primera es una liana que tiene como principio activo una β -carbolina, la harmina o harmalina; la segunda es un arbusto cuyo principio activo es una alcaloide triptamínico, N,N-dimethyltryptamine, más conocido como DMT.

El uso de ayahuasca se remonta a hace 3000 mil años, en la zona amazónica, donde se ha utilizado en ceremonias chamánicas para comunicarse con los espíritus, experiencias mágicas, ritos de iniciación y rituales de curación. Hace unos setecientos años el uso se extendió a Perú, Colombia, Ecuador y pasó a formar parte de la medicina popular. En los años 30 del siglo XX, el consumo cambió y pasó a convertirse en práctica sacramental de tres iglesias sincréticas brasileñas, que combinan las prácticas indígenas con el cristianismo: la União do Vegetal, Santo Daime y Barquinha. Posteriormente, su uso se ha extendido a nivel mundial, tanto con finalidad terapéutica (los sujetos consideran que incrementa su bienestar mental, les ayuda a solucionar problemas personales, a explorar su mundo interior y mejorar la creatividad) como con fines lúdicos, pues es un potente alucinógeno, habiendo dado lugar a un fenómeno de «turismo de la Ayahuasca» y prácticas de neochamanismo (Hamill, Hallak, Dursun, & Baker, 2019, pág. 109).

Los rituales de curación solían ser ceremonias privadas, con pocos participantes, en las que tanto el paciente como el chamán consumían la bebida. Poco después de la ingesta, se producen vómitos y diarrea y, más tarde, comienzan las visiones en las que son reveladas la naturaleza de la enfermedad y el remedio.

El DMT es un potente alucinógeno, pero por vía oral se metaboliza rápidamente por la acción de la monoaminoxidasa (MAO) que lo convierte en inactivo. Por ello, para que pueda actuar a nivel del Sistema Nervioso Central, es necesario que sea combinado con otro compuesto que sea un inhibidor de la MAO, de ahí el uso conjunto con plantas que contienen harmina, que se encarga de realizar esta función. Es decir, la ayahuasca siempre contendrá una planta que contenga DMT y otra que contenga un inhibidor de la MAO. Para que cumpla su papel como enteógeno es absolutamente necesaria la combinación de las dos.

Puesto que estas plantas son originarias de las zonas tropicales y subtropicales de América, podríamos pensar que los efectos que produce quedan fuera de nuestro campo

de estudio. Sin embargo, diversos estudiosos han llamado la atención sobre la posibilidad de que en el Viejo Continente se produjera una bebida similar a partir de plantas autóctonas, dando lugar así a una bebida análoga a la ayahuasca, que también ha recibido el nombre de Anahuasca (Ott, 1994; DeKorne, Aardvark, & Trout, 2000).

La harmalina, el principio inhibidor de la MAO sabemos que está presente en la ruda siria (*Peganum harmala*), una planta originaria de Asia que crece en terrenos semiáridos y de la que nos consta que era conocida en el Mundo Antiguo. Más difícil ha sido identificar plantas europeas y asiáticas contenedoras de DMT, aunque finalmente se ha comprobado que está presente en diversas especies del género de las acacias, de la familia de las *Fabaceae*. Aunque la mayor parte de las conocidas proceden de África y Australia, algunas también crecen en áreas áridas o semiáridas de Europa y Asia. De hecho, en el Antiguo Egipto era considerada una planta sagrada, asociada a Osiris y con el Más Allá (Shanon, 2008, pág. 65).

DMT ha sido denominada «la molécula espiritual» (Strassman, 2013), pues no solo aparece en las plantas mencionadas, sino que también aparece en nuestro propio cerebro, sin que se tenga claro, hasta el momento, cual es su función fisiológica. La DMT está estrechamente relacionada con la serotonina, afectando a sus receptores 5-HT de manera similar a cómo lo hace el LSD, la psilocibina y la mescalina, influyendo en el estado de ánimo, la percepción y el pensamiento (Strassman, 2013). Estudios recientes también consideran que se une a receptores sigma-1 (Fontanilla, y otros, 2009) localizados, dentro del SNC, fundamentalmente en estructuras límbicas, áreas del septum, hipotálamo, el núcleo talámico anterodorsal, así como en la sustancia negra, locus coeruleus, núcleo del raphe y el cerebelo (Guitart, Codony, & Monroy, 2004).

Las β -carbolinas han sido detectadas en la glándula pineal humana. Su consumo aislado, sin DMT, también produce efectos fisiológicos y psicológicos que incluyen náuseas, vómitos, alucinaciones, ataxia, confusión y agitación que son atribuidas a la estimulación a nivel del SNC y también a la inhibición de la recaptación de serotonina, lo que produce, secundariamente, un aumento de este neurotransmisor. Se ha sugerido también que la harmina y la harmalina actúan directamente también sobre los receptores 5-HT, de ahí sus efectos alucinógenos. Otros estudios demuestran su acción sobre el flujo de dopamina, pues inhiben su transportador. B-carbolinas provenientes de la *B. caapi* sin DMT son utilizadas por chamanes Piaroa del sur de Venezuela y se describe su efecto con

estimulante, aumento de la empatía, de la precisión visual, también se usa para favorecer la caza (Hamill, Hallak, Dursun, & Baker, 2019, pág. 117)

Tras el consumo de ayahuasca, los síntomas aparecen a los 40 minutos, con un pico a los 60-120 minutos, durando los efectos subjetivos hasta cuatro horas. No hay pérdida de conciencia, pero sí una alteración de esta. Entre los efectos subjetivos se encuentran una poderosa sensación de autoconfianza, nuevas perspectivas y reinterpretación de los conflictos, facilitación de la apertura de los sujetos, que pueden revelar secretos íntimos (Hamill, Hallak, Dursun, & Baker, 2019, pág. 111).

Se ha descrito el denominado «círculo transcendental»: aproximadamente a los 30 minutos tras la ingesta, los sujetos notan cambios en la percepción y temblores, se sienten vulnerables y fácilmente influenciados. Poco después, aparecen la confusión, paranoia y miedo; las defensas psicológicas disminuyen y los participantes reviven experiencias traumáticas, pero sienten nuevas perspectivas de sus problemas personales. Este estado de miedo culmina con vómitos intensos, después de los cuales notan un cambio brusco y entran en un estado expansivo que es descrito como una experiencia transcendental en el mundo espiritual, con encuentros con plantas y espíritus animales e incluso con poderes superiores, sintiendo una gran conexión con el universo, paz y éxtasis, y conocimiento de la muerte y el Más Allá. Se altera el sentido del tiempo, experimentando la pérdida de este e incluso viajes temporales. Los usuarios permanecen conscientes y son capaces de hablar (Hamill, Hallak, Dursun, & Baker, 2019, pág. 111).

Con respecto a los efectos visuales, los objetos parecen vibrar, se ven más brillantes, de colores intensos, moviéndose en patrones geométricos, aunque también pueden parecer imágenes complejas con los ojos abiertos o cerrados; son frecuentes las imágenes caleidoscópicas, visiones de personas, y serpientes o animales de la jungla. Es frecuente la sinestesia, especialmente sonidos que se ven, normalmente asociados a música; percibiendo el sujeto la mejora de su capacidad de producirla (Hamill, Hallak, Dursun, & Baker, 2019, pág. 111).

Los efectos psicológicos a largo plazo han sido estudiados y medidos en diversos estudios concluyendo que, en general, los sujetos se sienten más seguros de sí mismos, más empáticos, con mayor creatividad y mayor conexión con la naturaleza, siendo capaces de tener la mente más abierta y encontrar nuevas soluciones a sus problemas; en estudios con personas adictas al alcohol y otras sustancias, los sujetos se sienten menos

agresivos y controlan mejor sus impulsos, aumenta su capacidad de concentración, reduce la ansiedad y aumenta los niveles de tolerancia a la frustración, facilitando, por tanto, su motivación y capacidad de recuperación (Hamill, Hallak, Dursun, & Baker, 2019, pág. 112).

II PARTE. DEL PALEOLÍTICO A LA EDAD DEL HIERRO

Antes de introducirnos de lleno en el área geográfica y cronológica que nos interesa, vamos a dedicar un breve estudio de síntesis a los precedentes tanto temporales como culturales de la cultura greco-romana propiamente dicha.

Comenzaremos con los orígenes del ser humano, en el Paleolítico y el Neolítico. Diversas son las teorías que enlazan el desarrollo de la conciencia religiosa del ser humano y las drogas, algo que consideramos imposible de demostrar; sin embargo, la Arqueología, a pesar de todas las dificultades de las que hablaremos, nos demuestra el conocimiento que el hombre prehistórico tenía de plantas potencialmente psicoactivas. Para un estudio más amplio y profundo de este tema, remitimos a la espléndida tesis doctoral de E. Guerra Doce, *La drogas en la Prehistoria*, que nos ha servido de guía. Por otra parte, puesto que la tercera parte de este trabajo se centra en el denominado «chamanismo griego», hablaremos también del posible origen paleolítico de este fenómeno y su relación con el arte parietal. El conocimiento arqueológico de las plantas también ha permitido generar interesantes hipótesis sobre la ruta de entrada y distribución de estas en el continente europeo, como veremos, por ejemplo, en el caso del *cannabis*. El conocimiento de estas rutas nos permite acercarnos también a las gentes que las trajeron y, por tanto, a su cultura y/o rituales, lo que siempre aporta datos enriquecedores al estudio del consumo histórico de sustancias psicoactivas.

Puesto que la Prehistoria abarca muchos años y muchos territorios y no podemos estudiarlos todos, nos hemos querido centrar en aquellos que aporten datos directos al tema de este trabajo. En este sentido, la Edad del Bronce en la Creta minoica y, posteriormente, en la Grecia Micénica, nos permite adentrarnos en temas que serán estudio de detalles más pormenorizados en siguientes capítulos. Así, hablaremos de la danza extática y también de la importancia religiosa de la adormidera y el opio en Chipre.

A continuación, nos acercaremos a estudios realizados sobre tres grandes culturas antiguas occidentales: Mesopotamia, Egipto y el pueblo judío. Cada una de ellas tiene peculiaridades religiosas, sociales y culturales que las hacen únicas, pero también sabemos que hay intercambios comerciales y culturales entre ellas y que, además, todas tuvieron importancia, aunque desigual, en el desarrollo de los pueblos que las siguieron, Grecia y Roma.

7. ANTECEDENTES

7.1. Indicios más antiguos de consumo de enteógenos en Europa

Cada vez parece más demostrado, a través de la Arqueología, que el ser humano, el *Homo sapiens*, trató de modificar su conciencia mediante el consumo de plantas psicoactivas. Algunos investigadores van más allá y consideran que el consumo de plantas con alcaloides psiquedélicos ha favorecido el desarrollo del ser humano como tal y contribuido a la génesis y/o evolución de la espiritualidad y la conciencia religiosa del hombre. Se basan para ello en la evidencia de sensibilidad mucho más alta del sistema serotoninérgico humano para la unión con los psicodélicos que en el caso de los grandes simios y también en chimpancés, presentando el ser humano una significativa mayor afinidad por el LSD y otras ergolínicas. También se han basado en la confirmación de la distribución mundial y uso cultural de los productos que contienen psilocibina (Winkelman, 2017, pág. 4).

Entre los beneficios que el consumo de estas plantas reportaría al ser humano se incluyen una mayor vigilancia, control del dolor, mayores oportunidades de apareamiento, reducción de la aprehensión y el estrés, sentimientos de euforia, aumento de la resistencia y la confianza en sí mismo, aumento de la agudeza sensorial y mental, y reducción de la depresión y de las actividades contraproducentes (Smith, 1999). También se ha propuesto, tanto para la psilocibina como para el LSD, el aumento de la cohesión social, sobre todo a causa de la disminución del miedo y el aumento de los sentimientos positivos (Winkelman, 2017, pág. 4)⁸⁶

Para esta época, será la Arqueología nuestra única fuente de conocimiento a través del análisis químico de los restos de plantas, instrumentos y huesos hallados en yacimientos, que permiten detectar la presencia de los principios activos, como queda

⁸⁶ «Another adaptive feature of psychedelic substances involves their contributions to enhanced social cohesion. Psilocybin produces a shift in emotional biases toward positive stimuli, decreasing visual threat processing by reducing the modulation caused by the top-down connections from the amygdala to primary visual cortex. Psilocybin reduces the role of the amygdala in tuning of visual regions in the face of threats, creating an acute shift in emotional valence toward an enhanced processing of stimuli with positive valence. This decrease of top-down connectivity in visual threat processing is accompanied by a shift in emotional biases toward positive interpretations. Similar dynamics are produced with LSD, which impairs recognition of sad and fearful faces; increases feelings of happiness, trust, closeness to others; produces enhanced explicit and implicit emotional empathy; increases participants' desire to be with others; and increases prosocial behavior. Psychedelic effects enhance the primary social functions of rituals by tuning interpersonal dynamics» (Winkelman, 2017, pág. 4).

perfectamente recogido y documentado en la revisión de Guerra Doce, *Las drogas en la Prehistoria* (2006).

En tiempos prehistóricos, la flora europea contaba con diversas plantas y hongos con propiedades psicoactivas, entre las que se encuentran la adormidera (*Papaver somniferum*), marihuana (*Cannabis sp.*), efedra (*Ephedra sp.*), algunos miembros de las solanáceas, como belladona (*Atropa belladonna*), beleño negro (*Hyoscyamus niger*), mandrágora (*Mandragora officinarum*) o estramonio (*Datura sp.*), y hongos como el cornezuelo del centeno (*Claviceps purpurea*), hongos mágicos (*Psilocybe semilanceata*), así como la oronja matamoscas (*Amanita muscaria*) (Merlin, 2003; Rudgley, 1999; Guerra Doce, 2015).

Uno de los primeros problemas que nos surge como investigadores es determinar si una planta (sea psicoactiva o no) aparecida en contexto arqueológico debe su presencia en el yacimiento a una acción humana intencionada, lo que ha llevado a distinguir en el mundo académico entre restos antrópicos y ambientales.⁸⁷ Una vez determinada la acción humana, será muy difícil precisar cuál era la intencionalidad del hombre o grupo que depositó allí la planta, la finalidad de su uso y, en el caso que nos ocupa, si hubo consumo por sus propiedades psicoactivas. No debemos olvidar que, en numerosas ocasiones, además de su uso y consumo como psicoestimulantes, las plantas enteógenas fueron también utilizadas para la fabricación de cestas y tejidos, para consumo alimentario y como plantas medicinales.

Nos surge un último obstáculo. Como sabemos, para que una sustancia psicoactiva sea considerada un enteógeno, su consumo debe ser realizado con fines religiosos y rituales. En este sentido, se considerará indicio de este uso cuando los hallazgos puedan ser contextualizados en santuarios, estructuras ceremoniales, o, al menos, en localizaciones que puedan indicar una conexión con el mundo mágico/religioso de la

⁸⁷ No obstante, no hay acuerdo en cuanto a la nomenclatura utilizada: «Some scholars call the environmental finds *paleobotanical*, and the anthropic finds *archeobotanical*, starting from the assumption that archeology deals with everything related to humans and the anthropic environment. Other scholars consider the terms *archeobotanical* and *paleoethnobotanical* to be synonymous, both associated with human activity, whereas yet other scholars consider them distinct, indicating, respectively, the environmental and the anthropic findings. Still others exclusively employ the term *archeothnobotanical* to indicate the agricultural activity of ancient humans. More generally, the term *paleoethnobotany* seems to be used mainly in New World archeology, whereas *archeobotany* is commonly used in Old World archeology, with mostly interchangeable meanings. In Mediterranean archeology, the distinction between *archeobotanical* and *archeothnobotanical* finds is frequently adopted, here giving emphasis to the prefix *ethno-* to denote the causal relationship with anthropic activities» (Samorini, 2019, pág. 1) .

Prehistoria, y así son considerados, en muchas ocasiones, los hallazgos funerarios, por su previsible orientación hacia el mundo sobrenatural.

Siguiendo a Samorini (2019, págs. 1-3), podemos clasificar los hallazgos arqueológicos relacionados con plantas psicoactivas en dos grandes grupos:

1. Evidencias directas. Entre las que se incluyen: a) *Hallazgos de material*: es decir, restos botánicos macroscópicos o microscópicos (polen, fitolitos, lípidos, etc.) en excavaciones arqueológicas asociadas a contextos antrópicos; b) *Pruebas químicas*: se trata de la identificación de los principios activos de las plantas en tejidos orgánicos humanos (pelo, huesos, etc.) o en hallazgos de materiales como en la cerámica. Además de los ingredientes activos, sus metabolitos también pueden encontrarse en tejidos orgánicos. La evidencia química también incluye la presencia de compuestos específicos de marcadores en la superficie interna de recipientes de líquidos; c) *Evidencia genética*: se basa en estudios genéticos de las poblaciones vegetales de diferentes áreas geográficas, con el objetivo de identificar las áreas originales de su territorio antrópico de difusión.
2. Evidencias indirectas: a) *Evidencias antropofísicas*: se basa en la identificación de transformaciones o malformaciones específicas de los restos humanos que se forman como resultado del uso asiduo de ciertas fuentes psicoactivas; b) *Parafernalia*: se refiere a los instrumentos utilizados para consumo de fuentes psicoactivas, y se categorizan como parafernalia utilizada en el procesamiento (morteros, prensas, cubas, etc.), conservación (dolia, etc.), transporte (ánforas, etc.), e ingesta (tuberías, bandejas de tabaco, gafas, etc.); c) *Evidencia iconográfica*: se trata de imágenes de psicoactividad de las plantas, o de los contextos de su uso, según se informa en arte antiguo. Este tipo de documentación es frecuentemente incierto, dado que la iconografía de las plantas antiguas y los hongos no son generalmente reportados con una abundancia de detalles morfológicos que pueden permitir con seguridad la identificación de las especies botánicas; y d) *Pruebas literarias*: se trata de la terminología asociada con el uso de fuentes psicoactivas que pueden ser identificadas en los antiguos jeroglíficos y en los escritos cuneiformes. En cuanto a este tipo de documentación, y de forma similar a las fuentes iconográficas, existen numerosas incertidumbres.

Un buen ejemplo de las dificultades para determinar el uso como enteógenos de las plantas nos lo ofrece el que es considerado el testimonio más antiguo de uso de una

planta psicoactiva para usos rituales. Se trata del yacimiento musteriense de Shanidar (Iraq), datado entre hace 80.000-60.000 años, donde se encontraron restos de flores y plantas medicinales⁸⁸ en una tumba de un individuo neardenthal. Entre estas plantas, se encuentra la efedra (*Ephedra Altissima*), cuyo principio activo, la efedrina, es un conocido estimulante del Sistema Nervioso Central. Para Solecki (1975), el depósito de todas estas plantas alrededor de un individuo no es algo casual, sino que se debería al estatus especial del sujeto, al que él considera una especie de líder, un curandero o, quizás, un chamán. De ser así, el chamanismo sería previo al *Homo sapiens* (Mateo Arrizabalaga, 2012, pág. 62). Sin embargo, para otros autores, la presencia de restos de efedra en este contexto y la asociación con otras plantas podría ser simplemente casual o el resultado de la acción de algún animal, siendo el principal candidato un roedor, *Meriones persicus*, cuyos huesos también han aparecido en la cueva y conocido por su afición a almacenar cabezas de flores, semillas, arena y otros materiales vegetales en los túneles laterales de sus madrigueras (Sommer, 1999).

Quizá una de las hipótesis más innovadora y controvertida acerca del uso de sustancias psicoactivas en la Prehistoria es la que relaciona el arte paleolítico y los ASCs. Fue propuesta inicialmente por Lewis-Williams y Dowson en el año 1988 en un artículo titulado *The Signs of All Times. Entoptic Phenomena in Upper Palaeolithic Art* y desarrollada posteriormente por Clottes y Lewis-Williams, quedando recogida en su obra *Les chamanes de la préhistoire* (1996). Estos autores consideran que muchos de los motivos pintados en los abrigos paleolíticos corresponden a las distintas fases del trance que es, en su opinión, el estado de conciencia profunda inherente al chamanismo. Si bien, continúan, hay diversas formas de alcanzar el estado de trance, comparten una serie de etapas o fases comunes por las que el sujeto se va adentrando:

«En el primer estadio del trance, el más ligero, se ven unas formas geométricas tales como puntos, zigzags, parrillas, conjuntos de líneas o de curvas paralelas entre sí y de meandros. Estas formas tienen unos colores vivos que centellean, se mueven, se alargan, se contraen y se entremezclan. Con los ojos abiertos

⁸⁸ Entre las plantas se encuentran *Achillsa santolina*, con propiedades tónicas y carminativas; *Centaurea cyanus*, utilizada por sus propiedades diuréticas, estimulante, astringente y antipirético; *Centaurea solstitialis*; *Senecio vulgaris*, utilizada como emético, purgante y diurético; *Muscari*, diurético, con propiedades estimulantes, su bulbo es tóxico; *Althaea*, considerada la «aspirina de los pobres», pues alivia el dolor y la inflamación, sobre todo de muelas (Solecki, 1975).

adquieren un aspecto luminoso y se proyectan sobre cualquier superficie, las paredes o el techo [...]

En el segundo estadio, los chamanes se esfuerzan por racionalizar sus percepciones geométricas. Las transforman, dentro de sus ilusiones, en objetos cargados de significado religioso o emocional, a veces en elementos del estado de ánimo del participante. Los occidentales, por ejemplo, pueden interpretar una forma redonda y luminosa como una taza de agua si tienen sed o como una bomba si tienen miedo, mientras que los zigzags en movimiento se transformarán en las ondulaciones de una serpiente.

Se alcanza el tercer estadio por medio de un torbellino o de un túnel. El individuo se siente atraído por el torbellino, al final del cual se ve una luz viva. En los laterales del torbellino aparece un enrejado derivado de las imágenes geométricas del Estadio 1. En la malla de ese enrejado, el chamán observa sus primeras verdaderas alucinaciones en forma de personas, animales u otros elementos. Cuando sale del final del túnel se encuentra en el extraño mundo del trance: los monstruos, los humanos y el entorno son intensamente reales. Las imágenes geométricas están siempre allí, pero sobre todo en la periferia de las figuras.

En las alucinaciones del Estadio 3, como las formas geométricas del Estadio 1, las representaciones aparecen proyectadas sobre las superficies que rodean a los chamanes, quienes están con los ojos abiertos» (Clottes & Lewis-Williams, 2001, págs. 15-17).

Para los autores, las fases son universales y están determinadas por las conexiones del sistema nervioso central del ser humano, que todos compartimos, sin embargo, la interpretación de las imágenes de las fases 2 y 3 está definida culturalmente.

Consideran que el arte paleolítico representa, sobre todo, animales, aunque son muy numerosas las representaciones de los denominados «geométricos»; los autores llaman la atención sobre una serie de lo que ellos denominan «figuras compuestas», también llamadas antropomorfos, teriántropos y hechiceros. Lo más significativo de estas figuras es que combinan características humanas y animales. Aparecen ya en el Auriñaciense y puede verse hasta en el Magdaleniense Medio, veinte mil años después. Clottes y Lewis-Williams proponen que se trata de «imágenes de chamanes parcialmente transformados en animales, en el transcurso de sus alucinaciones del Estadio 3. Podría ser

también la representación de un dios de los animales. Muchas sociedades chamánicas creen en un dios de los animales que controla la fauna, vela por su preservación y, bajo ciertas condiciones que implican a menudo ritos propiciatorios, permite a los cazadores matar a los animales. En ambos casos, las imágenes de personajes transformados, que claramente forman parte de un sistema de creencias chamánicas, pertenecen al tercer estadio alucinatorio y al estrato inferior del cosmos chamánico» (Clottes & Lewis-Williams, 2001, pág. 89).

Con respecto a la representación de los animales, nos dicen:

«En primer lugar, numerosas representaciones parecen flotar en la superficie de la roca independientemente de la forma de ésta y de los relieves. A veces, las pezuñas colgantes refuerzan esta apariencia de animales representados en suspensión y no de pie sobre el suelo. En segundo lugar, las imágenes de animales no se encuentran nunca en relación con su entorno natural. No forman parte de un paisaje con sus relieves, sus plantas, sus árboles, sus colinas o sus ríos: sólo importan los animales y no el mundo exterior. En tercer lugar, grabados y pinturas de animales fueron realizados sin el menor respeto a sus respectivas proporciones: los mamuts pueden ser más pequeños que los caballos o los ciervos. Por último, en la mayoría de los casos, los animales se muestran independientes unos de otros. Tornemos el caso de los caballos y los bisontes: si están frecuentemente representados juntos no es porque se encuentren así en la naturaleza; las razones de estas asociaciones son otras y no tienen nada que ver con la realidad.

Estas características son típicas de las alucinaciones del tercer estadio del trance. Durante este estadio, los occidentales que han vivido tal tipo de experiencias comparan la sucesión de sus imágenes mentales con la proyección de diapositivas o de una película. Las imágenes, sin contexto y con tamaños diferentes, flotan sobre los muros y los techos que les envuelven. Lo que importa es que, cualquiera que sea la veracidad de los detalles anatómicos y de las posturas, pinturas y grabados no representaban animales reales, cazados para alimentarse y situados en un paisaje concreto. Más bien, se trata de visiones que se iban a buscar en el mundo subterráneo de los espíritus, por su poder sobrenatural y con la mediación de los chamanes» (Clottes & Lewis-Williams, 2001, págs. 85-86).

Como era de imaginar, las respuestas a esta propuesta fueron muy numerosas y variadas. No forma parte del propósito de este trabajo entrar a discutir la posibilidad de que el arte paleolítico fuera provocado por la ingesta de sustancias psicoactiva, pues está fuera del arco cronológico que nos hemos propuesto investigar. Sin embargo, nos gustaría remarcar una implicación de la propuesta que va más allá del puro arte, esto es, que el chamanismo es un fenómeno universal que tiene sus raíces en el Paleolítico.

Por otra parte, de las numerosas críticas a la propuesta de Clottes, Dowson y Lewis-Williams, nos ha llamado la atención un artículo titulado *Testing the 'Three Stages of Trance' Model* en el que la refutación de la hipótesis está basada en negar, precisamente, la existencia constante y universal de las tres etapas del trance chamánico. Según los autores del artículo, existen dos tipos de inducción al trance: a través de drogas y la inducción natural (*naturally-induced trance*), que incluiría técnicas como la hipnosis, la meditación, la privación sensorial, ejercicio extremo, etc. Pues bien, solo el trance inducido por drogas del tipo LSD, mescalina, o psilocibina ocasionarían un trance similar al descrito por Clottes y Lewis-Williams. La marihuana, solo en dosis muy altas, pero consideran que no se daba en el continente europeo durante el Paleolítico. De hecho, la descripción de los tres estados del trance corresponde al trance inducido por el consumo de mescalina e, incluso, así, no es universal ni se da en todas las ocasiones, ni siquiera en un mismo consumidor. De nuevo nos encontramos con que no existió en la flora de Europa ninguna planta que contenga como principio activo la mescalina (es el principio activo del peyote), por lo que los supuestos chamanes paleolíticos no podían inducir el trance con ella. Los autores buscaron otras posibles sustancias inductoras del trance entre la flora del Paleolítico europeo y encontraron tres posibles candidatos: *Amanita muscaria*, beleño negro y datura. Sin embargo, ni las visiones o alucinaciones que producen se asemejan a las descritas por Clottes y Lewis-Williams⁸⁹ ni hay pruebas paleobotánicas ni

⁸⁹ Con respecto a las alucinaciones provocadas por estas sustancias nos cuentan: «Fly Agaric produces a state of euphoria, coloured visions, macropsia, religious fervour and deep sleep. Although the plant does produce some hallucinatory experiences, the trance described is not similar to that reported for the TST model». «Scopolamine the major alkaloid in *Datura* induces an 'intoxication followed by narcosis, in which hallucinations occur during the transition state between consciousness and sleep'. The user 'remembers nothing experienced during the intoxication, losing all sense of reality and falling into a deep sleep-like alcoholic delirium', that in some cases leads to death». «Henbane has been known and feared since ancient times. When ingested it leads to a state of intoxication, including a feeling of pressure in the head, a sensation that the eyelids are being closed forcibly, blurred vision, perceptual distortions, and 'unusual' visual hallucinations. Frequently, subjects experience gustatory and olfactory hallucinations. They also appear to experience sensations and perceptions suggestive of flying. This portrayal of Henbane trance, although referring to 'unusual hallucinations', does not resemble the mescaline-induced state from which the TST model is derived» (Helvenston, Bahn, Bradshaw, & Chippindale, 2003, pág. 215).

arqueológicas que nos demuestren su conocimiento y consumo por parte de los cazadores-recolectores del Paleolítico europeo (Helvenston, Bahn, Bradshaw, & Chippindale, 2003).

Una de las pruebas que los Hevelston y Bahn utilizan para negar el modelo neuropsicológico de Lewis-Williams y sus camaradas es la negación de la existencia de hongos con psilocibina en el continente europeo durante el Paleolítico. Sin embargo, diversas especies de *Psilocybe* crecen en la naturaleza en Europa, y seis de ellas, *P. gallaeciae*, *P. hispanica*, *P. liniformans*, *P. medullosa*, *P. puberula*, y *P. serbica* solo se dan en este continente, por lo que es razonable asumir que son endémicas y su origen con toda probabilidad, anterior a la aparición del ser humano (Froese, Guzmán, & Guzmán-Dávalos, 2016), es decir, no podemos descartar que los hombres del Paleolítico superior consumieran hongos neurotóxicos. El debate, por tanto, continúa abierto.

Muy posterior en el tiempo, perteneciente ya al arte Postpaleolítico levantino de la Península Ibérica, se ha encontrado un mural pictórico en Selva Pascuala (Villar del Humo, Cuenca) en el que se ha visto la representación de hongos del género *Psilocybe*. Análisis recientes han datado el panel alrededor de 6000 B.C.E., anterior al Neolítico peninsular, si bien las figuras con forma de hongo se han interpretado de estilo esquemático y de contexto neolítico, fechadas en torno al 4000 B.C.E. Junto con otros elementos de composición, entre los que destaca un toro, esta escena pintada contiene pictografías claramente fungoides. Anteriormente descritas como anclas, estas figuras aparecen hacia la parte inferior derecha, en una distinta fila horizontal de 13. Cada uno consiste en una parte inferior orientada verticalmente, similar a un tallo, que varía de recta a sinuosa, y que aparentemente representa el estilete, cubierto por una parte superior que sugiere el pilote, de forma convexa a ligeramente subcónica. Por su apariencia, se ha sugerido que podrían representar hongos. Su representación en asociación con un toro parecía especialmente interesante en este sentido, considerando el hábitat de estiércol de algunas especies de *Psilocybe*. Puesto que Selva Pascuala no es un lugar de habitación, se ha propuesto que pudiera estar relacionado con rituales de tipo chamánico. Por las características morfológicas representadas y, partiendo de la suposición del carácter ritual del abrigo, se ha identificado el hongo representado como perteneciente a *Psilocybe hispanica*, un hongo psicotrópico que sabemos que se da en la zona de Huesca, relativamente próxima a Selva Pascuala y que, aún actualmente, se usa por sus efectos psicoactivos (Akers, Ruiz, Piper, & Ruck, 2011).



Imagen 23. Mural con figuras fungiformes. Selva Pascuala (Cuenca, España)⁹⁰

Los hallazgos arqueológicos vinculados con posible consumo de drogas fechados en contextos Neolíticos serán, como es evidente, más numerosos que los de periodos precedentes. Uno de los descubrimientos más destacados tuvo lugar precisamente en la Península Ibérica, en la Cueva de los Murciélagos (Albuñol, Granada), donde, a finales del siglo XIX, apareció un enterramiento múltiple (datado en el V milenio a. C.) entre cuyas ofrendas funerarias había un buen número de cápsulas y semillas de adormidera (Alfaro Giner, 1980).

También restos de semillas de adormidera han sido localizados en otros contextos neolíticos de la Península Ibérica, pudiendo señalar, entre otros, el yacimiento soriano de La Lámpara, en el Valle de Ambrona, Cueva del Toro en Antequera (Málaga) y Cueva de los Murciélagos de Zuheros (Córdoba), donde también se han localizado cápsulas. En Can Tintorer (Gavà, Barcelona) han aparecido restos de una cápsula de *Papaver somniferum* entre el cálculo dental de un varón de unos 30 años, detectándose trazas de opiáceos en su esqueleto y en el de otro varón de unos 35/43 años en contexto del IV milenio a. C. (Guerra Doce & López Sáez, 2006, pág. 10).

⁹⁰ Fotografía: Juan Francisco Ruiz López. <https://www.ancient-origins.es/noticias-general-historia-tradiciones-antiguas/alucin%C3%B3genos-pasado-la-fascinante-historia-los-hongos-m%C3%A1gicos-004013>

Fuera de la Península Ibérica, en Francia se la encuentra en contextos lacustres del Neolítico final y del Bronce final del norte del país. De igual modo, en los palafitos de Suiza e Italia han sido encontradas cápsulas de adormidera en grandes cantidades y de una variedad, al parecer, cultivada (G. Wagner, 2004, pág. 14).

Para Guerra Doce y López Sáez (2006, pág. 11), el abundante número de semillas aparecido en contextos arqueológicos, no indica necesariamente ni su cultivo ni su uso frecuente, pues habría que tener en cuenta que el número de semillas en el interior de una cápsula de adormidera suele estar entre 6000-7000, es decir, que la alta proporción de semillas podría ser debida a la «alta riqueza cuantitativa derivada de su alta producción seminal». Por otra parte, en relación con su uso, además de los alcaloides de clara actividad psicótica, el látex de la adormidera u opio contiene otros 30 alcaloides sin propiedades sedantes, pero con claro uso medicinal y, por tanto, no podemos concluir que su cultivo y consumo estuviera sólo condicionado por sus efectos psicotrópicos. Es más, también tuvo un uso en la alimentación, por su aceite y por sus semillas.

Dentro de la cultura argárica del Sureste de la Península Ibérica también se ha documentado la presencia tanto de semillas como de cápsulas de adormidera, junto con ácidos grasos, lo que ha hecho especular sobre la posibilidad de un aceite vegetal u otro tipo de preparación a base de adormidera. Han aparecido en dos vasitos carenados de dos tumbas distintas: una cita de un varón y un enterramiento en *pithos* de una mujer: «lo mejor, los vasitos de la forma 5 que aparecen con frecuencia en las sepulturas argáricas contenían más a menudo un aceite vegetal de adormidera o de todos modos una preparación a base de adormidera. A este respecto queremos llamar la atención sobre la importancia de la adormidera (*Papaver sp.*) como droga y en relación con las creencias sobre el más allá. No se podrá resolver, si esta ofrenda constituiría una medicina como sería un analgésico o anestésico eventualmente en relación con la última fase de vida de los difuntos, marcada por una enfermedad, o más bien una ofrenda simbólica que caracterizaría la transición entre la vida, el sueño y la muerte» (Schubart, Pingel, Kunter, Liesau, & Hägg, 2006, pág. 107).

La presencia de cannabis queda atestiguada desde el III milenio a. C., fundamentalmente a través de restos textiles (Abrigo de los Carboneros, Murcia). Se han encontrado semillas de esta planta en el curso de excavaciones arqueológicas en lugares tan diversos como las montañas Gutâiului, en Rumanía (1500-1200 a.C.) o algunos sitios de Escandinavia. Semillas carbonizadas de cáñamo en recipientes rituales, posiblemente

destinados para fumar, se han encontrado también en Centroeuropa en un contexto cronológico del tercer milenio a. C.

Durante el Bronce, en la estepa caucásica se dan varias culturas caracterizadas por las tumbas en forma de túmulo o *kurgan*, y que se han denominado Cultura Majkop (3800-3200 BCE), Yamnaya (3000-2500 BCE), Catacumba Temprana (2600-2300 BCE), Catacumba (2500-2100 BCE) y Srubnaya (1800-1550 BCE)

Dentro de Cultura Yamna o Cultura de sepulcros se han encontrado varias tumbas que poseían, entre los bienes funerarios depositaron allí, cuencos de cerámica de polípodos, que tradicionalmente se han interpretado como braseros. El descubrimiento de algunas semillas de cannabis carbonizadas en uno de estos tazones en Gurbanesti, cerca de Bucarest, en Rumania, así como en una tumba de la Edad de Bronce temprana del Cáucaso Norte, apoya esta idea. La cerámica de estos grupos es típicamente adornada con impresiones de cordón, que fueron hechas, según a Sherratt, con las fibras de cáñamo retorcidas como indicación de la importancia de la esta droga. Esta técnica se extendió hacia el oeste con la Cultura de ánforas globulares y también se encuentra en ciertas cerámicas del Campaniforme (variedad cordada AOC) que ilustra la práctica de quemar cannabis como narcótico entre los pueblos pastores de Eurasia central (Sherratt, 1987; Guerra Doce, 2015).

De la primera mitad del segundo milenio a. C. es el hallazgo de grandes cantidades de marihuana, adormidera y efedra en cuencos de cerámica ubicados en el desierto Kara Kurum de Turkmenistán, correspondientes al Complejo Arqueológico Bactria-Margiana. En varias salas del santuario sur del complejo de Gonur en Turkmenistán (región conocida como Marginia en la Antigüedad), algunas habitaciones privadas han proporcionado cerámicas que contienen restos de polen y microfósiles de efedra y marihuana, lo que sugiere que en este complejo religioso se consumían bebidas psicoactivas. Del mismo modo, algunos recipientes encontrados en el santuario cercano de Togolok 21, fechado varios siglos después, contenían efedra y adormidera, y el polen de esta última especie fue detectado dentro de un tubo óseo grabado (Sarianidi, 1994). Como resultado de esta evidencia, el excavador de estos sitios ha argumentado que el *haoma*, una bebida psicotrópica sagrada de la doctrina zoroástrica se consumía en estos templos, y estas plantas que alteran la mente habrían sido aditivos. Sin embargo, un examen más reciente de los vasos Gonur no ha detectado ninguna sustancia psicoactiva en las muestras (Sarianidi, 1994; Bakels C. C., 2003; Guerra Doce, 2015).

También se han encontrado residuos de lo que se ha interpretado como una infusión narcótica en el *kurgan* 1 de Zunda-Tolga 3, y el *kurgan* 14 en Mandjikiny, en la estepa rusa. Las tumbas están fechadas durante la Cultura de Catacumbas y se ha visto, mediante análisis de los vasos, gran abundancia de fitolitos de cannabis, ocasionalmente mezclados con otra planta psicoactiva (*Artemisia lerchiana*), lo que parece probar la importancia de preparaciones intoxicantes de marihuana entre los pueblos de la estepa caspia (Shishlina, Borisov, Bobrov, & Pakhomov, 2007; GuerraDoce, 2015).

Las tumbas escitas en Pazyryk (Siberia) datadas a comienzos del siglo IV a. C., apuntan también hacia su explotación como sustancia euforizante: junto a los cadáveres de un hombre y una mujer encontramos un par de braseros llenos de semillas de *cannabis ruderalis*, una bolsa con simientes y dos grupos de seis varillas que conformaban la estructura de sendas cabañas, lo que se ha interpretado como la confirmación arqueológica del relato de Heródoto sobre el uso de marihuana entre los escitas (G. Wagner, 2004; Guerra Doce E. , 2006b, pág. 56).

Más numerosas son las evidencias fechadas en la Edad del Hierro, como en el yacimiento alemán del Wilmersdorf, donde se han documentado semillas y frutos de cannabis. Se han encontrado restos carbonizados en Brezovo (Bulgaria), frutos carbonizados en una tumba de incineración de Keszthely-Vadaskert (Hungría), y una importante concentración de semillas en Modlesovice (Checoslovaquia), entre otros muchos hallazgos. Su cultivo está bien documentado en Rumanía, Hungría, Checolovaquia y Polonia. También se ha sugerido que las pipas de cerámica encontradas en algunos yacimientos celtas podrían haber sido utilizadas para fumar cannabis, que estos pueblos cultivaban para aprovechar sus fibras (Guerra Doce E. , 2006a, pág. 354 y ss.).

A partir de todos estos registros arqueológicos se ha tratado de documentar el punto de origen y el patrón de difusión del consumo de cannabis en Europa. Al menos dos localizaciones en Europa y Asia del Este aparecen como lugar de origen del consumo de esta planta, a partir del conjunto de datos compilados. En la historia de la explotación del cannabis en Europa, se observa lo que parece una larga tradición del uso de sus aquenios o frutos, aunque no se puede precisar cómo fueron explotados por la prehistoria. Los arqueólogos sugieren que la práctica de inhalar cannabis el humo podría haber aparecido en Europa del Este durante la cultura Yamnaya (ca. 5.500/5.300-4.500/4.300 cal BP) o incluso antes. La cultura Yamnaya originalmente ocupaba la región al norte del

Mar Negro y se postula como uno de los candidatos más probables para la localización de los antepasados proto-indoeuropeos. Se cree que su migración hacia el oeste influyó sobre grandes partes de Europa lingüística y genéticamente. Se sugiere que en este momento el cannabis era uno de los productos clave del comercio en el Este Estepa europea y que fumar con fines psicoactivos se convirtió en una práctica ritual. Si bien los aquenios no son altamente psicoactivos, las brácteas unidas a ellos contienen el mayor contenido de THC. Así, los hallazgos de aquenio pueden asociarse con el consumo de cannabis como alucinógeno, como se muestra por ejemplo en un estudio de una tumba de la Edad de Hierro en Asia Central. La migración hacia el oeste del pueblo Yamnaya diseminó la práctica de fumar cannabis en Europa. Un ejemplo de esto es el registro de una vasija de barro con aquenios carbonizados y signos de quemaduras de cannabis de una tumba en Rumania (Long, Wagner, Demske, Leipe, & Tarasov, 2017).

Por otra parte, varios yacimientos prehistóricos han deparado semillas de especies de la familia de las solanáceas. En Balfarg, (Fife, Escocia), los arqueólogos han encontrado semillas y concentraciones de polen de beleño negro (*Hyoscyamus niger*) adheridos a fragmentos de un recipiente cerámico procedente de una cultura neolítica local que ha sido fechada entre el 3700 y el 2610 a. C. Ya que esta planta no es muy propia de estas latitudes ha tenido que ser traída deliberadamente, aunque su posible utilización ritual, dado lo pequeño de la muestra disponible, ha suscitado el debate (G. Wagner, 2004, pág. 14). Estas estructuras han sido interpretadas como recintos vallados, protegiendo una plataforma mortuoria donde, supuestamente, los muertos serían dispuestos para ser deshuesados antes de ser enterrados. Por lo tanto, el beleño habría transferido propiedades alucinógenas a la sustancia parecida a unas gachas de avena que se encuentra en el recipiente, y esta sustancia habría sido ingerida como parte de los ritos funerarios. Sin embargo, un nuevo examen no encontró rastros de beleño ni de ninguna otra planta venenosa (Guerra Doce, 2015).

Destaca el hallazgo de restos de *Datura Stramonium*, una especie que se consideraba americana, en el yacimiento de Pécs (Hungría), fechado en el segundo milenio a. C. (Guerra Doce E. , 2006b, pág. 56). En la Península Ibérica también se ha documentado tanto la presencia de una cápsula de estramonio como restos de hiosciamina en cerámica de una fosa ritual datada en el Bronce Medio (siglo XII cal. BC) en la Fossa de Prats (Andorra), determinándose la posibilidad de que se tratara de la preparación de

una bebida alcohólica con propiedades alucinógenas (Yáñez, Burjachs, Juan-Tresserras, & Mestres, 2001-2002; Guerra Doce, 2015).

El registro arqueobotánico de *Atropa Belladonna* es escaso, habiéndose encontrado semillas fosilizadas de esta especie en yacimientos de la Edad del Hierro y romanos de Alemania y Gran Bretaña (Guerra Doce & López Sáez, 2006, pág. 17).

Varios estudios, por otra parte, han detectado la presencia del alcaloide hiosciamina en el interior de diversos recipientes, lo que supondría la preparación de algún compuesto alucinógeno. La evidencia más antigua la proporciona el abrigo de Pedra Cavada en Gondomar (Pontevedra), una estación con cazoletas, posiblemente del IV milenio a. C., donde la hiosciamina se descubrió en algunas piletas, pensando que se podría haber utilizado beleño en forma de sahumero en el transcurso de algún ritual extático, aunque también se ha pensado en una contaminación posterior (Guerra Doce & López Sáez, 2006, pág. 18).

Además, el hallazgo de trazas de hiosciamina en el Calvari d'Amposta (Tarragona) en el interior de un vaso campaniforme depositado en esta cueva sepulcral, se ha puesto en relación con la teoría que vincula la vajilla campaniforme con el consumo de alcohol y drogas. Asimismo, aparece este potente alcaloide en el interior de un recipiente cerámico exhumado de una fosa en Prats (Andorra), de la Edad del Bronce. También hay residuos de una poción psicotrópica elaborada con solanáceas disueltas en cerveza en un *kernos* recuperado en necrópolis vaccea de Las Ruedas (Valladolid) junto a vestigios de un ritual de quema de sustancias aromáticas, en lo que parece la celebración de un banquete ceremonial en honor del difunto en el que se habría consumido la droga con una intencionalidad vehicular (Guerra Doce & López Sáez, 2006, pág. 18).

El consumo de hongos, de mucha más difícil conservación, se remonta, como mínimo, al Mesolítico, como parecen constatar los análisis de los vestigios de los yacimientos de Endingen, Nordvorpommern (Alemania) donde se encontraron restos del hongo yesquero, *Fomes fomentaris*, y datados en 11.555±100 BP. Aproximadamente del mismo periodo son muestras del yacimiento británico de Star Carr, Seame, en Yorkshire. Otros ejemplares de la misma especie fueron localizados en Maglemose (Dinamarca), datados en torno al 6000 a. C. En Escocia e Inglaterra se han localizado ejemplares de *Bovista nigrecens* y *Calvatia utriformis*, con cronología desde finales de la Edad del Bronce hasta los siglos II-III d. C. El caso de mayor repercusión es el del conocido como

hombre de los hielos de Similaunhütte, localizado en Ötzi en un glaciar alpino entre Austria e Italia y que portaba restos de *F. fomentarius* y *Piptoporus betulinus* (Becerra Romero, 2004a, pág. 21).

Sin profundizar en la teoría, hay que indicar simplemente que Samorini (1992) y McKenna (McKenna, 1992, págs. 98-100) y E. Lee (Lee, 2012) relacionan los frescos prehistóricos aparecidos en Tassili-n-Ajjer (Argelia), datadas en torno al 7000-5000 a. C. con el consumo de hongos visionarios en prácticas chamánicas al aparecer unas figuras antropomorfas que parecen portar hongos.

En relación con el consumo ritual de *Amanita muscaria* se han relacionado unos curiosos grabados en forma de copa (*cup-marks*), normalmente tallados en rocas planas o ligeramente inclinadas, y situados, formando agrupaciones, en localizaciones panorámicas y/o próximos a rutas y caminos. Su datación es complicada y probablemente, muy extensa, desde finales del Neolítico hasta la Edad del Hierro. Morfológicamente, se trata de cavidades semiesféricas talladas en la roca. Su diámetro varía desde unos pocos a 20 cm y la profundidad desde unos milímetros hasta 3-4 cm como máximo. El término de *copella*, copa pequeña, indica la función probable del recipiente. La asociación repetida con pequeños canales indica que lo más probable es que el contenido sea líquido. La presencia en tablas ligeramente inclinadas y salientes indica que este líquido debe ser vertido en la parte superior para concentrarse en las copas inferiores o para desbordarse de ellas más allá del borde inferior (Arcà, 2003; Gosso, 2010). En cuanto a su funcionalidad y significado, hay diversas hipótesis, entre las que destacan: relación con culto solar, estelar, significado religioso, funerario, valor gráfico como mapa (relación con el control territorial)⁹¹ y cultos relacionados con la fecundidad o con la lluvia.

Para Gosso, su función es ritual y está relacionada con cultos de fecundidad en los que la *Amanita muscaria* tiene un papel fundamental. De hecho, para este autor, la forma de las incisiones se corresponde a la forma del sombrero o píleo de la seta y es destacable

⁹¹ Para Arcà: «La presencia en los lugares dominante indica el cuidado en la elección de un lugar. La distancia a los centros de población puede corresponderse con la identificación de ciertos puntos nodales, tal vez incluso el límite territorial, dentro de las principales rutas de viaje. Es probable que todos estos elementos estén vinculados a una práctica de rituales, depósitos u ofrecimientos votivos o sacrificios relacionados con la gestión o posesión de un territorio. Se trata de una hipótesis ya avanzada hace tiempo (las copelas definidas como «altares de sacrificio» pero que hoy encuentra una mayor credibilidad en términos de una posible conexión con un culto a las cumbres, entendida como sede electiva de la divinidad» (Arcà, 2003).

que la presencia de estas marcas corresponda a zonas donde abundan estos hongos. El autor considera que las *cup-marks* se usaban como superficies de secado sobre las que se colocaban grandes cantidades de Amanitas durante el verano y los días soleados del otoño, con el fin de preservarlas para las necesidades particulares del clan, o incluso para las necesidades de las comunidades vecinas (Gosso, 2010). Desde nuestro punto de vista, la hipótesis es poco demostrable, el mismo autor reconoce que no hay datos etnográficos que sustenten la hipótesis ni otras representaciones figurativas de la seta, salvo una probable imagen de la misma en Mount Bego, que otros autores han relacionado con cultos chamánicos (Duvivier, 1998; Samorini, 1998a).

Por último, se ha constatado la presencia de esclerocios de cornezuelo de centeno (*Claviceps purpurea*) en yacimientos neolíticos del norte de Europa (Langweiler, Alemania; Swifervant Se, Holanda) y en contextos de la Edad del Hierro de Dinamarca (Grauballe) y España (Mas Castellar, Gerona; Padilla de Duero, Valladolid) (Guerra Doce E. , 2006b, pág. 56). En el caso del denominado *Grauballe Man*, es trata del cuerpo de un sujeto masculino de la Edad de Hierro encontrado en Dinamarca, alrededor del 400-200 a.C. El análisis de sus intestinos reveló la presencia de numerosos esclerocios de cornezuelo de centeno, pero la presencia del hongo no se ha interpretado como un consumo por sus propiedades psicoactivas, sino como un contaminante del centeno, ingredientes de su última comida (Guerra Doce, 2015).

7.2. Edad del Bronce en el Mediterráneo Oriental

Por su especial importancia en el área que nos ocupa, vamos a dedicar un breve apartado a este periodo de la Prehistoria del Egeo. En primer lugar, nos centraremos en la isla de Creta y su cultura minoica, para luego pasar a Chipre y la Edad del Bronce Tardío (*ca.* 1600-1050 a. C.).

7.2.1. La religión minoica: enteógenos, posturas y danzas extáticas

Con respecto a la cultura minoica, ya en los años 30 del siglo pasado, Evans, describió la escena del denominado Anillo de Isópata (Segundo Periodo Palacial, 1700-1450 a. C.) como la representación de una práctica ritual que él describió como «extática», con el propósito de convocar la presencia o epifanía de una deidad, que se representaba en estos anillos como una pequeña figura flotante, pájaro o mariposa⁹².

⁹² Evans, A. J. (1930). *The Palace of Minos: A Comparative Account of the Successive Stages of the Early Cretan Civilization as Illustrated by the Discoveries at Knossos III*; citado por Collard, 2011, pág. 67.



*Imagen 24. Anillo de Isópata. Museo Arqueológico de Heraclión*⁹³

El anillo mide 2.25 cm de largo y 1.16 cm de ancho y está datado alrededor del 1550-1450 a. C. por sus características estilísticas. Representa a cuatro mujeres realizando diferentes movimientos en un entorno paisajístico definido por grupos de plantas con flores. Tres de las mujeres (los dos de la derecha y el del centro) tienen marcas horizontales por encima del codo que indican que o bien llevan brazaletes en los brazos o camisas de manga corta, de un tipo familiar para las representaciones de los frescos. Las cuatro parecen tener los pechos desnudos y usar faldas con volantes largos. En la porción central superior del campo ovalado hay varios elementos adicionales, incluida una curiosa figura, colocada a la derecha del centro en la parte superior de la composición.

⁹³ De Olaf Tausch-Trabajo propio, <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=25717477>

Es una figura diminuta que lleva una falda volada en forma de campana que tiene cuatro divisiones horizontales. La prenda indica que la figura es femenina, y, al igual que en el caso de las cuatro mujeres más grandes, su cabeza es un óvalo en blanco, alargado y su largo el cabello se compone de una serie de puntos (Cain, 2001, págs. 33-34).

Esta última figura ha sido comparada con otras aparecidas en anillos similares⁹⁴, que se caracterizan por estar situadas en un plano superior, como volando o flotando. En otras piezas aparecen diversas figuras que han sido descritas como ojo, corazón sagrado, rama, pilar u oreja, casi siempre emergen como entidades aisladas flotando alrededor la parte superior del campo pictórico, y han sido interpretados como atributos o emblemas de los poderes sobrenaturales de fuerzas divinas. Cuando toman la apariencia de estar volando o flotando, son generalmente entendidas como la representación de la presencia o de la verdadera manifestación de la deidad misma, aunque otros autores las interpretan como «visiones imaginarias» que tienen los participantes (Cain, 2001, pág. 36).

Todas estas representaciones han sido catalogadas, con mayor o menor acierto, como «epifanías». Algunas de estas figuras representan lo que parecen aves o insectos, pero tienen de particular su gran tamaño en comparación con las figuras humanas que las acompañan. Sin embargo, cuando las figuras flotantes tienen forma humana, ya sea de hombres o mujeres (basándonos en su atuendo), curiosamente su tamaño es mucho menor que el del resto de las figuras y, además, siempre aparecen acompañadas y en la proximidad de los seres humanos representados. Aunque su pequeño tamaño se podría interpretar como la indicación de su lejanía espacial, otros detalles parecen indicar que no pisan el suelo y, en algunos, casos, que su pelo parece indicar movimiento de descenso. Siendo así, las figuras podrían representar ancestros, *numina*, espíritus o deidades con las que el practicante interactúa, incluso viendo y oyendo, como parecen sugerir las representaciones de ojos y orejas en algunos anillos. En otras palabras, los anillos estarían representando escenas de comunicación entre los dioses y los humanos (Tully & Crooks, 2015, págs. 139-140).

⁹⁴ Escenas semejantes se presentan en un anillo de oro procedente de Knossos, actualmente en el Museo Ashmolean (1938); el anillo de oro procedente de una tumba de Pilos, en el Museo Nacional de Atenas (7985); el de la tumba 62 de Elateia, Museo de Lamia (M845); en un sello de arcilla encontrado en Zacros, en el Museo de Heraclión (47, 1-3); también en el Museo Ashmolean (1938.1129), un anillo procedente de Kandia (Cain, 2001, pág. 34 y 35)

Por todo ello, estas representaciones se han visto como una prueba del carácter chamánico de algunas prácticas rituales minoicas⁹⁵ (Tully & Crooks, 2015; Peatfield & Morris, 2012), entendiendo este chamanismo como una técnica, que ya definió Eliade, consistente en alcanzar el vuelo del alma, es decir, caracterizado por la consecución del éxtasis, que ya hemos definido como un tipo especial de ASC. El hecho de que en las denominadas representaciones de «epifanías» las cabezas de las figuras aparezcan como «anicónicas», esto es, simplemente dibujadas con un trazo circular, pero sin rasgos humanos, ha sido considerado como una prueba de la pérdida del sentido del yo o del ego propia del estado de éxtasis (Tully & Crooks, 2015, pág. 138; Morris & Peatfield, 2004, pág. 44).

El uso de sustancias psicoactivas y danzas extáticas fue descrito por Evans ya para el fresco denominado de la «Arboleda y la danza» (*Grove and dance fresco*) (Imagen 25), también en un anillo procedente de Vafio (*CMS I*, No. 219), se ve una figura femenina danzando mientras un sujeto agita un árbol, lo que fue descrito por el arqueólogo británico como la recolección de la fruta psicoactiva, que él considero que podría ser de la cual se extraería el jugo sagrado, al estilo del *soma* védico. Una escena similar se puede ver en un anillo de Micenas (*CMS I* No. 126), en el que se ven tres figuras: a la izquierda, una figura femenina que parece dormida apoyada en una mesa, a la derecha, un sujeto masculino agitando un árbol y, en el centro, una mujer erguida que parece ejecutar una danza. Una escena prácticamente idéntica se ve en un anillo de Arjanes (HM 989), en el que destacan, diversos elementos flotantes, como un ojo, un pilar y un par de insectos. Por último, otro anillo, procedente de Tirinto (*CMS I* No. 179) en el que se ve un sujeto sentado, con un cáliz en la mano, frente a una procesión de figuras antropomorfas, cada una de ellas portando una jarrita. Evans consideró que se trataba de una ceremonia de comunión de un jugo embriagante. Sin embargo, nunca precisó de qué sustancia podría tratarse, aunque sus aportaciones contribuyeron a que términos como frenesí, trance, posesión y danza orgiástica formaran parte de la descripción de la religión minoica que, de esta forma, pasó a ser considerada una práctica religiosa de carácter extático en la que el consumo de sustancias psicoactivas pudo estar presente (Tully & Crooks, 2015, págs. 134-135).

⁹⁵ Ya Evans propuso en 1930: «*that dancing, chanting and consumption of psychoactive substances were additional methods through which Minoans achieved ritual possession, suggesting that the Minoan practice was analogous to Saami shamanism*», citado por Tully & Crooks, 2015, pág. 134.

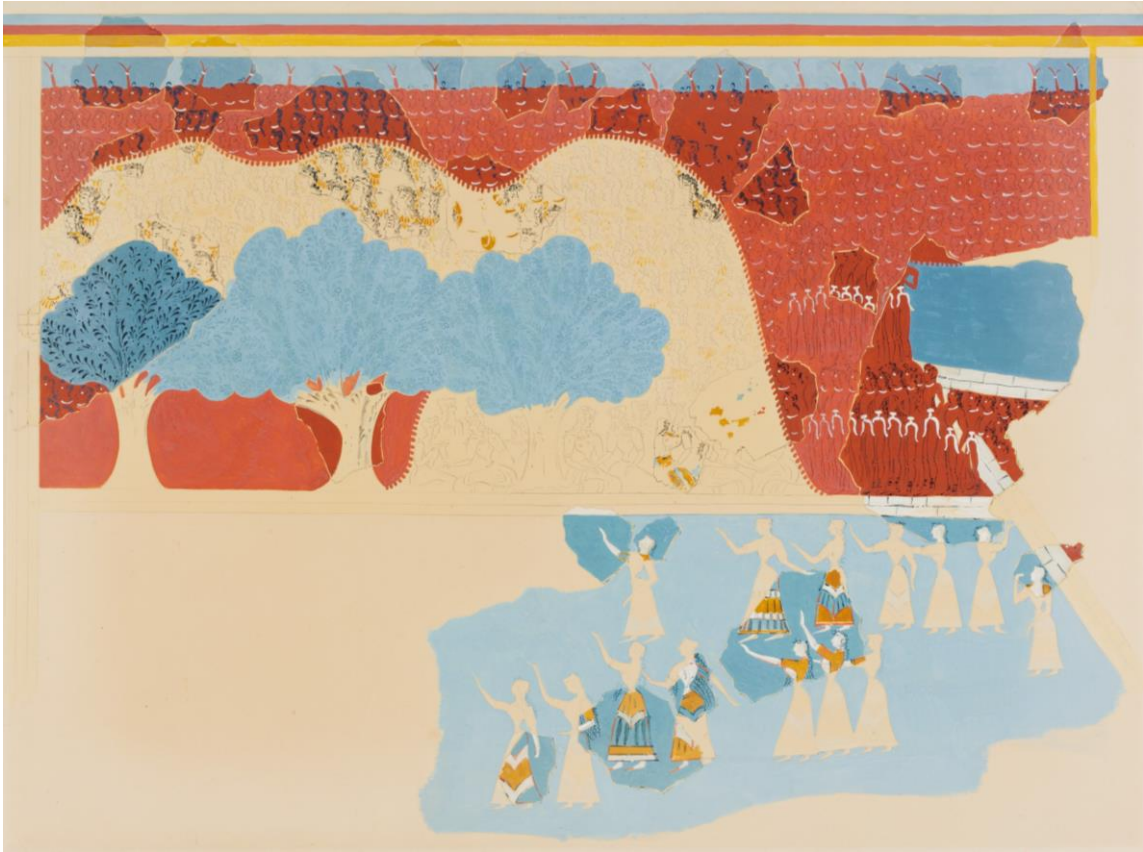


Imagen 25. Fresco de Cnosos, representando danza extática ⁹⁶

Se ha propuesto que, puesto que no hay evidencias del crecimiento de hongos psicoactivos ni de datura, ergot o beleño en la isla de Creta durante la Edad del Bronce, la sustancia psicoactiva debió de ser el alcohol y/o el opio, del que sí encontramos pruebas de, al menos, su conocimiento. La representación más antigua de la adormidera en el Egeo se considera una pequeña piedra caliza datada el Periodo Minoico Tardío (*ca.* 1750-1580 a. C.) (Merrillees R. , 1999).

⁹⁶ https://archive.org/details/mma_reproduction_of__sacred_grove_and_dance_fresco_258103



*Imagen 26. Anillo de oro procedente de Tirinto. Museo Arqueológico Nacional Atenas*⁹⁷

Un poco posterior es un anillo-sello de oro (*Imagen 27*), datado en el s. XV a. C., que formaba parte del tesoro de la Acrópolis de Micenas, que ha sido identificado como una representación de una escena de culto: tres figuras femeninas, de pie, presentan sus ofrendas a una cuarta figura femenina, que aparece sentada, tras la cual se aprecia otra pequeña figura recogiendo fruta de un árbol. La primera oferente presenta a la diosa tres cápsulas de adormidera; la segunda, lirios, y la tercera, flores. Es posible que la diosa estuviera asociada con el culto a los árboles y, por extensión, con la fertilidad (Guerra Doce, 2002, pág. 54).

⁹⁷ Zde [CC BY-SA 3.0 (<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0/>)]



Imagen 27. Anillo de oro procedente de la Acrópolis de Micenas. Museo Arqueológico Nacional de Atenas

Procedente de una tumba de la necrópolis de Mochlos (Creta), se han descrito también dos *rhyta* (P1065 y P1116) con la representación de una cápsula de adormidera, basándose en la forma del recipiente, así como en la decoración del mismo, que consiste en líneas verticales que recuerda a los cortes que se le dan a la cápsula de adormidera para la obtención del opio (Nicgorski, 1999).

Pero, sin duda, la más conocida y mayor prueba del conocimiento de la planta nos la ofrece una figura datada en el Minoico Tardío II y conocida como Diosa de las Adormideras (*Imagen 28*), así llamada por la diadema que lleva en la cabeza adornada con tres cápsulas. Esta figura procede del santuario cretense de Gazi, de una habitación sagrada sin puertas ni ventanas, a la que se podía acceder sólo desde el techo. Las cápsulas presentan cortes verticales, los mismos que se hacen para la obtención del látex; el color de la figura es similar al del opio y, además, la diosa tiene los ojos cerrados como si estuviera dormida, dando la sensación de estar ligeramente sonriendo. La impresión general es la de estar en éxtasis tras el consumo de la droga. Junto a la figura, la habitación también contenía carbón vegetal y una jarra perforada en su base y lados, que se ha interpretado como un brasero para la quema e inhalación de opio (Marinatos, 1937; Boekhoud, 2003).



*Imagen 28. Diosa de las adormideras. Santuario de Gazi (Creta)*⁹⁸

98

https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/f/f1/Goddess_with_upraised_arms%2C_terracotta%2C_Gazi%2C_1300-1100_BC%2C_AMH%2C_145281.jpg

El propio Evans reconocía que no había un solo medio de alcanzar el éxtasis. Además del consumo de drogas, podían actuar como desencadenantes de éste otras acciones como el movimiento y la danza rítmica. Frente al consumo de sustancias psicoactivas, Morris y Peatfield propusieron que, en efecto, la religión minoica tenía un carácter extático, pero que el estado de trance se conseguía mediante una sucesión de posturas corporales que facilitan el ASC. Estos autores hacen una lectura diferente de las imágenes de los anillos: no se trata de una representación simbólica del éxtasis, sino que nos están mostrando la técnica para conseguirlo (Morris & Peatfield, 2004, pág. 42).

Esta técnica está basada en el mantenimiento de determinadas posturas que, a lo largo y ancho del planeta y, sobre todo, en el mundo oriental (tanto en la Medicina tradicional china como en el taoísmo y en el yoga de origen hindú) han demostrado ser capaces de producir un ASC y, además, suelen estar asociadas a la sanación. Por ejemplo, se considera la postura de las manos en la cintura está muy relacionada con el bienestar y la salud. Por el contrario, el dolor causado por mantener mucho tiempo los brazos alejados del cuerpo, sin moverlos, podría causar el disparo de la producción cerebral de endorfinas, lo que relaciona la postura con el intenso estado de trance que ocasiona, de tal forma que, cuanto más complicada es la postura, mayor es la sensación de poder y la energía, en definitiva, mayor es la intensidad del éxtasis (Morris & Peatfield, 2004, págs. 52-53).

Para estudiar la importancia de las posturas para alcanzar el ASC, Morris y Peatfield centraron su estudio en las figurillas de cerámica encontradas en los denominados «santuarios en la cima» (*peak sanctuaries*). Aparte de su ubicación común, otra característica común de estos sitios son grandes cantidades de figurillas de arcilla de tres tipos: animales, figuras humanas dispuestas en una variedad de posturas, y partes de la anatomía humana, denominados «miembros votivos». Destacan los estudiosos que las figuras humanas eran representaciones de los adoradores, no de las deidades y, en segundo lugar, que las figurillas de animales y los miembros votivos representaban los intereses de los adoradores, es decir, el cuidado de sus animales domésticos y su propia salud y bienestar (Peatfield & Morris, 2012, pág. 229).

Los santuarios hacen su aparición en la transición entre el Bronce Inicial y el Medio (2200-1900 a. C.), pudiendo estar conectados con el desarrollo de la sociedad palacial. Continuaran, en mucho menor número, durante el Periodo Neopalacial, en el que Cnosos domina, cultural y, quizás, política y socialmente. Se ha sugerido que el componente religioso y espiritual de estos centros, abierto a toda la población durante sus

momentos iniciales, en el Periodo Neopalacial experimenta una apropiación por parte de las élites, como parte de un proceso de control económico y religioso (Peatfield & Morris, 2012, pág. 230).

Volviendo a las figurillas de cerámica humanas, se ha comprobado que son diversas las posturas que adoptan los sujetos representados. La más conocida es la figura humana con las manos en el pecho (*Imagen 29*), aunque no es la única. Peatfield y Morris han clasificado estas posturas en dos grandes grupos: posturas cerradas, en las que las manos tocan el cuerpo y, posturas abiertas, en las que las manos están alejadas del torso. A su vez, estas posturas pueden ser simétricas o no, habiendo más variantes en las posturas abiertas que en las cerradas, aunque reconocen que las figuras con los brazos alejados del cuerpo los pierden con más facilidad, por lo que son más difíciles de diferenciar (Peatfield & Morris, 2012, pág. 239).



Imagen 29. Figurillas procedentes de Petsofás (Creta). Museo Arqueológico de Agios Nikolaos

Estos estudios siguen los principios desarrollados por F. Goodman, pionera en el estudio antropológico de las posturas extáticas, que le llevó, en primer lugar, a recoger una gran cantidad de posturas y figuras de diferentes contextos religiosos que estaban conectadas con la espiritualidad, sobre todo, en relación con el chamanismo; y, posteriormente, a través de la experimentación de estas posturas con estudiantes y

voluntarios, definir y clasificar aquellas posturas que conducían a un ASC y, también, a la sanación (Goodman, 1986).

Tyree amplía la teoría de Morris y Peatfield, pues ella considera que las figurillas de bronce encontradas en cuevas cretenses y contemporáneas de las de los santuarios de las cimas, también podrían representar posturas diseñadas para inducir ritualmente a las ASC con la intención de proporcionar una experiencia sobrenatural, si bien la postura más encontrada (sujeto con la mano en la cabeza) no aparece en el repertorio de posturas estudiadas por Goodman. Tyree añade que las propias cuevas eran el escenario más probable para estas prácticas rituales, ya que su entorno oscuro y su capacidad para amplificar el sonido las habría hecho propicias para inducir los ASC. La autora recuerda que nos han llegado relatos de visiones extáticas en una cueva cretense, la cueva del Dicte, donde la tradición nos cuenta que nació Zeus y los Curetes danzaron a su alrededor para evitar que Cronos escuchara sus llantos, y también, es el lugar donde Epiménides tuvo visiones durante su estancia en ella. Curiosamente, Tyree también sugiere que el vino pudo haber sido bebido como un componente de los rituales conducidos dentro de las cuevas, lo que contribuiría después de la consecución de los ASC (Tyree, 2001).

A partir de todas estas premisas, McGowan diseñó un experimento para comprobar si mantener las posturas, tanto de las figurillas de los santuarios como las de los anillos, era capaz de producir un ASC en los sujetos participantes, acompañados del sonido rítmico de un sistro y en un ambiente que imitaba los de los rituales en cuevas, es decir, un ambiente oscuro en el que la deprivación sensorial favoreciera la experiencia interna. Se trataba, en definitiva, de comprobar si las posturas tenían simplemente un carácter simbólico o eran un medio para obtener el éxtasis. En sus experimentos, McGowan comprobó que, en las condiciones descritas, cinco posturas elegidas entre la iconografía eran capaces de producir un ASC en un total del 86% de los participantes. Aunque, como la propia autora reconoce, este descubrimiento no indica que, necesariamente, estas posturas fueran adoptadas en rituales minoicos con la finalidad estudiada (McGowan, 2006).⁹⁹

⁹⁹ McGowan critica que Peatfield y Morris propusieran la importancia de las posturas de las figurillas como medio de alcanzar un ASC, pero no aportaran ninguna prueba experimental de que esto pudiera ser así, de ahí que la autora decidiera diseñar su experimento. Unos años más tarde, los mismos Peatfield y Morris, trabajando con una de las colaboradoras de Goodman, probaron personalmente y testifican que las posturas que las figurillas de los santuarios cretenses les habían conducido a un ASC, siendo, además, diferente dependiendo de la postura adoptada. Consideran que las posturas abiertas tienen un carácter sanador, mientras que las posturas cerradas se relacionan más con la adivinación (Peatfield & Morris, 2012, págs.

Si volvemos a Evans y al fresco que hemos denominado *De la Arboleda y la danza*, podemos reflexionar sobre la danza como medio de conseguir un ASC. Que los minoicos bailaban es algo que no parece despertar ninguna duda, como prueba el fresco mencionado, así como el descubrimiento y descripción de plataformas circulares en Cnosos que han sido interpretadas como lugares para la danza (χορός)¹⁰⁰. Dos figuras de terracota provenientes de Kamilari y Palaikastro representan danzas ejecutadas en círculo. La naturaleza sagrada de la danza está indicada por los cuernos de consagración entre los bailarines del Kamilari (*Imagen 30*) y por el pájaro con los bailarines de Palaikastro, además de los hallazgos rituales asociados (Warren, 1984).

De hecho, muchas de las posturas representadas en los anillos y en las figurillas de arcilla y terracota podrían ser interpretadas como representaciones de danzas. Al ser ésta una actividad que implica movimiento, su representación estática pierde gran parte de su esencia, pues no conocemos la secuencia de movimientos, ni su ritmo ni su intensidad. Asimismo, desconocemos la música que acompañaba la danza, el entorno donde se producía, si se trata de una actividad diurna o nocturna, y si el contexto era ritual o lúdico. Por otra parte, sería interesante saber si se trataba de una danza solitaria, por parejas o en grupo: así, los anillos muestran dos o tres figuras mientras que en los frescos vemos grupos más numerosos, hemos visto como también aparecen figuras en las que la disposición circular es muy clara, sin embargo, las figurillas de cerámica de los santuarios aparecen como personajes aislados, lo cual no implica que no formaran parte de grupos más numerosos.

Como hemos comentado, ya Evans, en 1930, hablaba de danzas extáticas y de carácter orgiástico. A este autor le siguieron, en las décadas siguientes, otros dos grandes estudiosos de la religión minoica, Persson (*The religion of Greece in Prehistoric Times*) y Nilsson (*Minoan-Mycenaean Religion, and Its Survival in Greek Religion*). Los tres

241-242). Desde nuestro punto de vista, no se puede considerar la experiencia personal de los dos investigadores como un trabajo de rigor científico, pues es bien sabido que las expectativas que el sujeto tiene antes de la experiencia determinan en buen grado la consecución del ASC. Por otra parte, estadísticamente no es significativa una muestra de dos sujetos en las que, además, no hay grupo control. Por último, la clasificación del carácter sanador o de adivinación de las posturas nos parece poco documentado y argumentado. Si bien consideramos que es un campo de investigación muy interesante y prometedor, se requiere una elaboración más científica de los experimentos para poder llegar a conclusiones determinantes, que permitan, en definitiva, acercarnos más a la espiritualidad de los pueblos de la Antigüedad.

¹⁰⁰ «Its circular form, size, height, imposing construction, and stepped approach all accord well with such a function. It might be too that the sign frequently engraved on the outer, visible faces of the blocks, was intended to symbolize the lines and zigzag, crossing movements of groups in a dance» (Warren, 1984, pág. 318).

autores consideraban que las escenas de los anillos a los que hemos hecho referencia representaban eventos rituales, llevados a cabo en celebración del renacimiento anual de la fertilidad agraria.

Tres criterios generales permitieron a Evans, Persson y Nilsson identificar la danza en estas escenas: el primero consistió en de la representación del movimiento en la ropa y el pelo de las figuras. Evans argumentó que estas características indicaban «movimiento rápido y rítmico» característico de los movimientos de baile, Persson y Nilsson hablaban de «movimiento violento» y «trenzas sacudidas»; el segundo fue su realización de una serie de gestos recurrentes consistentes en colocar las palmas de las manos en una posición paralela a las caderas, elevándolos hacia arriba y hacia afuera en una variedad de ángulos, o apretando uno o ambos puntos sobre el pecho o el abdomen, estos gestos eran considerados como elementos de la danza ritual; por último, el tercer criterio fueron los contextos, así, por ejemplo, la presencia de árboles, betilos o santuarios, además de los símbolos mencionados (ojos, orejas, mariposas o doble hacha) añadían un carácter sacro a la actividad (Murphy, 2015, págs. 311-312).



*Imagen 30. Miniatura de terracota con danza circular procedente de Kamilari. Museo Arqueológico de Heraclión*¹⁰¹

¹⁰¹ Zde [CC BY-SA 4.0 (<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0>)]

En cuanto a los participantes, la mayor parte son mujeres jóvenes, aunque también hay imágenes de varones jóvenes. Tanto la ropa que las mujeres llevan como la localización de los anillos, principalmente, en tumbas, hacen pensar en representaciones de las clases altas de la sociedad, sobre todo, en el Periodo Neopalacial (German, 2007).

Según Senta German, precisamente determinadas posturas de los brazos serán el código visual que nos permite distinguir una escena de danza. Las principales posturas son: 1) un brazo en alto delante del cuerpo y el otro detrás; 2) los dos brazos delante; 3) las dos manos a los lados, en la cintura; 4) una mano a un lado y arriba, y la otra, abajo; 5) las dos manos levantadas, en el aire; 6) las dos manos a los lados, abajo (German, 2007, pág. 27). Puesto que estas posturas también se encuentran en escenas de procesiones, a veces es difícil distinguir entre escenas de danza y procesionales, por lo que la misma autora propone que, mientras que en las procesiones hay un final y los participantes portan objetos, no sucede así en las danzas (German, 2005, pág. 57).

La danza en el mundo minoico ha sido asociada a epifanías de la divinidad, pero, también, a rituales de iniciación. Así, por ejemplo, el anillo de Isópata se ha interpretado como una danza extática que implica una epifanía, mientras que el fresco *De la arboleda y la danza* se ha visto como una representación de una ceremonia de iniciación, al igual que el famoso *Vaso de los Segadores*, procedente de Hagia Triada, en Creta (Aamodt, 2014).

En conexión con la danza y su carácter ritual extático se han relacionado también diversos objetos destinados a contener elementos vasculares autónomos y que han recibido el nombre de *kernos*. Se trata de «bandejas trípodes» con perforaciones que alojarían pequeños vasos, jarrones de contenedores múltiples, *ring base*, e incluso placas líticas con pequeños huecos. Estos elementos tan diversos documentan, según Puglisi, «la existencia en el mundo minoico de una práctica ritual basada en la manipulación de contenedores con ofertas diferenciadas que se remontan a la unidad simbólica a través de la colocación en un soporte común» (Puglisi, 2010, págs. 97-98). Ya desde principios del siglo XX, diversos autores habían observado e identificaron datos de asociación entre los *kernos* minoicos, la danza y el culto a una deidad femenina relacionados con la vegetación y la fertilidad. Para Puglisi, además, considera que la ceremonia en la que el *kernos* juega un papel destacado tiene un carácter «liminar» pues generalmente se asocia con espacios de tránsito que puede asumir fuertes valores simbólicos, especialmente en el caso de la entrada a las habitaciones sagrado o funerario. En estas circunstancias, entrar en un

espacio simbólico nuevo y diferente en comparación con el de origen también implica un profundo cambio de estatus en aquellos que hace esa transición. Por esta razón es legítimo sospechar que la ceremonia de los *kernos* se presta a ser asociado con ritos de paso, o con esas ceremonias particulares que consagran los cambios en la posición del individuo en la comunidad, aunque demostrar la base arqueológica de esa asociación es muy complicada. Para ello, el autor se fija en las escenas de baile de Palaikastro y Festos, el peinado de los danzantes (pelo recogido detrás de la nuca en el modelo de Palaikastro; recogidos en espiral e indicación del afeitado de la cabeza de las figuras de Festos). Puesto que es conocido el papel que los peinados tenían en el mundo minoico para indicar los grados de edad a los cuales los jóvenes de la comunidad, se plantea la cuestión de si la función del de la danza extática y el ritual de los *kernos* no sólo se expresaba en la evocación de las divinidades, sino que también constituía un momento dentro de un sendero iniciático preciso. Otro elemento a favor de la relación privilegiada entre *kernos* y grupos de iniciados se puede reconocer en la relación que se ha visto entre los denominados *ring base* y las élites de la sociedad minoica, como parece demostrar los contextos de descubrimiento en los que se encuentran que ha hecho plantear la hipótesis de asociación con «especialistas» como sacerdotes, filósofos, videntes, científicos o magos que seguramente eran itinerantes, así como técnicos y artesanos. Se subraya la relación privilegiada entre los *kernos* de la época histórica y los iniciados al culto místico por la mención en un pasaje de Ateneo que nos narra que sólo los que se dirigían en procesión con el *kernos* tenían acceso a la terminación de la *telete*. Durante la ceremonia preliminar, en la iniciación, los portadores del *kernos* prueban el contenido del *kotyliskoi* o pequeños vasos. Distintas ofrendas se convertían así en los ingredientes de una bebida o comida que, a juzgar por el pequeño volumen de los contendedores, tuvo que bastante modesta. Sin embargo, los efectos reales sobre la psique no pueden excluirse si es cierto que, entre los ingredientes citados por Ateneo, se encontraba la adormidera. Tomado junto con otros alimentos, incluso en pequeñas cantidades si es posible en forma de látex seco, se suponía que ayudaría a intensificar la atmósfera la euforia de la ceremonia. «Visto desde esta perspectiva, «el *kernos* adquiere, junto a los valores de simbólicamente ligada a la celebración de la riqueza y variedad de los dones de la naturaleza, una nueva e inesperada función práctica que se configura también como un sofisticado dispositivo para administrar, de forma más o menos oculta, sustancias eufóricas a los participantes en la ceremonia». En el uso tradicional, el opio se puede beber siempre mezclado con otros alimentos, en su mayoría con un fuerte poder

edulcorante para amortiguar el sabor amargo y repulsivo. En este caso, el ritual de los *kernos* habría sido no sólo una forma de ocultar la presencia del ingrediente secreto sino también de hacerlo más aceptable para el gusto. Que el opio era conocido y utilizado en Creta nos lo permite conocer la ya mencionada Diosa de las adormideras de Gazi, por lo que «la posibilidad de que ya antes del final de la Edad de Bronce tomara forma como una práctica con efectos eufóricos en los participantes, sean o no aspirantes, adeptos o devotos involucrados en un culto extático, es una opción plausible pero que permanece sin pruebas documentales fiables en este momento» (Puglisi, 2010).

7.2.2. Adormidera y Opio en Chipre en la Edad del Bronce

El Bronce Tardío de Chipre es considerado uno de los contextos donde los hallazgos han permitido aventurar, con fuertes evidencias iconográficas y arqueológicas, el consumo ritual de la adormidera y del opio.

Una de las representaciones más notables del conocimiento de la adormidera proviene de un sello cilíndrico, de procedencia desconocida, que se encuentra en el Museo Británico y representa lo que parece ser una procesión ritual de sacrificio que involucra a cinco personas, entre dos de las cuales aparece una amapola (*Imagen 31*). Cuatro de las figuras se acercan a la quinta figura, que puede ser un dios o un sacerdote. Como la amapola aparece representada en forma capsular, sin flor y hay evidencias de explotación contemporánea de la planta, se ha identificado con bastante seguridad como *Papaver somniferum*. El carácter ritual de la escena es evidente. Para Collard, la roseta representada ante la cabeza del dios o sacerdote puede ser un símbolo de una epifanía. En este contexto, este sujeto podría representar un líder ritual humano cuyo papel privilegiado incluía el consumo de opio para entrar en contacto con los dioses o espíritus (Collard, 2011, págs. 127-128).



*Imagen 31. Sello Bronce Tardío Chipre. British Museum*¹⁰²

Otra representación clara de una amapola de opio es la aparecida en Kition y que forma parte de la cabeza de marfil un cetro. Si bien en otros cetros similares se ha visto la representación de granadas, en el caso que nos ocupa, la ancha y plana corona con nueve elementos redondeados corresponde al disco estigmático y a los rayos de la cápsula de adormidera, frente al cáliz de la granada, más delgado y con siete elementos puntiagudos. Volveremos luego a hablar de este cetro. Es más dudosa la imagen de otra posible cápsula de adormidera, también encontrada en Kition (Tumba 9), en este caso se descubrió montada sobre una varilla de marfil de unos 20 cm de largo. Sin embargo, la corona es más alta, con seis elementos puntiagudos, lo que hace que esta cabeza de cetro recuerde más a una granada y sea comparable a un número de cetro de marfil encontradas en todo el Mediterráneo Oriental.

Smith, también interpreta una vasija de vidrio del tipo tradicionalmente visto como un jarrón de granada, de la misma tumba de Kition, como otro de una cápsula de adormidera pues, para la autora, el color azul predominante del cuerpo sugiere el tono azul de una amapola inmadura y las bandas horizontales blancas y amarillas que representarían el látex de opio saliendo de la cápsula cortada (Smith J. , 2009, págs. 98-99).

¹⁰²

https://britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details/collection_image_gallery.aspx?assetId=1021409001&objectId=1488281&partId=1

Esta interpretación sugiere la posibilidad de que dichos vasos, y posiblemente algunos de las dudosas cabezas de cetros de marfil, eran en realidad imágenes híbridas que representaban tanto la amapola como la granada. Si los recipientes de vidrio fueron diseñados para simbolizar tanto la granada como la adormidera, Collard sugiere que el contenido de estos bien pudo ser una mezcla de zumo de granada o de vino y opio. Tal mezcla puede incluso ser mencionada en los registros hititas que describen la adición de uno o más ingredientes al jugo de granada para producir algo que se solidifica (*n-at mahhan igaitta*). Ante la ausencia de confirmación de residuos orgánicos, no deja de ser una sugerente hipótesis que, además, se ve reforzada por el hecho de que casi todos los fragmentos de tales botellas de vidrio azul del recinto del templo de Kition fueron encontradas en Temenos A y en el Templo 5, zonas donde se han encontrado otros artefactos relacionados con el consumo de opio (Collard, 2011, págs. 129-131).

Sin lugar a duda, los artefactos más relacionados con el consumo de opio en el bronce chipriota son las denominadas «Jarritas cerámicas de base anular» (*base ring juglets*, BR), también conocidas como *bibil* (Imagen 32).

La cerámica BRI está hecha a mano y se caracteriza tradicionalmente por una arcilla bien mezclada de carácter duro y metálico, bien cocido en un ambiente pobre en oxígeno, con un color desde el marrón oscuro hasta el gris, a menudo con un núcleo gris o incluso negro. La decoración consiste comúnmente en la adición de bandas de relieve de plástico lisas o sombreadas, dispuestas en líneas onduladas, curvas o espirales, aunque estén incisas o pintadas. La cerámica BRII también se fabrica a mano y se caracteriza tradicionalmente como más burda y de peor ejecución que la cerámica BRI con partículas más grandes de arena o gravilla en la arcilla, con patina ligeramente bruñida o alisado en húmedo y decoración pintada en pintura blanca mate que, sobre todo en las jarras, consiste a menudo en una serie de tres a cinco líneas paralelas. Se trata de una cerámica chipriota producida en centros regionales (Collard, 2011, pág. 133).

Las jarritas BR generalmente tiene un cuerpo globular o piriforme, un cuello estrecho y cónico, cuello que se ensancha en una boca en forma de embudo, un mango de desde el cuello hasta el hombro y un anillo de base alto (cónico o de trompeta) o bajo y tienen entre 10-15 cm de altura. Esta es la forma clásica de *bilbil* que Merrillees propuso que imitaba la forma de una amapola de opio. Las variaciones de esta forma incluyen ejemplos más raros con boquillas cortadas o en forma de trébol, o jarritas dobles que

constan de dos cuerpos muy pequeños unidos entre sí y las jarritas de PBR que carecen de la base anular (Collard, 2011, págs. 133-134).

Robert Merrilles consideró que estas jarras tenían una apariencia muy similar a las de las cápsulas de la adormidera, correspondiendo el cuerpo de la jarrita al de la cápsula, con la base imitando el disco estigmático y el cuello estrecho al tallo delgado. Las líneas plásticas que aparecen en la confluencia del mango con el cuello corresponden a la representación del tálamo o receptáculo floral; por otra parte, la decoración en el cuerpo de las jarritas BRI representa látex de opio que rezuma por las incisiones hechas en la cápsula, mientras que la serie de tiras blancas paralelas pintadas en las variedades BRII representaría el látex que rezuma por los múltiples cortes realizados de forma más eficiente, lo que indicaría el uso de una nueva herramienta y técnicas más precisas para extraer el opio. Basándose en todo ello, Merrillees concluyó que estas jarritas eran contenedores para transportar el opio en un comercio que se extendió desde Chipre por todo el Mediterráneo oriental, incluido Egipto, donde aparecieron numerosos ejemplares de esta cerámica. Puesto que el largo cuello de las jarritas solo permitiría el paso de sustancias fluidas, se propuso que el opio estaría disuelto en alguna sustancia que le diera consistencia de jarabe, como la miel (Merrillees R. , 1962; Merrillees R. , 1979).

La identificación relativamente reciente de residuos de alcaloides de opio a través del análisis de residuos de las jarritas BR parece haber confirmado la hipótesis de Merrillees. Los análisis de los residuos sólidos encontrados en un BRI de la colección egipcia del Museo Martin-von-Wagner de La Universidad de Würzburg descubrieron rastros de morfina, codeína y narcotina, alcaloides primarios de opio; así como el análisis que el Museo Británico lleva a cabo sobre los residuos encontrados dentro de una jarra BRII, identificó restos de papaverina, otro alcaloide del opio. Estos estudios más recientes confirman, con una base analítica más sólida, otros resultados más antiguos, de los años ochenta y noventa del siglo XX, como el descubrimiento de un derivado de isoquinolina (un producto de degradación de la papaverina) en un par de jarras descritos por Evans, trazas de un «derivado del opio» indeterminado de la BR que fueron encontrados durante las pruebas realizadas para James Stewart en el Universidad de Sydney y la «impresión de opio crudo» de un par de vasos BRI del Museo de Bellas Artes de Boston (Collard, 2011, pág. 137). El último de los estudios, realizado con técnicas innovadoras y resultados positivos, ha sido realizado en una jarra BR de la colección del Museo Británico, donde se han encontrado restos de papaverina y tebaína (Smith, Stacey, Bergström, & Thomas-

Oates, 2018). No obstante, algunos investigadores dudan de la metodología y los resultados de los análisis anteriores y no podemos ignorar que en muchos ejemplos no se ha encontrado opio en el interior de las cerámicas (Chovanec, 2013; Chovanec, Bunimovitz, & Lederman, 2015; Bunimovitz & Lederman, 2016). Tendremos que esperar a ver cómo van cambiando los métodos de análisis y detección de los restos de materiales orgánicos tan antiguos y esperemos que el estudio de más muestras, de diversas localizaciones y cronología, despeje dudas sobre estas curiosas jarritas y su contenido.



Imagen 32. Jarra ring-base chipriota procedente de tumba en Tebas (Egipto). Metropolitan Museum of Art (New York)¹⁰³

Este tipo de cerámicas aparecen muy frecuentemente en tumbas del Bronce Tardío de la isla de Chipre. Así, por ejemplo, en la tumba 2 en Kazaphani-Agios Andronikos, se han encontrado hasta 218 jarritas con forma de adormidera, además de otras formas cerámicas relacionadas con el consumo de opio; de hecho, hay muchas más jarritas que cuerpos enterrados en la tumba (entre 40-60), lo que, para Collard, indica que no fue

¹⁰³ <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/544022>

utilizado como ofrenda para el difunto, una especie de reservorio medicinal o psicoactivo para el Más Allá, sino que el opio fue consumido durante los rituales funerarios (Collard, 2011, pág. 200).

También hay evidencias de banquetes rituales con consumo de alcohol, o sea, es probable que compartir una fiesta final con el difunto fuera una ocasión social en la que se establecieron y renegociaron la identidad del grupo familiar, la pertenencia a grupos de linaje ancestrales y el estatus y los derechos sociales relacionados, después de la muerte de ciertos miembros de la familia. En definitiva, se trataría de una actividad tendente a mejorar la intensa experiencia emocional de los participantes, ayudando a la renegociación de las relaciones sociales entre las personas vivas. Sin embargo, el consumo aparente de grandes cantidades de opio sugiere que éste podría haber sido consumidos por otras razones, dado que sus fuertes efectos psicoactivos son menos adecuados para promover la interacción social y aumentar las emociones. De hecho, como incluso pequeñas dosis de opio pueden producir poderosos efectos psicoactivos, es más probable que se utilizara durante las etapas finales del ritual funerario de Kazaphani por su capacidad para inducir las ASC. Además, como el consumo de opio generalmente produce experiencias que se interpretan fácilmente como un encuentro con otros mundos (euforia y la sensación de volar o flotar), parece probable que se utilizara aquí para establecer esas interacciones sobrenaturales. En el contexto de la etapa final de un ritual funerario, los aspectos sobrenaturales más probables buscados son la interacción en el mundo de los muertos con los espíritus de los fallecidos (muy probablemente los de los antepasados) y, quizás también, los espíritus de los que están siendo enterrados. Las etapas finales de los rituales mortuorios a menudo involucran ritos diseñados para asegurar la incorporación de los difuntos al mundo de los muertos. Como tal, inducir a las ASC a través del consumo de opio (y tal vez alcohol) puede haber sido diseñado para iniciar un contacto directo con el mundo de los muertos a fin de garantizar que el espíritu/alma del difunto fuera finalmente aceptado en este reino. En el caso de una interacción de este tipo, se pueden plantear hipótesis sobre una serie de escenarios posibles. Tal vez los muertos necesitaban ser guiados al inframundo por los vivos o, quizás, los antepasados necesitaban estar presentes en el banquete funerario o, puede que, tal vez, los vivos necesitaran acceder al mundo de los fallecidos para rendir el homenaje merecido al recién llegado al mundo de los ancestros (Collard, 2011, págs. 202-203).

Por otra parte, en el Mundo Antiguo, el opio era más utilizado como sedante, por sus propiedades narcóticas, que como analgésico. La capacidad de inducir el sueño puede estar también relacionado con su uso en rituales funerarios, dada la conexión simbólica que el sueño y la muerte comparten. Mientras que el sueño supondría un estado de inconsciencia temporal, la muerte implica la inconsciencia eterna. En ambos casos, sabemos que muchas culturas consideran que hay una separación del alma y el cuerpo. El opio en las tumbas chipriota podría, por tanto, estar relacionada con la capacidad de esta droga de inducir la separación del alma, facilitando el viaje del fallecido al Más Allá, viaje que sería facilitado por la celebración de rituales funerarios que implicaran el consumo de opio por los familiares y allegados. Estos, además, podrían ver aliviado su sufrimiento mediante el consumo de la sustancia (Collard, 2011, págs. 247-248).

Además de las cerámicas encontradas, en las tumbas del Bronce Tardío chipriota también se han encontrado otros artefactos que parecen sugerir representaciones de la adormidera, como los colgantes en cornalina de Ayia Irini, Tumba 3 y Kition-Chrysopolitissa Tumba 9, y los de cerámica de Maroni-Tsaroukkas BM Tumba 22. El sello de cilindro no comprobado de Enkomi, que representa lo que parece ser una amapola de opio en el contexto de una procesión de sacrificio, probablemente provenga también de una tumba de esta época. Collard considera que lo más probable es que esta iconografía responda al consumo de la adormidera por sus propiedades como enteógeno, es decir, para inducir a un ASC que permitiera interactuar con el mundo sobrenatural y sus habitantes. Como tal, es posible que los portadores de estos objetos se sintieran identificados con esta actividad, en la que participarían. En este sentido, es interesante observar que la representación de esta amapola se corresponde con tumbas en las que hay un significativo número de cerámicas con posibles restos de opio, con excepción de Maroni-Tsaroukkas BM Tumba 22. Aunque esta evidencia cerámica no puede ser vinculado claramente con el individuo preciso que lleva las representaciones de la amapola, sugiere que el consumo de opio era relativamente común entre el grupo con que fueron enterrados (Collard, 2011, pág. 250).

Además del consumo en rituales funerarios, se sugiere también el empleo de opio en otros contextos religiosos. En el Estrato III del santuario de Athienou se encontraron nueve jarras *base-ring*, además de más de diez mil vasos en miniatura, que han sido descritos como vasos votivos por los excavadores, puesto que su diminuto tamaño (menos de 1 cm) no les hace parecer aptos para el consumo de sólidos o líquidos. Collard, sin

embargo, ve un paralelismo entre estos vasos y otros hallados en el yacimiento hitita de Bogazköy-Hattusa, que han sido asociados al consumo ritual de sustancias psicoactivas, probablemente opio (Schoop, 2011, págs. 248-249).

El gran número de «vasos votivos» encontrados en el sitio y el enfoque aparente de la actividad dentro del patio sugiere que los rituales que se llevan a cabo allí involucran a un número significativo de personas y que podría describirse mejor como un ritual comunitario. Al mismo tiempo, el tamaño de los vasitos sugiere que el opio o la sustancia psicoactiva consumida en el sitio se distribuyó en una dosis relativamente pequeña. Sabemos que, incluso con dosis bajas de opio, la euforia y la sensación de vuelo pueden ser significativas. Dado que tales experiencias se adaptan bien a la interpretación como alguna forma de interacción con el mundo sobrenatural, pueden haber sido entendidas como un encuentro con las entidades sobrenaturales particulares que se adoran en el lugar. No es descartable que, además, los efectos del opio pudieran ser amplificados por otros mecanismos de inducción de ASC, como canto o baile. Todo ello unido a la sensación de unidad y comunicación con el grupo, pudieron dar lugar a unos rituales en los que, además de la experiencia religiosa, se contribuyera a la cohesión social y/o aumentar la sensación de pertenencia a un determinado grupo (Collard, 2011, págs. 260-264).¹⁰⁴

En el santuario de Kition-Kathari también se han encontrado también diversos materiales que sugieren el consumo de opio con fines rituales. Así, una pipa de marfil y un cilindro de cerámica fueron considerados por los excavadores como objetos utilizados para fumar opio. Sin embargo, esta posibilidad ha sido refutada¹⁰⁵ (Smith J. , 2009, pág.

¹⁰⁴ Collard va más allá y sugiere que estos lazos religiosos formaron parte de los mecanismos de control y sanción económica y social de les élites: «At Athienou, the ritual use of ASCs seems to have been associated with the intra-community exchange of commodities (seemingly copper and agricultural produce) and perhaps labour or even crafting expertise, as suggested by the possible evidence for copper production. The rituals conducted at the site may, therefore, have been viewed as a crucial component of such interaction, providing a structured performance by which such exchange was sanctified (and sanctioned), whilst reinforcing the idea of a belief system common to all. The ritualised use of ASCs would have further strengthened the social bonds between the participants by heightening their emotional involvement in such activity. Furthermore, as copper production and the redistribution of agricultural produce appear to be controlled via religious sanction by the LCIII period, 1273 it is possible that the rituals conducted at Athienou reflect a slightly earlier form of supernatural control over economic transactions. As such, it may be that elites in positions of ritual authority assumed control over proceedings at Athienou, perhaps even restricting access to sacred substances such as opium. If only privileged individuals could access and distribute such substances, and thereby interact with the supernatural, the supernatural may have effectively become a 'commodity' that was exchanged for copper and other produce provided by nearby communities. As such, the ritual use of ASCs at Athienou may have originally been used by emergent religious elites to establish and legitimise a subordinate, productive role for the populations in the region» (Collard, 2011, pág. 264).

¹⁰⁵ «The first object in question is an ivory tube (13.75cm long, 2.1-2.6cm diam.) decorated with incised and drilled patterns and hollowed from one end for a length of ca. 46mm where an intersecting opening

61 y 65; Collard, 2011), al igual que la sugerencia de que en los jardines del santuario se cultivaba adormidera. Hay, sin embargo, otros objetos que sí se relacionan con el opio, como el manubrio de marfil de un cetro con la representación de la cápsula de adormidera, una jarrita *base-ring*, vasos de cristal con forma de adormidera/granada y diversas cerámicas que se piensa que podrían contener el jugo de la amapola. Casi todos ellos han sido localizados en el Templo 5 de este santuario, aunque el reducido número de vasos y el hecho de que aparezcan en áreas que parecen restringidas al público general, hacen pensar en el consumo de opio por parte de un grupo reducido de participantes (Collard, 2011, págs. 272-273).

Por su parte, Smith sugiere que el opio en el Templo 5 de Kition están relacionado con rituales de adivinación, en particular aquellos asociados con la escapulomancia, o interpretación de escáfulas, que también han sido encontradas en el yacimiento y que se obtendrían de sacrificios dentro de los rituales del templo. El opio se combinaría con otros elementos para crear la atmósfera como máscaras, danzas, música (Smith J. , 2009, págs. 60-62).

was drilled in from one side. As this side opening had “distinct traces of burning around it”, Karageorghis interpreted the object as a smoking pipe. The precise nature of these “traces of burning”, however, are questionable as published images of the object show dark areas which may be traces of burning all along the object, not just around the side hole. Nor have any scientific analyses been conducted in order to assess the nature of such marks. Furthermore, as Smith points out, a bowl would need to be attached to the side hole in order to smoke opium, reducing the likelihood of burning around this hole, while the dimensions of the hollowed out section of the pipe are also unsuited to such a function. Indeed, the size and form of this object suggest instead that it may have been handle (perhaps for a bronze mirror) rather than a smoking pipe. The number of similar ivory tubes recovered from Late Cypriote contexts further suggests this interpretation» (Collard, 2011, pág. 147).

«The second object from Kition associated with opium smoking is a tapering terracotta cylinder (23cm high, 26cm base diam., 19cm rim diam.) with a rounded base rim, pierced by a pair of circular holes and marked with a pair of identical Cypro Minoan signs, all immediately above the base. The rim is broken and uneven. Karageorghis suggests that this object was used to inhale opium fumes, following a similar interpretation for another clay cylinder from the shrine of the ‘Poppy Goddess’ at Gazi. A number of factors, however, argue against this interpretation. Firstly, there is no evidence that associates the cylinder in any way with fire, such as traces of burning. Secondly, as the cylinder was apparently a fixture of at least two subsequent floors of Temple 5 at Kition, its base would have been buried around 15cm beneath the surface of the later floor, covering the two holes near the base. As the use of the device for inhalation would require these holes to be clear to facilitate the flow of air, the partial burial of the object would have precluded this function in these later phases. Finally, the broken rim of the cylinder strongly suggests that it was the lower portion of a larger object. If so, both its form and discovery as a fixture within a temple suggest that it may have actually been the base of a terracotta offering stand, similar to those found at Myrtou-*Pighades*. Given these arguments, it therefore seems highly unlikely that either of these two objects from Kition were actually used to inhale opium fumes. As there does not appear to be any clear evidence linking these objects with opium consumption, such an association must for now be considered purely speculative» (Collard, 2011, págs. 147-148).

No solo en relación con la mántica, también es posible que el sueño inducido por el opio se utilizara como medio de revelación y, por tanto, otra forma de adivinación dentro del contexto del santuario. Este posible papel de ASCs inducidos por opio en la adivinación también puede explicar la aparente restricción del consumo de la droga en Kathari, pues lo normal es que solo accedieran a la sustancia individuos con un papel ritual específico, y probablemente privilegiado. Como tal, la cabeza del cetro de marfil pudo haber sido portado por la persona encargada del oráculo. Independientemente de la naturaleza de las entidades sobrenaturales a las que se veneraba en Kition-Kathari, su posición prominente en una ciudad portuaria sugiere que fue un lugar donde comerciantes y viajeros se reunían para celebrar rituales, socializar y tal vez intercambiar bienes. En este contexto, el consumo comprobado de alcohol pudo beneficiar la interacción social, mientras que el opio pudo desempeñar un papel importante como acceso oracular al mundo sobrenatural (Collard, 2011, pág. 275).

7.3. Mesopotamia

El consumo de plantas con agentes psicoactivos en Mesopotamia es muy discutido, así, sobre el uso de la adormidera (*Papaver somniferum*) no hay unanimidad, como señala Guerra Doce (2006a, pág. 210). Los defensores de su uso se basan en la presencia del ideograma *hul-gil* (planta de la felicidad) en textos médicos de la Baja Mesopotamia, como una tablilla hallada en Nippur y datada a finales del III milenio a. C. (Kritikos & Papadaki, 1967a, pág. 37) o las recuperadas en la ciudad de Uruk, de la misma época (Escohotado, 2002, pág. 73).

Otros autores, como Krikorian (1975) rechaza tanto el posible cultivo de la adormidera como el uso del opio entre sumerios, babilonios y asirios ya que, para él, no existe consenso sobre la identificación de la planta o su látex en las fuentes cuneiformes ni sobre su representación como motivo decorativo, además que de no haberse podido documentar restos arqueobotánicos de la planta atribuibles a este momento. Sin embargo, sí se ha hallado polen de *Papaver somniferum* en el templo de Togolok 21 (Turkmenistán), fechado a finales del II milenio a. C., en el interior de recipientes cerámicos y de un tubo óseo: «Dado que la adormidera tiene un origen mediterráneo, su presencia en este complejo cultural sería un indicio de su difusión desde occidente, lo que implicaría, inevitablemente, que habría tenido que pasar también por Mesopotamia» (Guerra Doce E. , 2006a, pág. 110).

Las tablillas sumerias sí mencionan otras plantas como la belladona (*Atropa belladonna*), que se utilizaba para el tratamiento de las enfermedades producidas por demonios y la mandrágora (*Mandragora officinarum*), a la que se denominaba *nam-tar* (*Namtar* era el dios de las plagas), con diversas propiedades medicinales. Por su parte, el cálamo (*Acorus calamus*) era utilizado en la elaboración de perfumes y cervezas y como incienso sagrado (Guerra Doce E. , 2006a, pág. 111).

En el famoso Código de Hammurabi aparecen referencias al uso del beleño (*Hyoscyamus niger*), ciertas daturas, la mandrágora y el cáñamo. Se piensa que los babilonios pudieron también conocer la adormidera, a la vista de algunas imágenes de la diosa Nisaba, protectora de la agricultura, donde se representa la planta creciendo desde sus hombros (Guerra Doce E. , 2006a, pág. 111).



Imagen 33. Diosa Nisaba (2430 a. C.) Museo de Pérgamo, Berlín¹⁰⁶

¹⁰⁶ By Osama Shukir Muhammed Amin FRCP(Glasg) - Own work, CC BY-SA 4.0, <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=75047430>

El uso que hacía los asirios de este tipo de plantas, parece recogido en las tablillas de la Biblioteca Real del palacio de Nínive, datadas en su mayoría en el s. VII a. C., bajo el reinado de Asurbanipal (aunque podría tratarse de copias de textos previos), y en otros tratados médicos, donde determinados ideogramas parecen estar aludiendo a varias solanáceas visionarias, caso del beleño, la mandrágora o el orovale (*Withania somnifera*) y a otros vegetales psicoactivos como el *cannabis*, la adormidera y el eléboro negro, aunque Krikorian (1975) también duda de estas interpretaciones.

A pesar de que se conocía el cornezuelo de centeno (*Claviceps purpurea*), al que calificaban como «pústula nociva de la espiga del grano», nada se menciona sobre su toxicidad (Guerra Doce E. , 2006a, pág. 111).

Por lo que respecta a la explotación de las propiedades alucinógenas de estas plantas, adivinos y sacerdotes se servían del beleño para la obtención de visiones (G. Wagner, 1984); desde el siglo IX a. C., el cáñamo aparece citado como incienso ceremonial para calmar la pena y el dolor (Rudgley, 1999, pág. 89; Schultes & Hofmann, 2000, pág. 95; Guerra Doce E. , 2006a, pág. 112) y como fumitorio, denominándolo *quanbu* o *qunnabu*, términos que pueden relacionarse con el bullicio provocado por los consumidores bajo sus efectos. Como remedio mágico, recomendaban colgar matas de beleño blanco (*Hyoscyamus albus*) en las puertas de las casas para proteger a sus habitantes de los hechizos (Guerra Doce E. , 2006a, pág. 112).

Además se apeló a las capsulas de adormidera como motivo decorativo como sucede en ciertos bajorrelieves, caso de una escena ritual hallada en Nínive, del siglo IX a. C., en la que un personaje masculino porta en su mano izquierda un manojo de amapolas (Krikorian, 1975, figs. 1 y 2), motivo casi idéntico al de un relieve que está datado en el siglo VIII a. C., y en otros que menciona Krikorian (1975, págs. 108-109) cuya identificación es más problemática (Guerra Doce E. , 2006a, pág. 112).

7.4. Egipto

Nadie puede dudar de los grandes conocimientos médicos de los antiguos egipcios, como el desarrollo de la técnica de embalsamamiento pone de manifiesto. Su farmacopea y sus conocimientos sobre drogas eran tan famosos en el mundo antiguo que nos han llegado elogios del propio pueblo griego:

«La nacida de Zeus guardaba estos sabios remedios:
Se los dio Polidamna, la esposa de Ton el de Egipto,

el país donde el suelo fecundo produce más drogas
cuyas mezclas sin fin son mortales las unas, las otras
saludables; mas todos los hombres allí son expertos
como nadie en curar, porque traen de Peán su linaje».
(Homero, *Odisea*, IV, 227-232)

Estos conocimientos quedan recogidos en diversos papiros médicos entre cuyas recetas hay diversas menciones a plantas con propiedades psicoactivas. La más citada probablemente sea la adormidera, que ya se menciona en el Papiro Ebers de la dinastía XVIII y fechado hacia 1550 a. C. A partir de este momento otros papiros posteriores harán referencia a esta planta: el Papiro Médico Edwin Smith, atribuido a la misma dinastía; los textos de época grecorromana de *Oxyrhynchus*, *Zenon* y *Petrie III*; y el Papiro Chassinat perteneciente a la época copta.

Parece que la introducción del cultivo de *Papaver somniferum* en Egipto se produce durante la dinastía XVIII, en torno al siglo XV a. C., posiblemente durante el reinado de Amenhotep III. Hasta ese momento las necesidades de opio serían cubiertas con la importación de látex desde Chipre en los mencionados recipientes del estilo *Base-ring* (Merrillees, 1962 y 1979). Muchas tumbas egipcias de la dinastía XVIII han deparado este tipo de envases hasta el punto de tratarse de las cerámicas chipriotas más comunes en el valle del Nilo (Guerra Doce E. , 2006a, pág. 113).

Se ha debatido mucho sobre el posible conocimiento y utilización de opio por el pueblo egipcio. En este sentido, ha tenido gran repercusión el estudio sobre la aparición de opio en siete botellitas y un plato de alabastro de la tumba inviolada en Deir el-Medina (Tebas) del arquitecto Kha, y datada alrededor del año 1450 a. C. bajo el reinado de Amenhotep III. Fue descubierta en 1903 por Schiaperelli y su contenido trasladado inmediatamente al Museo Egipcio de Turín donde la doctora Irene Muzio detectó en 1925 la presencia de una mezcla de aceites vegetales tratados con hierro y morfina. Los análisis más recientes, realizados por Bisset y colaboradores en el año 1994, cuestionan el conocimiento de esta droga en Egipto durante la dinastía XVIII, pues no se han detectado nada más que trazas de morfina e hiosciamina y no en todas las muestras (Del Casal Aretxabaleta, 2001; Guerra Doce E. , 2006a, pág. 114).

Sin embargo, la aparición de una cápsula de *Papaver somniferum* en la tumba 1389 de Deir el-Medina y la utilización de la cápsula de la planta como motivo decorativo reiterado, permite apoyar la idea de que la adormidera era una planta conocida, al menos, desde la dinastía XVIII. La podemos ver representada en un collar de Nefertiti hallado en

Tell el-Amarna a finales del s. XIX como parte integrante de un tesoro que pudo pertenecer a la Tumba Real, en el que se han representado cabezas de la amapola junto a frutos de la mandrágora. También proceden de Tell el-Amarna unos pendientes y un vaso de fayenza azul que adoptan esa misma forma, al igual que los pendientes y el collar de la Tumba de Oro nº 56 del Valle de los Reyes de Tebas, pertenecientes a la reina Taosrit¹⁰⁷ (Guerra Doce E. , 2006a, pág. 114).



Imagen 34. Pendientes de oro procedenes tumba KV56. Museo del Cairo¹⁰⁸

En ocasiones, la amapola del opio aparece representada junto a otros vegetales psicoactivos como mandrágora y nenúfares en los que constituye una asociación frecuente en la ornamentística egipcia, y, así, nos consta su presencia sobre un cofre hallado en la tumba de Tutankhamon, y en algunos frescos de la siguiente dinastía con el fresco de la sepultura de Nebamun e Ipuky, en Tebas, tumba de Ramses II.

A partir de época ptolemaica, el cultivo de *Papaver somniferum* adquiere una gran importancia económica para Egipto y, a la vez, la planta goza de un destacado papel en el arte como demuestran las cerámicas de este momento que adoptan su forma (Guerra Doce E. , 2006a, pág. 115).

¹⁰⁷ Sin embargo, el excavador los interpreta como frutos de la granada.

¹⁰⁸ G. Daressy, “KV56 Pair of Gold Ear-Pendants,” The Emma B. Andrews Diary Project, accessed August 25, 2019, <http://www.emmabandrews.org/project/items/show/349>.

Con respecto al cannabis, muchos son los autores que consideran que no se utilizó en la Antigua Egipto, mientras que otros aceptan la propuesta de Dawson (1934, págs. 44-45) que indentificó como cannabis la planta mencionada en los textos egipcios como *shemshemet* basándose en un fragmento de los Textos de las Pirámides (ca. 2350 a. C.) que nos dice que esta planta se usaba para confeccionar tejidos. Esta hipótesis está reforzada por la confirmación de su uso como fármaco, según nos relatan diversos papiros médicos: 1) la mención más antigua es en el Papiro Ramesseum III, A 26 (ca. 1700 a. C.), donde es utilizado para el tratamiento de los ojos; 2) en el Papiro Ebers E821 (1550 a. C.) se habla de su utilidad, en forma de supositorio vaginal, para el tratamiento de problemas uterinos; 3); también en el Papiro Ebers E618, se utiliza la planta para curar las uñas en forma de cataplasma; 4) en el Papiro Hearst (ca. 1550 a. C.) se cita una receta idéntica para las uñas infectadas; 5) en el Papiro de Berlín (ca. 1300 a. C.), Bln 58-59, se da una receta para evitar males provocados por los dioses, destacando el hecho de que se habla de quemar, de fumigación; 6) también en el Papiro de Berlín, BLN 80-81, nos habla de un ungüento que contiene la planta, utilizado como antipirético; 7) de nuevo en el Papiro de Berlín, 3027, hay otra cura mágica que utiliza la planta, esta vez ingerida en forma de bebida; 8) en el Papiro Bíblico Chester (ca. 1300 a. C.), Bt 11-13b, aparece un texto complejo para un problema de vejiga en el que se aconseja el jugo de marihuana junto con otras plantas como ácaro y loto, que se utilizará en forma de supositorio anal; 9) en el mismo papiro, Bt. 24, se volverá a aconsejar el mismo método de utilización (Russo, 2007, págs. 1621-1625).

Incluso aceptando que la planta *shemshemet* sea el cannabis, y teniendo en cuenta que hay similitudes en indicaciones terapéuticas con otras demostradas en la actualidad (efectos analgésicos, antiinflamatorios y como vermífida), llama la atención que no hay ninguna referencia a las propiedades psicoactivas de la planta.

Muy controvertida ha sido la aparición de restos de cáñamo en algunas momias egipcias datadas entre el Tercer Periodo Intermedio (1070 a. C.) y el periodo romano (395 d. C.). El problema surgió cuando, además de restos de hachís, se encontraron también nicotina y cocaína, alcaloides que no estaban presentes en la flora del Viejo Continente en la época en la que los sujetos vivieron (Balabanova, Parsche, & Pirsig, 1992). Ante esta paradoja, se ha buscado una posible explicación que va desde la falsificación de las momias, la contaminación de las mismas por el uso de insecticidas o tabaco en el museo o, incluso, por la transformación de otros compuestos químicos, como la hiosciamina, en

cocaína, durante el proceso de momificación (lo que resulta bastante improbable), además de la praxis incorrecta tanto en el análisis como en la preservación de los restos analizados, de los que, además, los autores no precisaron la procedencia (Hertting, McIntosh, & Parsche, 1993)¹⁰⁹.

Se ha propuesto también que el incienso ceremonial denominado *kyphy* que se quemaba por la noche en los templos de Isis, según refiere Plutarco (*De Is. Et Os.*, 80), incluyera hachís en su composición (Escohotado, 2002, pág. 77).

El beleño aparece citado en el Papiro Ebers donde se menciona que el humo procedente de su combustión alivia el dolor de muelas (Escohotado, 2002, pág. 208; Rudgley, 1999, pág. 64; Schultes & Hofmann, 2000, pág. 86) y se ha documentado junto a restos de orovale y otras plantas medicinales en un basurero vinculado a la necrópolis sagrada de animales de Saqqara (Guerra Doce E. , 2006a, pág. 117).

Probablemente, la solanácea más conocida fuera la mandrágora dada la frecuencia de su representación como motivo artístico. Esta planta era utilizada como analgésico para lo cual se añadía a cervezas especiales a las que los médicos egipcios recurrían frecuentemente (G. Wagner, 1984, pág. 36); remedio que gozaba de ciertas connotaciones religiosas ya que, según una leyenda, el dios Ra había conquistado a la diosa Hathor drogándola con cerveza de mandrágora (Rudgley, 1999, pág. 194; Samorini, 2001, págs. 65-66).

Era un motivo decorativo habitual en el arte egipcio, a veces asociado a cápsulas de adormidera, aunque también puede aparecer sin ella, caso de los frescos y relieves de varios sepulcros de la dinastía XVIII (la tumba de Meriton y Semenhkara, la de Menna, o la de Nakht). Sus frutos se han representado en varias piezas de joyería y también se las reconoce en una de las escenas del altar de Tutankhamon (Guerra Doce E. , 2006a, pág. 117). Inicialmente reservada al uso religioso del faraón Tutmosis III, durante el mandato de su hijo Amenofis II, las bayas de mandrágora aparecen representadas en una tumba particular, la del visir Rejmira. A partir de este momento, las tumbas de los más destacados aristócratas egipcios recogieron en sus pinturas estas bayas con gran profusión.

¹⁰⁹ Otros autores han propuesto la existencia de viajes transoceánicos entre América y Egipto. Por rigor histórico, no hemos entrado en considerar estas hipótesis.



Imagen 35. Fragmento cerámico con mandrágora. 1352-1336 a. C. Museo de Brookling¹¹⁰

No han faltado quienes han visto en el uso de la mandrágora la causa de un importante cambio estilístico en las artes plásticas: «las figuras ganaron en movimiento, en gracia y soltura, y los párpados de los aristócratas, incluso de la realeza, se entornaron enmarcando miradas soñadoras, perdidas o ausentes, incapaces de fijarse en nada. Enjuiciado desde la visión artística, este cambio en el tratamiento artístico de los ojos de los egipcios del siglo XIV a.C. se ha considerado tradicionalmente consecuencia del refinamiento estilístico de la época; sin embargo, actualmente tenemos suficientes indicios como para puntualizar que el efecto óptico era producido por la ingesta de estupefacientes, más concretamente de mandrágora, bien directamente de sus frutos o de las bebidas alcohólicas donde se maceraban previamente sus raíces, que es la parte de la planta que mayor concentración de alcaloides tiene. De este modo, el rito fúnebre, por el que un mortal era convertido mágicamente en un nuevo Osiris, dios de la regeneración, aunó el éxtasis religioso a la flora psicotrópica de fuertes efectos tóxicos» (Del Casal Aretxabaleta, 2001).

Los antiguos egipcios también hicieron uso del cálamo, bien como incienso sagrado según se menciona en el papiro Ebers (Ott, 1996, pág. 360; Rudgley, 1999, pág. 22) o bien como ingrediente de perfumes; y de la lechuga silvestre (*Lactuca virosa*),

¹¹⁰ Brooklyn Museum, 52.148.2_SL1.jpg

planta cuyo látex tiene propiedades similares al opio, sus semillas se consumen como afrodisíaco ya que se trataba de la planta sagrada de Min, dios de la fertilidad (Rudgley, 1999, págs. 185-186), lo que explica su representación asociada a las imágenes procesionales de esta divinidad en diversas construcciones a partir de la dinastía XVIII (Guerra Doce E. , 2006a, pág. 118).

Otra planta alucinógena de gran aceptación y que también fue incorporada como motivo decorativo fue una especie de nenúfar (*Nymphaea caerulea*) cuyo empleo se ha vinculado al culto de Osiris. Para Emboden (1981) se usa como narcótico para alcanzar el éxtasis y estaba destinado únicamente a la casta sacerdotal y como motivo decorativo de carácter funerario para la familia real y los sacerdotes, pudiendo aparecer representado solo –como en el Papiro de Ani, o Libro de los Muertos, de comienzos de la dinastía XIX- o bien asociado a otras plantas, gozando de un importante papel en el ritual funerario al tratarse de la planta sagrada de Osiris. La estrecha unión de este dios con la vegetación y los ritos funerarios tuvieron sus primeras representaciones iconográficas en el Imperio Antiguo egipcio (2575-2134 a.C.), mostrando a las damas dolientes de los funerales aspirando invariablemente el aroma de una única flor de nenúfar. La misma escena se retomó durante el Imperio Medio (2040-1640 a.C.), alcanzando a las primeras representaciones ejecutadas en el Imperio Nuevo (1550-1070 a.C.). Hasta esta fecha, las únicas flores que aparecían representadas en las tumbas era los nenúfares, en sus variedades *Nymphaea alba* y *Nymphaea caerulea*, nenúfar blanco y nenúfar azul respectivamente¹¹¹ (Guerra Doce E. , 2006a, pág. 118).

¹¹¹ Además, ya que su hábitat en el elemento húmedo, al que los egipcios consideraban como motivo primitivo de la vida, pudo favorecer su representación como símbolo de la divinidad y la creación, unido al hecho de que el comportamiento de sus flores, que se abren por la mañana para cerrarse a la puesta de sol, es un ejemplo de regeneración.



Imagen 36. Mujer aspirando loto. Tumba de Nakht, Tebas¹¹²

Posiblemente debido a los suaves efectos sedantes y alucinógenos (Schultes & Hofmann, 2000, pág. 73), durante los entierros, las damas egipcias se coronaban con flores frescas de loto y aspiraron profundamente el aroma de otras que llevaban en las manos. Además, la maceración en vino o cerveza de las flores o de los rizomas de nenúfar puede dar por resultado una bebida narcótica, recomendada en las recetas 209 y 479 del Papiro Médico Ebers (Del Casal Aretxabaleta, 2001). De hecho, la iconografía nos muestra las jarras de vino rodeadas de sus flores. Otras veces, las escenas de banquetes muestran jóvenes sirvientas que mezclan el contenido de pequeñas jarritas en recipientes de beber mayores lo que se ha interpretado como la elaboración de un licor de propiedades narcóticas con los alcaloides del loto (G. Wagner, 2010b, pág. 99).

¹¹² By Unknown - Matthias Seidel, Abdel Ghaffar Shedid: Das Grab des Nacht. Kunst und Geschichte eines Beamtengrabes der 18. Dynastie in Theben-West, von Zabern, Mainz 1991 ISBN 3805313322, Public Domain, <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=2416318>

Son muy abundantes las representaciones de mandrágora junto con flores de azulejo (*Centaurea depressa* o *Centaurea cyanus*) por lo que se ha considerado que la existencia de una relación entre ambas: el azulejo no es una especie autóctona de Egipto y pudo llegar hasta el país del Nilo desde el Cercano Oriente, seguramente asociada ya a la mandrágora, por los dones digestivos de una tisana hecha con los pétalos de las flores, indicada contra los dolores debidos al envenenamiento por esta solanácea.

Otra relación floral muy llamativa es la que se estableció entre la mandrágora, el azulejo y una amapola, que bien puede ser la adormidera, pues es sabido que, hasta el siglo pasado, las molestias derivadas del consumo de mandrágora se trataban con opio, estupendo analgésico y eficaz astringente (Del Casal Aretxabaleta, 2001).

7.5. Enteógenos en la Biblia

Por supuesto, no faltan referencias en la Biblia a plantas alucinógenas y sustancias que algunos autores han interpretado como preparados psicoactivos. Uno de los primeros textos referenciados (Shanon, 2002, pág. 88; Guerra Doce, 2006a, pág. 118) aparece en el *Génesis*, cuando a la mandrágora se le atribuyen propiedades afrodisiacas, siendo utilizada por Raquel contra su esterilidad, efecto al que se vuelve a hacer alusión en el *Cantar de los Cantares* cuando Sulamita invita a su amado a ir al país donde crece esta planta (*Cantar de los Cantares*, 7, 11-14) (Guerra Doce, 2006a, pág. 118).

En una primera obra, Shanon (2002, págs. 88-90) aprecia en el pasaje de la teofanía en el Monte Sinaí y la entrega de los Diez Mandamientos indicios de una ceremonia ritual y conjunta de todo el pueblo israelí en la que el consumo de alguna sustancia psicotrópica, no indicada, ha sido la causa de un fenómeno general de ASC. El mismo autor, en un artículo posterior (Shanon, *Biblical Entheogens: a Speculative Hypothesis*, 2008), considera que la bebida psicoactiva utilizada por los hebreos era un análogo de la ayahuasca compuesto por dos plantas: ruda siria (*Peganum harmala*) y algún tipo de acacia (diversas especies crecen en el Sinaí y en el desierto del Negev, si bien él se inclina por *Acacia tortilis* o *Acacia lactea*).

Su hipótesis está basada en pasajes que hacen referencia a distintos encuentros de Dios con Moisés¹¹³:

«Un día en que Moisés estaba cuidando el rebaño de Jetro, su suegro, que era sacerdote de Madián, llevó las ovejas hasta el otro extremo del desierto y llegó a Horeb, la montaña de Dios. Estando allí, el ángel del Señor se le apareció entre las llamas de una zarza ardiente. Moisés notó que la zarza estaba envuelta en llamas, pero que no se consumía, así que pensó: «¡Qué increíble! Voy a ver por qué no se consume la zarza».

Cuando el Señor vio que Moisés se acercaba a mirar, lo llamó desde la zarza:

—¡Moisés, Moisés!

—Aquí me tienes —respondió.

—No te acerques más —le dijo Dios—. Quitate las sandalias, porque estás pisando tierra santa. Yo soy el Dios de tu padre. Soy el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob» (*Éxodo*, 3, 1-6).

Para Shanon, el encuentro con la divinidad es una de las experiencias más poderosas asociadas al consumo de ayahuasca; sin embargo, llama más la atención sobre el hecho de que el arbusto no se consuma que, para él, es la expresión de la pérdida del sentido del tiempo que se vivencia con la droga: «*Moses felt that much time had passed. In particular, he felt that enough time had passed for the bush in front of him to be burnt and consumed. But in the external physical domain, only a fraction of a second had elapsed, hence no actual change in the bush was perceived*» (Shanon, 2008, pág. 74).

El segundo episodio tiene lugar cuando Moisés y Aarón se encuentran con magos egipcios:

«Moisés y Aarón fueron a ver al faraón y cumplieron las órdenes del Señor. Aarón arrojó su vara al suelo ante el faraón y sus funcionarios, y la vara se convirtió en serpiente. Pero el faraón llamó a los sabios y hechiceros y, mediante sus artes secretas, también los magos egipcios hicieron lo mismo: Cada uno de ellos arrojó su vara al suelo, y cada vara se convirtió en una serpiente. Sin embargo, la vara de Aarón se tragó las varas de todos ellos» (*Éxodo*, 7, 10-12).

La transformación de la vara en serpiente ya había sucedido en un momento anterior del relato.

«—¿Qué tienes en la mano? —preguntó el Señor.

—Una vara —respondió Moisés.

—Déjala caer al suelo —ordenó el Señor.

Moisés la dejó caer al suelo, y la vara se convirtió en una serpiente. Moisés trató de huir de ella, pero el Señor le mandó que la agarrara por la cola. En cuanto Moisés agarró la

¹¹³ Las traducciones que se van a utilizar en los pasajes bíblicos pertenecen a la conocida como Nueva Versión Internacional (NVI), disponible en <http://www.biblegateway.com/>, que ofrece numerosas traducciones admitidas por las distintas confesiones.

serpiente, esta se convirtió en una vara en sus propias manos» (Éxodo, 4, 2-4).

Shanon nos recuerda que el consumo de ayahuasca produce visiones de animales, siendo las de serpientes muy frecuentes y dándose también relatos de transformación de palos y varas en estos reptiles y viceversa (Shanon, 2008, págs. 59-60).

Sin lugar a duda, el pasaje más importante y revelador es la teofanía en el monte Sinaí, tras la que seguirá la entrega de las Tablas de la Ley y el sello de la Alianza de los israelitas con Dios. Todo el pueblo estaba presente tras una preparación de tres días de purificación, durante la cual se abstuvieron de actividad sexual. Se dice que Dios bajó de la montaña, pero solo Moisés estaba autorizado a subir:

«En la madrugada del tercer día hubo truenos y relámpagos, y una densa nube se posó sobre el monte. Un toque muy fuerte de trompeta puso a temblar a todos los que estaban en el campamento. Entonces Moisés sacó del campamento al pueblo para que fuera a su encuentro con Dios, y ellos se detuvieron al pie del monte Sinaí. El monte estaba cubierto de humo, porque el Señor había descendido sobre él en medio de fuego. Era tanto el humo que salía del monte, que parecía un horno; todo el monte se sacudía violentamente, y el sonido de la trompeta era cada vez más fuerte. Entonces habló Moisés, y Dios le respondió en el trueno» (Éxodo, 19, 16-19)

«Ante ese espectáculo de truenos y relámpagos, de sonidos de trompeta y de la montaña envuelta en humo, los israelitas temblaban de miedo y se mantenían a distancia» (Éxodo, 20, 18).

«A los ojos de los israelitas, la gloria del Señor en la cumbre del monte parecía un fuego consumidor. Moisés se internó en la nube y subió al monte, y allí permaneció cuarenta días y cuarenta noches» (Éxodo, 10, 17-18).

También antes de la ceremonia de la ayahuasca hay unos días previos de purificación, pero son otros los detalles que llaman la atención de Shanon (2008, págs. 60-61): 1) el primero es el fuego, en todos los contextos de consumo de ayahuasca la experiencia se caracteriza por un encuentro con la luz, muchas veces en forma de fuego, que en ocasiones es acompañada por un profundo sentimiento religioso y espiritual: «*On such occasions, one often feels that in seeing the light one is encountering the ground of all Being—that which is the source of everything that exists and the power that sustains the cosmos, life, and the mind. Many identify this power as God*»; 2) en segundo lugar, el miedo a la muerte, muchos participantes llegan a sentir que están a punto de fallecer; 3) por último, la sinestesia («*And the people saw the thunderings, and the lightning, and the noise of the trumpet, and the mountain smoking*», Éxodo, 20, 18).¹¹⁴

¹¹⁴ Son muchas las traducciones de la Biblia y hay que indicar que no en todas las versiones se puede apreciar el fenómeno de sinestesia al que Shanon hace referencia, sí parece apreciarse en la Vulgata latina (cunctus autem populus videbat voces et lampadas et sonitum bucinæ montemque fumantem et perterriti

Otro episodio de la vida de Moisés también es interpretado

«—Déjame verte en todo tu esplendor —insistió Moisés.

Y el Señor le respondió:

—Voy a darte pruebas de mi bondad, y te daré a conocer mi nombre. Y verás que tengo clemencia de quien quiero tenerla, y soy compasivo con quien quiero serlo. Pero debo aclararte que no podrás ver mi rostro, porque nadie puede verme y seguir con vida.

Cerca de mí hay un lugar sobre una roca —añadió el Señor—. Puedes quedarte allí. Cuando yo pase en todo mi esplendor, te pondré en una hendidura de la roca y te cubriré con mi mano, hasta que haya pasado. Luego, retiraré la mano y podrás verme la espalda. Pero mi rostro no lo verás» (*Éxodo*, 33, 18-23).

Como Shanon reconoce, este episodio ha dado lugar a muchas especulaciones de los estudiosos de la Biblia desde hace siglos. Para él, se puede explicar mediante la ayahuasca, pues la experiencia de ser capaz de ver entidades cuya cara no es visible es una de las que los consumidores del brebaje comparten (Shanon, 2008, págs. 61-63). Un último episodio que relaciona a Moisés con el enteógeno se refiere a cuando baja del Monte Sinaí con las Tablas, se nos dice que su rostro estaba resplandeciente, de él salía un haz de luz (*Éxodo*, 34, 29-20); para Shanon, tras una sesión con ayahuasca las personas «*they look younger, the skin of their face is smooth, their eyes are full of light, and they appear to be especially beautiful*» (Shanon, 2008, pág. 63).

El famosísimo maná bíblico ha sido otro de los candidatos a tener propiedades psicotrópicas. La Biblia nos cuenta que era una comida especial que permitió sobrevivir al pueblo judío que seguía a Moisés por el desierto tras partir de Egipto. Si tomamos una visión literal de la Biblia, podemos reconocer que el maná era una entidad física con orígenes sobrenaturales que cayó del cielo (Wotton, 2010, pág. 1).

«Al desaparecer el rocío, sobre el desierto quedaron unos copos muy finos, semejantes a la escarcha que cae sobre la tierra. Como los israelitas no sabían lo que era, al verlo se preguntaban unos a otros: «¿Y esto qué es?» Moisés les respondió: Es el pan que el Señor les da para comer. Y éstas son las órdenes que el Señor me ha dado: “Recoja cada uno de ustedes la cantidad que necesite para toda la familia, calculando dos litros por persona.” Así lo hicieron los israelitas. Algunos recogieron mucho; otros recogieron poco. Pero cuando lo midieron por litros, ni al que recogió mucho le sobraba, ni al que recogió poco le faltaba: cada uno recogió la cantidad necesaria. Entonces Moisés les dijo: Nadie debe guardar nada para el día siguiente.

Hubo algunos que no le hicieron caso a Moisés y guardaron algo para el día siguiente, pero lo guardado se llenó de gusanos y comenzó a apestar. Entonces Moisés se enojó contra ellos. Todas las mañanas cada uno recogía la cantidad que necesitaba, porque se derretía en cuanto calentaba el sol. Pero el día sexto recogieron el doble, es decir, cuatro

ac pavore concussi steterunt procul), pero no ocurre así en muchas de las traducciones al castellano e incluso al inglés que hemos podido consultar.

litros por persona, así que los jefes de la comunidad fueron a informar de esto a Moisés.

Esto es lo que el Señor ha ordenado —les contestó—. Mañana sábado es día de reposo consagrado al Señor. Así que cuezan lo que tengan que cocer, y hiervan lo que tengan que hervir. Lo que sobre, apártenlo y guárdenlo para mañana. Los israelitas cumplieron las órdenes de Moisés y guardaron para el día siguiente lo que les sobró, ¡y no se pudrió ni se agusanó! (*Éxodo*, 16, 14-24).

«Y llamaron al pan «maná». Era blanco como la semilla de cilantro, y dulce como las tortas con miel.

—Esto es lo que ha ordenado el Señor —dijo Moisés—: “Tomen unos dos litros de maná, y guárdenlos para que las generaciones futuras puedan ver el pan que yo les di a comer en el desierto, cuando los saqué de Egipto”.

Luego Moisés le dijo a Aarón:

—Toma una vasija y pon en ella unos dos litros de maná. Colócala después en la presencia del Señor, a fin de conservarla para las generaciones futuras» (*Éxodo*, 16, 31-35).

«Al populacho que iba con ellos le vino un apetito voraz. Y también los israelitas volvieron a llorar, y dijeron: «¡Quién nos diera carne! ¡Cómo echamos de menos el pescado que comíamos gratis en Egipto! ¡También comíamos pepinos y melones, y puerros, cebollas y ajos! Pero ahora, tenemos reseca la garganta; ¡y no vemos nada que no sea este maná! A propósito, el maná se parecía a la semilla del cilantro y brillaba como la resina. El pueblo salía a recogerlo, y lo molía entre dos piedras, o bien lo machacaba en morteros, y lo cocía en una olla o hacía pan con él. Sabía a pan amasado con aceite. Por la noche, cuando el rocío caía sobre el campamento, también caía el maná» (*Números*, 11, 4-9).

«Hizo que les lloviera maná, para que comieran;
pan del cielo les dio a comer.
Todos ellos comieron pan de ángeles;
Dios les envió comida hasta saciarlo» (*Salmo* 78, 24-25)

Se han barajado varias identidades para el maná, siendo una de las más antiguas y argumentada la secreción de los arbustos de este territorio, los llamados tamariscos del Sinaí o taray del maná (*Tamariscos mannifera*), tras ser atacados por un insecto, el *Eriococcus mannifera*; o bien un líquen, el *Lecanora esculenta*, que se desarrolla en suelos áridos y forma unas bolas que son arrastradas por el viento (Bodenheimer, 1947; Danin, 1972; Donkin, 1981): «En 1890, en la zona asiática de Turquía (localidades de Merdin y Diarbékir) cayó del cielo una sustancia que cubrió un área de alrededor de 10 Km de circunferencia. Los habitantes recogieron la sustancia y con ella hicieron un pan blanco, de buen sabor y fácil de digerir. Los botánicos estudiaron esta sustancia, que consistía en pequeñas esferas, externamente amarillentas y de un blanco farinoso en el interior y lo identificaron como un líquen: *Aspicilia jussufii*. Anteriormente, en 1828 en el actual Irak, los indígenas ya recogían este líquen traído por el viento. *Aspicilia jussufii* y otras especies relacionadas forman gruesas costras sobre el suelo y rocas, que, al madurar, tienden a desprenderse en fragmentos muy pequeños. Estos fragmentos son

dispersados por el viento, algunas veces también por fuertes lluvias, que pueden producirse al mismo tiempo, con lo que se acumulan en vaguadas y llegan a formar capas sobre el suelo de hasta 10-15 cm. de grosor» (Illana-Esteban, 2009, pág. 276).

Bodenheimer describe los exudados del tamarisco como gotas con un tamaño desde la cabeza de alfiler hasta el de un guisante, variando la cantidad de estos con la lluvia; sin embargo, el origen del exudado no son los propios árboles, sino los insectos que se encuentran en los brotes en crecimiento. Al igual que los pulgones, estos insectos absorben la savia de las plantas, utilizan proteínas y exudan el exceso de carbohidratos en forma de melaza (Bodenheimer, 1947). Empero, Wotton considera que esta posibilidad no es convincente las gotas pegajosas de melaza producido se ennegrecen tras la colonización por microorganismos y la adhesión de granos minerales y polvo, lo que hace que no sean parecidas a semillas e impide su recolección. Una explicación, muy difícil de creer, sería que las hormigas, al igual que hacen con los pulgones, recojan la melaza y, con ella, volaran hacia sus hormigueros, dando la impresión de maná cayendo del cielo (Wotton, 2010, pág. 5).

Wotton propone otra hipótesis: *Arthospira spp.*, unas cianobacterias multicelulares, filamentosas y en espiral (algas verde-azuladas) que crecen en abundancia en las aguas superficiales de algunos lagos. Son fotosintéticos como las plantas y producen carbohidratos a partir del dióxido de carbono y el agua. Estas cianobacterias reciben el nombre común de espirulina y se cultivan comercialmente siendo una fuente de proteínas, carbohidratos, vitaminas y otros suplementos alimenticios. Las poblaciones naturales de espirulina forman esteras en la superficie del agua, que se pueden recoger y secar al sol, formando una especie de tortas, muy nutritivas. Según este autor, no se necesita mucha imaginación para ver que las esteras y fragmentos de espirulina que se están secando pueden ser arrastrados por el viento. ¿Podría ser esta la fuente del maná? Esto encajaría con la descripción del maná que viene del cielo. Los copos de exudados de cianobacterias, o algas, podrían provenir tanto de fuentes marinas como de agua dulce. Los israelitas vagaban entre Elim y el Sinaí, por lo que no estaban lejos ni del Mar Rojo ni del Mediterráneo. Deben haber tenido una fuente de agua potable que puede haber sido wadis, o estanques y pozas formados después de las lluvias (un hábitat típico explotado por la espirulina, que se adapta bien a las altas concentraciones de sales que a menudo se encuentran en las masas de agua) (Wotton, 2010, pág. 6).

Como podemos comprobar, estas hipótesis no contemplan que el maná tuviera ninguna capacidad psicoactiva, se trataría, nada más y nada menos, que de un alimento altamente nutritivo que permitiría a todo un pueblo sobrevivir en unas duras condiciones ambientales.

Sin embargo, algunos autores consideran que el maná era algo más que «un alimento para el cuerpo», que tenía connotaciones de alimento del alma: «*The biblical story of manna received its distinctive interpretation among Jewish and Christian exegetes who recognised the relevance of manna to the practice of visionary mysticism. More precisely, by stating that when the Israelites ate manna they envisioned the glory of God, the Bible plainly and openly claimed that manna was what we would today call 'psychoactive'. Eating manna facilitated the occurrence of a vision, and many prominent Jewish and Christian religious authorities over the centuries have secretly shown that it did so*» (Merkur, 2000, pág. 2).

Merkur propone que esta capacidad visionaria del maná proviene del hecho de estar contaminado por ergot, cuyos alcaloides, como ya sabemos, son potentes alucinógenos. Para ello se basa en algunos detalles que nos dan las fuentes, como que no se debe conservar más de un día, lo que sería debido a que el calor para la infección por el ergot; el contexto ambiental también apoya la propuesta, pues se nos dice que los israelitas encuentran maná por primera vez en primavera, precisamente la época del año en la que se produce la contaminación del cereal; además, se precisa agua para que esta se produzca, y sabemos que el maná no es localizado en el Desierto de Shun, que es seco, pero sí en el de Sin, que tiene agua; por último, conocemos que además de maná los israelitas también comían codornices y, a pesar de que su carne sería más apetitosa y nutritiva que el maná, es este último con el que ellos se sienten plenos y es denominado «alimento de los ángeles» (*Salmo*78, 25), quizá porque propiciaba el encuentro con estos seres (Nemu, 2019).

En opinión de R. Graves (Graves, 1984, pág. 49) esta es la razón por la que Moisés ordenó a los israelitas que únicamente comieran la ración diaria de maná fresco (*Éxodo*, 16, 19), pero como algunos habían experimentado visiones, se llenó un recipiente con maná y se depositó junto al Arca de la Alianza (*Éxodo*, 16, 33-34) para uso exclusivo del sacerdocio, junto con otras de las que hablaremos a continuación. A partir de entonces,

manó pasó a utilizarse en los textos bíblicos con un sentido metafórico que alude a la clemencia iluminadora de Dios (Guerra Doce, 2006a, pág. 120).

Por muy atractiva que resulte la hipótesis del ergot, no nos parece que haya datos suficientes para apoyarla y nos resulta improbable que un pueblo entero esté durante días alimentándose de un pan contaminado con cornezuelo. En cualquier caso, ninguna de las posibilidades ha sido confirmada y la cuestión sigue pendiente de resolver.

Por otra parte, en el Antiguo Testamento se alude en un par de ocasiones a «pequeñas zorras» o a «raposas» en ciertos pasajes que resultan incomprensibles y carecen de sentido de tratarse de estos animales:

«Así que fue [Sansón] y cazó trescientas zorras, y las ató cola con cola en parejas, y a cada pareja le amarró una antorcha; luego les prendió fuego a las antorchas y soltó a las zorras por los sembrados de los filisteos. Así incendió el trigo que ya estaba en gavillas y el que todavía estaba en pie, junto con los viñedos y olivares» (Jueces, 15, 4-5)

A partir del vocablo ruso *lisihke*, que nombra una variedad fúngica y que quiere decir «pequeños zorros», Graves (Graves, 1994, págs. 80-81) interpreta este texto como la actuación de un ejército de trescientos hombres bajo la influencia de un hongo alucinógeno. El mismo significado puede atribuirse a las «raposas» del *Cantar de los Cantares*, 2, 15:

«Cazadnos las raposas,
las pequeñas raposas
que devastan las viñas,
pues nuestras viñas están en flor».

Según Graves, este pasaje puede interpretarse como una alusión de la novia a Salomón quien «debe fortificar su virilidad con el jugo del hongo mezclado con vino, para disfrutar mejor de su belleza joven». En la Antigüedad era una práctica frecuente mezclar vino con otras sustancias con el fin de obtener nuevos aromas y sabores, y también con drogas con objeto de aumentar su poder embriagante (G. Wagner, 1984, pág. 38). Así, en opinión de Escohotado (2002, pág. 84), es posible que el vino entre los israelitas sirviera como vehículo para el consumo de sustancias psicoactivas disueltas en él, como parece deducirse de la distinción entre vinos y bebidas fuertes que mencionan algunos pasajes bíblicos (*Proverbios*, 31, 6-7). Ello explicaría el rechazo a los vinos mezclados, por los efectos que producen en el consumidor, descritos en *Proverbios*, 23, 29-35, donde quizá no se está aludiendo meramente a una embriaguez etílica, sino a una

experiencia visionaria como parece sugerir la insinuación «tus ojos verán cosas extrañas» (Guerra Doce, 2006a, pág. 121).

También se ha sugerido que el aceite que Dios ordenó preparar para Moisés pudo incluir vegetales alucinógenos ocultos. El unguento sagrado se utilizaba fundamentalmente para aplicar mediante masaje o ungir a las personas, proporcionando una conexión directa entre Dios y el sujeto: «*Samuel tomó el cuerno de aceite y ungió al joven en presencia de sus hermanos. Entonces el Espíritu del Señor vino con poder sobre David, y desde ese día estuvo con él*» (1 Samuel 16, 13). Se consideraba un requisito para acceder al sacerdocio:

«Unge a Aarón y a sus hijos, y conságralos para que me sirvan como sacerdotes. A los israelitas les darás las siguientes instrucciones: “De aquí en adelante, este será mi aceite de la unción sagrada. No lo derramen sobre el cuerpo de cualquier hombre, ni preparen otro aceite con la misma fórmula. Es un aceite sagrado, y así deberán considerarlo. Cualquiera que haga un perfume como este, y cualquiera que unja con él a alguien que no sea sacerdote, será eliminado de su pueblo (Éxodo, 30, 30-33).

Veamos cuál era su composición, según la Biblia:

«Toma las siguientes especias finas: seis kilos de mirra líquida, tres kilos de canela aromática, tres kilos de caña aromática, seis kilos de casia, y cuatro litros de aceite de oliva, según la tasación oficial del santuario. Con estos ingredientes harás un aceite, es decir, una mezcla aromática como las de los fabricantes de perfumes. Este será el aceite de la unción sagrada» (Éxodo, 30, 23-24).

En primer lugar, mirra, una sustancia ampliamente documentada y usada en Egipto, como ya hemos comprobado. Los candidatos incluyen varias variedades: *Commiphora abyssinica*, *Commiphora schimperi*, *Commiphora guidotti*, *Commiphora africana* y *Commiphora myrrha*. La última variedad es la más potente desde el punto de vista médico, con propiedades analgésicas, como sugiere que a Jesús se le ofreciera vino mezclado con mirra durante su tortura y ejecución (*Marcos*, 15,23) (Nemu, 2019, pág. 4).

Se considera que el ingrediente psicoactivo es el que se esconde bajo el término *caña aromática* (Éxodo, 30, 22-25), entre los que se ha barajado el *Cannabis* y el *Acorus calamus* (Rudgley, 1999). El mismo término de caña (*kaneh*) aromática (*bosm*) aparece en otros versículos de la Biblia (*Isaías*, 43, 24; *Jeremías*, 6, 20; *Ezequiel*, 27, 19; *Cantar de los Cantares*, 4, 14) (Montoya de Guzmán, 2004, pág. 17).

Benet¹¹⁵ (1975) afirma que el *kaneh bosm* proviene del hebreo tradicional como *cannabos* o *kannabus* cuya raíz «kan» significa «caña o cáñamo» mientras que *bosm* significa «aromático». Posiblemente el pueblo judío lo utilizara para ungir los templos, altares, quemadores de incienso, sacerdotes y todos los objetos sagrados usados en las ceremonias religiosas como medio de purificación. Este aceite se vertía despacio encima de la cabeza y cuerpo del iniciado al sacerdocio y a los reyes hebreos. Se prohibía el aceite santo para propósitos de los seglares y los sacerdotes judíos guardaban celosamente la fórmula del *Kaneh-bosm* y su aceite de unción. Los transgresores a esta norma estaban sentenciados a muerte.

Montoya de Guzmán (2004, págs. 24-28), siguiendo a Bennet (1975) señala que son cinco las ocasiones en las que se menciona el *cannabis* en el Antiguo Testamento: *Éxodo*, 30, 23; *Cantar de los Cantares*, 4, 14; *Isaías*, 23, 24; *Jeremías* 6, 20 y *Ezequiel* 27, 19. De las cinco referencias, los tres primeros agradan a Dios, la cuarta es desfavorable y la quinta aparece en una lista de un pueblo que ha caído en desgracia. Tras el regreso de este pueblo del exilio babilonio (400 a. C.) se inicia una reforma religiosa que lleva a la desaparición de uso del cannabis, asociado en forma de incienso al culto a Astarté, y también a la casi desaparición del óleo de unción.

Otros investigadores opinan que el *bosem* designa el arbusto *Commiphora Opobamasum* (mencionado en *Cantar de los Cantares*, 5, 1; 6, 2 y 8, 14) y a su producto, que es un líquido resinoso de color verde claro. La reina de Saba ofreció bálsamo a Salomón (1 *Reyes* 10, 2, 25). También había bálsamo en el tesoro del rey Ezequías (2 *Reyes* 20, 13; *Isaías* 39, 2) y era objeto de tráfico entre Tiro de una parte y Sebá y Ramá de otra (*Ezequiel* 27, 22). Se utilizó el bálsamo para el amortajamiento (2 *Corintios* 16,14; *Marcos*, 16,1; *Lucas*, 23,56; 21,1 y *Juan* 19,40). Era un producto de belleza para los

¹¹⁵ En contra de la creencia habitual, para esta autora, el término *cannabis*, de origen escita, realmente tiene un origen semita más antiguo, habiendo pasado al escita a partir de las relaciones de los escitas iranés con los medos. Benet también lo documentó en la traducción aramea del Antiguo Testamento, el Targum Onculos. El cáñamo es llamado *kaneh bosm*, QNHBSHM (כ נ ה ב ש מ), o en hebreo tradicional *kannabos* o *kannabus*. La palabra *kaneh* o *keneh*, escrito QNH (כ נ ה), se utiliza solo o vinculado a *bosm*, escrito SBM (ב ש מ), que es el adjetivo en hebreo o *busma* en el arameo, cuyo significado es aromático. La raíz *kan* es caña o «cáñamo» y *bosm* significa «aromático». Es la *canna* en sánscrito; el *qunnabu* en asirio; el *kenab* persa; el *kannab* en árabe y el *kanbun* en caldeo. Esta palabra aparece en *Éxodo*, 30,23 (se sabe que era un ingrediente del aceite santo); *Cantar de Cantares*, 4,14; *Isaías*, 43,24 (se sabe que es raro y costoso); *Jeremías*, 6,20 y *Ezequiel*, 27,19 (se conoce por estas dos referencias que se importaba de un lugar lejano). En el curso de la historia las dos palabras *kaneh* y *bosm* se fundieron en una única palabra *kannabos* o *kannabus* que se encuentra en la Mishna, el cuerpo de la ley hebrea tradicional. La palabra lleva una similitud inequívoca al escita *cannabis*.

israelitas (*Cantar de los Cantares*, 4,10; 14,16; *Isaías*, 3,24) (Montoya de Guzmán, 2004, pág. 18).

Aunque no hay referencias directas al *cannabis*, sin embargo, se piensa que probablemente los antiguos hebreos lo conocieran y usaran, pero se aludía a él de forma secreta, sutil y alegórica. Así, según nos cuenta Montoya de Guzmán (2004, pág. 16) el médico e investigador británico C. Creighton en su obra de 1903, *Indications of the Hashish vice in the Old Testament*, existen media docena de pasajes donde al hachís es mencionado secretamente: su resina es denominada «miel» (“*Debash*” Desh-dalet, bet, sin), «panal» (iar-iod, ain, reix) o «rocío» (*Cantar de Cantares* 4, 11 y 5, 1; *Proverbios* 19, 10 y 16, 24; en *Samuel* 14, 25-45). Creighton también sugiere que la locura de Saúl, la fuerza de Jonatan y Sansón y las visiones de Ezequiel son realmente consecuencia del consumo de esta sustancia.

Nemu llama la atención sobre la acción sinérgica de los distintos componentes, es decir, el efecto que produce el ungüento no se debe solo a uno de los ingredientes, sino a la interacción de todos ellos. Considera que, por ejemplo, la canela potencia el efecto psicoactivo de otros ingredientes como la mirra y el cannabis, que también aumenta su actividad gracias a la presencia de la mirra; es decir, la potencia psicoactiva del ungüento podría ser mayor de la que leyendo simplemente sus ingredientes supondríamos (Nemu, 2019, págs. 5-8).

Algo similar ocurre con el Incienso sagrado que era quemado en el Tabernáculo. El incienso es llamado *ktoreth ha-samim* en hebreo, donde *ktoreth* significa incienso mientras que *samin*, en hebreo moderno, es la denominación que reciben las drogas, si bien el hebreo bíblico y el moderno no son idénticos (Nemu, 2019, pág. 9). Aunque, como suele ser habitual, no aparece una receta detallada, sí que podemos conocer algunos de sus ingredientes y el carácter sagrado y exclusivo de la receta:

«El Señor le dijo a Moisés: “Toma una misma cantidad de resina, ámbar, gálbano e incienso puro, y mezcla todo esto para hacer un incienso aromático, como lo hacen los fabricantes de perfumes. Agrégale sal a la mezcla, para que sea un incienso puro y sagrado. Muele parte de la mezcla hasta hacerla polvo, y colócala en la Tienda de reunión, frente al arca del pacto, donde yo me reuniré contigo. Este incienso será para ustedes algo muy sagrado, y no deberá hacerse ningún otro incienso con la misma fórmula, pues le pertenece al Señor. Ustedes deberán considerarlo como algo sagrado. Quien haga otro incienso parecido para disfrutar de su fragancia será eliminado de su pueblo» (*Éxodo* 30, 34–38).

El Talmud (*Mishna*, Kerithoth 6b) añade mirra, casia, canela, nardo, azafrán, costus, madera de agar¹¹⁶ y lentisco. Muchos de ellos contienen principios psicoactivos. Otras cinco sustancias son descritas no como ingredientes, sino como adjuntos, entre los que se incluyen vino de Chipre, ámbar del Jordán, sal de Sodoma y otros desconocidos como *Carshina lye* y *ma'aleh 'ashan* (Nemu, 2019, pág. 9).

En la Biblia se especifica que se tomarán del altar que está ante el Señor un incensario lleno de brasas, junto con *dos puñados llenos de incienso aromático en polvo*, de tal forma que *la nube de incienso cubra el propiciatorio que está sobre el arca del pacto* (*Levítico*, 16, 12). Estos dos puñados de incienso en una sala pequeña producirían una nube muy densa, que es considerada, por sí misma, como propiciatoria de un ASC (Strassman, 2014, pág. 101).

Nemu, por su parte, considera que los ingredientes son los responsables del estado. Así, por ejemplo, el gálbano contiene principios que actúan sobre los receptores opiáceos y algunos inhibidores de la acetilcolinesterasa (ACH)¹¹⁷; el franquinciense o incienso puro contiene, entre otros muchos ingredientes, ácido dehidroacético, un modulador de los receptores GABA del cerebro, por lo que se especula sobre su efecto ansiolítico y tranquilizante; la casia, la canela y la mirra incluyen eugenol y α -pineno, broncodilatadores que facilitan que los otros componentes sean absorbidos a través de los alveolos pulmonares; el eugenol, además, evita la producción de histamina, por lo que reduce la irritación producida por el humo; el azafrán, por su parte, aporta safrol, crocina, un afrodisiaco, y safranal, un anticonvulsivo agonista de los receptores GABA, se sabe que el azafrán favorece la absorción de otras drogas; la madera de agar contiene más de 100 principios activos con muy diferentes propiedades, entre las que se incluyen efectos analgésicos, sedantes y depresores de la actividad; por último, el aceite de nardo, presenta una compleja actividad actuando sobre receptores muy diversos del Sistema Nervioso Central, su principal compuesto, el calarene, por sí mismo, presenta un potente efecto

¹¹⁶ La madera de agar es una madera fragante producida a partir de distintas especies de *Aquilaria*, este producto se forma tras ser infectada por hongos, bacterias y otros parásitos. La madera, previamente inodora, se transforma dando lugar a una resina muy olorosa, llamada agar, que ha sido utilizada tanto en la medicina tradicional (sobre todo, china) y, como incienso, en ceremonias religiosas budistas, hindúes e islámicas (Wang, y otros, 2018)

¹¹⁷ Esta enzima se encarga de hidrolizar la acetilcolina por lo que, indirectamente, provoca un aumento de las concentraciones de este neurotransmisor y, por tanto, tiene un efecto estimulante del Sistema Nervioso Central.

sedante, si bien el aceite de nardo es sedante en bajas dosis, pero estimulante en dosis más altas (Nemu, 2019, págs. 10-11).

Es decir, incluso excluyendo la posibilidad del uso de plantas y compuestos reconocidos como psicoactivos, la utilización de mezclas de plantas aparentemente inocuas, en forma de aceites o de incienso, puede dar producir un ASC que va más allá de la suma de los efectos de sus ingredientes considerados de forma individual, lo que es importante e interesante tener en cuenta cuando se analiza el estudio de los enteógenos en otros contextos religiosos.

Además de los textos bíblicos entre las manifestaciones artísticas del pueblo hebreo contamos con ciertas imágenes de la numismática donde se pueden distinguir cápsulas de adormidera (Guerra Doce E. , 2006a, págs. 121-122):



Prutah de Bronce, Jerusalén. Juan Hicarno I (134-104 a. C.). (13mm, 2.02 g).
Leyenda paleohebraica, en cuatro líneas, dentro de guirnalda: YEHOHANAN, EL SUMO SACERDOTE Y LA COMUNIDAD DE LOS JUDÍOS.
Granada o cápsula de adormidera entre dos cornucopias cruzadas adornadas con cintas.
Meshorer Group B, 11; Hendin 457
<http://www.cngcoins.com/Coin.aspx?CoinID=56002>



Prutah de bronce. Sebaste. Herodes I (40- 4 a. C.)
Acuñada: ca.40-38/37 a. C. (12 mm, 3.16 g)
Adormidera sobre tronco.
Caduceo alado flanqueado por la fecha a la izquierda (año 3) y L a la izquierda. Alrededor, empezando por abajo, en el sentido del reloj: HPΩΔΟΥ ΒΑΣΙΛΕΩΣ
Bromberg I, 23. Hendin 488. RPC 4903. TJC 46
<http://www.acsearch.info/record.html?id=541190>

III PARTE. LA CUESTIÓN DEL «CHAMANISMO
GRIEGO»

8. CHAMANISMO EN GRECIA

8.1. Introducción

En el siguiente capítulo vamos a centrarnos en el denominado «chamanismo griego», entendiendo como tal la forma de chamanismo que se practicaba en Grecia en el Mundo Antiguo. Los estudiosos que han defendido su existencia se basan en que «la presencia de ciertos personajes del folclore griego, mitológicos e históricos, con características cercanas a la forma de actuación de los chamanes, podría deberse a la existencia de un chamanismo propio de Grecia, que habría recibido influencias de los pueblos siberianos y centro-asiáticos debido su cercanía geográfica» (Martín Hernández, 2006, pág. 86)

Demostrar la existencia de este chamanismo es una misión complicada pues, como veremos, se trata más de un debate académico que de una realidad cultural y ritual definida, delimitada y verificable en las fuentes. El debate comienza buscando una definición única de chamanismo a partir del estudio de un fenómeno que parece universal, pero que muestra muchos matices y manifestaciones a lo largo de todo el planeta.

Un primer grupo de pensadores, seguidores de la escuela de pensamiento de Mircea Eliade desde mediados del siglo XX han entendido el chamanismo como una especie de religión primordial. Por el contrario, otros estudiosos del fenómeno consideran que el chamanismo entendido como entidad originaria universal es un concepto inventado (Linebaugh, 2017, pág. 3).

Ante la aparente imposibilidad de encontrar una definición consensuada y aceptada de chamanismo y, puesto que no es nuestro objetivo, optaremos por buscar una herramienta conceptual, el chamán-tipo, que nos permitirá acercarnos a las figuras que han sido consideradas, tradicionalmente, como chamanes griegos.

Curiosamente, como veremos, estos «chamanes» son todos hombres, del Periodo Arcaico y de las zonas periféricas de la Hélade. Analizaremos los textos literarios que nos hablan de ellos y confrontaremos esta información con las características nucleares del chamán-tipo previamente delimitado, tratando de llegar a una conclusión sobre sus posibles características chamánicas. Nos centraremos con más atención en la figura de Pitágoras; en primer lugar, porque es un personaje histórico del que tenemos referencias

en numerosas fuentes y, en segundo lugar, por ser el «fundador» de un movimiento místico-filosófico que tuvo gran repercusión en el Mundo Antiguo.

Desde nuestro punto de vista, se ha desatendido en el debate historiográfico las peculiaridades de una figura femenina que, como veremos, podría también considerarse como prototipo de chamana: la Pitia del Oráculo de Delfos. Su capacidad, reconocida desde la Antigüedad, de entrar en trance para desvelar un enigmático futuro a los consultantes que acudían al santuario de Apolo, nos resulta suficientemente interesante para dedicarle un apartado. Además, en relación con el tema principal de este trabajo, se ha escrito y debatido mucho sobre la sustancia o sustancias que hacían entrar a estas mujeres en el mencionado trance ¿vapores? ¿enteógenos?

8.2. Definiciones de chamanismo

Una de las primeras dificultades que nos surgen para el estudio del «chamanismo griego» es definir el chamanismo. Definiciones hay muchas, como vamos a comprobar, y cada una hace hincapié en uno u otro de los aspectos que un sistema complejo como éste requiere. En definitiva, *«la difficulté consiste à trouver une formulation qui intègre tous les exemples individuels de la catégorie, à l'exclusion des exemples relevant d'autres catégories»* (Rydving, 2011, pág. 3).

Nos encontramos, a grandes rasgos, con dos tipos de definiciones: las evolucionistas y las que consideran que la existencia de un chamanismo entendido como entidad originaria universal es un concepto inventado, una ilusión científica, creada a partir de estudios parciales de sociedades y culturas que no tienen ningún tipo de relación entre sí, salvo la consideración de los antropólogos que han decidido que estas culturas son todas indígenas y, por tanto, muy antiguas y ancestrales.¹¹⁸

Las evolucionistas, en la línea iniciada por Eliade, consideran que el chamanismo es una especie de religión primordial, una tradición de mitología, ritual y ontología supuestamente ancestral para todas las religiones que existen hoy en día. En esta escuela de pensamiento, los estudiosos de la religión buscan paralelismos interculturales en términos de arquetipos míticos, conexiones espirituales con el mundo natural y el

¹¹⁸ «Les concepts de «chamane» et de «chamanisme» ont créé une illusion d'homogénéité (régionale ou mondiale). Ils nous laissent croire que nous comprenons les phénomènes que nous prétendons étudier, alors qu'en réalité le risque est qu'ils nous empêchent de bien les comprendre. Concluons que le temps est venu d'abandonner ces termes comme concepts comparatifs. En faisant référence à l'épigraphe, osons écrire qu'il est «trop tard pour les sauver» (Rydving, 2011, pág. 9).

inframundo y, más popularmente, estados alterados de conciencia, especialmente a través de la intoxicación ritual o el éxtasis (Linebaugh, 2017, pág. 3). Este tipo de definiciones son las que predominan en el campo de la Arqueología (véase, por ejemplo, Winkelman 2000, Clottes y Lewis-Williams 2001). En ellas estarán basadas las propuestas que consideran que existió un «chamanismo griego».

Pharo, en su obra *A methodology for a deconstruction and reconstruction of the concepts “Shaman” and “Shamanism”* (2011), analiza las diferentes definiciones y busca encontrar, más que una definición como tal, un «tipo ideal» al estilo de Max Weber, es decir un instrumento conceptual que facilite a los estudiosos (historiadores, antropólogos, sociólogos) encontrar las características comunes de los diversas manifestaciones del fenómeno y que les permita poder señalar si un determinado sujeto es un chamán o no. Desde nuestro punto de vista, este abordaje de la cuestión permite un mejor encuadre, máximo, cuando es un fenómeno de gran amplitud, no sólo geográfico sino también temporal.

En primer lugar, hay que advertir que el término chamán proviene del tungús *shaman* y nos llega a través del estudio del fenómeno en la estepa ruso-siberiana¹¹⁹. Aun así, hay que destacar que los tungús jamás utilizaron el término chamán, sino que éste es una construcción de antropólogos occidentales para describir un complejo religioso identificado en Siberia y el Norte de Asia (Pharo, 2011, pág. 24). No podemos olvidar que, al coger un término religioso de una cultura geográfica y temporalmente delimitada, la generalización sencilla y rápida puede facilitar el estudio de fenómenos similares, pero también llevarnos a errores conceptuales importantes.

Uno de los primeros estudiosos de estas tribus siberianas, Shirokogonoff (1935, pág. 269), propone la siguiente definición de chamán: «persona de ambos sexos que ha dominado a los espíritus, que pueden introducirlos a su voluntad en ellos y que utilizan

¹¹⁹ «Originalmente, se refería a ciertos ritualistas de pueblos uralaltaicos dotados de un fuerte sustrato cazador. La primera descripción de una sesión chamánica de la que se tiene noticia proviene de las observaciones que, hacia 1557, hizo el viajero inglés Richard Johnson entre los samoyedo. Sin embargo, no fue sino hasta 1661 que, con el relato del exilio en Siberia de Avvakum Petrovich, comenzó a popularizarse en occidente el término chamán. En los siguientes dos siglos observamos una serie de cambios semánticos radicales que llevaron a dicho vocablo del lado de lo demoniaco al de la charlatanería, y después al de la locura, de poseído por el diablo pasó a truquero y luego a histérico, epiléptico o psicótico. El caso es que, aunque ya había suscitado gran interés entre los intelectuales de los siglos XVII y XVIII, para fines del siglo XIX, “chamán” seguía sin tener una definición precisa, sin embargo, ya era usado de manera profusa en los cinco continentes. En los textos de inicios del siglo XX, “chamanismo” se encuentra vinculado a lo primitivo y la idea de un contacto directo con los espíritus» (Martínez González, 2009, pág. 198).

sus poderes sobre los espíritus para servir a sus intereses, especialmente ayudando a las personas, que sufren a consecuencia de estos espíritus; es una capacidad que pueden poseer como una forma especial de negociar con los espíritus».

A pesar de que en su obra *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*¹²⁰, Eliade reconoce que *stricto sensu* el chamanismo es un fenómeno siberiano y asiático, recoge también numerosos ejemplos etnográficos lo que le lleva a presentarlo como un fenómeno universal. Para él, el chamanismo es, por excelencia, la técnica del éxtasis. El chamán es un especialista de un trance durante el cual el alma se cree abandona el cuerpo para emprender ascensiones al Cielo o descendimientos al infierno (Eliade, 1960, págs. 22-23).

Uno de los grandes defensores de la existencia del chamanismo griego, Dodds (*The greek and the irrational*, 1951), define al chamán como «una persona psíquicamente inestable que ha recibido una vocación religiosa. Como resultado de su vocación se somete a un periodo de riguroso entrenamiento, que ordinariamente incluye la soledad y el ayuno, y que puede incluir un cambio psicológico de sexo. De este «retiro» religioso sale con el poder, real o supuesto, de entrar a voluntad en un estado de disociación mental. En estas condiciones no se cree que el chamán, como la Pitia o un médium moderno, está poseído por un espíritu ajeno, sino que su propia alma ha abandonado su cuerpo y viaja a partes lejanas, con máxima frecuencia al mundo de los espíritus. A un chamán puede de hecho vérselo simultáneamente en diferentes sitios; tiene el poder de bilocación. De estas experiencias, que narra en cantos improvisados, deriva su pericia hacia la adivinación, la poesía religiosa y la medicina mágica que le hacen socialmente importante. Se convierte en el depositario de una sabiduría supranormal» (Dodds, 1997, pág. 138).

Dodds no es el único estudioso que habla de inestabilidad mental. Por ejemplo, Czaplicka en *Studien zum Problem des Schamanismus* (1939) llegó a introducir la noción de «histeria ártica», de tal forma que los chamanes eran personas con un trastorno mental hereditario que estaba favorecido por las condiciones extremas del clima ártico (como consecuencia, el chamanismo sólo podría darse en estas regiones). Sin embargo, antropólogos testigos de los rituales, no encuentran un comportamiento patológico en las ceremonias, simplemente se trataría de estados de trance y comportamientos no bien comprendidos por sujetos no preparados (Pharo, 2011, págs. 27-30). Si a ello le sumamos

¹²⁰ La primera edición francesa es del año 1951.

el uso de drogas en algunas ceremonias, efectivamente, los movimientos y las palabras del chamán pueden resultar completamente psicóticas a ojos de un testigo inexperto.

G. Wagner (2004), introduce en su definición un nuevo elemento: es un individuo al que se le reconoce «socialmente» capacidades especiales para entrar en contacto con seres espirituales y controlar las fuerzas de sobrenaturales.

Para M. Perrin (2007, pág. 97) es «uno de los grandes sistemas imaginados por la mente humana, en diversas regiones del mundo, para darle un sentido a los acontecimientos y para actuar sobre ellos [...]. El chamanismo es un conjunto de ideas que justifica un conjunto de actos. No se puede comprender si no se entiende para qué se recurre a él ni las obligaciones que esto conlleva. Se puede decir que, teóricamente, hay una lógica chamánica». Esta lógica, estaría asociada a los siguientes grandes principios (Perrin, 2007, págs. 67-70):

- El chamanismo implica una concepción bipolar o dual del individuo y del mundo: cuerpo/alma(s), mundo visible/mundo no visible (mundo de los dioses y de sus emisarios)¹²¹.
- El chamanismo supone una alianza y un tipo de comunicación específicos entre la humanidad y el mundo. Ya que los seres del mundo invisible se comunican de forma específica y aleatoria con los seres humanos, el chamán sería un individuo que es capaz «voluntariamente» de entrar en comunicación con lo invisible.
- El chamanismo está determinado por una función social que consiste en la de prevenir el desequilibrio y responder ante la calamidad explicándola, evitándola o aliviándola. Por tanto, tiene un papel social reconocido, ya que no interviene para sí, sino porque se le ha pedido que lo haga en beneficio de su sociedad.

En la formación individual del chamán, que bien ha heredado su «profesión» o ha recibido un «llamamiento personal»¹²², son imprescindible dos elementos: por un lado, la técnica y fenomenología del trance y, por otro lado, los aspectos tradicionales impuestos por cada cultura (ritos, ceremonias, nombres y funciones de los espíritus, mitología, lenguajes secretos, etc.) (Cabieses, 2005, pág. 13). Esta doble instrucción equivale a una

¹²¹ Se supone que las calamidades a asolan a los hombres se deben a la acción del que Perrin denomina el «mundo-otro». Y este mundo es antropomórfico, una proyección de este. Los seres que en él moran están animados por las mismas pasiones y pensamientos, aunque su poder es mayor.

¹²² En la mayor parte de las culturas chamánicas, el brujo o bruja suele ser alguien que ha tenido alguna enfermedad o minusvalía física grave y ha sanado gracias a sus poderes psíquicos y espirituales (Fericgla, 1998, pág. 34).

iniciación y presenta, por tanto, los elementos tradicionales de una ceremonia de este tipo: sufrimiento, muerte y resurrección. Fericgla (1998, pág. 38) considera que el proceso esencial y definitorio de aprendizaje para ser chamán es su «iniciación vivencial»; es decir, el paso por una serie de experiencias límites de las que el sujeto debe extraer su propio aprendizaje. Los conocimientos formales constituyen el esqueleto que permitirá al chamán moverse con seguridad por las dimensiones mágicas sin caer en la locura. Una lista bastante completa de los conocimientos que el chamán debe adquirir es ofrecida por Krippner (1988, pág. 127): nomenclatura (nombres y funciones de los dioses, espíritus y los animales de poder), historia (por ejemplo, genealogía de la tribu), tecnología (rituales, música, danzas), herbología (diferencias entre plantas medicinales y sagradas), conocimiento secreto (por ejemplo, localización de los lugares de poder, identificación de los objetos de poder), mitología de la tribu y los procesos de interpretación de los sueños.

Esta iniciación es considerada en numerosas ocasiones como un proceso de aprendizaje apoyado en una «crisis» existencial que suele estar asociada a lo que se ha venido a denominar una «experiencia próxima a la muerte» (*near death experience*), es decir, se asocia a la superación de una enfermedad¹²³. La capacidad de superar y curar su propia enfermedad habilita al individuo para convertirse en sanador y, por tanto, chamán de su comunidad. El proceso de autosanación, que suele conllevar una primera experiencias de trance, le pone en comunicación, también por primera vez, con los espíritus y seres sobrenaturales. Es esta especial iniciación, que supone el contacto y el trato directo con los espíritus, la que distingue al chamán de otros personajes religiosos, como magos o sacerdotes (Wilson, 2013, pág. 40).

Esta iniciación constituye un verdadero «rito de paso». Frente al sacerdote, que es simplemente es formado e iniciado en una tradición, el chamán es iniciado a través de la conexión con las fuerzas sobrenaturales lo que le permitirá dejar atrás su condición profana y adquirir una condición sagrada. Sin embargo, el chamán no es el único especialista religioso que es iniciado mediante el contacto con espíritus, también lo hacen otras figuras como los profetas o los adivinos, por lo que esta comunicación no puede ser definitoria de la condición de chamán (Pharo, 2011, págs. 37-39).

¹²³ *Sickness vocation*, en palabras de Wilson (2013, pág. 36).

El método básico de la inducción al trance consiste en una combinación de la canción del chamán, el uso del tambor y la danza. Esto se reforzará con un rígido control de la respiración y, particularmente, con el uso de enteógenos, a pesar de la opinión en contra de Eliade (1960, pág. 313) que consideraba que el uso de sustancias alucinógenas sólo se daba en contextos de chamanismo degenerado en el que se había perdido el control de otras técnicas extáticas más complejas. Los chamanes, además, pueden añadir otras prácticas «preparatorias» que ayudan a lograr el estado de trance, como pueden ser ayuno y privación de agua, exposición a temperaturas extremas, ejercicio intenso e incluso doloroso, celibato, privación del sueño y aislamiento social (Winkelman, 2013, pág. 48).

En cuanto a la técnica chamánica por excelencia consiste en el paso de una región cósmica a otra (de la Tierra al Cielo o al Infierno) puesto que el chamán conoce el misterio de «la ruptura de los niveles», es decir, comprende y utiliza a su favor la estructura del universo: tres estructuras cósmicas que se pueden atravesar porque están unidas por un eje central que pasa por una abertura, la que permite el tránsito de demonios y espíritus y, por consiguiente, la misma que utiliza el chamán en éxtasis para comunicarse con ellos (Eliade, 1960, pág. 213). El éxtasis chamánico es así considerado por como la recuperación de la condición humana anterior a la «caída», por tanto, reproduce una situación primordial sólo accesible al resto de los humanos tras su muerte (Eliade, 1960, pág. 376). Para Pharo (2011, pág. 11), esta división tripartita del universo no se da en todos los sistemas religiosos, habiendo gran variedad de representaciones espaciales y, por consiguiente, de rutas o viajes que el chamán correspondiente deberá realizar.

Es importante, no obstante, insistir en que este viaje, o estado de trance, es conseguido y realizado voluntariamente por el individuo, que conoce y ha podido ser entrenado tanto en el viaje como en su retorno. El chamán, puede viajar las veces que él considere necesario para el bienestar de su comunidad y su vuelta es imprescindible en la resolución del problema que ésta necesitaba solventar.

En este viaje de ida y vuelta insiste uno de los últimos grandes estudiosos chamánico, Pharo, para el que «el chamán es un especialista religioso que, en un contexto ritual, tienen la habilidad de viajar a un mundo no-humano o sobrenatural, para tener entrar allí en comunicación con seres sobrenaturales (dioses, espíritus, etc.), y luego volver al mundo humano. Un mundo sobrenatural constituye un espacio al que los humanos ordinarios, es decir los que carecen de dones especiales y conocimiento esotérico, no pueden acceder normalmente. El mundo sobrenatural o no-humano no tiene

por qué ser necesariamente un mundo superior o inferior; puede referirse a a otras categorías espaciales, culturalmente definidas, a las que los humanos no tienen acceso normalmente. Ello supone que el *alma* o alguna clase de sustancia que reside en el cuerpo humano puede abandonarlo para viajar a estas regiones sobrenaturales durante distintos tipos de inconsciencia (sueño, enfermedad). El viaje es peligroso, porque los que no son especialistas religiosos no conocen la geografía del mundo sobrenatural y pueden ser abducidos por seres hostiles, de forma que el alma no puede regresar. En estos casos, será un especialista religioso, como un chamán, el encargado de ir a buscarla» (Pharo, 2011, págs. 10-11)-

El estado de trance chamánico, que implica una capacidad de controlar incluso el tiempo de duración del viaje, así como el recuerdo post-trance, no es necesariamente una experiencia que el chamán vive en solitario, sino que es, en muchas ocasiones, compartida por la comunidad, que suele acompañar mediante cantos, danzas, toque de tambores y, lo que conecta con el objeto de este estudio, con la ingesta de sustancias psicoactivas que ayudan al chamán en su vuelo. Parte del ritual de entrenamiento del chamán incluiría, por tanto, la necesaria preparación física y mental para facilitar el ASC (Wilson, 2013, pág. 44).

Es interesante destacar que la posesión, como ASC, no está asociada al chamanismo (Winkelman, 2013, pág. 34; Fericgla, 1998; Wilson, 2013, pág. 45). Para Fericgla, el chamán no es un médium o poseído ya que él no pierde su voluntad a favor de los espíritus, sino que viaja activamente hacia los espíritus o personajes que habitan su inconsciente proyectados sobre el mundo externo para tratar de coordinarlos en su propio interés, en lugar de dejarse vehicular por ellos¹²⁴. Lejos de estar o ser poseído por los espíritus, el chamán, es, en palabras de Lewis, *Master of Spirits*, el chamán cumple su función no sólo viajando y entrando en contacto con los espíritus sino, además, controlándolos¹²⁵.

No se puede hablar del chamanismo como una religión, sino que se define como un complejo de nociones y prácticas ubicables dentro de un marco cultural y religioso

¹²⁴ Winkelman señala que las diferencias entre el chamán y el médium están basadas, además, en diferencias socioeconómicas: el chamán se asocia a los espíritus animales y la caza mágica, reflejando un estatus de depredador; por el contrario, el médium se relaciona con rituales agrarios. Según el mismo autor, el médium tiene un papel social menos importante que el chamán. Suelen ser mujeres de bajo estatus social, frente a un chamán, varón, muy considerado socialmente (Winkelman, 2013, pág. 34).

¹²⁵ Lewis, Ioan M. 1996. *Religion in Context: Cults and Charisma*. New York: Cambridge University Press. Citado en: Pharo, 2011, págs. 41-45.

concreto y que tienen como fin el contacto con un universo paralelo, no visible, de los espíritus y el apoyo de éstos en la gestión de los asuntos humanos (Fericgla, 1998, pág. 31). Pharo (2011, pág. 11) resalta también el carácter técnico y espacial del chamanismo, insistiendo en que los rituales chamánicos sólo representan un aspecto del sistema religioso en el que se incluye. De ahí se deduce que el chamán no es fundador de creencias ni rituales, en palabra de Eliade «el chamán no crea la cosmología, la mitología ni la teología de su tribu; él sólo la interioriza, la experimenta, y la utiliza como ruta en sus viajes extáticos».

Es importante destacar que no existen, por tanto, mitos, símbolos, rituales e incluso parafernalias chamánicas universales, sino que van a diferir dependiendo de los sistemas religiosos, culturales e históricos en los que las prácticas se hallen insertas (Pharo, 2011, pág. 62).

El chamán surge en el seno de sociedades en un estadio normalmente de organización aldeana y tribal en el que están ausentes las instituciones de tipo eclesiástico. Los chamanes desempeñan también un importante papel en el mantenimiento de la ley y el orden en sociedades preestatales culpando de las desgracias a chivos expiatorios que pueden ser matados o expulsados sin dañar la estructura de la unidad social (G. Wagner, 2004, pág. 2). En palabras de García Aguilar (2009, pág. 94): «el chamanismo es indisociable del funcionamiento social, político, económico y religioso de la comunidad en su totalidad». Otros estudiosos consideran que el peligro a enfermedades, guerras y toda clase de calamidades es más frecuente en sociedades nómadas o pre-agrarias, por lo que la necesidad del chamán es más importante.¹²⁶

A medida que la agricultura se va extendiendo y se pasa a la fase de la formación de ciudades, la influencia del chamán decae, aunque no desaparece completamente, pudiendo su papel ser parcialmente absorbido por la religión estatal y sus sacerdotes, quedando gran parte de la tradición oral milenaria incluida en relatos míticos. Ello no es impedimento, no obstante, para que queden prácticas chamánicas residuales confinadas en círculos místicos marginales (Attrell, 2013, pág. 61; Pharo, 2011, pág. 20).

¹²⁶ «Simple nomadic cultures are more exposed to adversity than more “advanced” agricultural societies. The shaman frequently operates in unstable societies or “crisis-prone societies” where war, hunger, extreme climate, disease, and so forth are the norm» (Pharo, 2011, pág. 20)

No obstante, hay estudiosos que no comparten esta visión estanca del chamanismo como un fenómeno exclusivo de sociedades primitivas. Así, los estudios de Siikala¹²⁷ y Hamayon¹²⁸, contradicen esta teoría del determinismo civilizador (Pharo, 2011, pág. 21)

Todos los estudiosos del fenómeno insisten en la función social del chamán que, según Wilson no es solo un hombre sabio, sino que es un «vehículo de la sabiduría en su comunidad».¹²⁹ Ello hace del chamán, por una parte, un personaje con una posición privilegiada en su contexto social, pero, a la par, un miembro separado e incluso aislado de la misma, precisamente por la intensidad y especificidad de su experiencia religiosa (Wilson, 2013, pág. 32).

Se recurre a la sabiduría chamánica en episodios críticos para la vida comunitaria, desde dar nombre a los recién nacidos hasta actuar como psicopompo de las almas de los fallecidos, sin olvidar importantes papeles en rituales de iniciación, de fertilidad o propiciatorios de la caza.

Sin embargo, quizá el papel más conocido sea el de la curación mágica, lo que implica que existe una particular noción sobre la etiología de las enfermedades: si la causa de la enfermedad es el vuelo o raptó del alma, el tratamiento se reduce, en suma, a buscarla, capturarla y reintegrarla al cuerpo enfermo; si la causa es la posesión por malos espíritus, la curación consistirá en extraer el objeto nocivo, es decir, expulsar a los demonios (Eliade, 1999, pág. 180). Metzner (1998, pág. 337) y Hultkrantz (2003, pág. 391)¹³⁰ añaden una tercera causa de enfermedad, que supone la experiencia por parte del paciente de sensaciones de desmembramiento o destrucción, encargándose el chamán de la reconstrucción de un cuerpo sano y fuerte.

Metzner (1998, pág. 336)¹³¹ considera que el uso de enteógenos y el ritmo del tambor son comunes de los rituales de sanación, siendo el canto del chamán un elemento

¹²⁷ Siikala, A.L. 1978. *The Rite Technique of the Siberian Shaman*. (FF Communications 220.) Helsinki: Suomalainen tiedeakatemia. Citada en: Pharo, 2011, pág.21.

¹²⁸ Hamayon, Roberte N. 1994. "Shamanism in Siberia: From Partnership in Supernature to Counter-power in Society." In *Shamanism, History and the State*, ed. Nicholas Thomas and Caroline Humphrey, Ann Arbor: The University of Michigan Press, 76–89. Citada en: Pharo, 2011, pág.21.

¹²⁹ «He is the keeper of a tribe's cosmology. He is a teacher, one who remember and passes on the sacred and esoteric lore of a community. He is a healer, whose talents include the diagnosis and treatment of illness. He is a seeker of information, one who actively quest to gain a keener understanding of the world in which he and his community exist» (Wilson, 2013, pág. 27).

¹³⁰ Citados en: Wilson, 2013, pág. 46.

¹³¹ Citado en: Wilson, 2013, pág. 46

esencial en la consecución del éxito terapéutico. Estos elementos, además, refuerzan el carácter ritual de todo el procedimiento.

En cuanto a la parafernalia chamánica, incluye normalmente trajes rituales, pinturas en el cuerpo y adornos con plumas y símbolos. El propósito de todo ello permite distinguir al chamán del resto de los miembros de la tribu, actuando como un recuerdo visual de su papel y misión, además de ayudar al propio chamán a separar su rol chamánico de y su rol profano, lo que le prepara para entrar en contacto con lo sagrado. Otros elementos, como máscaras de animales o seres sobrenaturales, tienen un significado simbólico. Dentro de la parafernalia también se incluyen elementos como tambores, palos, campanas y otros instrumentos musicales que ayudan a crear la atmósfera ritual y favorecen el trance (Wilson, 2013, pág. 48).

Como un tipo especial, dentro de la parafernalia chamánica, podríamos considerar el uno de sustancias alucinógenas, los enteógenos. Autores como Reichel- Domatoff (*The Shaman and the Jaguar: A Study of Narcotic Drugs among the Indians of Colombia*, 1975) y Furst (*Flesh of the gods: The ritual use of hallucinogens*, 1972; *Alucinógenos y cultura*, 1980) consideran importante el uso de este tipo de sustancias en los rituales: «A menudo aunque no siempre y en todas partes, el sueño extático del chamán ha implicado el uso de alguna planta sagrada alucinogénica, con la creencia de que contiene un sobrenatural poder transformador en y por encima de la fuerza vital o “sustancia del alma”, que en los sistemas religiosos animista-chamanistas habita en todos los fenómenos naturales, incluyendo aquellos que nosotros clasificaríamos como “inanimados”[...] Al menos es posible, aunque ciertamente no comprobable, que la práctica del chamanismo como “arcaica técnica del éxtasis” para usar la definición clásica de Mircea Eliade (1964), haya podido contener desde un principio, esto es, desde los meros inicios de la religión misma, el potencial psiquedélico del medio ambiente natural. Esta posibilidad se vuelve más factible en cuanto que el sereno mismo, con el cual el hombre, primero como cazador y después como domesticador, ha vivido en una relación íntima durante decenas de miles de años, tiene una cierta relación intrigante con el hongo alucinogénico *amanita muscaria*, incluso hasta el punto de la enervación. Este fenómeno difícilmente pudo pasar desapercibido para los pueblos paleo-urasiáticos de hace muchos años, así como en realidad impresionó a las tribus recientes de Siberia» (Furst, 1980, pág. 6)

Sin embargo, es bien sabido que para alcanzar el trance no es imprescindible el uso de sustancias psicoactivas. Otros factores favorecedores del especial ASC serían el

ayuno, el aislamiento y la deprivación sensorial, ejercicio exhaustivo, danza, dolor físico, etc.

No obstante, el conseguir el estado de trance en sí, a través o no de sustancias alucinógenas no es exclusivo del chamán, pues el cerebro humano universalmente tiene el potencial de adquirir este ASC (Winkelman, 2013), sin embargo, no todos los miembros de una comunidad poseen el conocimiento y la experiencia para llevar a cabo las ceremonias rituales. De hecho, el trance chamánico requiere de un gran control, no es espontáneo, sino que está ritualmente organizado para satisfacer las necesidades de la comunidad (Pharo, 2011, pág. 32).

Como otros especialistas religiosos, el chamán, puede controlar varias técnicas mágico-religiosas, pero es su capacidad de viaje o vuelo el que le diferencia del resto, eso sí, enfatizando, que estos viajes pueden ser realizados por el chamán en numerosas ocasiones, es decir, no se trata de un único vuelo o viaje, como los protagonizado por Orfeo y otros personajes mitológicos griegos que descienden al inframundo. Por otra parte, el contacto con los seres sobrenaturales se realizará en el mundo sobrenatural y se realizará tras un preparado y conocido ritual. El chamán, a diferencia de la gente ordinaria, tiene unas funciones y obligaciones que le llevan a realizar su viaje, no se trata de un viaje para su propia diversión o beneficio (Pharo, 2011, págs. 56-59). Es decir, una de las características esenciales del chamán, es la dimensión social y funcional del viaje conseguido a través de un ASC, el trance.

Por otra parte, la puntualización *after a ritual* es importante. El chamán no viaja sin más, sino que conoce el territorio y planifica, mediante la ritualización, el momento en que parte y el camino de vuelta, del que es conocedor. El chamán, por tanto, mediante su proceso de iniciación ha aprendido no sólo la forma de viajar, sino que conoce la topografía y la ruta que debe seguir para ir y volver sin peligro.

8.3. El «chamán-tipo»

Vistas y analizadas las diversas definiciones, podemos concluir que para que una persona pueda ser considerada chamán tiene que cumplir, al menos, los siguientes criterios.

1. La técnica que utiliza y domina es el denominado vuelo del alma, que podría ser definido como un ASC, el trance, en el que el sujeto experimenta una disociación y

sensación se salir de sí mismo, de dejar de ser él para experimentar y sentirse completamente como otro.

2. El chamán ha aprendido esta técnica mediante un proceso iniciático de aprendizaje que implica una crisis existencial (enfermedad grave, experiencia próxima a la muerte) en la que el sujeto entra por primera vez en contacto con los seres no mortales.

3. Estos viajes y contactos son iniciados y finalizados voluntariamente por el chamán, que NO es poseído por espíritus o seres sobrenaturales, sino que es capaz de controlar estas fuerzas en beneficio de su comunidad (ha sido denominado por ello señor de los espíritus). El chamán no sólo controla el inicio del viaje, también su regreso, imprescindible para la solución de la cuestión comunitaria por la que se ha solicitado su intervención.

4. El chamán maneja unas herramientas técnicas (el trance) y unas herramientas conceptuales. Es formado en profundidad, normalmente por otro chamán o especialista, en todos aquellos aspectos tradicionales y rituales que sustentan las creencias de la comunidad. La función social del chamán es central, es una figura clave en la comunidad en la que se asienta, ambos unidos por un sistema de creencias comunes y por un reconocimiento bidireccional. El chamán actúa por y para su comunidad, realizando funciones muy diversas, desde la curación mágica y rituales de purificación, hasta participar en ritos como dar nombre a un recién nacido.

El método básico de la inducción al trance consiste en una combinación de música, especialmente la producida por instrumentos de percusión, la danza frenética, el canto, el ejercicio intenso, así como el uso controlado de la respiración, las situaciones de privación sensorial y, particularmente, con el consumo de sustancias psicoactivas que, dentro del contexto religioso y cultural, han recibido el nombre de enteógenos.

8.4. Primeras teorías acerca del «chamanismo griego»

Entenderíamos como «chamanismo griego» la existencia de auténticos chamanes dentro del contexto cultural y religioso de la Antigua Grecia.

Otros estudiosos, no obstante, en lugar de hablar de chamanismo propiamente dicho, consideran que dentro de la religión griega permanecen «algunos motivos o técnicas análogas a las de este fenómeno cultural, rastros potencialmente chamánicos como curaciones milagrosas, adivinación por los sueños, experiencias extáticas,

etcétera», que subyacen tras los cultos extáticos del dionisismo, la mántica inspirada de Apolo o los míticos viajeros del otro mundo (Hernández de la Fuente, 2011, pág. 29).

Antes de hablar de chamanismo griego nos gustaría mencionar las tres escuelas principales sobre el origen del chamanismo:

a) La primera considera al chamanismo como un fenómeno puramente exclusivo de Siberia, Centro y Norte de Asia, extendida hasta Alaska por su relación con las tribus siberianas. Según esta teoría, el chamanismo es el resultado de la interacción de la ideología de tribus de cazadores con las religiones de pueblos agrarios con técnicas avanzadas de éxtasis. (Shirokogonoff, 1935, pág. 276 y ss.; Zhmud, 2012, pág. 212).

b) La segunda atribuye a Siberia el calificativo de *locus classicus*, pero reconoce que hay otras formas de chamanismo no siberianas (Zhmud, 2012, pág. 208).

c) Por último, la tercera piensa que el chamanismo es un fenómeno universal, con su origen en el Paleolítico y que se distribuyó, con diversas variantes locales, por todo el planeta. Esta teoría se basa en la universalidad de las bases neurofisiológicas que permite a todos los seres humanos alcanzar el estado de trance (Clottes & Lewis-Williams, 2010, págs. 13-33; Winkelmann, 2013; Ustinova, 2009).

La existencia de estas tres escuelas diferentes va a dar lugar a diferentes hipótesis sobre el denominado «chamanismo griego». Así, tanto los autores que consideran la universalidad del fenómeno chamánico como los que creen que existen variantes no siberianas, deducen la existencia de chamanismo en la Antigua Grecia como una más de las variantes locales que existieron. Por el contrario, si el fenómeno chamánico tiene su centro en regiones asiáticas concretas las conclusiones pueden ser dos diferentes: o bien no existió el fenómeno en Grecia o bien, si existió, tuvo que ser un fenómeno importado. En este segundo caso, se tratará de encontrar la vía de penetración en el mundo griego.

La relación entre la Grecia Antigua y el chamanismo surge dentro del movimiento romántico alemán, cuando Herder (1744-1803) denomina «*edle griechische Schamanen*» (nobles chamanes griegos) a algunos poetas, como Orfeo. Un enfoque más académico es el que aporta Christian August Lobeck (1781-1860) en su obra *Aglaophamus* que ve una gran similitud entre los chamanes y ciertos personajes griegos como Epiménides, Apolonio de Tiana, Empédocles, Ábaris y Pitágoras. Como resalta Bremmer, lo más interesante es que ya agrupa a varias figuras del periodo Arcaico griego que se

mantendrán en la lista de chamanes de numerosos estudios sobre el fenómeno hasta la actualidad (Bremmer, 2016, págs. 56-57)

Bremmer también llama la atención sobre dos referencias: 1) en un comentario de mediados del siglo XIX sobre Heródoto, se cita un estudio del historiador y geógrafo Karl Neumann (1823-1880), quien había escrito su tesis sobre la Olbia de Crimea. En un estudio de los griegos en la tierra de los escitas, el erudito Neumann compara en detalle parte de la información de Heródoto sobre la adivinación y el sacrificio escitas, así como el informe de que sus mujeres tienen dos pupilas en los ojos, con la de las prácticas chamánicas de los mongoles, los buriatos y otras tribus siberianas; 2) el *Aus Siberien* de 1884 de Wilhelm Radloff se hizo una descripción fascinante de una sesión chamánica, aunque el autor enfatizó que es muy difícil dar una definición precisa del chamanismo, ya que todas las tribus tenían variantes de sus creencias y prácticas; además, debido a la ausencia de fuentes escritas, tenemos poca idea de su historia y tradiciones autorizadas (Bremmer, 2016, pág. 57)

La descripción de Radloff del chamán considerada *unvergleichlich anschaulige Darstellung* («representación vívida incomparable») por Erwin Rohde (1845-1898), será de la que parta éste en su obra *Psyche*. Rohde no utiliza realmente el chamanismo como elemento comparativo para explicar los fenómenos griegos, sino que ve a los chamanes como maestros del éxtasis que «obligan al alma, a fuerza de convulsiones, a emigrar al mundo de los espíritus. En todas partes creen estos brujos (partiendo de ideas coincidentes acerca del cuerpo y el alma y de sus relaciones con los poderes invisibles) poder traspasar, en sus estados de éxtasis, las fronteras entre este mundo y el más allá» (Rohde, 1948, pág. 337). Rohde también aducía prácticas chamánicas para explicar la falta de dolor que sienten las ménades en las bacantes de Eurípides, si bien no considera que estas prácticas sean exclusivamente chamánicas¹³². En definitiva, lo que percibimos en su ensayo son ejemplos de que en Grecia se utilizaban ASCs en determinados contextos religiosos, sin que ello pueda considerarse equivalente a la existencia de prácticas chamánicas propiamente dichas.

¹³² «De la misma insensibilidad contra el dolor daban pruebas (pues es evidente que no siempre era fingida) los *galli* de Cibeles [servidores del templo de esta cosa, castrados, que adoraban en orgiásticas danzas a la diosa-madre], que se herían a sí mismos, y los sacerdotes y sacerdotisas de Ma [deidad extraordinariamente afín a Cibeles si es que no idéntica a ella, en estado de éxtasis (y lo mismo se dice de los profetas de hal). Esta insensibilidad física como consecuencia de estados de exaltación religiosa ha podido comprobarse, efectivamente, en los schamanes, los yoguis y derviches de la India; entre ciertos nativos de Norteamérica» (Rohde, 1948, págs. 336, n. 126).

El segundo clasicista eminente que aducía paralelismos con el chamanismo fue el contemporáneo de Rohde, Hermann Diels (1848-1922). En su libro sobre Parménides (*Parmenides Lehrgedicht*, 1897, pág. 14 y ss.) se basó en la descripción mencionada de Radloff para su estudio y agrupó una serie de personajes del final de Periodo Arcaico (alrededor del año 500 a. C.) a los que catalogó como *Wundermänner* (*miracle-men*; hacedores de milagros). En este grupo encontramos a Abaris, Pitágoras, Epiménides, Parménides, Empédocles, Etáides, Empedotimos, Formión y Aristeas. En palabras de Bremmer, en la obra de Diels encontramos los «sospechosos habituales» que, hoy en día, siguen apareciendo en las listas de chamanes griegos (Bremmer, 2016, pág. 58).

Sin embargo, hay que destacar que Diels no aceptó la influencia chamánica en la antigua Grecia, vio las similitudes más a nivel fenomenológico que genealógico (Bremmer J. N., 2016, pág. 59). Por ello, será la obra de Meuli quién hace una primera conexión directa entre la religión griega y el chamanismo, para lo que utilizará como nexo al pueblo escita en un artículo publicado en 1935 y titulado “*Scythica*”.

Meuli parte del conocido texto de Heródoto (4.73-4.75):

«Estos son los honores fúnebres que tributan a los reyes [...] Después de haberles dado sepultura, los escitas se purifican de la siguiente manera: se frota la cabeza con un ungüento del que luego se limpian mediante abluciones, y con el cuerpo hacen lo que sigue: levantan tres palos inclinados unos hacia otros, extienden a su alrededor unos toldos de lana y, después de ajustarlos lo más herméticamente posible entre sí, arrojan a una pila, situada en medio de los palos y los toldos, unas piedras enrojadas al fuego.

Y por cierto que en su país crece cáñamo, que es una planta muy similar al lino, salvo por su grosor y altura pues en este aspecto el cáñamo es muy superior. Esa planta crece tanto en estado silvestre como cultivada y, con ella, los tracios hasta se hacen unos vestidos muy semejantes a los de lino. Quien no sea un experto conocedor de dicha planta, no podría determinar si la prenda es de lino o de cáñamo; asimismo, quien no haya visto nunca el tejido de cáñamo creerá que el vestido es de lino.

Pues bien, los escitas toman la semilla del susodicho cáñamo, se deslizan bajo los toldos de lana y, acto seguido, arrojan la semilla sobre las piedras candentes. A medida que la van arrojando, la semilla exhala un perfume y produce tanto vapor que ningún brasero griego podrá superar semejante cantidad de humo. Entonces los escitas, encantados con el baño de vapor, prorrumpen en gritos de alegría. Esto les sirve de baño, pues resulta que jamás se lavan el cuerpo con agua. Por su parte, sus mujeres trituran en una piedra rugosa pedazos de madera de ciprés, de cedro y de árbol del incienso, añadiendo agua a la mezcla; y, acto seguido, con esa masa triturada - que es espesa- se embadurnan todo el cuerpo, incluido el rostro; dicho no solo les confiere un olor agradable, sino que, cuando, al día siguiente, se quitan la cataplasma, quedan limpias y radiantes».

Para conectar esta idea con el chamanismo, menciona un caso presenciado por Radloff en el que, tras el fallecimiento de una mujer entre los turcos de Altai en 1860, se realiza una ceremonia en la que un chamán, entre gritos y cánticos sin sentido, se encarga

de llevar el alma de la muerta al Más Allá. Surge la primera objeción: en el texto de Heródoto no se habla en ningún momento de chamán, ni de ninguna figura similar. Meuli argumenta que se trata de una ceremonia de «chamanismo familiar» que, según algunos estudiosos es una etapa primitiva del fenómeno chamánico. Sin embargo, otros autores, entre los que se incluyen Eliade, consideran que este chamanismo familiar realmente corresponde a un estadio final del fenómeno (Dowden, 1980a, pág. 487; Bremmer, 2016, pág. 60).

Por tanto, si seguimos la teoría de Meuli, tenemos que deducir que el chamanismo llega a Grecia a través de los escitas que, en época de Heródoto practicaban un chamanismo que no puede considerarse como clásico ya que carece de toda la parafernalia chamánica, da igual si es porque estaba en una fase embrionaria o porque ya estaba en su declive. En estas circunstancias, parece poco probable que en Grecia pudieran surgir grandes chamanes, como aseguran algunos autores de los que hablaremos a continuación.

El siguiente argumento de Meuli está basado en unos curiosos personajes adivinos escitas, denominados enareos y que padecían la denominada «enfermedad femenina». Para conocerlos, nos basamos en las siguientes fuentes:

Heródoto, 1.105.4:

«Pues bien, a los escitas que saquearon el santuario de Ascalón y a sus sucesivos descendientes la diosa les hizo contraer una enfermedad propia de mujer. Así es como los escitas justifican que los rezagados en cuestión contrajeran al unísono la enfermedad; y quienes llegan a Escitia pueden constatar personalmente qué síntomas presentan aquellos a quienes los escitas denominan «enareos».

Heródoto, 4.67:

«Entre los escitas hay numerosos adivinos, que, mediante muchas varas de mimbre, ejercen el arte de la adivinación de la siguiente manera: llevan consigo grandes haces de varas, que depositan en el suelo y a continuación los desatan. Acto seguido, pronuncian unas fórmulas adivinatorias colocando cada una de las varas al lado de otra; y, al tiempo que pronuncian esas fórmulas, vuelven a amontonar las varas, para ordenarlas nuevamente una por una. Este es su método de adivinación tradicional. Por su parte los Enareos-los hombres afeminados- pretenden que Afrodita les ha otorgado capacidad adivinatoria; de hecho, ejercen la adivinación mediante una corteza de tilo: dividen la corteza en tres tiras; y pronuncian sus vaticinios enroscándolas en sus dedos y desenrollándolas».

Hipócrates, *Aër.*, 22:

«Hay, además, numerosísimos impotentes entre los escitas; hacen trabajos femeninos y hablan lo mismo que mujeres. Los de tal condición son llamados Anarieos. Pues bien, los indígenas le echan la culpa a la divinidad, veneran a estos hombres y se arrodillan ante ellos, temiendo cada uno por su propia persona. Sin embargo, personalmente, me parece que esta afección es divina como todas las demás, y que ninguna es ni más divina

ni más humana que otra, sino que todas son parecidas y todas divinas. Cada una tiene su propia naturaleza y ninguna acontece sin causa natural.

Como me parece a mí que se produce esta enfermedad, voy a explicarlo. A causa de la equitación, les dan dolores articulares, por llevar colgando continuamente los pies desde los caballos; y, después, se quedan cojos e, incluso, padecen úlceras en las caderas los que enferman en serio.

Tratan de curarse a sí mismos de la siguiente manera: cuando comienza la enfermedad, cortan una vena por detrás de cada oreja. Cuando sale la sangre, les entra sueño a causa de la debilidad y se duermen. Después, despiertan: unos, curados; otros, no. Pues bien, me parece que con estas curaciones se destruye el semen, porque a lo largo de las orejas hay unas venas y, cuando se las corta, quedan estériles los que han recibido el corte. Me parece a mí que cortan esas venas».

Para Meuli los enareos no son impotentes, como dice Hipócrates, ni simplemente afeminados, sino adivinos trasvertidos, lo que él caracteriza como un indicador de chamanismo. Aunque existen casos de travestismo en las prácticas chamánicas, los textos de Heródoto e Hipócrates no hacen referencia sólo a un tipo de indumentaria, sino que directamente nos hablan de una afección caracterizada por la impotencia y el afeminamiento (θήλεαν νοῦσον) de los enareos. ¿Por qué los autores clásicos se iban a referir a una enfermedad cuándo sólo se trataba de una indumentaria y una forma de comportarse?

Zhumd (2012, pág. 215) relaciona estos enareos y su culto a la diosa Afrodita (culto que recibieron, según Heródoto (1.105), de la ciudad de Ascalón con los sacerdotes eunucos de la diosa Ishtar. En cuanto a las causas de la enfermedad, se han propuesto diversas hipótesis, desde la excesiva monta a caballo que propone el propio Hipócrates hasta la hemocromatosis¹³³ (Bremmer, 2002b, pág. 32; Zhmud, 2012, pág. 215).

En cualquier caso, no está demostrada la relación entre las prácticas adivinatorias y la condición afeminada de los enareos y el chamanismo. Por otra parte, no queda claro

¹³³ «It is always difficult to know whether Greek authors are reporting an ethnographic ‘fact’ or interpreting other cultures to their own prejudices and stereotypes. However, in this case we are fortunate that around 1800, a visitor to the Nogay tribe in the Caucasus reported the existence of cross-dressing eunuchs, whose condition arose after a serious illness or because of old age:

When an incurable debility succeeds to sickness, or old age advances, the skin of the whole body becomes extraordinarily wrinkled; the few hairs of the beard fall off, and he appears perfectly like a woman. He becomes incapable of conjugal duties, and his senses and actions have lost everything manly. In this situation he must renounce all male society; he lives with the women; he dresses like them; and one might wager a thousand to one, that he was really an old woman, and certainly a most ugly one!

Apparently, these males were suffering from some chronic, physical disease, which has recently been persuasively interpreted as haemochromatosis. This disease can culminate in total impotence and eunuchism as the result of a genetically determined defect in the mechanism controlling the absorption of iron. And precisely the regions to the north and east of the Black Sea, in what is now Russia and the Ukraine, have very rich iron deposits. If this disease is indeed in the background of Herodotus’ description, as subsequent travellers who knew their Herodotus claimed, the Scythian seers must have used their disease to make the most of their dramatic change in life» (Bremmer, 2002b, pág. 32).

el salto que hace pasar a los adivinos de Heródoto a chamanes que practicaban ceremonias de éxtasis (Bremmer, 2002b, págs. 32-33).

Su último punto se refiere al chamanismo y a la poesía griega. Después de un interesante relato de poesía chamánica, Meuli discute primero Aristeas y Ábaris, figuras ya identificadas como chamánicas por Lobeck y Diels. Meuli los considera *skythischer Wundermann* (hacedores de milagros escitas), aunque, según Bremmer, no hay ninguna evidencia en nuestras fuentes de que fueran escitas. La otra figura que Meuli considera chamánica es Zalmoxis, un tracio al que los griegos asociaron con Pitágoras. Tras considerar probada la existencia de una tradición poética chamánica escita, considera que la Odisea y los viajes de los Argonautas están emparentados con ella, argumento difícilmente demostrable y sostenible (Bremmer, 2016, págs. 61-62).

Dowden (1980a, pág. 489) y Bremmer (2002b, págs. 32-33) añaden a sus argumentaciones contrarias a la tesis de Meuli la inexistencia de relación entre los dos posibles indicios de chamanismo escita: la ceremonia con cannabis y la existencia de los enareos. Mientras que, según el propio Meuli, la primera sería muestra de un chamanismo muy primitivo, la existencia de chamanes organizados en el grupo de los sacerdotes enareos demostraría una práctica del chamanismo perfectamente establecida y organizada. Meuli tampoco nos explica cómo es posible la coexistencia de ambas.

Con todos estos argumentos, por tanto, la única conclusión posible es que no queda demostrada la existencia del chamanismo escita y, menos aún, que éste fuera «importado» por los griegos. Hay que añadir, no obstante, que los argumentos aportados lo único que niegan es que la explicación de Meuli sea correcta, pero no implica necesariamente que el chamanismo escita no existiera. Es decir, tanto Dowden como Bremmer refutan a Meuli, no al chamanismo escita en sí mismo.

Zhumd va más allá y se muestra también muy crítico con Meuli. Para él, «*Meuli reconstructed Scythian shamanism in almost the same way as palaeontologists reconstruct fossils-relying on two bones, or in this case on two elements*». Esto es sorprendente, según el autor, puesto que el chamanismo, cuando existe, es fácilmente observable: sus rituales, creencias, parafernalia y el rol del chamán en la sociedad no son datos que permanezcan ocultos al observador (Zhud, 2012, pág. 212). En cualquier caso, la posible existencia de prácticas chamánicas entre los escitas queda fuera del ámbito del presente estudio.

La teoría propuesta por Meuli, por tanto, desde nuestro punto de vista no aclara ni prueba la existencia de chamanes entre los griegos. Sin embargo, desmontar esta teoría no supone demostrar que el chamanismo griego no existió, puesto que, como hemos visto, aunque no recibiera influencias escitas, pudo tener sus raíces en la propia Prehistoria griega.

A pesar de las evidentes debilidades de la propuesta de Meuli, se hizo muy popular gracias a la revisión que hizo de ella Dodds, principalmente en la obra *The greeks and the irrational* (1951). Dodds, se proponía explicar el surgimiento de la noción de alma inmortal entre los griegos y, como consideraba que era una idea ajena a las raíces culturales helénicas, consideró que su origen era por influencia chamánica: «De todo ello parece razonable concluir que la apertura, en el siglo VII, del Mar Negro al comercio y a la colonización griega, que introdujo a los griegos por primera vez a una cultura fundada en el chamanismo, enriqueció por lo menos con algunos rasgos nuevos notables la imagen griega tradicional del Varón de Dios, el θεῖος ἀνὴρ. Estos nuevos elementos resultaron, a mi juicio, aceptables para la mente griega porque respondían a las necesidades de la época, como lo había hecho antes la religión dionisiaca. La experiencia religiosa de tipo chamánico es individual, no colectiva; pero apelaba al individualismo creciente de una época para la cual ya no eran suficientes los éxtasis de Dioniso. Y es también razonable suponer que estos rasgos nuevos ejercieron alguna influencia sobre la concepción nueva y revolucionaria entre el cuerpo y el alma que aparece a fines de la Época Arcaica» (Dodds, 1997, pág. 140). Así pues, Dodds aceptó los argumentos de Diels y Meuli sin ninguna crítica, e incluso amplió la colección de figuras chamánicas de Meuli mediante la incorporación de Pitágoras, Empédocles y Orfeo, al que consideraba, junto con Zalmoxis, como «un chamán mítico o un prototipo de chamanes» (Dodds, 1997, pág. 62; Bremmer, 2016, pág. 62).

Burkert insiste y profundiza en las ideas de Dodds. Para Burkert, la importancia de la idea del chamanismo para la historia de la filosofía se basa en la suposición de nuevas concepciones del alma, que se convertirán en predominante gracias a la influencia de Platón. La independencia del alma y el cuerpo se puede comprobar en el éxtasis chamánico. Tracia, la patria de Orfeo, no está lejos de Escitia, y en la proximidad religiosa y geográfica de ésta, nos encontramos con los pasos previos a la doctrina de la metempsicosis. Así, la creencia de que el espíritu de un poderoso vengador ha entrado en un cuerpo vivo es común entre los chamanes, y precisamente esto se atestigua en el caso

de los Epiménides, que canta como se siente uno con el mundo entero. Este será, para el autor, es sustrato sobre el que se asiente la idea de la metempsicosis, atribuida normalmente a Pitágoras y los pitagóricos (Burkert, 1972, pág. 163).

Para él, los γόης¹³⁴ del mundo griego son los equivalentes más cercanos a los chamanes siberianos, pues combinan la autotransformación con el duelo a la muerte. Puesto que estos *encantadores* o magos tienen sus raíces en el mundo persa, se volverá hacia oriente buscando un chamanismo indo-iranio o, mejor, iranio. Encuentra motivos chamánicos en algunos relatos mesopotámicos como el descenso al Inframundo de Innana o la búsqueda de la inmortalidad por Gilgamesh. Asimismo, el culto a la Diosa Madre hunde sus raíces en cultos y rituales Neolíticos, en los que se celebraba la renovación de la vida con ceremonias iniciáticas de tipo orgiástico. Sin embargo, rechaza que la división entre cuerpo y espíritu tenga su origen en esta región, sino que es típicamente irania. No obstante, en un sorprendente giro, considera que la idea de la transmigración del alma llega a Grecia a través de Pitágoras que la recibe de la India, siguiendo en esta idea a Dodds¹³⁵ (Burkert, 1972, págs. 162-163).

La idea del chamanismo griego va cambiando a medida que avanzan los estudios de Burkert. Hemos visto como pasa del origen escita al origen indo-iranio para, en otras

¹³⁴ «Se admite que el término deriva de la misma raíz que forma en griego γόος (lloro, lamento), de su acepción relacionada con el ambiente ritual y las fórmulas sagradas. Siguiendo la explicación etimológica, el γόης sería el personaje encargado de asegurar el paso seguro de los difuntos al Más Allá y disponer las formas de lamento fúnebre. Este término siempre estuvo cargado de características peyorativas en lengua griega, seguramente derivadas de su forma de actuación y del ambiente al que se le vinculaba, presto a ser relacionado con usos de magia negra como la *psychagogía* y las *defixiones*.

El γόης combina en los textos que conservamos una faceta religiosa, como iniciador en cultos privados, y otra faceta siniestra, ligada al mundo de la magia negra y, en especial, al mundo de los muertos y la nigromancia. Pero estas acepciones son demasiado concretas y desde muy pronto el término fue utilizado para calificar a ciertos embaucadores, que vendían pócimas y todo tipo de encantamientos y a los ilusionistas» (Martín Hernández, 2006, pág. 82).

Por otra parte, de todas las probables figuras chamánicas que se van a analizar, los textos conservados solo dan la denominación de γόητες a Aristeas en un texto de Estrabón (13.1.16) y a Empédocles de Agrigento (Diógenes Laercio, 8.59; Suda s.v. Ἄρνουζ (Martín Hernández, 2006, pág. 89).

¹³⁵ «Algo semejante puede haber ocurrido en la India, donde la creencia en la reencarnación surge también relativamente tarde y no parece ser ni indígena, ni parte del credo de los invasores indo-europeos. W. Rubén, *Acta Orientalia*, 17 (1939) 164 ss., encuentra su punto de partida en los contactos con la cultura chamánica del Asia Central. Un hecho interesante es el de que en la India, como en Grecia, la teoría de la reencarnación y la interpretación del sueño como una excursión psíquica hacen su primera aparición juntos (*Br. Upanishad* 3.3 y 4.3; cf. Rubén, *loc. cit.*, 200). Parece como si fueran elementos de un mismo esquema de creencias. Si esto es así, y si el chamanismo es la fuente del último elemento, es probablemente la fuente de ambos» (Dodds, 1997, págs. 164-165, n. 97).

obras, hablar de las raíces paleolíticas del fenómeno¹³⁶ y en sus últimos trabajos, el estudioso pasa a ignorar el tema del chamanismo.

En los años ochenta-noventa, aparecerán nuevos trabajos que reelaboran la teoría de los chamanes escitas-griegos, especialmente en conexión con el orfismo (Zhmud, 2012, pág. 208).¹³⁷

Por supuesto, no han faltado académicos que han negado el chamanismo en Grecia, desde los que lo refutan por completo, como Dowden y Bremmer¹³⁸ hasta aquellos que se centran en algunos supuestos chamanes¹³⁹. En su estudio sobre Pitágoras y los pitagóricos, Zhmud se hace tres preguntas que nos parecen claves en este estudio: «*First, did shamanism exist at all in the sixth century? Second, did it exist among the Scythians of the Black Sea coast, and did it influence Greek culture practice? Third, can traces of shamanism, or at least of ecstatic practice, which is considered to be the conditio sin qua non of shamanism, be discovered in Pythagoreanism?*» (Zhmud, 2012, pág. 209).

Para este autor, la visión del chamanismo como un fenómeno ubicuo y de gran antigüedad está basado en dos errores: asimilarlo con todas las formas de cultos extáticos de pueblos preliterarios y considerar que la religión de estos pueblos son la muestra de cultos embrionarios o primitivos que tienen su origen en el pasado distante (Zhmud, 2012, pág. 209). Nos parecen especialmente importantes tener en cuenta estas dos consideraciones, sobre todo la primera. Es verdad que uno de los errores más importantes es asimilar trance o éxtasis con chamanismo, quizá influidos por el libro de Eliade y su *vuelo del alma*. Como hemos podido comprobar al analizar los distintos ASCs, el éxtasis no es un fenómeno que se produce exclusivamente en ceremonias de tipo chamánico,

¹³⁶ «El núcleo del complejo de Heracles debía de ser en esencia aún más antiguo: la captura de animales comestibles apunta a la época de la cultura de los cazadores y el vínculo con el Más Allá, con las vacas del Sol, la isla roja y los antropófagos pertenece probablemente a la magia cbamánica de caza, que parece también guardar relación con las pinturas de las cuevas del Paleolítico Superior. El chamán es el que puede entrar en la tierra de los muertos y en la de los dioses: Heracles va a buscar al mundo subterráneo a Cerbero, el perro de Hades, aunque sea sólo por poco tiempo y, del jardín de los dioses en el remoto Occidente, consigue las manzanas de oro, que pueden interpretarse como fruta de la inmortalidad» (Burkert, *Religión griega arcaica y clásica*, 2007, págs. 282-283).

¹³⁷ R. B. Claus, *Toward the Soul*, (New Haven, 1981, 111 y ss.; J. F. Kinstrand, *Anacharsis* (Oxford, 1981), 18 y ss; F. Hartog, *The Mirror of Herodotus*, (Berkeley, 1988), 150 y ss.; C. Fiore, “Aspetti sciamanici di Orfeo”, en A. Masaracchia (ed.), *Orfeo e l’orfismo*, (Roma, 1993), 409-424; P. Kingsley, “Greek Shamans and the Magi”, *Studia Iranica*, 23 (1994), 187-198.

¹³⁸ Dowden, *Deux notes sur les Scythes et les Arimaspes* (1980); Bremmer, *The Early Greek Concept of the Soul* (1983), *The Rise and Fall of the Afterlife* (2002), *Horizons of Sshamanism* (2016)

¹³⁹ Destacan los trabajos de Kahn, *Religion and Natural Philosophy in Empedocles’ Doctrine of the soul* (1960); Bolton, *Aristeas of Proconnesus* (1962); Graf, *Orpheus: A poet among Men* (1987); Maddalena, *Pitagora sciamano* (1964); Zhmud, *Pythagoras and the Early Pythagoreans* (2012).

pudiendo incluso darse de forma espontánea tras unas condiciones físicas y/o mentales adecuada. Por otra parte, el fenómeno chamánico no puede ni debe seguir considerándose como una forma primitiva de culto y, mucho menos, de religión.

Meuli solo utiliza como fuente los textos de Heródoto, a pesar de que hay más autores griegos que hablan de los escitas. Es el caso de Estrabón, que los menciona en numerosas ocasiones, especialmente en *Geografía*, 7.3.17-19, resaltando su carácter nómada y algunas costumbres extrañas, como comer la carne de los enemigos o castrar a sus caballos. No hay referencias a cultos chamánicos de ningún tipo.

En relación a la *katabasis* de Pitágoras, Zhumd comenta que los escritores de los siglos V y IV a. C. no hacen mención a este viaje, que no aparece en las fuentes hasta el siglo III a. C., en la obra de Jerónimo de Rodas y en la de Hermipo, y en ambos casos se trata de escenas cómicas (Zhud, 2012, pág. 216).

Ustinova, por su parte, considera que el error para hablar de «chamanismo griego» consiste en que siempre se ha interpretado dentro de una corriente difusionista, y no teniendo en cuenta que el sustrato neurofisiológico del trance es universal: «*Hence, 'traces of shamanism' in ancient Greece do not need to be explicated as 'vestiges of pre-Olympian world'. Nor did the ancient Greeks have to borrow from abroad techniques of reaching altered states of consciousness or accounts of ecstatic revelations. Being human, they could not escape encounters with such states which had existed within their own culture from times immemorial. The Greek attitude to these states and in particular to people experiencing them might fluctuate by period or place, but the basic human propensity to experience altered states of consciousness in certain situations remained unaltered. These ecstatic states could be interpreted as descents into the netherworld, mental flights, or divine revelations, in accordance with cultural milieu and personal inclinations of the experiencers. The conclusion that the Greeks did not need to borrow ecstatic techniques from abroad implies that the diffusionist model should be abandoned. This inference is significant for the study of other spheres of Greek culture, such as the ideas of the soul and the afterlife*» (Ustinova, 2009, pág. 51).

8.5. Figuras consideradas como chamanes griegos

A pesar de no poderse demostrar la existencia del chamanismo en Grecia, es habitual en los estudios realizados acerca de este tema, la mención a algunas figuras que, en algún momento, han recibido la calificación de chamanes. Según nos dice Hadot

(1998, pág. 200): «me parece que los historiadores de la filosofía tienen del chamanismo una representación muy idealizada y espiritualizada, lo que les permite ver chamanismo por todas partes». Este mismo autor, citando a Joly (1974, págs. 67-69) nos dice que incluso Sócrates ha sido considerado el «último chamán y el primer filósofo» (Hadot, 1998, pág. 200).

No obstante, los personajes reales o legendarios más frecuentemente mencionados como verdaderos chamanes griegos son: Ábaris, Aristeas, Orfeo, Epiménides de Creta, Hermótimo de Clazómenas, Zalmoxis, Empédocles de Agrigento y Pitágoras.

Todos estos personajes son definidos como «héroes que repiten la experiencia de estas figuras divinas y semidivinas que conocen la muerte y regresan a la vida. La iniciación en los misterios o ritos correspondientes –culto órfico-dionisiaco o incubación asclepiadea- implica que el alma emprenda un vuelo extático u onírico hacia el otro mundo, una suerte de muerte ritual, una morir antes de morir para conocer mejor» (Hernández de la Fuente, 2011, pág. 39).

8.5.1. Ábaris el Hiperbóreo

El primer personaje considerado chamán por la mayor parte de los autores en una sacerdote de Apolo, Ábaris, al que se atribuyen poderes proféticos, ascéticos y purificadores (Hernández de la Fuente, 2011, pág. 39).

El primero que nos habla de este personaje es Heródoto (4.36):

«Baste lo dicho acerca de los hiperbóreos, pues no cuento el cuento de Ábaris, quien dicen era hiperbóreo, y de cómo llevó la saeta por toda la tierra sin probar bocado. Si hay hombres más allá del viento Norte, los habrá también más allá del Sur».

Sin embargo, como el mismo autor griego nos dice, no profundiza en el personaje del que tan sólo comenta que es del país de los Hiperbóreos y que recorrió el mundo portando una flecha o incluso (según otras versiones) viajando sobre ella, lo que es considerado por Bremmer (2002a, pág. 43) como una interpretación posterior de la leyenda. Para Pajón Leyra (2009, pág. 287 y ss) el caso de Ábaris es una buena representación de la divergencia entre el autor de las *Historias* y otras versiones del mismo hecho del que se hacen cargo los paradoxógrafos posteriores. Vemos como Heródoto no quiere prestar atención a Ábaris, pues incluso rechaza la existencia misma de los hiperbóreos, el pueblo mítico del que éste formaba parte. Sin embargo, él mismo informa indirectamente de la existencia de leyendas que aparecerán en relatos posteriores como el de Apolonio (*Mir.* 4):

«También Ábaris era uno de los hiperbóreos, y uno de los que tratan sobre la divinidad, y además, mientras recorría la región, escribió oráculos que hasta ahora tienen validez. Predijo también terremotos, pestes y sucesos parecidos, y fenómenos celestes. Se dice que éste, cuando llegó a Lacedemonia, dijo a los laconios que hicieran sacrificios preventivos en honor de los dioses, y fue eso por lo que no hubo peste en Lacedemonia».

No es la única referencia a Ábaris, ya que también aparece en otros textos¹⁴⁰ que, en líneas generales destacan su capacidad de vaticinio, siendo menos extendido el detalle de la capacidad profiláctica contra la peste que sólo es mencionado por Jámblico (VP 28.141):

«Se dice que Ábaris vino del país de los hiperbóreos recogiendo oro para el templo, y anunciando una peste. Recibió hospedaje en los santuarios y no se le vio nunca comer ni beber nada. Se dice que celebró sacrificios preventivos entre los lacedemonios, y que gracias a eso nunca hubo después una peste en Lacedemonia».

Jámblico también hace referencia a la famosa flecha (o dardo) sobre la que el hiperbóreo viajaba (VP, 91):

«En efecto, llegó Ábaris de los hiperbóreos, sacerdote del Apolo de allí, de avanzada edad, y muy experto en temas sagrados. Regresaba de Grecia a su país, a fin de depositar, para su dios, en el templo de los hiperbóreos el oro que había recogido. Y cuando pasaba por Italia, vio a Pitágoras y lo comparó [...] devolvió a Pitágoras el dardo que había traído cuando salió del templo, para que le fuera de utilidad ante las incomodidades que surgieran en tan dilatada caminata. Subido en él, pues, pasó tramos intransitables, como ríos, lagunas, terrenos pantanosos, montes y otros lugares por el estilo y por medio de las palabras que pronunciaba, según se cuenta, llevaba a cabo purificaciones y eliminaba epidemias y vendavales de las ciudades que le solicitaban su ayuda».

Dodds, que considera a Ábaris de procedencia escita, consideró esta flecha como vehículo utilizado por el alma (1997, págs. 156, nota 32; pág. 157, nota 34), aunque no existe evidencias de que los chamanes relacionaran la flecha con esta misión (Bremmer, 2002a, pág. 43). Para Hernández de la Fuente esta flecha de oro es «el objeto de poder funciona como atribución característica del chamán: puede ser indistintamente un báculo, un collar, un atributo que sirva de contraseña y clave para acceder a campos más allá del dominio racional de los hombres. La flecha es propia de Apolo *hekebolos*, el “flechador certero”, el que lanza las saetas resonantes de su carcaj al comienzo de la *Ilíada*, sembrando la enfermedad en el campamento de los aqueos. Símbolo del dios y de sus poderes relacionados con la peste [...] la saeta sirve además como cetro del poder mántico del dios de Delfos y otorga a Ábaris la capacidad de predecir terremotos y otros desastres» (Hernández de la Fuente, 2011, pág. 39).

¹⁴⁰ Licurgo, 14, F. 5a Conomis; Platón, *Chrm.*, 158b; Diodoro Sículo, 2.47.5; Estrabón, 7.3.8; Pausanias, 3.13; Clemente de Alejandría, *Strom.*, 1.21.133.2; Suda, s. v. *Άβαρις*

8.5.2. Aristeas de Proconeso

De nuevo es Heródoto (4.14-15) el primero que nos habla de este personaje, autor de una obra denominada *Arimaspea*, donde cuenta sus aventuras y los pueblos que ha conocido. La leyenda de este personaje presenta algunos datos curiosos:

«Cuentan que Aristeas, que era noble como el que más, entró en un lavadero en Proconeso y allí murió, y que el lavadero cerró su taller y se fue a dar parte a los parientes más cercanos del difunto. Corrió por la ciudad la noticia de que estaba muerto Aristeas, cuando un hombre natural de Cícico, que acababa de llegar de la ciudad de Artaca, contradijo a los que contaban tal nueva, diciendo que se había encontrado con Aristeas el cual se dirigía a Cícico, y que había hablado con él. Mientras contradecía el hombre obstinadamente, los parientes del difunto llegaron al lavadero, trayendo las cosas necesarias para llevarse el cadáver; pero, al abrir la casa, ni muerto ni vivo apareció Aristeas. Pasados siete años dicen que se apareció en Proconeso, y compuso la epopeya que los griegos llaman ahora *Arismaspos*, y después de hacerla desapareció por segunda vez.

Así cuentan esas ciudades; yo sé este otro caso que sucedió con los metapontinos de Italia, doscientos cuarenta años después de la segunda desaparición de Aristeas, según hallé por cálculo en Proconeso y en Metaponto. Dicen los metapontinos que se le apareció Aristeas en la tierra y les mandó erigir un altar a Apolo y levantar a su lado una estatua con el nombre de Aristeas de Proconeso, explicándoles que entre todos los italianos ellos eran los únicos a cuya tierra hubiese venido Apolo, y le había seguido él, que era ahora Aristeas, pero entonces, cuando seguía al dios, era un cuervo. Tras hablarles en estos términos, dicen los metapontinos que desapareció; que ellos enviaron a Delfos para interrogar al dios qué significaba la aparición de aquel hombre; la Pitia les ordenó que obedeciesen la aparición, pues más cuenta les tendría obedecerla; ellos la acataron y cumplieron las órdenes. Y, al presente, al lado de la imagen de Apolo está una estatua con el nombre de Aristeas, y alrededor de ellos unos laureles. La estatua se alza en la plaza. Baste lo dicho acerca de Aristeas».

El cuervo también aparece mencionado en Plinio (*HN.*, 1.174), saliendo por la boca de Aristeas, lo que ha sido interpretado como una combinación de las dos leyendas presentadas por Heródoto, una más antigua y la metapontina (Bremmer, 2002a, pág. 33).

El mismo Aristeas vuelve a aparecer en la obra de Apolonio (*Mir.* 2) aunque en una versión algo diferente:

«Cuentan que Aristeas de Proconeso, que murió en un taller de Proconeso, en el mismo día y hora fue visto por muchos en Sicilia, enseñando letras. De ahí que, dado que a menudo sucedía lo mismo, y que estuvo apareciendo durante muchos años, y con frecuencia se dejó ver en Sicilia, los sicilianos construyeron un templo y celebraron sacrificios en su honor, como si fuera un héroe».

Máximo de Tiro, nueve siglos más tarde, de la segunda mitad del siglo II d. C. contribuye, según Hadot (1998, pág. 203), a la imagen idealizada que luego ha sido considerada como ejemplo de chamanismo:

«Un hombre del Proconeso tenía el cuerpo aún con vida, pero débil y muy cercano a la muerte. Su alma, en cambio, emergió del cuerpo y vagó por el éter, alada,

inspeccionándolo todo como un pájaro: la tierra, el mar, los ríos, las ciudades y las tribus de hombres, sus emociones y sus variadas naturalezas; y, hundiéndose nuevamente en el cuerpo y reanimándolo como si se sirviera de un instrumento, refirió qué cosas había visto y oído, cada una en un sitio distinto» (Máximo de Tiro, *Diss.*, 10.4)

En los distintos relatos, la aparente muerte, nos puede estar indicando realmente un estado de trance, pues así es percibido por los testigos que desconocen este tipo de técnicas. Sin embargo, ni se nos facilita información sobre cómo pudo alcanzar este estado el protagonista (es decir, la técnica facilitadora del ASC en sí) ni da la impresión de que el propio Aristeas tuviera ningún control sobre la misma.

Otro fenómeno que aparece claramente en este relato es el de la bilocación, la capacidad de estar presente en dos lugares simultáneamente. La bilocación se ha asociado también al fenómeno del chamanismo; Bremmer, en cambio, la sitúa en contexto diferente: en el concepto de alma libre. «Si se creía que el alma libre –la totalidad de la persona en la experiencia primitiva- abandona el cuerpo y tenía aventuras, es comprensible que se creyera también que ésta era visible durante sus viajes fuera del cuerpo. La historia de Aristeas hace pensar por tanto en la existencia del concepto de alma libre en la Grecia Antigua» (Bremmer, 2002a, pág. 37). Cuando el sujeto despierta de su estado de trance, es capaz de recordar su viaje y narrarlos con más o menos detalles: «Aristeas narra sus aventuras en primera persona [...] Los que conocían a Aristeas personalmente sabrían que éste había experimentado sus aventuras sólo en un trance; los que únicamente conocían el poema concluirían que él en persona había sido el protagonista de sus aventuras» (Bremmer, 2002a, pág. 38).

En un detallado estudio de Bolton (1962) sobre este personaje se argumenta que esta interpretación de la figura de Aristeas se debe a un discípulo de Platón, Heráclides del Ponto, que estaba interesado en este tipo de fenómenos. Según Bolton, Aristeo, que vivió en el s. VII a. C., fue autor del poema *Arismaspea*, tras un viaje al sur de la actual Rusia y de las estepas asiáticas. Por tanto, su viaje no fue espiritual, sino un auténtico periplo por la tierra. Su ausencia, durante seis años, dio lugar a la idea del viaje en estado de muerte aparente (Hadot, 1998, pág. 203).

Volvemos, como en el caso de Ábaris, a versiones reactualizadas del relato original de Heródoto, en el que cada vez son más los elementos legendarios y fantásticos y las referencias al vuelo del alma, *topos* que se hace más frecuente a partir de la época helenística (Bolton, 1962, pág. 146). Así, «veremos cómo las narraciones racionales de Heródoto se han teñido del color de lo maravilloso [...] De esta suerte hemos pasado de

la versión herodotea de que Ábaris tenía una flecha a la de que viajaba montada en ella. Parecidamente el relato de la desaparición de Aristeas en Heródoto se nos muestra transformado por Máximo de Tiro en una separación del alma que, volando fuera del cuerpo, podía recorrer la Hélade entera y los países bárbaros hasta llegar como límite a los hiperbóreos» (Aguilar Fernández, 1993, pág. 14).

8.5.3. Epiménides de Creta

Epiménides de Creta es un ilustre personaje nacido hacia el año 660 a. C. y, al igual que los anteriores, su historia llega a nosotros envuelta en misterio y leyenda, aunque él no proviene del norte, sino de la isla de Creta, en la zona meridional de la Hélade. Además de filósofo y poeta, aparece como mistagogo, hierofante y taumaturgo. Precisamente, el número y la variedad de opiniones sobre él ya desde la Antigüedad, es un indicativo de la alta consideración que tenían de él, al que se califica de sobrenatural, divino o querido por los dioses (Martínez Nieto, 1998, pág. 120).

Se conservan diversos relatos sobre su perona. Así, Pausanias (1.14.4), nos dice: «*Epiménides de Cnoso, del que dicen que fue al campo y entró en una cueva a dormir y el sueño no le abandonó hasta que pasaron cuarenta años*», Diógenes Laercio (*Vit. Phil.* 1.109) sin embargo, habla de un sueño de cincuenta y siete años: «*Éste fue una vez enviado por su padre al campo con una oveja, pero hacia mediodía se desvió del camino y entró en una cueva, quedándose dormido durante cincuenta y siete años*». El mismo Diógenes, un poco después señala: «*Hay quienes sostienen que no se durmió, sino que se apartó por un tiempo en el que se ocupó de recolectar raíces*» (*Vit. Phil.* 1.112).

Este largo sueño fue motivo de asombro y especulaciones ya desde la Antigüedad. Máximo de Tiro nos ofrece su versión:

«Una vez llegó a Atenas un cretense llamado Epiménides, que traía un relato que, una vez contado, resulta difícil de creer. Contaba que quedó sumido en un profundo sueño durante largos años en la cueva de Zeus Dicteo y que se encontró en sueños con los dioses y con sus palabras, entre otros, con la Verdad y la Justicia. Cuando Epiménides contaba semejantes cosas daba a entender, a mi juicio, que la vida terrenal es para las almas de los hombres como un sueño largo y de muchos años. Más convincente habría sido si, además, hubiera incorporado a su relato lo que Homero (cuenta) sobre los sueños. Cuenta, en efecto, Homero que dos son las puertas inconstantes de los sueños, la una de marfil, la otra de cuerno; los que pasan a través de la de cuerno son verídicos y, por verosímiles, dignos de crédito, mientras que los otros son lábiles, engañosos y nada aportan al alma cuando está despierta. Por aquí iba el relato de Epiménides, sea cuento o historia verídica. En efecto, la vida de aquí es, verdaderamente, una especie de ensueño durante el cual el alma, sepultada en el cuerpo por obra de la saciedad y el hartazgo, apenas alcanza a ver la realidad como si fuera un sueño. A las almas de la mayoría los ensueños les llegan a través de las puertas de marfil; pero si hay un alma

pura, prudente y poco turbada por el letargo y la repleción de aquí, cabe imaginar que a ésta le salgan al encuentro sueños que pasan por las otras puertas, diáfanos, nítidos y especialmente próximos a la verdad. Ése fue el ensueño de Epiménides». (Máximo de Tiro, *Diss.*, 10.1.)

Para los autores que ven rasgos chamánicos en Epiménides, este largo sueño en la cueva es un ejemplo de iniciación chamánica; «estamos ante la versión griega de esta típica actividad del chamán que consiste en una comunicación divina o revelación profética a través del sueño en la cueva, la llamada incubación o *enkoimesis*» (Hernández de la Fuente, 2011, pág. 41). En definitiva, toda la sabiduría posterior de Epiménides, habría sido adquirida durante este largo sueño en la cueva, que bien pudo ser la cueva Dictea, como nos dice Máximo de Tiro, o la cueva de Zeus en el monte Ida, si seguimos a Diógenes Laercio (7.3) (Rohde, 1948, pág. 73 y 177; Ustinova, 2009, pág. 179; Strataridaki, 1991, pág. 213). En palabras de Rohde: «habla la tradición de su larga permanencia en la famosa gruta de Zeus en el monte Ida, de su trato con los espíritus de las sombras, de sus largos y rudos ayunos, de los prolongados éxtasis de su alma y de cómo, al cabo de aquel largo período de eclipse, plenamente iniciado en los misterios de la sabiduría entusiástica, salió nuevamente de la soledad a la luz» (Rohde, 1948, pág. 177)

Otros autores, sin negar las posibles conexiones chamánicas, prefieren hablar de «sabiduría catártica-incubatoria de matriz cretense» vinculada con una tradición filosófica más compleja que incluiría al orfismo y a figuras como Pitágoras, Empédocles o Parménides (Reggiani, 2014, pág. 108).

Su hazaña más notable, sin duda, fue la purificación de Atenas tras la llamada del sabio Solón ante la *μίασμα* acaecida por un acto sacrílego. De esta acción nos hablan Aristóteles (*Ath.*1), Plutarco (*Sol.* 12,7-12), Diógenes Laercio (1.110) y la *Suda* (s.v. *Επιμενίδης*) (Jimenez San Cristobal, 2013, pág. 130). El texto de Aristóteles es el más antiguo y conciso, siendo más extensas las versiones facilitadas por Plutarco y Diógenes Laercio:

«Por entonces la Pitia ordenó a los atenienses, que estaban atacados por la peste, purificar la ciudad. Ellos enviaron una nave capitaneada por Nicias el hijo de Nicérato a Creta, para llamar a Epiménides. Y él acudió y purificó la ciudad en la Olimpiada cuarenta y seis, e hizo cesar la peste del modo siguiente: tomando unas ovejas negras y blancas las condujo a la colina de Ares. Y desde allí las dejó triscar por donde querían, tras dar orden a los servidores de señalar allí donde descansara cada una, para sacrificar a la divinidad conveniente. Y así hizo cesar el mal. Por eso aún ahora es posible encontrar en diferentes demos del Ática altares anónimos, como reliquia de aquella purificación. Otros dicen que indicó el delito de Cilón como causa de la peste, y la expulsión pertinente. Y en esta murieron dos jóvenes, Cratino y Ctesibio, y eliminó la plaga» (Diógenes Laercio, *Vit. Phil.* 1.110).

Rohde opina sobre esta purificación en un sentido que ha permitido su vinculación con el chamanismo: «Recurriendo a eficaces ceremonias en que le había iniciado su sabiduría secreta y con ayuda de sacrificios de bestias y hombres, logró aplacar la cólera de los espíritus de lo profundo, que se consideraban ofendidos y “manchaban” y dañaban con su furia la ciudad» (Rohde, 1948, pág. 177).

Su conexión con Solón, el legislador ateniense, le hace aparecer como partícipe de las reformas constitucionales llevadas a cabo en la ciudad, además de otras reformas en el derecho religiosos y culturales (Hernández de la Fuente, 2011, pág. 42).

Plutarco reconoce la autoridad en materia ritual de Epiménides, afirmando que instauró comedimiento y sencillez en las ceremonias religiosas y duelos funerarios. Dice también (*Sol.* 12.9) que la iniciación en los misterios y los ritos propiciatorios fundados facilitaban una ciudad obediente y dócil para la concordia. Por tanto, las acciones de Epiménides como καθαρτής tenían una orientación claramente política, sirviendo de prefacio al arcontado de Solón (Jimenez San Cristobal, 2013, pág. 134).

Su leyenda también está envuelta en sucesos extraordinarios que le vinculan al mundo de los dioses:

«Dice Demetrio que algunos cuentan que recibió de las ninfas cierto alimento y lo guardaba en la pezuña de un buey. Tomándolo en pequeñas dosis no se desocupaba con ninguna evacuación ni se le vio jamás comiendo. También Timeo lo menciona en su segundo libro. Refieren algunos que los cretenses le hacen sacrificios como a un dios.

Cuentan, en efecto, que fue un extraordinario profeta, por ejemplo, al ver Muniquia dijo que los atenienses desconocían de cuántos daños sería causa esta colina; pues de saberlo, la arrancarían hasta con los dientes. Y eso lo decía con tan enorme antelación. Se dice que fue el primero que se dio el nombre de Éaco, y a predijo a los lacedemonios que serían derrotados por los arcadios, y dio a entender que renacería muchas veces.

Teopompo en sus *Prodigios* cuenta que, cuando él preparaba el templo de las Ninfas, se dejó oír una voz desde el cielo: «¡Epiménides, no para las Ninfas, sino para Zeus!». Predijo a los cretenses la derrota de los lacedemonios por los arcadios, como se ha dicho. Y efectivamente fueron copados por los de Orcómeno.

Envejeció en tantos días cuantos años había dormido. Esto lo cuenta también Teopompo. Mironiano en sus *Paralelos* dice que los cretenses lo invocan como Curete. Y su cuerpo lo custodian los lacedemonios de acuerdo con cierto oráculo, según afirma Sosibio el lacedemonio. (Diógenes Laercio, *Vit. Phil.* 1.114-115).

Como vemos en el texto anterior, también se le considera con capacidades de vaticinio e intérprete oracular. Platón, habla de esta faceta en *Las Leyes* (642d-643a): “Viendo a los atenienses tomados del miedo a la expedición de los persas, dijo que éstos no vendrían en diez años y que, cuando vinieran, no lograrían nada de lo que se habían propuesto y saldrían con mayores daños de los que infligiesen a los demás”

Es tal su carácter, que llega a enfrentarse con la divinidad, como nos cuenta Plutarco:

«Cuentan, Terencio Prisco, que unas águilas o unos cisnes, dirigiéndose desde los extremos de la tierra hacia el medio, se encontraron en Pyto junto al llamado ombligo; luego, pasado el tiempo, Epiménides de Festo tratando de probar la leyenda ante el dios y habiendo recibido un oráculo oscuro y ambiguo dijo: “No hubo en verdad un ombligo en medio de la tierra ni del mar; y si alguno hay, es claro para los dioses pero oscuro para los mortales.” Con razón, pues, el dios había apartado de sí a aquél, que trataba de poner a prueba una vieja leyenda tocándola como si fuera una pintura» (Plutarco, *De Defect.*, 1.1).

Su poder mántico y adivinatorio se refiere tanto a sucesos del futuro, pero sobre todo, en la interpretación del pasado: «para Epiménides, todo el devenir está ya contenido en aquel pasado primordial, de modo que la visión del futuro depende de la interpretación del pasado divino, que manifiesta todo dentro de sí» (Martínez Nieto, 1998, pág. 122). Este tipo de pensamientos conecta al cretense con el mundo misterioso órfico, como parece también demostrar su poesía, especialmente sus versos cosmogónicos.

8.5.4. Hermótimo de Clazómenas

El siguiente en nuestra lista es un personaje de Clazómenas, ciudad situada en la costa jonia de Aisa Menor. Él es, sin duda, un buen ejemplo del «vuelo del alma», pues se cuenta su capacidad de realizar viajes espirituales mientras dormía. La versión más completa es de Apolonio el Paradoxógrafo (*Mir.*, 3):

«Acerca de Hermótimo de Clazómenas se cuentan también algunas leyendas similares. Pues afirman que su alma salió de su cuerpo y anduvo errante durante muchos años, y presentándose en los lugares predecía lo que iba a acontecer, como las lluvias copiosas y las sequías, e incluso los terremotos, las pestes y cosas semejantes; mientras el cuerpo yacía, el alma, como si penetrara por un tiempo en un envoltorio, hacía revivir al cuerpo. Como éste hiciera esto en numerosas ocasiones y su mujer tuviera órdenes al respecto de que cuando fuera a separarse nadie tocara su cuerpo, ni ninguno de los ciudadanos ni ningún hombre cualquiera, cuando algunos entraron en su casa y apremiaron a la mujercilla, contemplaron a Hermótimo tendido en el suelo desnudo e inmóvil. Éstos, prendiéndole fuego le quemaron, creyendo que al estar ausente el alma y no tener ya lugar en el que volver a introducirse se vería ya privado completamente de la vida, lo que efectivamente aconteció. Así pues, los de Clazómenas rinden honores a Hermótimo hasta los tiempos presentes y le han construido un santuario en el que la mujer no puede entrar a causa del motivo antedicho».

La versión de Plinio (*HN.*, 7.174), anterior, es similar, aunque más breve, ofreciéndonos en este caso el nombre de los enemigos, Cantáridas.

«El alma de Hermótimo de Clazómenas, abandonando su cuerpo, solía ir de un lado para otro y, en su vagabundeo, anunciaba desde lejos muchas cosas que no podían ser conocidas sino por alguien presente; entre tanto su cuerpo estaba medio muerto, hasta que quemándolo unos enemigos suyos, que se llamaban Cantáridas, quitaron el alma, por así decirlo, la funda para su regreso».

A diferencia del vuelo de Aristeas, sin preparación, el relato de Máximo sí que parece indicar cierta técnica de preparación al trance y, sobre todo, el control de esta, pues es capaz de realizarlo «a menudo». La capacidad de predecir y de contar sucesos simultáneos, pero alejados, encajarían con el concepto de «alma libre» ya analizado.

Plutarco relaciona estos viajes con los démones, considerados por los pitagóricos y los platónicos como seres intermedios entre los dioses y los hombres¹⁴¹:

«De aquellas otras [almas], bien embridadas y obedientes desde el nacimiento a su demon particular, procede la raza de adivinos y profetas. A ésta pertenecía el alma de Hermodoro¹⁴² de Clazómenas, de la que sin duda habrás oído cómo abandonaba totalmente el cuerpo durante la noche y andaba errante durante el día por muchos lugares. Después regresaba nuevamente tras haber oído y visto muchas cosas dichas y ocurridas lejos, hasta que por traición de su mujer sus enemigos quemaron en su casa el cuerpo cuando estaba ausente el alma. Pero esto, por cierto, no es verdad. Pues el alma no salía del cuerpo, sino que por soltar y relajar la atadura a su demon podía dar éste grandes recorridos y paseos y así contaba muchas cosas vistas y oídas fuera. Y los que destruyeron su cuerpo mientras dormía, pagan aún su culpa en el Tártaro (Plutarco, *De genio Socr.*, 592c-e).

Hay que tener en cuenta que el alma tiene una función distinta a la de los démones «ya que éstos últimos cumplen su tarea mediadora por estar situados en la mitad de ambos extremos, hombre-Dios, y sirven de conexión entre ellos. En cambio, el alma es también intermediaria, pero no conecta tales planos, porque ella se encuentra más cercana a un solo extremo, el humano» (Rodríguez Moreno, 1994, págs. 188-189). Con ello nos queda claro que las diversas interpretaciones y versiones de un mismo personaje está ya condicionadas, desde la Antigüedad, por la propia visión y mentalidad del autor del texto.

Por último, hemos de indicar que algunos autores (Diógenes Laercio, 8.5; Porfirio. *VP.*, 45; Hipólito, *Philos.*, 2,11) consideraban que el alma de Hermótimo se habría encarnado después en Pitágoras (Montero, 1997, pág. 168)

¹⁴¹ Según Jensen (1966, *Dualism and demonology. The function of demonology in pythagorean and platonic thought*, pág. 70) la teoría de los démones como mediadores entre los dioses y los hombres arranca de las especulaciones de los pitagóricos (Cit. en: Rodríguez Moreno, 1994, pág. 187). Los démones, en Homero, son poderes divinos indefinidos, siendo los dioses los que conectan directamente con los hombres. En Hesíodo, se trata ya de divinidades menores cuya función, consiste, principalmente, en actuar de mediadores entre los dioses olímpicos y los hombres. Posteriormente, serán concebidos como una fuerza superior a la humana que se corresponde con las almas de los muertos, capaz de intervenir en los asuntos humanos para favorecerlos o dañarlos. Los pitagóricos y Platón irán perfilando la imagen de los démones, siendo desarrollada por Jenócrates. Posidonio considera que son los démones, en sueños, los que transmiten al hombre la ley de la naturaleza, permitiéndole conocer el futuro. Plutarco, está en este sentido muy influido tanto por Jenócrates como por Posidonio, experimentando su demonología un fenómeno de sincretismo filosófico a la par que recoge creencias populares (Méndez Lloret, 1993).

¹⁴² Hermodoro es un lapso de Plutarco refiriéndose a Hermótimo.

8.5.5. Zalmoxis

También procedente de los márgenes del mundo griego, Zalmoxis es un personaje tracio del que tenemos varias referencias. La primera, es de Heródoto (4.95):

«Según tengo entendido de los griegos que moran en el Helesponto y en el Ponto, este Salmoxis fue un hombre que sirvió como esclavo en Samo, y sirvió a Pitágoras, hijo de Mnesarco. Luego, logró la libertad y allegó grandes tesoros con los cuales se marchó a su tierra. Como los tracios viven miserablemente y son bastante simples, este Salmoxis, hecho a la vida de Jonia y a costumbres más sutiles que las de los tracios (ya que había tratado con griegos y con Pitágoras, no el menos sabio de los griegos), se labró una sala en donde recibía y daba convites a los ciudadanos principales, les enseñaba que ni él ni sus convidados, ni ninguno de sus descendientes moriría, sino que pasarían a cierto paraje donde vivirían siempre y tendrían todos los bienes. En tanto que así platicaba y hacía como he dicho, íbase labrando un aposento subterráneo. Cuando tuvo terminado el aposento, desapareció de la vista de los tracios, se metió bajo tierra, y vivió tres años en el aposento subterráneo. Ellos le echaban de menos y le lloraban por muerto; pero al cuarto año, se les apareció y así creyeron lo que les decía Salmoxis.

Así dicen que hizo; yo acerca de esta historia y del aposento subterráneo, ni deo de creerlo ni lo creo demasiado; pero sospecho que este Salmoxis vivió muchos antes que Pitágoras. Ya haya existido un hombre llamado Salmoxis, ya sea cierta divinidad nacional de los getas, sea enhorabuena».

Aunque en este fragmento, Heródoto dice haber sido informado de que Zalmoxis fue esclavo de Pitágoras, un poco más adelante en su relato (Heródoto, 4.96.1) afirma que cree que Zalmoxis vivió mucho antes que Pitágoras. Probablemente la relación entre estos dos personajes esté determinada por la visión helenocentrista de la Historia y por el firme convencimiento entre los griegos de que la figura más relacionada con inmortalidad del alma fue el también griego Pitágoras. Si entre los griegos de tracia se estableció una relación entre Zalmoxis y Pitágoras se debería, probablemente, a cierta semejanza entre mitos, leyendas y rituales (Coutinho, 2015, pág. 286).

Para Eliade (1999, págs. 214-215), la historia de Zalmoxis que nos cuenta Heródoto «no se inserta en un sistema de mitologías, creencias y técnicas chamánicas o chamanizantes [...] los elementos más característicos de su culto (*andreon* y banquetes ceremoniales, ocultamiento en la “morada subterránea” y epifanía pasados cuatro años, “inmortalización” del alma y enseñanza relativa a la existencia bienaventurada) hacen que Zalmoxis se aproxime más bien a los Misterios».

En esta misma línea, Ustinova (2004-2005, pág. 45), considera que el descenso a una habitación subterránea o cueva parece sugerir la existencia un rito de iniciación, que incluiría una «muerte temporal». Este ritual tendría como fin la búsqueda de la Verdad y

la sabiduría a través de un ASC producido por la privación prolongada de estímulos sensoriales que se consigue al estar aislado en una cueva.

Estrabón (7.3.5) presenta otra versión del mito de Zalmoxis, sirviéndose de los datos recogidos por Posidonio:

«En efecto, uno de los getas, según se cuenta, de nombre Zalmoxis, fue esclavo de Pitágoras, de quién adquirió determinados conocimientos acerca de los cuerpos celestes, al igual que adquirió otros de los egipcios, ya que en sus andanzas también llegó hasta aquí. Una vez que hubo regresado a su patria, gozaba del respeto de nobles y pueblo, dado que interpretaba las señales celestes. Y acabó por convencer al rey para que los tomara como su compañero en el gobierno debido a su capacidad de dar a conocer los designios de los dioses. En un principio fue presentado como el sumo sacerdote del dios que recibe una especial veneración por parte de aquéllos, pero, tras esto, fue asimismo proclamado dios; y, tras localizar un paraje plagado de cuevas, al que no podían acceder otras personas, pasó su vida allí manteniendo escaso trato con los del exterior, salvo con el rey y sus ministros; y era el rey quien lo asistía, puesto que se daba cuenta de que los hombres acudían a él con mayor asiduidad que antes, en la creencia de que emitía las órdenes conforme a la voluntad de los dioses.

Esta costumbre se ha mantenido hasta nuestros días; siempre que se encuentra un hombre de tales características, es decir, que se ha convertido en consejero del rey, es denominado dios entre los getas. Se pensó además que la montaña era sagrada, y de esta manera la denominan, aunque su nombre es Cogeono, homónima del río que discurre junto a ella. Y, ciertamente, cuando Birebistas era rey de los getas, contra el divino César se disponía a llevar a cabo una campaña, Deceneo ostentaba dicha dignidad; y de algún modo la idea pitagórica de abstenerse de los seres vivos persistió transmitida por Zalmoxis».

En esta versión, no hay ninguna alusión a ningún ritual de tipo místico. El culto a Zalmoxis está controlado por un sacerdote que vive solitario en la cumbre de una montaña, aunque es consejero del rey (Eliade, 1999, págs. 215-216).

En ambos autores hay puntos en común, como el hecho de la esclavitud de Zalmoxis respecto a Pitágoras, de la que ya hemos hablado, y también el «retiro» voluntario del tracio a una estancia/cueva subterránea que, precisamente, ha sido uno de los tópicos más repetido en relación con el pretendido trasfondo chamánico de la figura del tracio. Burkert (1972, págs. 158-159) duda de que esta cueva realmente pertenezca a la tradición de Zalmoxis, sino que sería una imposición pitagórica al relato tracio. Se basa este autor en el hecho de que en época de César había un sucesor de Zalmoxis (al que Burkert denomina sacerdote o chamán) que vivía, no en una cueva, sino en una montaña sagrada denominada Cogeono. Dada la tendencia a mantener los lugares sagrados, Burkert piensa que, en la época de Heródoto, Zalmoxis viviría también en una montaña sagrada.

El tercer autor que cita a Zalmoxis es Platón (*Charm.*, 156d-157d):

«Así es, Cármenes, lo que pasa con esto del ensalmo. Yo lo aprendí allá en el ejército, de uno de los médicos tracios de Zalmoxis, de los que se cuenta que resucitan a los muertos. Por cierto, que aquel tracio decía que los médicos griegos estarían conformes con todo esto que acabo de decir; pero que Zalmoxis, nuestro rey, siendo como es dios, sostenía que no había de intentarse la curación de unos ojos sin la cabeza y la cabeza, sin el resto del cuerpo; así como tampoco del cuerpo, sin el alma. Ésta sería la causa de que se le escapasen muchas enfermedades a los médicos griegos: se desprecupan del conjunto, cuando es esto lo que más cuidado requiere, y si ese conjunto no iba bien, era imposible que lo fueran sus partes. Pues es del alma de donde arrancan todos los males y los bienes para el cuerpo y para todo el hombre; como le pasa a la cabeza con los ojos. Así pues, es el alma el primero que hay que cuidar al máximo, si es que se quiere tener bien a la cabeza y a todo el cuerpo. El alma se trata, bendito amigo, con ciertos ensalmos y estos ensalmos son los buenos discursos, y de tales buenos discursos, nace en ella la sensatez».

Este fragmento está relacionado con una cuestión diferente: la curación mediante «encantamientos». Según Ustinova (2004-2005, pág. 42), la ausencia de sorpresa por parte del interlocutor refleja la imagen que tenía los griegos sobre los sacerdotes/curanderos tracios, conocidos como expertos en el tratamiento de la enfermedad mediante encantos y el conocimiento secreto de la interacción entre el cuerpo y el alma. Zalmoxis era, por tanto, recordado como un sanador divino, que tenía sus propios médicos.

En definitiva, para los partidarios de ver la figura de Zalmoxis como un chamán, el culto a este sacerdote/dios entre los tracios implica creencias en el Más Allá, ciertos ritos de iniciación, curación mágica y descenso a una cueva (catábasis) como medio de alcanzar la sabiduría suprema.

Para Dana, estudioso de la religión tracia y de la figura de Zalmoxis, sin embargo, el error viene de reconocer las fuentes clásicas, principalmente a Heródoto, como un relato de las prácticas religiosas reales de los getas, cuando es muy dudoso el conocimiento profundo del contexto cultural y religioso geta por parte del historiador griego. Concluye Dana que todo lo que se ha considerado como prueba del chamanismo de Zalmoxis (incluido un supuesto tatuaje¹⁴³ y prácticas de canto y danza¹⁴⁴) son en realidad parte de la tradición literaria griega sobre los getas, tradición situada en un

¹⁴³ «El chamán tracio “Zalmoxis” tenía en la frente una marca tatuada, que los autores griegos, desconocedores de su significado religioso, explicaban diciendo que había sido capturado por los piratas, quienes le habían marcado para venderlo como esclavo (Dionisófanos, *opud*, Porf. *Vit. Pyth.* 15) [...] Que los tracios practicaban el tatuaje sacro era un hecho conocido de los pintores griegos de vasos: en varios pueden verse ménades tracias tatuadas con un cervato...» (Dodds, 1997, págs. 158, n. 44).

¹⁴⁴ Dodds, *Los griegos y lo irracional*, 1997, págs. 169, n. 61

contexto literario «romántico» que gira alrededor de Pitágoras y sus seguidores (Dana, 2010, págs. 116-117).

8.5.6. Orfeo

En cuanto a Orfeo, el citaredo tracio es, de todos los supuestos chamanes, el que tiene una historia con más tintes legendarios, siendo considerado por muchos como una figura mítica, al que incluso se considera hijo de la más elevada de las nueve musas, Calíope. Según Eliade (1999, pág. 218), es mencionado por primera vez en el siglo VI a. C. por el poeta Ibykos de Rhegion y en la iconografía del siglo V a. C. ya hay referencias a su descenso al Hades y de su muerte en manos de las ménades. Aún mencionado por autores de época clásica como Esquilo, Eurípides, Platón o Isócrates, entre otros, la mayor parte de las informaciones sobre Orfeo las encontramos, no obstante, en época helenística, cuando «el orfismo encuentra un ambiente adecuado tanto para su expansión y proliferación como para una elaboración más acabada de sus mitos y ritos» (González Delgado, 2001, pág. 82).

Con respecto a la conexión de Orfeo con el chamanismo, las primeras indicaciones las da Rohde, tras considerar a éste como introductor de los misterios dionisiacos en Grecia, ya que encuentra conexión directa entre el culto tracio a Dionisos y la práctica extática propia de los chamanes tracios. Sin embargo, este autor no profundiza más en el tema, igual que no lo hace Eliade, que además insiste en señalar que, si bien se podrían encontrar algunos aspectos chamánicos en la figura de Orfeo, «el orfismo propiamente dicho no tiene relación alguna con el chamanismo» (Eliade, 1960, pág. 305).

En los años 30, la idea se desarrolla a partir del célebre trabajo de Meuli y, sobre todo, por la obra de W.K.C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion* (1935), insistiendo en esta opinión Dodds, que considera a Orfeo «un chamán mítico o prototipo de chamanes» (1997, pág. 144).

El rasgo que más llama la atención es su descenso al Infierno en busca del alma de Eurídice, su esposa. Pero, además, presenta otros rasgos de chamán como su arte de curandero, su amor a la música y a los animales, sus hechizos y su poder adivinatorio, a lo que habría que añadir su final: despedazado por las bacantes y, cortada y arrojada su cabeza al Hebro, ésta flotó cantando hasta llegar a Lesbos, donde después sirvió de oráculo (Eliade, 1960, pág. 307; Dodds, 1997, pág. 144; Bernabé & Casadesús, 2008, págs. 15-32).

No hay duda de que el rasgo más característico de Orfeo es su excepcional dominio de la música y del canto, que le hacían capaz de entrar en contacto e, incluso, alterar la Naturaleza (Ovidio, *Met.*, 10.88 y ss.; Diodoro Sículo, 4.43.1; 4.48.6¹⁴⁵; Filóstrato, *Im.*, 2.15.1 y Antípatro de Sidón, 7.8). Esta capacidad de Orfeo se ha equiparado con la habilidad de los chamanes de hablar la lengua de los animales y de los espíritus¹⁴⁶. Por el contrario, Martín Hernández, considera que estas cualidades se insertan dentro del prototipo del «héroe o cantor prodigioso», un personaje muy primitivo, en conexión directa con la naturaleza, y no equiparable «a las elaboradas técnicas de la música chamánica que conocemos gracias a los testimonios de los antropólogos» (Martín Hernández, 2006, pág. 194).

Su canto no solo actúa sobre los animales, tiene también un efecto calmante en los hombres y en los dioses, como veremos. Orfeo es uno de los tripulantes del Argos y su misión en la nave varía según los autores. Una de las primeras actuaciones en las que el citado destaca es en una disputa entre Idas e Idmón:

«Y la disputa habría llegado más lejos, si los compañeros con sus reproches y el propio Esónida no hubieran aplacado a los contendientes. Y a su vez Orfeo sosteniendo la cítara con su mano izquierda ensayaba el canto.

Cantaba cómo la tierra, el cielo y el mar, otrora confundidos entre sí en una forma única, a consecuencia de una discordia funesta se disgregaron cada uno por su lado; y cómo fijada para siempre en el éter tienen su demarcación los astros y los caminos de la luna y del sol; y los montes cómo surgieron y cómo nacieron los ríos sonoros con sus propias ninfas y todos los animales» (Apolonio de Rodas, 1.493 y ss.)

Su mayor logro será conseguir que la nave atravesase con seguridad el paso que está protegido por otras cantoras prodigiosas, las Sirenas. Así aparece narrado el encuentro en las *Argonáuticas Órficas*:

«Sentadas allí unas muchachas dejan oír su voz sonora y seducen a los hombres, que les prestan oídos, haciéndoles olvidarse de su regreso. Agradó, pues, entonces a los minias la indagación del canto de las Sirenas; no tenían intención de sobrepasar la voz y escaparon los remos de sus manos [...] Entonces, pues, mientras seguía tocando mi forminge, desde lo alto del nevado escollo las Sirenas se asombraron y cesaron en su canto: la una dejó caer de sus manos su lira, la otra su cítara. Gimieron terriblemente, porque el triste destino de una muerte falsa había venido. Y desde lo alto de la escarpada cima se lanzaron a las profundidades del estruendoso mar y su cuerpo y su arrogante

¹⁴⁵ En los fragmentos de Diodoro Sículo, Orfeo aplaca en dos ocasiones una tormenta marítima. Sin embargo, no se habla de sus dotes como cantor, sino que lo hace pidiendo la ayuda de los dioses de Samotracia, pues el tracio había sido iniciado en sus Misterios. Consideramos, por tanto, que los artífices últimos de este milagro son los Grandes Dioses de Samotracia, no Orfeo.

¹⁴⁶ «El futuro chamán debe aprender, durante la iniciación, el lenguaje secreto que utilizará durante las sesiones para comunicarse con los espíritus y los espíritus-animales. esta lengua secreta la aprende, ya de un maestro, ya por sus propios medios, esto es, directamente de los “espíritus”» (Eliade, 1960, pág. 93)

figura se transformaron en rocas» (AO, 1268-1291).

También en el Argos, Orfeo invita a sus compañeros a realizar una danza ritual:

«Al tiempo los jóvenes, bajo la indicación de Orfeo, saltando daban vueltas en una danza armada y golpeaban los escudos con sus espadas, para que se desvaneciera por el aire el clamor siniestro que las gentes emitían aún gimiendo en su duelo por el rey. Desde entonces siempre los frigios se propician a Rea con disco y tamboril».

Sabemos que la danza frenética puede inducir un ASC y forma parte de muchos ritos chamánicos. El pasaje de Apolonio no nos aclara si Orfeo participa en la danza, parece más bien participar como oficiante o sacerdote, conocedor experto de los rituales y cultos, en este caso, de la diosa Rea. La danza en la que participan los jóvenes es muy similar a la de los Curetes, descrita en las fuentes. Estos Curetes, al igual que los Dáctilos, están muy relacionados con los Misterios de Samotracia, y ya hemos comentado que Orfeo había sido iniciado en estos misterios.

El mayor logro del viaje al Hades de Orfeo fue adquirir un conocimiento muy especial acerca de la suerte de las almas en el otro mundo, «él poseía los secretos del Hades. Podía decir a sus seguidores cuál sería el destino de sus almas y cómo debían conducirse para lograr el mejor destino posible. Se había mostrado capaz de ablandar el corazón de las potencias inferiores, y podía esperarse que intercediera de nuevo en bien de sus seguidores si vivían una vida pura acorde con sus preceptos. Esto era lo importante. La razón que una vez le había llevado al mundo inferior era asunto secundario» (Guthrie, 1970, pág. 31).

Es decir, a diferencia de los chamanes, Orfeo no descendió al Inframundo porque tuviera conocimientos escatológicos, sino que la relación fue a la inversa: adquirió estos conocimientos a raíz de su descenso. Esto le permitió convertirse en fundador de una escuela religiosa basada en el uso de los libros del cantor como forma de alcanzar la felicidad en el Más Allá. «La función de Orfeo como conductor de almas no debe ser producto de una conexión antigua de su mito con habilidades psicopompas propias de los chamanes, sino la ampliación posterior de una capacidad puntual, es decir, la mediación ante los dioses por su mujer, ampliada y extensible a los iniciados después de que éstos tomasen a Orfeo como fundador de los ritos» (Martín Hernández, 2006, pág. 575).

También en su descenso al Hades Orfeo utiliza su música, lo que ha sido equiparado al uso que hacen los chamanes, fundamentalmente de la percusión, para conseguir alcanzar el estado del trance con el que entrar en comunicación con los espíritus

del Inframundo¹⁴⁷. Sin embargo, la narración de los hechos en el mito de Orfeo es diferente, él no utiliza la música para entrar personalmente en un ASC, sino que lo hace para calmar a los dioses del Infierno: «*Y si tuviese la lengua y el canto de Orfeo, para conmovier con mis canciones a la hija de Deméter o a su esposo y poder sacarte del Hades...*» (Eurípides, Alc.,357-360). Para Martín Hernández este matiz es primordial a la hora de distinguir el modo de actuación de Orfeo del chamánico y, además, lo considera uno de los rasgos más antiguos del mito, lo que le pone en conexión con una «clase peculiar de héroes religiosos de la Grecia Arcaica». A ello se añadiría que la música de tipo «apolíneo» de Orfeo dista mucho de vibrante y estimulante de las ceremonias chamánicas (Martín Hernández, 2006, págs. 195-196).

Dos elementos más distinguen el descenso al Hades de Orfeo de los realizados por los chamanes. En primer lugar, la práctica chamánica suele estar relacionada con ceremonias de sanación, nunca de resurrección, que es lo que se propone Orfeo cuando baja en busca de su amada. En segundo lugar, mientras que en el caso de los chamanes solo se trata de un descenso del alma, Orfeo baja con su propio cuerpo, como un ser físico (Martín Hernández, 2006, págs. 198-200).

Otro de los aspectos considerados chamánicos de Orfeo es su conocimiento sobre conjuros, también se le considera maestro en ritos iniciáticos e incluso se le considera autor de escritos teológicos y escatológicos en los que se basan los denominados misterios órficos (Hernández de la Fuente, 2011, pág. 32).¹⁴⁸

Uno de los relatos más completos lo ofrece Diodoro de Sicilia:

«[Orfeo] era hijo de Eagro y tracio de nacimiento, y por su instrucción, su canto y su poesía, aventajaba en mucho a todos los hombres de los que se tiene recuerdo. Compuso, en efecto, un poema que era admirable y que destacaba por la armonía de su canto. A tal punto llegó su fama que se creía que con su canto encantaba a los animales salvajes y a los árboles. Tras haberse consagrado a su educación y haber aprendido lo que cuentan los mitos sobre los dioses, se trasladó a Egipto, donde su instrucción se acrecentó mucho, por lo que entre los griegos fue el mayor experto tanto en el conocimiento de los dioses y en ritos como en poesía y canto. Participó asimismo en la

¹⁴⁷ Sobre el uso del tambor y la percusión en las ceremonias chamánicas con descenso a los Infiernos, vid. Eliade, 1960, págs. 168-212.

¹⁴⁸ El ritual órfico es una celebración cultural en la que tienen cabida ritos y enseñanzas doctrinales. Se concibe como una experiencia anímica, fundamental e inolvidable, a través de la cual el iniciado adquiere un conocimiento escatológico que versa sobre la suerte de las almas en el Más Allá. En el transcurso de la ceremonia se dan a conocer relatos sagrados sobre el nacimiento, la muerte de Dionisos desmembrado y la culpa antecedente de la que los fieles órficos deben purificarse mediante un modelo de vida muy estricto, caracterizado por el seguimiento de una dieta vegetariana y el rechazo al sacrificio sangriento. Entre las prácticas culturales se incluyen súplicas e invocaciones a los dioses y el recitado de ensalmos de carácter mágico, todo ello acompañado de un rico elemento musical (Jiménez San Cristobal, 2008, pág. 97).

expedición de los Argonautas y, por el amor que sentía por su mujer, se atrevió a emprender un extraordinario descenso al Hades. Tras seducir a Perséfone por la armonía de su canto, la persuadió para que colaborara en sus deseos y le permitiera hacer subir del Hades a su mujer muerta, de modo semejante a lo realizado por Dioniso». (*Bibl. Hist.*, 4.25.2-4)

A pesar de estar relacionado con Apolo, por sus vaticinios y relación con la música, se le consideró introductor, como hemos mencionado previamente, de los misterios dionisiacos en Grecia:

«Orfeo importó de Egipto la mayoría de los ritos místicos y orgiásticos acerca de su propia peregrinación y el mito de lo del Hades. El rito de Osiris es el mismo que el de Dioniso y el de Isis se encuentra muy semejante al de Deméter, sólo que con los nombres cambiados; e introdujo los castigos de los impíos en el Hades y los prados de los bienaventurados». (Diodoro de Sicilia, *Bibl. Hist.*, 1. 96.4-5).

En relación con su muerte, descuartizado, algunos autores destacan la importancia que tiene el desmembramiento en la vida de los chamanes de otras culturas. Este desmembramiento es llevado a cabo por los espíritus asistentes y sirve de símbolo de la «muerte total» de la anterior condición y para dotarlo de nuevos poderes o renovárselos. Orfeo consigue así un nuevo don, la visión profética, que llega a los hombres a través de su cabeza parlante (Martín Hernández, 2008, pág. 84)¹⁴⁹. Eratóstenes (*Catast.*, 24) nos da una versión sobre su muerte:

«Su gloria llega a tal punto de excelencia entre los hombres que se da por supuesto incluso lo siguiente acerca de él, que encantaba a las fieras con el canto. Descendió la Hades por su mujer y, tras ver la clase de cosas que hay allí, ya no lo reconocía honor a Dioniso, por quien había sido honrado; en cambio, consideró al Sol como el mayor de los dioses y le dio el apelativo de Apolo. Se levantaba por la noche, de madrugada, subía al monte llamado Pangeo y aguardaba el amanecer por ver el Sol el primero. De ahí que Dioniso, enfurecido con él, le mandara las Basárides, según declara Esquilo, el poeta trágico. Éstas lo despedazaron y desparramaron sus miembros, tirando cada uno por un lado distinto. Las Musas reunieron sus restos y lo enterraron en el lugar llamado Libetros. Como no sabían a quién darle la lira, le pidieron a Zeus que la convirtiera en estrella, para que quedase entre los astros como recordatorio de Orfeo y de ellas mismas».

Fanocles, a través de Ioannes Stobaeus, ofrece una versión algo diferente:

«O como el hijo de Eagro, el tracio Orfeo, amó de corazón a Calais, hijo de Bóreas [...] Las pérfidas Bistónides, rodeándole, lo mataron con cuchillos bien afilados, porque fue el primero entre los tracios que mostró amor masculino sin aceptar los deseos de las mujeres. Le cortaron la cabeza con bronce, inmediatamente la fijaron con clavo a la lira

¹⁴⁹ Existen otros ejemplos de esta misma índole (además del conocido desmembramiento de Osiris): Medea, para vengarse de las hijas de Pelias, descuartiza un cordero para volver a traerlo a la vida rejuvenecido y luego las inducirá a que hagan otro tanto con su padre, aunque el resultado es muy diferente. Tántalo descuartiza a su hijo Pélope y se lo da a comer a los dioses, que, al darse cuenta de ello, lo resucitan y lo hacen más hermoso. Observemos que según el mito ambos son extranjeros, ella del Mar Negro y él de Lidia (Martín Hernández, 2008, pág. 84).

tracia y la arrojaron al mar las dos juntas, humedecidas por las espumosas olas. El canoso mar las arrastró a la sagrada Lesbos: así el sonido de la melodiosa lira se adueñó del mar, de las islas y de las húmedas playas, donde los hombres tributaron los últimos honores a la melodiosa cabeza de Orfeo y depositaron sobre la tumba la melodiosa lira, que incluso conmovía mudas piedras y el agua odiosa de Forco».¹⁵⁰

La lira, según la tradición había sido dedicada en el templo de Apolo, Filóstrato nos cuenta:

«Pasó también por el santuario de Orfeo, una vez que fondeó en Lesbos. Dicen que allí Orfeo gozaba en tiempos con la profecía, hasta que Apolo se hizo cargo de ello. [...] sólo Orfeo vaticinaba, acabada de llegar su cabeza de Tracia, el dios se presentó ante el vaticinador y le dijo: Deja de hacer lo que me corresponde, pues ya he soportado bastante en tus profecías» (Flavio Filóstrato, *Vit. Apol. Tyan.*, 4.14).

Como bien señala Martín Hernández, el desmembramiento y decapitación de Orfeo no significa su muerte ritual, se trata de una muerte real. El músico no resucita, no empieza una nueva vida fortalecida con nuevos poderes. Orfeo muere. El único paralelismo que podríamos encontrar es que su cabeza adquiere una nueva habilidad, la capacidad profética. Nos encontramos ahora con un motivo diferente, las cabezas parlantes, «motivo recurrente en el *folk-tale* de diferentes culturas y que se ha asociado con un motivo mágico existente en los relatos míticos indoeuropeos. El yo mágico de un personaje con características extraordinarias, habitualmente mánticas, sigue viviendo más tiempo que su yo corpóreo y se cobija en una parte de él que, normalmente, es la cabeza» (Martín Hernández, 2006, págs. 222-223).

8.5.7. Empédocles de Agrigento

Empédocles es otro filósofo que ha recibido por numerosos autores la consideración de chamán. Igual que Pitágoras fue uno de los personajes predilectos de las historias biográficas apócrifas y Diógenes nos conserva un número considerable de ellas procedentes de fuentes numerosas. Pertenece a la última etapa de los filósofos llamados presocráticos. Nació en Acragas (en latín, Agrigento) en Sicilia, por tanto, en la Magna Grecia, hacia el año 490 a.C. y murió unos setenta años después, lo que le hace contemporáneo de Pericles y Heródoto, por ejemplo.

Es considerado como un filósofo, poeta, político, incluso médico, aunque algunos autores (Kirk, Raven, & Schofield, 2008) dudan de si esta última condición fue debida a anécdotas ficticias, como la curación de una mujer que había dejado de respirar (Diógenes Laercio, 8.60-61) o a que la admiración que parece despertarle este colectivo en su propia

¹⁵⁰ Traducción: González Delgado, 2001, págs. 92-93.

obra realmente sea una muestra de auto-admiración, de la que da muestras en numerosas ocasiones.

No sólo es capaz de curaciones imposibles, Diógenes (8.60) también nos menciona su capacidad de controlar la Naturaleza:

«Así, por ejemplo, cierta vez en que soplaban furiosos los vientos etesios, al punto de que estropeaban la cosecha, dio órdenes de despellejar unos asnos y con sus pieles hacer unos sacos, y los hizo tender en lo alto de las colinas para capturar el viento. Y, al cesar éste, recibió el apdo de “calmador de vientos”».

Y el mismo autor nos cuenta las diversas versiones que ya desde la Antigüedad hubo sobre su muerte:

«Así pues Heraclides, al contar el caso de la mujer exánime, y de cómo se cubrió de gloria Empédocles, al devolver viva a tal cadáver supuesto, dice que organizó una fiesta con sacrificios junto al campo de Pisanacte. Algunos de sus amigos acudieron invitados, y entre ellos estaba Pausanias. Luego, tras la fiesta, los demás se retiraron a descansar, los unos echándose bajo los árboles del vecino campo, y otros donde le apetecía a cada uno, mientras que él se quedó en el sitio donde había sido la celebración. En cuanto se hizo de día se levantaron todos, pero él fue al único que no encontraron.

Lo buscaron e interrogaron a los sirvientes y ellos contestaron que no sabían nada. Luego uno dijo que había oído una voz sobrehumana que en medio de la noche llamaba a Empédocles; y que al punto se levantó y vio una luz celeste y un resplandor de antorchas, y nada más. Asombráronse todos ante el suceso, y Pausanias acudió y envió a algunos a proseguir la búsqueda. Pero más tarde ordenó que dejaran de preocuparse por éste, diciendo que había sucedido un prodigio maravilloso, y que debían hacer sacrificios en honor de Empédocles, como si se hubiera transformado en un dios» (Diógenes Laercio, 8.67-68).

Aunque sin duda la versión que más ha despertado la especulación es la que cuenta a continuación (8.69):

«Hermipo cuenta que una tal Pantea, agrigentina, que estaba desahuciada por los médicos, la curó él, y que por tal motivo celebraba la fiesta sacrificial; y que los invitados eran cerca de ochenta. Refiere Hipóboto que él se puso de pie y se encaminó en dirección al Etna, y que, luego, al llegar junto al cráter, fue envuelto por las llamas y desapareció, queriendo dejar firme la fama que cundía en torno a él, de que se había convertido en un dios. Pero luego quedó desenmascarado, al ser expulsada fuera del volcán una de sus sandalias. Pues tenía la costumbre de llevar un calzado de bronce. Esta versión la negaba Pausanias».

Lo más interesante de este personaje, a diferencia de los otros supuestos chamanes, es que hemos conservado parte de dos grandes obras, *Sobre la Naturaleza (Perí physeos)* y *Purificaciones (Katharmoi)*. Para García Gual (1995-1996, pág. 14), «se sirve de la poesía en hexámetros para exponer su visión filosófica del cosmos y del destino del alma, para anunciar la composición primordial de la naturaleza, y también para revelar el destino trágico del hombre; y para hablar de sí mismo, con una audacia y una

conciencia, con una angustia y un orgullo personal que no habíamos visto en ningún filósofo anterior».

En la introducción de su obra *Sobre la Naturaleza* se presenta a sí mismo como un ser divino (*theios anér*), además de taumaturgo y profeta a lo que hay que añadir su condición de médico y, por tanto, la capacidad de la sanación. En esta obra se dirige un médico noble de Agrigento, llamado Pausanias, para instruirle sobre la realidad, siendo un poema didáctico al estilo de *Trabajos y días* de Hesíodo. En el inicio del poema contrasta la ignorancia general de los hombres, debida a su incapacidad para conocer la realidad a través de los sentidos, con su propio gran conocimiento, pues como filósofo inspirado la Musa habla por su boca (Bernabé Pajares, 2008, pág. 184):

Alejad, pues, dioses, de mi lengua el extravío de esa gente
y encauzad por mi boca piadosa un límpido hontanar.
Y a ti, virgen de la memoria fértil, Musa de albos brazos,
te suplico; lo que es lícito que oigan los seres de un día,
envíamelo, conduciendo desde las moradas de la Piedad el carro dócil a la rienda.
(fr. 2, Wright)¹⁵¹

Empédocles promete a Pausanias que le enseñarán grandes poderes que Diógenes Laercio (8.59) considera mágicos:

«Cuantos remedios hay contra los males y un refugio contra la vejez
vas a aprenderlos, pues sólo a ti daré término a todo esto.
Harás cesar la furia de los vientos incansables que por cima de la tierra
se abaten y arruina con sus soplos sembrados.
Y a tu vez, si lo deseas, resucitarán compensadoras brisas
y dispondrás tras la lúgubre lluvia un tiempo seco bienvenido
para los hombres, y dispondrás también, después de la sequía veraniega,
fluidos que moran en el éter, alimento de los árboles,
y sacarás de Hades el vigor de un varón fallecido».
(fr. 101, Wright)

Se ha expuesto como argumento a favor del chamanismo de Empédocles (Ustinova, 2009, pág. 213) dos fragmentos de su obra. En primer lugar, la referencia al vórtice:

«Mas yo voy a tomar de regreso por la senda de los cantos
que recité al principio, tras sacar una razón del canal de otra razón,
y es ésta: cuando el Odio llega a lo más hondo del abismo
del torbellino, y Amistad alcance el vórtice en su centro,
de seguro que allí se reúnen todos para ser uno solo,
no de improviso, sino unidos por su gusto, cada uno de una parte,
y como resultado de su unión se difunden innumerables estirpes de mortales...»
(fr. 35, Wright)

¹⁵¹ Traducción: A. Bernabé Pajares. *Filósofos presocráticos*, 2008, pág. 206. Los siguientes textos pertenecen al mismo traductor.

La segunda referencia es acerca de unas figuras fantasmagóricas que se describen en un fragmento conocido también como zoogonía:

«Allí germinaron múltiples cabezas desprovistas de cuello
y desnudos vagaban brazos falta de hombros
y ojos que iban errantes, mendigos de frentes».

(fr. 50 Wright)

Ambas descripciones, según la autora, son ejemplos clásicos de imágenes aparecidas durante un ASC y, para ella, la intensidad visual de Empédocles no se debe a una construcción intelectual o a una fantasía (Ustinova, 2009, págs. 213-214). Sin embargo, la propia autora reconoce que no hay evidencia de cómo se ha llegado al trance.

La obra *Katharmoi* o *Purificaciones*, resume las doctrinas mágicas presentes en las tablillas órficas y las enseñanzas orales de Pitágoras, que murió unos años antes del nacimiento del autor. En el análisis de esta obra, es interesante partir del significado religioso del término purificación para los griegos, que lo consideran un «ritual para liberarse de un pecado por medio de una serie de prácticas», de tal forma que Empédocles se nos presenta como portador de un mensaje de salvación dirigido en esta ocasión a toda la comunidad (Bernabé Pajares, 2008, pág. 200). Así comienza el poema:

«Amigos, que en la gran urbe a orillas del leonado Acragante
moráis en lo más alto de la villa, ocupados en nobles acciones
-para los extranjeros, abrigo hospitalario, ignorantes de la maldad-,
salve. Yo, un idos inmortal entre vosotros, que no mortal,
voy y vengo, entre todos honrado al parecer,
y ceñido con cintas y floridas coronas.
Por todo, cuando llevo a las prósperas ciudades
-por hombres y mujeres- me veo reverenciado. Y me siguen
a millares, para tratar de averiguar dónde se halla la senda del provecho;
por consultar oráculos los unos; otros, contra los males
de toda condición tratan de oír una respuesta que los cure,
pues largo tiempo ya se hallan transidos por acerbos dolores».

(fr. 102 Wright).

Su filosofía y ética se haya próxima a la de los órficos y pitagóricos: *Empédocles de Acragas, nacido no mucho después de Anaxágoras, fue admirador, compañero de Parménides y más aún de los pitagóricos* (Simplicio, *Fís.* 25.19). Así, creía en la transmigración del alma y predicaba en contra de los sacrificios cruentos, se abstenía de comer carne y algunas legumbres como las habas, también el laurel, y tal vez de vestidos de lana y pieles (García Gual, 1995-1996, pág. 21). Pese a no recordar tantas vidas anteriores como Pitágoras, sí hace referencias a algunas de ellas:

«Que yo he sido antes un joven y una joven,
un matorral y un pájaro y un mudo pez del mar».

(fr. 108, Wright)

Es una figura que ya en vida debió de gozar de un gran reconocimiento, aunque no se formó alrededor de él, como de Pitágoras, ningún grupo o secta especial. Su leyenda se prolonga hacia su muerte, de las que hay varias versiones. Para Rohde (1948, pág. 205), «todas ellas tratan de expresar que este hombre maravilloso no abandonó el mundo, como él mismo anunciara en sus versos, por obra de la muerte, sino que desapareció en *tránsito* hacia una vida divinamente eterna, con su cuerpo y con su alma [...] Leyendas como éstas cuadraban mal con el espíritu de Empédocles. Cuando él se jactaba de ser un dios que jamás moriría, no quería decir, desde luego, que su psique permanecería eternamente unida a su cuerpo, sino precisamente lo contrario, a saber, que, al llegar la hora de la “muerte”, como los hombres la llaman, su alma, liberada de este su último ropaje corpóreo, jamás volvería a albergarse en un cuerpo, sino que viviría eternamente, en libre existencia divina».

Empédocles creía en la existencia de una jerarquía de los seres vivos y pensaba que el alma transmigraba de uno a otro, según su pureza en las diversas existencias, hasta el retorno a la felicidad original. El ascenso pasa por las formas vegetales, luego animales, hasta llegar al ser humano, dentro de cuyo género también hay gradaciones:

«Y al final, augures, poetas, médicos
y dirigentes son entre los hombres terrenales,
y de ahí retoñan como dioses, excelsos por las honras que reciben.
Su hogar comparten con los otros inmortales, a su mesa se sientan,
sin tener parte en las miserias de los hombres, incansables».

(frs. 132-133, Wright)

Rohde habla de Empédocles como una especie de sacerdote, que predica y enseña una forma de vida que permite a los hombres librarse de la contaminación que encadena el alma o psique al cuerpo y, por tanto, obliga a ésta a la continua reencarnación o transmigración a través de vidas imperfectas: «Mediante la pureza y el ascetismo (que también en este caso hacen innecesaria una moral encaminada positivamente a transformar al hombre) va preparándose el tránsito gradual hacia reencarnaciones mejores y más puras. Por último, las almas así santificadas reencarnan en figura de videntes, de poetas, de médicos, de guías de los hombres y, después de haber superado también esta fase, la más alta que puede alcanzarse sobre la tierra, retornan junto a los demás inmortales, convertidos también ellos en dioses, exentos de los padecimientos humanos, libres de la muerte, dotados ya de una existencia imperecedera. El propio Empédocles se halla ya, según él, en la última fase de esta evolución; y, desde ella, señala a los demás el camino que deben seguir para alcanzarla» (Rohde, 1948, págs. 206-207).

Vista desde esta perspectiva, que es la que el propio Empédocles transmite en su obra, la preparación no consiste en ningún rito de iniciación o formación que le permita convertirse en un chamán, sino que su propia alma la que va aprendiendo y purificándose a lo largo de varias existencias hasta alcanzar un estado de purificación tal que le permite salir de ese ciclo de reencarnaciones, por así decirlo. En esta última fase de su vida, Empédocles se considera una figura especial, próxima a la divinidad, de la que partió, y su misión es ayudar, mediante la predicación y el ejemplo, a sus conciudadanos.

Nada hay en los textos que nos permita hablar de trance, ni de ningún ritual similar que favorezca la salvación del alma de los demás mortales contemporáneos, dando a entender que cada uno la consigue mediante un estilo puro de vida aprendido del maestro/filósofo.

8.5.8. Pitágoras

A diferencia de algunos de los personajes anteriores, sí hay constancia de la realidad histórica de Pitágoras, aunque en su biografía se confunden y mezclan los elementos reales con otros que tienen matices claramente legendarios. Eliade (1999, pág. 232) nos dice: «hombre divino por excelencia, se caracteriza por una grandiosa síntesis de algunos elementos arcaicos (algunos de ellos «chamánicos») y de audaces revalorizaciones de las técnicas ascéticas y contemplativas».

Parece confirmado que el matemático y filósofo griego nació en Samos, hacia el año 570 a. C., pues tenía cuarenta años cuando abandona su ciudad natal, en época de la tiranía de Polícrates (540-522 a.C.), para marchar a la Magna Grecia, a la ciudad de Crotona, donde fundó una escuela filosofo-religiosa de gran repercusión y con un papel importante en la vida política de la ciudad. Sobre la fecha de su muerte, también hay discrepancias, mientras que algunos sostienen que murió alrededor del 509 a.C. por un ataque iniciado por Cilón contra los pitagóricos, otros sostienen que sobrevivió y huyó a Metaponto, donde se dejó morir de inanición.

Varios son los factores principales que han llevado al gran desconocimiento que tenemos sobre este sabio: 1) no ha dejado ningún texto escrito; 2) los miembros de su escuela estaban obligados a guardar silencio sobre lo aprendido; 3) los pitagóricos solían atribuir a su maestro cualquier teoría surgida dentro del grupo, incluso las que pudieron nacer tras la muerte del propio Pitágoras y 4) la aparición en su biografía de *thaúmata* o

sucesos extraordinarios que contribuyen, a la par, al engrandecimiento y al oscurecimiento del hombre.

Puesto que Pitágoras no dejó ningún texto escrito, tanto de su vida como de su pensamiento tenemos conocimiento a través de discípulos y obras posteriores. La cita más antigua que tenemos sobre él se la debemos a Heródoto (4.95), en el siglo V. a.C., que lo sitúa en conexión con el citado Zalmoxis. También nos llegan referencias en las obras de Isócrates, Heráclito, Jenofonte, Platón y Aristóteles; es más, sabemos que este último escribió una obra perdida sobre la escuela de los pitagóricos, al igual que algunos de sus discípulos, como Dicearco, Aristóxeno y Heráclides Póntico. Ellos tres, junto con el historiador Timeo de Tauromenio, serán las fuentes principales de las biografías más completas que nos han llegado sobre el sabio de Samos: las de Diógenes Laercio, Porfirio y Jámblico.

Las tres son fuentes muy tardías, de los siglos III-IV d. C. lo que hizo surgir un claro escepticismo sobre la fiabilidad de éstas. En palabras de M. Periago Lorente, traductor al castellano de la obra de Porfirio, «ninguna de las tres es el resultado de la elaboración propia de su autor, ni de una investigación seria y concienzuda o análisis pormenorizado de fuentes y datos. Son el ensamblaje y amalgama de fragmentos y pasajes tomados de otros autores, con evidentes distorsiones, a veces, la idealización del relato o cortes en la secuencia esperada». Por otra parte, como nos indica D. Hernández de la Fuente, las biografías de Diógenes Laercio, Porfirio y Jámblico se escriben «en una época marcada por la tendencia a la santidad y al monacato, por el prestigio social del hombre santo, con un desplazamiento evidente de los modelos de ejemplaridad pública de lo político o lo militar a lo religioso. Los ideales de ascesis, pobreza, huida del mundo y contacto privilegia con la esfera de lo divino promueven el surgimiento de figuras clave de la espiritualidad tardoantigua como los santos». Por último, hemos de tener en cuenta que tanto Porfirio como Jámblico son considerados, a pesar de las diferencias entre ellos, como neoplatónicos y neopitagóricos, lo que habrá que tenerlo en cuenta en la interpretación que ambos hacen sobre la vida de su maestro Pitágoras.

No vamos a centrarnos ahora en los elementos biográficos puros, sino en aquellos que han sido considerados por numerosos autores como rasgos chamánicos o, en palabras de, Hernández de la Fuente (2011, págs. 62-65) sus *thaúmata*¹⁵² o *mirabilia*:

1. Capacidad de bilocación.

«Dicen que una vez que se disponía a cruzar el Cáucaso junto a muchos compañeros, el propio río le saludó. El río sonoramente le dijo «¡Salve, Pitágoras!», y todos lo pudieron escuchar. Se asegura de común acuerdo que un mismo y único día en Metaponto, en Italia, y en Tauromenio, en Sicilia, conversó con sus compañeros en uno y otro lado, aunque ambos distan muchos estadios por tierra y por mar y precisa un viaje de muchos días» (Porfirio, *VP*, 27)

2. Excepcionalidad física: tenía un muslo de oro y era capaz de aguantar largos periodos sin comer ni beber. El muslo de oro fue mostrado a Ábaris y también a los espectadores de los juegos de Olimpia, como señal de su parentesco divino. Eliade, siguiendo a Burkert, relaciona este muslo de oro con las iniciaciones chamánicas pues «sabido es, en efecto, que de los chamanes siberianos se dice que durante su iniciación les son renovados los órganos y a veces se les sueldan los huesos con hierro» (Eliade, 1999, pág. 233).

«Y también el hecho de que mostró su muslo de oro a Abaris el Hiperbóreo, que lo comparó a Apolo entre los hiperbóreos, dios del que el propio Abaris era sacerdote. Pitágoras lo hizo que para constatar que esto era verdad, que no se engañaba y que estaba totalmente en lo cierto. Y muchos hechos más divinos y admirables que éstos se cuentan de forma unánime y uniforme sobre aquel hombre, como sus vaticinios infalibles de terremotos, sus veloces curaciones de pestes, su dominio de huracanes violentos y tormentas, su apaciguamiento de tempestades en los ríos y en el mar para que sus compañeros pudieran atravesarlos con seguridad. También compartían estas capacidades Empédocles de Agrigento, Epiménides de Creta y Ábaris el Hiperbóreo, y llevaban a cabo estos milagros». (Jámblico, *VP*, 135)

3. Recuerdo de vidas pasadas:

«Dice Heraclides Póntico que solía hablar sobre sí mismo de esta manera: que había sido una vez Etalides, al que se creía hijo de Hermes; y que se dice que Hermes le concedió cualquier deseo que tuviera, salvo la inmortalidad. Parece que pidió que, ya viviera o muriera, pudiese conservar la memoria de lo que le fuese sucediendo. Así pues, dicen que en vida era capaz de acordarse de todas las cosas y que tras haber muerto preservaba la misma memoria. Algún tiempo después llegó a ser Euforbo, y fue herido de muerte por Menelao, Y, siendo Euforbo, decía que antaño se había llamado Etalides y que había recibido de Hermes este don, y contaba de la transmigración de su alma, de qué forma se había reencarnado siempre y a cuántas plantas y animales había pasado, así como las cosas que su alma había padecido en el Hades y las que habían soportado

¹⁵² Son diversos los denominados milagros o *thaúmata* realizados por Pitágoras que aparecen en las fuentes paradoxográficas. Este tipo de actividades fueron resaltadas por los antiguos desde Aristóteles (s. IV a.C.), en un escrito perdido, hasta la también perdida biografía de Nicómaco (siglos I-II d.C.), que serán las principales fuentes de información de los neopitagóricos Porfirio y Jámblico, cuyos textos, conservados, son los que nos han llegado a nosotros (Hernández de la Fuente, 2011, pág. 62).

las demás» (Diógenes Laercio, 8.4)¹⁵³

4. Especial relación con los animales, con los que incluso compartía cualidades.

«Y se dice que un águila que estaba planeando sobre él durante unas olimpiadas, mientras por casualidad conservaba con sus compañeros sobre la haruspicina, los signos y las señales divinas, diciendo que los hombres en verdad piadosos reciben ciertos mensajes de los dioses, bajó volando hasta él y, después de dejar que la acariciase, remontó el vuelo. Por esto y por otros ejemplos similares, se demostró que tenía, como Orfeo, un dominio sobre los animales salvajes, encantándolos y reteniéndolos con la fuerza de la voz que manaba de su boca». (Jámblico, *VP*, 62)

5. Especial relación con la naturaleza. Como hemos visto en textos anteriores, los ríos le saludaban y era capaz de aplacar huracanes y tormentas (Porfirio, *VP*, 29).

6. Habilidades proféticas. Pitágoras, por ejemplo, profetizó terremotos (Porfirio, *VP*, 29), la llegada de un cadáver a bordo de un barco (Porfirio, *VP*, 28; Jámblico, *VP*, 142) e, incluso, temas más prácticos:

«Y una vez que se encontró con unos pescadores que arrastraban sus redes desde las profundidades con una gran carga, predijo cuánta cantidad de peces había, designando certeramente el número» (Porfirio, *VP*, 25)

Para Ustinova (2009, pág. 188), la importancia de los sueños proféticos en el pensamiento pitagórico queda reforzada por la semejanza entre los tabúes alimenticios y los requerimientos impuestos a los consultantes de oráculos. Así, Jámblico (*VP*, 107) nos cuenta: «*Y desaconsejaba las cosas que eran contrarias al estado de clarividencia, que enturbiaban la pureza del alma y las visiones que aparecen en los sueños*».

7. Habilidades retóricas. Era capaz de convencer a cualquier auditorio (Jámblico, *VP*, 33-50), se le ha visto como el precursor de la retórica gorgiana.

8. Habilidades médicas, capacidad de curación mediante la palabra. Esta capacidad pitagórica de sanar mediante encantamiento, magia o música está relacionada, según

¹⁵³ Nos dice Jámblico (*VP*, 164-165) que «un pitagórico no se levantaba de la cama antes de recordar todo lo que había sucedido el día anterior [...] Y si sucedía que tenía más tiempo de ocio al despertar, entonces intentaba incluso recordar los hechos acaecidos hasta el tercer día anterior». Según Hierocles, escritor del siglo V d. C: «Esta remembranza de la vida cotidiana se vuelve un ejercicio adecuado para recordarnos lo que hicimos en nuestras vidas anteriores y para darnos entonces el sentimiento de nuestra inmortalidad»; sin embargo, Diodoro de Sicilia (*Biblioteca histórica*, 10.5.1) no relaciona esta práctica con la reencarnación, sino que «Efectuaban esta práctica no sólo con vistas al conocimiento y enjuiciamiento de todo, sino para también adquirir una experiencia de la capacidad de traer muchas cosas a la memoria» y Cicerón (*De Senectute*, 11.38) es de la misma opinión, mientras que Porfirio (*VP*, 40) lo ve como un examen de conciencia que se hacía también en el momento de ir a dormir «Pues conviene en cada uno de ellos observar las cosas que se han hecho y las que se van a hacer, teniendo en cuenta cada uno ante sí mismo las cosas pasadas, y haciendo previsiones para las venideras».

Ustinova (2009, pág. 187) con los talentos de Parménides y Empédocles, así como a los médicos de Zalmoxis.

«Apaciguaba con ritmos, canciones y ensalmos los padecimientos del cuerpo y del alma. A sus compañeros les aplicaba estas cosas y él podía escuchar la armonía del universo, que acompaña a las esferas de éste, y la armonía de los astros que se mueven a su ritmo y nosotros no podemos oír por la insignificancia de nuestra naturaleza». (Porfirio, *VP*, 30)

«Tenía unas canciones curativas para las enfermedades del cuerpo que, cuando las cantaba, sanaban a los enfermos. Tenía otras que causaban el olvido de las penas, la calma de la ira y el cese del deseo». (Porfirio, *VP*, 33)

«Consideraba también que la música contribuye en gran medida a la salud, si es usada en la forma adecuada. Solía hacer uso de ella, y no de pasada, a la hora de practicar purificaciones. Pues se refería a esto como “la curación mediante música”. En la estación de primavera hacía uso de la siguiente melodía: sentaba en medio a una persona que tocaba la lira y alrededor de ésta se sentaban algunas otras capaces de cantar. Luego, mientras el músico tocaba, ellos cantaban ciertos peanes, a través de los cuales parecían alegrarse y volverse melódicos y rítmicos. En otros momentos, y para otras personas, usaban este tipo de música como medicina». (Jámblico, *VP*, 110).

9. Habilidades políticas, gran mediador y buen consejero, capaz de obtener la concordia y la amistad de un modo casi milagroso. Destaca Hernández de la Fuente (2011, pág. 60) su carácter como figura mediadora: «Por una parte, lo es entre el mundo humano y el divino, en la medida en que, a través de su actividad sapiencial y casi oracular, trae a la esfera de los mortales la ciencia y la presencia de los dioses, sobre todo de Apolo, desde el mundo divino donde se sitúa el origen de la *philosophía*. Pero también es un mediador social y político, dada su faceta de hombre santo imbuido de un poder carismático, que se concreta en su actividad de legislador (*nomothetes*) y árbitro (*diallaktés*), tanto en el interior de su grupo, de su propia escuela, como hacia el exterior en la *polis* crotoniana, lo que queda también atestiguado por la actividad política de los pitagóricos en la Magna Grecia».

10. Conocimiento de la muerte, a la que decía no temer, pues no difería de la vida:

«Si incluso menospreciaba en todas sus formas a la muerte, que era de esperar humanamente, no dedicaba ninguna atención a su expectativa presente, siendo claro que carecía totalmente de miedo a la muerte». (Jámblico, *VP*, 220).

11. Descenso al Hades y práctica de la catábasis en cuevas y habitaciones subterráneas. La leyenda sobre el descenso de Pitágoras al Hades es bastante antigua, siendo ya conocida en el siglo III a. C. por Jerónimo de Rodas, como nos cuenta Diógenes Laercio (8, 21):

«Dice Jerónimo que cuando descendió al Hades vio el alma de Hesíodo atado a un pilar de bronce y llorando amargamente; y la de Homero colgada de un árbol con serpientes

en derredor, como castigo por las cosas que había dicho de los dioses; y también que éstos fueron castigados por no querer unirse con sus mujeres»

No es la única leyenda que recoge Diógenes Laercio (8, 41):

«Hermipo dice aún otra cosa sobre Pitágoras. Afirma que al llegar a Italia se hizo una morada subterránea y le encomendó a su madre que escribiera las cosas que ocurrieran en una tabilla, y señalando también el momento en que ocurrían, y que luego se la enviase allá abajo hasta que subiera de nuevo; y dice que su madre así lo hizo. Pitágoras regresó después de un tiempo, delgado y casi convertido en un esqueleto, y tras presentarse ante la asamblea proclamó que había llegado del Hades. Y entonces les leyó las cosas que habían sucedido. Embaucadas por lo que les decía, las gentes lloraron y profirieron grandes lamentos, creyendo que Pitágoras era alguien divino, de tal forma que incluso le confiaron a las mujeres, por si pudieran ser instruidas de alguna manera por él».

Ustinova (2009, pág. 189), apoya la teoría de Burkert, quién en su obra *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism* (1972, pág. 159) considera que Hermipo está mal informado y confundido acerca de la historia de la catábasis, y que incluso la referencia a la madre de Pitágoras realmente podría referirse a Deméter y su culto misterioso y considera al filósofo como un hierofante de este culto. En un confuso argumento, va más allá y considera que el famoso muslo de oro apunta en la misma dirección, basándose en un texto de Prudencio (*Perist.*, X, 1077-1080):

«Y ¿qué decir de cuando el que va a consagrarse recibe la aplicación del sello? Introducen en un horno pequeñas agujas y al punto queman con ellas sus miembros hasta que han prendido; toda parte de su cuerpo que la marca ardiente haya señalado, van diciendo que queda consagrada de esta forma. Más adelante, cuando el espíritu abandona al difunto y la pompa fúnebre se traslada a la tumba, se aplican hojas metálicas sobre esas mismas partes y una lámina de llamativo oro cubre la piel; cubre el mental lo que el fuego quemó».

Lo curioso es que este texto no se refiere a Deméter, sino a la Diosa Madre, es decir, Cibele. Para Burkert, hay una conexión directa entre un muslo herido y la iniciación en los misterios de la Diosa Madre, de tal forma que sólo los «marcados» pueden descender al Hades con impunidad, por tanto, el muslo dorado de Pitágoras es muestra de su iniciación y le hizo posible viajar al Hades (Burkert, 1972, pág. 160). Desde nuestro punto de vista, esta supuesta iniciación en los Misterios Eleusinos y/o en los de Cibele, lejos de confirmar el carácter chamánico de Pitágoras, lo niegan, pues la iniciación en los misterios, como sabemos, no está relacionada con la iniciación personal y única que recibe en aislamiento el futuro chamán de un grupo social.

Señala también Ustinova que el viaje de Pitágoras al Hades no fue sólo en alma, sino también en cuerpo, dada la extrema delgadez, aunque Burkert la relaciona más con los ejercicios de privación de alimento, propios de faquires y chamanes.

Son varias las referencias a descensos cuevas o habitaciones secretas que aparecen en las biografías de Pitágoras. El motivo de la catábasis es tan repetido que estamos de acuerdo con Ustinova (2009, pág. 190) cuando afirma que debe de estar basado en acontecimientos reales. De hecho, continúa, la cueva tiene una especial importancia en la filosofía de Pitágoras y los pitagóricos podrían realizar algunas prácticas en estas cuevas como parece indicar un hipogeo en Roma próximo a Porta Maggiore que probablemente perteneció a uno de estos grupos del siglo I d.C.

Estos descensos están relacionados con la adquisición de sabiduría, ¿divina?. Así, uno de sus primeros descensos fue en Egipto, «*quedando versado en los asuntos divinos por medio de secretos saberes*» (Diógenes Laercio, 8, 3), viaje también mencionado por Jámblico (VP, 19). Junto a este «aislamiento», Pitágoras llevaba un especial régimen de alimentación que le permitía aguantar sin apenas comer ni beber:

«La mayoría de las veces, cuando se disponía a sumirse en los sanctasanctorum de las divinidades y pasar allí una temporada, sólo usaba alimentos que no causaban hambre o sed. Contra el hambre hacía una compota de semilla de adormidera y sésamo, corteza de cebolla albarrana, tras limpiarla cuidadosamente hasta extraer su jugo, flor de narciso y hojas de malva, granos de cebada y garbanzos. De todo esto tomaba una medida igual de peso y tras trocearlo en pequeños pezados, lo untaba con miel de Himeto. Contra la sed, consumía semilla de pepino y pingües uvas pasas, tras sacar de ella el grano, flor de cilantro y también semilla de malva, verdolaga, queso troceado, harina y crema de leche. Todos estos los mezclaba con miel silvestre».

Esta alimentación puede considerarse sobria, pero el tipo de alimentos, hipercalóricos, no permiten hablar de privación de alimento o hambre que pudiera inducir un trance, que estaría más relacionado, si existiera, pues no se menciona en las fuentes, con la privación sensorial.

Jámblico y Porfirio hablan de la habitación-cueva situada en Samos:

«Fuera de la ciudad estableció una cueva adecuada para practicar su filosofía, donde pasaba gran parte de la noche y del día llevando a cabo investigaciones de utilidad para su doctrina, discuriendo de manera semejante a Minos, el hijo de Zeus». (Jámblico VP, 27)

«Hizo suya una gruta que había en las afueras de la ciudad para la práctica de su filosofía. En su interior pasaba gran parte del día y de la noche junto con unos pocos compañeros». (Porfirio, VP, 9)

A pesar de que ambos textos parecen beber de una fuente común, Aristóxeno de Tarento, Porfirio introduce el matiz de la compañía, que los autores a favor del chamanismo de Pitágoras parecen obviar. Por otra parte, mientras que Porfirio sólo habla de la práctica de su filosofía, Jámblico nos dice que discurría de «manera semejante a Minos». Para Hernández de la Fuente (2011, págs. 395, nota 22). «Minos, hijo de Zeus, representa desde Homero (*Od.*, 19.178) el mediador mágico en la divinidad, que pasa un tiempo -cada nueve años o quizás cada cien meses- en la gruta de Ida, consagrada a su padre, y recibe de él las leyes sagradas en una comunicación divina que bien parece una *incubatio* o revelación profética a través del sueño».

No es la única relación de Pitágoras con cuevas, las fuentes también nos hablan de un descenso a la cueva de Ida:

«Pasando a Creta, quiso quedarse junto a los iniciados de Morgos, y llegó ante los dáctilos del Ida, por quienes fue purificado mediante una piedra golpeada por el rayo. Por la mañana se tumbaba boca abajo junto al mar y por la noche junto al río llevando una guirnalda hecha con la lana de un cordero negro. Y tras descender a la llamada cueva del Ida en aquellos ropajes de negra lana, permaneció allí, como solía, tres veces nueve días rindiendo tributo a Zeus. Allí pudo contemplar el trono que se prepara cada año para el dios. Y grabó un epigrama sobre la tumba, con la dedicatoria «De Pitágoras para Zeus», que comienza así: «Aquí yace muerto Zan, a quien llaman Zeus». (Porfirio, *VP*, 17).

Diógenes Laercio habla también de esta visita, acompañado de Epiménides (8.3). Para Ustinova (2009, pág. 190), esta asociación se debe a la fama de gran conocedor de los secretos cretenses de Epiménides lo que sería indicativo de que la experiencia adquirida por Pitágoras estaría más allá del conocimiento «estándar» conseguido por el resto de los iniciados llegando a alcanzar la sabiduría divina y habilidades sobrehumanas.

Tras rastrear y analizar los textos que, como hemos comprobado, son muy posteriores a la vida de Pitágoras, y comparando lo que nos cuentan con la definición de *chamán-tipo* podemos concluir que no hay indicios de que Pitágoras conociera ni practicara el trance para entrar en contacto con fuerzas supranaturales. El texto que más se podría aproximar es aquel en el que se nos habla de curación mediante música y encantamientos, elementos que podrían ser considerados claves en la *sanación mágica* practicada por chamanes, pero el ASC propio del trance no queda documentado.

Por lo demás, en su biografía no aparecen tampoco referencias a que aprendiera de otros chamanes anteriores y su labor, no solo no se produjo en su comunidad de origen, sino que se considera *fundador* de un nuevo movimiento teológico-filosófico.

Si, como hemos visto, *el vuelo del alma* es parte consustancial de las técnicas del chamán, podemos concluir que Pitágoras NO fue un chamán.

Sin embargo, no podemos obviar la descripción de sus cualidades extraordinarias que nos hacen todos los autores de sus *biografías*. Desde nuestro punto de vista, tanto Diógenes Laercio como, sobre todo, Porfirio y Jámblico nos están describiendo es un claro ejemplo de un prototipo de personaje que tendrá su máximo desarrollo en la Antigüedad Tardía, el *hombre divino* (*theios aner*) entendiéndose como tal a aquel filósofo que, «habiéndose liberado su espíritu de toda atadura carnal y después de romper con su ambiente familiar y social para dedicarse a una vida de ascetismo riguroso (*enkrateia*), y de estar en contacto con lo divino de forma continuada, llegaron a adquirir un tipo de naturaleza divina a través de su *dínamis* [...] que está referido a la capacidad de controlar los poderes del universo y la relación de los hombres con los dioses, consiguiendo el estatuto de intermediario y mediador entre ambos (Hidalgo de la Vega M. J., 2001, pág. 213).

Se ha considerado a estos hombres divinos como líderes carismáticos¹⁵⁴, en ocasiones fundadores de movimientos o comunidades que giran en torno a su personalidad, sus enseñanzas, comportamiento ejemplar y su capacidad excepcional de relacionarse con lo sobrenatural, lo que incluiría la capacidad de realizar *milagros*.

A continuación, recogemos en la Tabla 1 aquellas características que definen a estos *theios andres*¹⁵⁵ (Thiebaut, 1998; Hidalgo de la Vega M. J., 2001; Lozano, 2008) y los datos que las fuentes analizadas nos ofrecen acerca de Pitágoras:

¹⁵⁴ Es decir, poseedor de *carisma*, que es definido como: «la cualidad, que pasa por extraordinaria (condicionada mágicamente en su origen, lo mismo si se trata de profetas que de hechiceros, árbitros, jefes de cacería o caudillos militares); de una personalidad, por cuya virtud se la considera en posesión de fuerzas sobrenaturales o sobrehumanas -o por lo menos específicamente extracotidianas y no asequibles a cualquier otro-, o como enviados del dios, o como ejemplar y, en consecuencia, como *jefe*, caudillo, guía o líder» (Weber 1964, 193).

¹⁵⁵ Thiebaut 1998, Hidalgo de la Vega 2001, Lozano 2008

	Diógenes Laercio	Porfirio	Jámblico
Orígenes sobrenaturales		VP, 2	VP, 3-8 VP, 223
Sabiduría	10.12-14	VP, 1 VP, 30-31	VP, 9-12 VP, 56 VP, 67 VP, 157-166
Iniciación/revelación	8.4	VP, 11 VP, 17	
Viaje en busca de la sabiduría	8.2-3	VP, 6-8 VP, 11-12 VP, 17	VP, 12-20 VP, 25 VP, 146-147 VP, 151
Lucha contra poderes demoníacos, viaje al inframundo	10.14 10.21		VP, 16 VP, 135
Ascetismo, autocontrol	10.19-20 10.23	VP, 34	VP, 13 VP, 16-17 VP, 68-69 VP, 106-109
Virtud extrema		VP, 20-21 VP, 32-33 VP, 41-42	VP, 53
Milagros: curas, profecías, resurrecciones...	8.9	VP, 21-25 VP, 27-29 VP, 30	VP, 36 VP, 60-63 VP, 64-67 VP, 70 VP, 110-115 VP, 135 VP, 142 VP, 164
Bilocación/Ubicuidad			VP, 134
Proselitismo, carisma	10.15-16	VP, 18-21	VP, 26 VP, 29-30 VP, 36 VP, 45 VP, 57
Enfrentamiento autoridades	10.39	VP, 54	VP, 216-221 VP, 248-249 VP, 255 VP, 258-262
Muerte violenta	10.39-40	VP, 54-57	

Tabla 1. Pitágoras como hombre divino en las fuentes. En negrita: rasgos considerados chamánicos

En conclusión, estamos en condiciones de asegurar que la imagen que las fuentes tardías nos transmiten acerca de Pitágoras no se corresponde con la de un chamán, sino que es la imagen de un *theios aner*, un líder carismático que fundó una nueva escuela filosófica con una repercusión tan extraordinaria que ochocientos años después seguía siendo un maestro para sus seguidores, entre los que se incluyen Porfirio y Jámblico. No debemos olvidar, no obstante, que esta imagen transmitida está influida por la época en la que los escritores seleccionan la información y por las propias ideas y creencias neoplatónicas y neopitagóricas de los recopiladores.

8.6. La Pitia, ¿chamanismo en el oráculo de Delfos?

Hemos considerado incluir un apartado dedicado exclusivamente a la Pitia o sacerdotisa de Apolo que actuaba como la voz del dios en el famosísimo oráculo de Delfos. Este oráculo, como todos los similares, forma parte de las prácticas adivinatorias universalmente conocidas y utilizadas durante toda la Antigüedad. Buscaremos dos objetivos fundamentales: en primer lugar, aclarar cuál fue el papel de la pitonisa en el oráculo y si este rol puede ser denominado chamánico y, en segundo lugar, esclarecer si el trance que acompañaba a la práctica estaba asociado al consumo de sustancias enteógenas.

Aunque tendemos a pensar en la adivinación como una práctica que busca conocer el futuro, «en un sentido más amplio, la adivinación debe entenderse como la comunicación con el orden sagrado, con la divinidad, con las fuerzas naturales que se supone intervienen en la vida del hombre y de la comunidad» (Montero, 1997, pág. 13).

Griegos y romanos conocieron dos formas fundamentales de adivinación: intuitiva o natural, en la que los dioses se revelaban mediante la posesión de una persona; y adivinación inductiva o artificial, en la que el hombre recibe un signo, que, tras ser interpretado, le permite conocer el futuro (Montero, 1997, págs. 13-18). La adivinación oracular estaría incluida en el primer grupo:

«Porque si fuera algo tan simple afirmar que la demencia es un mal, tal afirmación estaría bien. Pero resulta que, a través de esa demencia, que por cierto es un don que los dioses otorgan, nos llegan grandes bienes. Porque la profetisa de Delfos, efectivamente, y las sacerdotisas de Dodona, es en pleno delirio cuando han sido causa de muchas y hermosas cosas que han ocurrido en la Hélade, tanto privadas como públicas, y pocas o ninguna, cuando estaban en su sano juicio. Y no digamos ya de la Sibila y de cuantos, con divino vaticinio, predijeron acertadamente, a muchos, muchas cosas para el futuro. Pero si nos alargamos ya con estas cuestiones, acabaríamos diciendo lo que ya es claro a todos. Sin embargo, es digno de traer a colación el testimonio de aquellos, entre los hombres de entonces, que plasmaron los nombres y que no pensaron que fuera algo para avergonzarse o una especie de oprobio la *manía*. De lo contrario, a este arte ('tan bello, que sirve para proyectarnos hacia el futuro, no lo habrían relacionado con este nombre, llamándolo *maniké*. Más bien fue porque pensaban que era algo bello, al producirse por aliento divino, por lo que se lo pusieron. Pero los hombres de ahora, que ya no saben lo que es bello le interpolan una t, y lo llamaron *mantiké*. También dieron el nombre de «*oionoísuké*», a esa indagación sobre el futuro, que practican, por cierto, gente muy sensata, valiéndose de aves y de otros indicios, y eso, porque, partiendo de la reflexión, aporta, al pensamiento, inteligencia e información. Los modernos, sin embargo, la transformaron en *oionistiké*, poniéndole, pomposamente, una omega. De la misma manera que la *maniké* es más perfecta y más digna que la *oionistiké*, como lo era ya por su nombre mismo y por sus obras, tanto más bello es, según el testimonio de los antiguos, la *manía* que la *sensatez*, pues una nos la envían los dioses, y la otra es cosa de los hombres» (Platón, *Phdr.*, 244).

«Son dos los tipos de adivinación; uno de ellos se basa en el aprendizaje, y el otro en la naturaleza.

Pues ¿qué pueblo, qué ciudad hay que no se deje impresionar por las predicciones de los arúspices, de los intérpretes de señales y relámpagos, de los augures, de los astrólogos, o por las predicciones de las tablillas (éstos son, prácticamente, los procedimientos basados en el aprendizaje), o bien por las que ofrecen los sueños y los vaticinios (estos dos se piensa que son de carácter natural)?» (Cicerón, *De div.*, 6.11-12).

«Por tanto, estoy de acuerdo con quienes han dicho que hay dos tipos de adivinación, uno basado en el aprendizaje y otro que prescinde de él. Y es que hay aprendizaje en quienes, una vez han conocido los hechos pasados a través de la observación, indagan en los nuevos a través de una interpretación. Pero prescinden del aprendizaje quienes no intuyen el futuro a través del razonamiento y la interpretación, observando y anotando los signos, sino a través de una especie de turbación del espíritu, o de un impulso desinhibido y espontáneo, cosa que a menudo les acontece a los que sueñan, y, de vez en cuando, a quienes vaticinan bajo los efectos del delirio, como el beocio Bacis, el cretense Epiménides o la Sibila de Eritras. A este tipo de adivinación han de adscribirse también los oráculos; no los que se extraen mediante tablillas iguales, sino aquellos que se emiten bajo la instigación y el soplo de la divinidad» (Cicerón, *De div.*, 18).

La Pitia representa el ejemplo más conocido de un adivino que practica la profecía inspirada en un sitio oracular fijo y un centro de culto en el mundo griego antiguo (Lewis, 2014, pág. 22). Como podemos apreciar en el texto de Platón, se menciona expresamente el estado de delirio en el que la pitonisa realiza sus profecías. En el *Timeo*, el filósofo ateniense profundiza en la cuestión del estado de frenesí o, en términos más actuales, el ASC asociado al acto adivinatorio en sí:

«Hay una prueba convincente de que dios otorgó a la irracionalidad humana el arte adivinatoria. En efecto, nadie entra en contacto con la adivinación inspirada y verdadera en estado consciente, sino cuando, durante el sueño, está impedido en la fuerza de su inteligencia o cuando, en la enfermedad, se libra de ella por estado de frenesí. Pero corresponde al prudente entender, cuando se recuerda, lo que dijo en sueños o en vigilia la naturaleza adivinatoria o la frenética y analizar con el razonamiento las eventuales visiones: de qué manera indican algo y a quién, en caso de que haya sucedido, suceda o vaya a suceder un mal o un bien. No es tarea del que cae en trance o aún está en él juzgar lo que se le apareció o lo que él mismo dijo, sino que es correcto el antiguo dicho que afirma que sólo es propio del prudente hacer y conocer lo suyo y a sí mismo. Por ello, ciertamente, la costumbre colocó por encima de las adivinas inspiradas al gremio de los intérpretes, como jueces» (Platón, *Ti.*, 71d-72a).

Delfos, situado en Fócida, surgió como un centro oracular a principios del siglo VIII a.C. cuando su sanción de colonias ayudó a establecer su reputación oracular (Lewis, 2014, pág. 31). Parece que el oráculo entró en decadencia en el siglo III a. C., aunque tuvo un breve resurgir durante el mandato de los emperadores romanos Trajano y Adriano en el siglo II d.C. Sin embargo, probablemente fue más consultado sobre preocupaciones de la vida personal que sobre importantes asuntos de estado, como sucedía en el pasado. Son diversas las causas a las que se ha atribuido el declive de Delfos: reducción de los

vapores subterráneos inspiradores, disminución de la población griega, aumento del poder macedonio, declive de la independencia de las ciudades-estado griegas, creciente importancia de las escuelas filosóficas de pensamiento, y/o la influencia del cristianismo (Lewis, 2014, pág. 35).

Una de las descripciones más antiguas que tenemos se la debemos a Estrabón (9.3.5):

«Dicen que el oráculo es una caverna profunda, de boca no muy ancha, de donde surge el hálito que inspira un frenesí; y que encima de la boca se encuentra un alto trípode, sobre el que se sitúa la Pitia, que, al recibir el hálito, empieza a emitir sus oráculos tanto en verso como en prosa, si bien estos últimos también los ponen en verso unos poetas que están al servicio del templo».

La importancia del oráculo también parece refrendada por la existencia de hasta tres mitos fundacionales, que buscan explicación y establecen los precedentes femeninos de la Pitia. El más antiguo es del siglo VI a. C., se trata del Himno Homérico a Apolo y narra el asesinato de una serpiente o dragona que estaba atemorizando a los habitantes de Delfos. Este himno también explica que el antiguo nombre homérico *Pytho* para el sitio de Delfos y, por tanto, el título de Pitia para la mujer encargada de emitir el oráculo. El nombre deriva de verbo *pytho* («hacer pudrir, «consumir»), en recuerdo de la suerte de la dragona.¹⁵⁶

Los otros dos mitos son posteriores, del siglo V a. C., uno se presenta en la obra de Esquilo, *Eumenides*, 1-18, y narra la genealogía de pitonisas divinas, siendo la primera la propia Tierra y, la última, la titánide Febe, que se lo regala a Febo, Apolo. Una leyenda muy similar es la que narra Eurípides en *Ifigenia entre los tauros*, 1260 y ss. Pausanias lo resume así:

«Hay un poema entre los griegos, en versos hexamétricos, cuyo nombre es *Eumolpia*. Se atribuye a Museo, hijo de Antiofemo. En él se dice que el oráculo era común de Posidón y de Gea, que ella era la que daba oráculos y que Pircón era servidor de Posidón

¹⁵⁶ «Púdrete ahora aquí, sobre la tierra que varones alimenta,
que tú un gran daño para los hombres mortales
no serás: ellos, los que de la tierra que a muchos alimenta el fruto comen,
aquí reunirán cumplidas hecatombes,
y a ti de la muerte funesta ni Tifeo
te protegerá, ni aun la Quimera de aciago nombre; mas aquí mismo
te pudrirán la tierra negra y el refulgente Hiperión».
Así dijo jactándose; y de ésta los ojos se cubrieron de oscuridad.
A ella allí mismo la consumió la sagrada fuerza del Sol;
de ahí que ahora Pito se llama, y los hombres al soberano
de «Pítico» le dan el título, porque allí
mismo consumió al monstruo la fuerza del Sol, de agudos rayos» (*H. Ap.* 363-374)

en los oráculos y profecías. Los versos son así:

*En seguida Gea Ctonia pronunció una palabra sabia,
y con ella Pircón, criado del ilustre que conmueve la tierra.*

Dicen que algún tiempo después Gea dio su parte a Temis, y que Apolo la recibió de Temis como un regalo. Dicen que a cambio del oráculo él a Posidón le dio Calauria, la que está enfrente de Trecén.

He oído también que unos pastores que apacentaban sus rebaños encontraron el oráculo y fueron inspirados por el vapor y profetizaron por obra de Apolo. La fama más extendida y más general es la de que Femónoe fue la primera profetisa del dios y la primera que cantó el hexámetro. Beo, una mujer del lugar que compuso un himno para Delfos dice que establecieron el oráculo del dios los que habían venido de los hiperbóreos, Olén y otros, y que éste fue el primero que profetizó y cantó por primera vez en hexámetros.

Beo dice lo siguiente:

*Aquí, en verdad, un oráculo memorable fundaron
los hijos de los hiperbóreos Pagaso y el divino Agieo*

y, enumerando también a otros hiperbóreos, nombró a Olén al terminar el himno:

*Olén, que fue el primer profeta de Febo
y el primero que construyó el canto de los versos antiguos.*

Sin embargo, no alcanza su recuerdo a ningún otro, sino solamente a una profecía de mujeres» (Pausanias, 10.5.6-8).

En resumen, los griegos tenían el concepto de que el oráculo de Delfos era muy antiguo, pues antes de formar parte de la esfera de Apolo, estaba consagrado o bajo la tutela de dioses titánicos, fundamentalmente de la Gaia o la Madre Tierra. Tanto en el pasado remoto como en la época histórica, la adivinación se lleva a cabo a través de una mujer y los vapores que emanan de la tierra se consideran responsables de la «inspiración».

La Pitia, mujer natural de Delfos, era la sacerdotisa encargada de transmitir los oráculos en estado de trance, al ser poseída por el dios Apolo. En la Antigüedad, existió la convicción de que bajo el templo existía una caverna (*stómion*) de la que manaban exhalaciones o «vapores» (*pneûma*), que inducían a la pitia el trance necesario para la posesión. Esta tradición está recogida por Cicerón (*De div.*, 1.38 y 79; 2.117), Estrabón (9.3.5.419), Diodoro (16.26), Plutarco¹⁵⁷, Justino (24.6.9) Jámblico (*Myst.*, 3.11) y Lucano (*Fars.*, 5.80ss.).

¹⁵⁷ Plutarco se convierte en sacerdote de Delfos alrededor del año 85-90 d. C., escribiendo bajo el nombre de *Diálogos píticos* tres opúsculos: *La E de Delfos*, *Los oráculos de la Pitia* y *La desaparición de los oráculos*.

Cuentan que la fuerza que rodea al lugar se hizo evidente por primera vez cuando un pastor cayó dentro por casualidad y luego profería voces inspiradas, de las que al principio los que las presenciaron se burlaban, pero luego, al ocurrir las cosas que el individuo había predicho, se admiraron. Los más versados en historias de entre los delfios recuerdan incluso el nombre del individuo: Coretas (Plut., *De Defect.*, 42).

«Cuando vio Peán que las anchas grietas de la tierra despedían divinas verdades y que el suelo exhalaba unos soplos locuaces, se escondió en los sagrados antros: allí, agazapado en el santuario, Apolo se convirtió en adivino» (Lucano, *Fars.*, 5.80ss.).

«Había una grieta de la tierra en el lugar en que se encuentra actualmente lo que se llama el ádyton del santuario. Unas cabras estaban pastando alrededor de esa grieta; el sitio de Delfos no estaba todavía habitado. Cada vez que una cabra se aproximaba a la grieta y miraba en ella, se ponía a brincar de un modo asombroso y a balar con un tono diferente del que se le conocía hasta ese momento. El pastor, asombrado del prodigio, se aproximó a la grieta para ver de qué se trataba y le ocurrió lo mismo que a las cabras; éstas, en efecto, se comportaban como las personas *presas del fenómeno del entusiasmo*, y su guardián se puso a predecir el futuro. Después de esto, el rumor de lo que ocurría cuando alguien se acercaba a la grieta se difundió entre los campesinos, quienes acudieron en gran número al lugar. En razón del prodigio, todos hacían la prueba, y cada vez que alguno se aproximaba, entraba en estado de entusiasmo. Por eso, el lugar del oráculo fue tenido por milagroso y se estimó que se trataba de un oráculo de la Tierra. Durante cierto tiempo, los que querían consultar el futuro se aproximaban a la grieta y se entregaban los oráculos mutuamente. Luego, como muchos se lanzaban a la grieta bajo el efecto del entusiasmo y, sin excepción, desaparecían en ella, los habitantes de la región, para proteger a todos del peligro, juzgaron conveniente poner a una mujer como única profetisa para todos y hacerse dar los oráculos por ella. Se le construyó un artefacto sobre el cual ella subía y así, bien asegurada, recibía la inspiración y daba oráculos a quien lo deseara. El artefacto constaba de tres soportes, de donde su nombre de trípode; era casi en todo igual a esos artefactos que se fabrican aún en nuestros días, los trípodes de bronce» (Diod., 16.26).

Aunque normalmente se habla de una Pitia, hubo épocas, las de máximo esplendor del oráculo, en la que hasta tres mujeres se alternaban para hacer sus vaticinios. Inicialmente, se trataba de una joven, pero posteriormente, pasaron a ser mujeres de más de cincuenta años¹⁵⁸. En cualquier caso, la mujer debía ser casta, bien virgen o que ya no tuviera relaciones sexuales. Además, vivía aislada para evitar cualquier contacto y emoción que le impidiera ser la «voz del dios».¹⁵⁹

¹⁵⁸ «Se cuenta que antiguamente daban los oráculos las vírgenes, debido a lo puro de su naturaleza y a su parentesco con Ártemis; pues eran adecuadas para guardar los secretos de las revelaciones del oráculo. En tiempos más recientes, sin embargo, cuentan que el tesalio Equécrates, cuando llegó al lugar del oráculo y vio a la virgen que pronunciaba los oráculos, se enamoró de ella por su belleza, y tras raptarla, la violó; y que los delfios por la desgracia ocurrida establecieron que, para el futuro, nunca una virgen pronunciara un oráculo, sino que lo hiciera una mujer mayor de cincuenta años; pero que se arreglara con un vestido virginal, como recuerdo de la antigua profetisa» (Diodoro de Sicilia, 16.26.6).

¹⁵⁹ «Por esta razón mantienen el cuerpo de la Pitia puro de contacto sexual y su vida completamente apartada y al margen del trato con extraños, y antes de la respuesta oracular toman las señales, porque creen que para

Al principio, la Pitia emitía sus oráculos una vez al año, en el séptimo día del mes de *Bysios*; pero debido al aumento de popularidad del oráculo, durante el Periodo Clásico, profetizaba el día séptimo de cada mes, salvo los tres de invierno, en el que se consideraba que Apolo no estaba en Delfos, pues marchaba al País de los Hiperbóreos. Antes de la ceremonia propiamente dicha, se sacrificaba una cabra y la Pitia se purificaba mediante un baño ritual en las aguas de la fuente Castalia. Tras ello, entraba en la sala sagrada (*adyton*, *manteion*, o *chrêstêrion*), donde se sentaba en un trípode. Tras ser preguntada, la Pitia entraba en un ASC, conocido entre los griegos como *mania* profética. Ella aparecía calmada y concentrada (Maurizio, 1995).

La principal dificultad para catalogar a la Pitia como chamana es que, tradicionalmente la historiografía ha considerado que ella era «poseída» por el dios Apolo. Es decir, ella no tenía voluntad sobre su trance, sino que éste estaba condicionado por la decisión del dios de entrar en ella. Si aceptamos esta propuesta, estamos, de alguna manera, considerando que existen seres, dioses o espíritus, que son capaces de poseer a los seres humanos. Entramos, por tanto, en una cuestión de fe, de creencias religiosas. Como científicos e historiadores sabemos que los griegos, efectivamente, creían en ellos. Cuestión muy diferente es aceptar, desde un punto de vista objetivo, que esto es así. De hecho, los antropólogos han definido la posesión como «*any altered state of consciousness indigenously interpreted in terms of the influence of an alien spirit*» (Maurizio, 1995, pág. 74). Es decir, lo que define la posesión no es si los espíritus entran o no en el sujeto, sino que el ASC es interpretado en la comunidad como una influencia directa de espíritus ajenos al individuo.

Para Green: «el mayor elemento que soporta el hecho en el *enthousiasmos* delfico era -como tan a menudo en casos mundiales similares, la participación en el éxtasis y la posesión- un fenómeno físico identificable, y que el mundo antiguo aceptaba como un modo de facilitar expresiones acreditadas de la inspiración divina» (Green, 2011).

Puesto que la posesión pasa a ser una cuestión de contexto cultural, es interesante conocer cómo los griegos la entendían. Así, Maurizio (1995, págs. 77-79) señala que Platón es nuestra mejor fuente en este sentido pues el filósofo trata el tema en tres de sus obras: *Apología de Sócrates*, *Ion* y *Fedro*. En *Apología*, Sócrates tras haber sido definido

el dios es visible el momento en que aquella tendrá el temperamento y disposición adecuados para someterse a la inspiración sin ser dañada» (Plutarco, *De Defect.* 51).

como el hombre más sabio por un oráculo, trata de demostrar que no lo es, y se compara con los poetas, pero descubre que, al igual que los recitan los oráculos y los adivinos, dicen cosas hermosas, pero no saben lo que dicen, sino que lo hacen en estado de inspiración divina (*enthousiasmos*)¹⁶⁰. En *Ion*, la comparación entre poetas y adivinos está aún más elaborada:

«Así, también, la Musa misma crea inspirados, y por medio de ellos empiezan a encadenarse otros en este entusiasmo. De ahí que todos los poetas épicos, los buenos, no es en virtud de una técnica por lo que dicen todos esos bellos poemas, sino porque están endiosados y posesos [*entheoi ontes kai katechomenoi*]. Esto mismo le ocurre a los buenos líricos, e igual que los que caen en el delirio de los Coribantes no están en sus cabales [*ouk emphrones*] al bailar, así también los poetas líricos hacen sus bellas composiciones no cuando están serenos, sino cuando penetran en las regiones de la armonía y el ritmo poseídos por Baco [*bakcheuousi*], y, lo mismo que las bacantes sacan de los ríos, en su arrobamiento, miel y leche, cosa que no les ocurre serenas, de la misma manera trabaja el ánimo de los poetas, según lo que ellos mismos dicen [...] Porque no es gracias a una técnica por lo que son capaces de hablar así, sino por un poder divino, puesto que, si supiesen, en virtud de una técnica, hablar bien de algo, sabrían hablar bien de todas las cosas. Y si la divinidad les priva de la razón y se sirve de ellos como se sirve de sus profetas y adivinos es para que, nosotros, que los oímos, sepamos que no son ellos, privados de razón como están, los que dicen cosas tan excelentes, sino que es la divinidad misma quien las dice y quien, a través de ellos, nos habla» (Platón, *Ion*, 534a-d)¹⁶¹.

Vemos, por tanto, que Platón considera tanto a poetas como a adivinos y a los emisores de oráculos como seres pasivos, dominados por los dioses, de manera muy similar los asocia a la locura divina, como relata en el conocido pasaje de *Fedro* (244a), en el que la Pitia de Delfos es mencionada expresamente. A ella, como a los videntes, se le atribuye el mérito de hacer declaraciones proféticas y, al igual que los poetas, siempre es representada como coherente y articulada, fluida y conocedora cuando recita sus oráculos, algunos de los cuales estaban en verso. Todas estas características de sus actuaciones indican que la divinidad está muy próxima a ella pues, igual que los poetas, necesita la asistencia divina. Por tanto, su papel, de ser pasivo, lo es con respecto a los dioses, pero no respecto a unos hombres, los sacerdotes del santuario, que posteriormente se encargarían de codificar su mensaje (Maurizio, 1995, pág. 79).

¹⁶⁰ «Así pues, también respecto a los poetas me di cuenta, en poco tiempo, de que no hacían por sabiduría lo que hacían, sino por ciertas dotes naturales y en estado de inspiración como los adivinos y los que recitan los oráculos. En efecto, también éstos dicen muchas cosas hermosas, pero no saben nada de lo que dicen. Una inspiración semejante me pareció a mí que experimentaban también los poetas, y al mismo tiempo me di cuenta de que ellos, a causa de la poesía, creían también ser sabios respecto a las demás cosas sobre las que no lo eran» (Platón, *Apol.* 22c).

¹⁶¹ Las transcripciones entre paréntesis son de Maurizio, 1995.

La actitud tranquila y concentrada de la Pitia que menciona Maurizio es muy diferente al movimiento frenético de las bacantes y viene confirmada por la iconografía, como en la famosa representación del *kylix* del pintor de Codros, actualmente en el *Altes Museum* de Berlín (Imagen 37). Esta imagen, sin embargo, será eclipsada por la descripción de una mujer enervada que han transmitidos autores cristianos posteriores, principalmente Orígenes (*C. Cels.* 7.3) y Juan Crisóstomo (*Hom. 29 in 1 Cor.* [260b-c]).



Imagen 37. Temis y Egeo. Kylix procedente de Vulci (440-430 a. C.)¹⁶²

162

https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/3/32/Themis_Aigeus_Antikensammlung_Berlin_F2538_n2.jpg

8.6.1. Enteógenos en Delfos

En lo que la mayoría de los autores coinciden es atribuir el estado de «entusiasmo» de la sacerdotisa al influjo de un gas o vapor (*pneuma*) que emana de las rocas situadas bajo su asiento:

«Como reza la tradición acerca de la Pitia, que, al aproximarse al trípode, sobre una hendidura en la tierra de la que, según se dice, asciende el aliento divino, queda preñada con un poder demoníco y al punto anuncia sus oráculos inspirados» (Pseudo-Longino, *De Subl.* 13.2)

«La profetisa de Delfos, sea que el dios dé sus oráculos a los hombres gracias a un *pneuma* sutil e ígneo, que sale por la abertura, sea que dé profecías sentada en el santuario sobre un asiento broncíneo de tres pies o sobre un asiento de cuatro pies, el cual está consagrado al dios, de todas las maneras se ofrece ella al espíritu divino y es iluminada por el rayo del fuego divino. Y cuando el fuego, que asciende denso y abundante de la abertura, la envuelve por todas partes, ella es colmada por él de luz divina; cuando ella está instalada en la sede del dios, ella entra en armonía con el estable poder mántico del dios; a consecuencia de estas dos predisposiciones ella llega a ser toda entera del dios. Entonces el dios se le hace presente, iluminándola separadamente, siendo distinto del fuego, del *pneuma*, de la sede particular y de toda la disposición natural y sagrada que se ve en el lugar» (Jámblico, *Myst.*, 3.11).

Como vemos, aunque los autores no nos aclaran la naturaleza exacta del «soplo mántico», podría deducirse que se trata de algo físico, que se mezcla o introduce en el cuerpo, consiguiendo la «inspiración» del futuro, es más, Plutarco llega a compararlo con el vino:

«La corriente y soplo mántico es la más divina y sagrada, tanto si es transmitida por sí sola a través del aire como si es acompañada de un flujo húmedo. Al mezclarse, pues, con el cuerpo infunde en las almas una disposición inusitada y extraña, cuya peculiaridad es difícil de expresar claramente, pero que la razón permite imaginar de muchas maneras. Por efecto del calor y la dilatación es probable que abra ciertas vías capaces de crear una apariencia del futuro, del mismo modo que el vino al subirse a la cabeza descubre otros muchos movimientos y palabras que se mantenían en reserva u ocultos» (Plutarco, *De Defect.*, 40).

No podemos olvidar que Plutarco habla con mucho conocimiento de causa, pues fue sacerdote en el santuario de Delfos. Considera que, en su época (siglo II d. C.) el oráculo está en decadencia, y piensa que puede ser debido a que el *pneuma* ha perdido parte de su capacidad:

«Lo mismo hay que pensar acerca de los soplos mánticos, en el sentido de que no poseen su fuerza eterna e intemporalmente, sino sometida a cambios. Pues es natural también que las lluvias excesivas las extingan y que se dispersen con la caída de rayos, y, en particular, que al ser sacudida la tierra por debajo y sufrir hundimientos y confusión en sus profundidades, las emanaciones se desplacen o se cieguen por completo, tal como aquí se dice que subsisten los efectos del gran seísmo que arrasó también a esta ciudad» (Plutarco, *De Defect.*, 44).

Cicerón, igual que Plutarco, habla sobre cómo el oráculo ha perdido su antiguo poder:

«Pero la cuestión capital es la siguiente: ¿por qué no se dan a conocer ya de ese modo los oráculos de Delfos, y no sólo en nuestra época, sino desde hace tiempo, hasta el extremo de que ya no hay nada que se considere más despreciable? Cuando se les insiste en este tema, afirman que la fuerza de ese lugar — de donde surgía aquella exhalación de la tierra, gracias a la cual la Pitia, con la mente en trance, daba a conocer los oráculos— se desvaneció a causa de su antigüedad. Podrías pensar que se está hablando del vino o de la salazón, cosas que pierden sus cualidades con el paso del tiempo. Pero se trata de la fuerza de un lugar, y no ya de una fuerza natural, sino incluso divina... ¿Cómo, en fin, pudo llegar ésta a desvanecerse? «Por su antigüedad», dirás. ¿Acaso es que antigüedad alguna puede poner fin a una fuerza de carácter divino? Por otra parte, ¿qué puede haber tan divino como un soplo procedente de la tierra, que conmueve la mente de tal manera que la hace capaz de ver de antemano aquello que va a pasar, de modo que no sólo lo distingue con mucha antelación, sino que incluso lo pronuncia de manera rítmica y en verso? Por otra parte, ¿cuándo se disipó esa fuerza?, ¿acaso fue en el momento en que la humanidad comenzó a ser menos crédula?» (Cicerón, *De div.*, 57).

Dado que la tradición sobre la grieta era bien conocida, durante las primeras excavaciones arqueológicas de Delfos, se la buscó afanosamente, sin resultado.

En 1980, un proyecto de la ONU encargado de estudiar las fallas activas en Grecia permite observar dos caras de falla expuestas al este y al oeste del santuario, correspondiendo a señales de una línea de falla que se extendía a lo largo de la ladera sur del monte Parnaso, bajo el emplazamiento del oráculo. No obstante, no será hasta unos años más tarde, cuando se llegue a la conclusión de que las dos fallas se cruzan justo debajo del templo de Apolo de Delfos. La intersección de fallas pudo hacer que la piedra fuera más permeable y abrió grietas por las que pudieran ascender gases y aguas subterráneas. La actividad tectónica produjo un calentamiento de los elementos petroquímicos, lo que permitió la volatización de algunos de ellos que ascendía por las grietas hasta entrar en el *ádyton*, justo en el lugar sobre el que se colocaba el trípode de la pitonisa. El análisis químico parece indicar que el gas era etileno, de un olor dulce, que, en concentraciones bajas, produce un estado de trance (Spiller, Hale, & De Boer, 2002).

El etileno, incluso en pequeñas cantidades, actúa más rápido que el famoso gas de la risa (óxido nitroso) pudiendo dar lugar a dos tipos de reacciones. La primera, y más frecuente, es un estado de euforia con sensación de flotar, un trance leve en el que el sujeto permanece consciente y es capaz de hablar y responder preguntas, pudiendo experimentar alucinaciones. La persona no es capaz de recordar lo que ha hecho o dicho mientras duraba el efecto. Según los autores, todo ello es compatible con la descripción que las fuentes dan sobre el estado de la Pitia. En una minoría de casos, sin embargo,

puede producirse una reacción que implica delirio y emoción violenta, con ansiedad manifiesta y náuseas. Si el sujeto queda inconsciente, hay peligro de vómito y de que el contenido pase a pulmones. Puede que el caso descrito por Plutarco (*De Defect.*, 51) entre dentro de esta descripción. Era muy importante que la Pitia permaneciera en ayunas, por tanto, para evitar el peligro del vómito si se producía una pequeña intoxicación (Hale, Chanton, & Spiller, 2003).¹⁶³

La Arqueología también parece indicar la importancia de la geología del terreno. Así, en la reciente reevaluación de los restos arqueológicos, dos de los más destacados expertos en arqueología délfica, P. Amandry y E. Hansen, sostienen que el interior de la *cella* nunca ha sido pavimentado deliberadamente y que no hubo descenso a un nivel más bajo, sino que en esta parte el suelo quedó al descubierto (Amandry & Hansen, 2010). Para Ustinova, es difícil imaginar que el área clave del santuario oracular más influyente del mundo griego, el lugar de su «ombligo», haya quedado deliberadamente incompleta durante siglos sin una buena causa. La razón más lógica debe haber sido la necesidad de asegurar el contacto inmediato entre la Pitia y el suelo (Ustinova, 2017, págs. 61-62).

Cada vez son más los estudiosos que reconocen que el *pneuma* debió de tener un papel decisivo en el oráculo y que tuvo alguna conexión con el ASC alcanzado por la Pitia. A ello, como siempre, hay que añadir otros factores de carácter fisiológico y psicológico, como el ayuno, la disminución de luz al estar en el *adyton* y la preparación de la propia Pitia. Ustinova, además, recuerda que el recinto de Delfos no es único, y encuentra paralelismos interesantes en otros santuarios dedicados a Apolo, como el de Hierápolis o el de Dídima (Ustinova, 2017, págs. 62-63).¹⁶⁴

La hipótesis del etileno ha sido rechazada por Foster y Lehoux (2007), pues, para ellos, las concentraciones de etileno no eran suficientes para producir el estado de trance, ya que se habría producido antes una explosión. Sin embargo, como recalca Ustinova, el

¹⁶³ En otro artículo, los autores presentan una tabla en la que se muestra la correspondencia entre los síntomas que, según las fuentes, pudo experimentar la pitonisa y los que presentan los pacientes a los que se les suministra anestesia local con etileno u óxido nitroso (Spiller, Hale, & De Boer, 2002).

¹⁶⁴ «The precinct of Apollo in Hierapolis resembles the Delphic sanctuary in several respects. In Hierapolis, in the Hellenistic period the autochthon cult of Gaia was superimposed by Apollo. This association was articulated by the connection between the temple of Apollo and a hole emitting gases (until present-day) known as Plutonium, and the position of the temple above an active fault. It is noteworthy that in imperial times cleromancy was also practiced in the Hierapolis sanctuary. Poisonous gases are reported to have been present in oracular caves along the Meander valley, most notably the medical oracle at Acharaca and in the cave of Apollo at Hieracome, where the enquirers or priests experienced visions or obtained extraordinary physical abilities» (Ustinova, 2017, pág. 62).

gas, incluso en cantidades muy reducidas, pudo actuar como el detonante de una ASC autoinducido por una mujer que estaba preparada y entrenada para conseguirlo. No olvidemos que la Pitia era cuidadosamente elegida para realizar su función, y es muy probable que sus capacidades de autosugestión y de entrar en trance fueran elementos a tener en cuenta por los sacerdotes del santuario: «*The concentration of the intoxicating gas needed to alter the consciousness of a highly hypnotisable individual, firmly believing in the sacredness of the rite, and after a day of fasting is much lower than that needed to induce such changes in the consciousness of an average person. Moreover, the gas could serve as a trigger, a driving factor that put into action the Pythia's autosuggestion, and in this case even a low concentration would have been sufficient. It is noteworthy that in various cultural practices around the globe, patterned dissociative identity can be precipitated by a combination of consciousness-altering substances with one or several other methods, or even be induced without any psychotropic substances. The Greeks seem to have been aware of the psychoactive qualities of pneuma, although they did not rely on it alone*» (Ustinova, 2017, pág. 61).

Por su parte, el estudio llevado a cabo por Etiope y colaboradores llega a dos conclusiones. En primer lugar, que la hipótesis de emisión de gases de hidrocarburos en el santuario de Apolo queda confirmada; sin embargo, consideran la posibilidad de que las emisiones de etileno no eran suficientes para producir el ASC a la Pitia. Aún así, no niegan la hipótesis del *pneuma* sino que proponen otra opción: el agotamiento de oxígeno por la exhalación de CO₂ y CH₄ (metano) en el interior de la cámara y el en *adyton* no aireado (posiblemente acelerado por el uso de un quemador de carbón con aceites esenciales, perfumes o medicamentos, que conducen a la producción de monóxido de carbono). En caso de que los arqueólogos requieran una razón para la presencia natural de olores dulces, una explicación geológica alternativa podría ser la presencia de hidrocarburos aromáticos, como el benceno, disuelto en el manantial de agua subterránea. El benceno es común en la catagénesis de hidrocarburos y betunes; puede ser transportado por largos periodos de tiempo y sus vapores pueden ser liberados de los manantiales. La exposición a corto plazo a las decenas de ppmv de benceno conduce a la falta de aliento, disminución del nivel de alerta mental, visión dañada, juicio defectuoso, inestabilidad emocional e inconsciencia; la exposición a largo plazo puede producir varias enfermedades, incluyendo un debilitamiento del sistema inmunológico y leucemia (Etiope, Papatheodorou, Christodoulou, Geraga, & Favali, 2006).

En 2007, De Boer publica un nuevo trabajo para corroborar su hipótesis del etileno. En él, propone que los pequeños *omphalos* encontrados en el santuario estaban perforados axialmente, con una disposición en forma de pequeños embudos, estrechándose de abajo a arriba. Como ya supuso Holland (1933), estos *omphalos* se situaban en el suelo, taponando la abertura por donde se escapaba el gas etileno. Normalmente se encontrarían tapados, evitando que el etileno saliera y acumulándolo en el interior del recipiente; se abrirían durante las sesiones oraculares y, al ser más ligero que el aire, llegaría a la Pitonisa, sentada en su trípode, justo encima. Su dulce olor se difundiría a la antesala donde esperaba el consultante (De Boer, 2007).

Sin embargo, el cruce de fallas propuesto por De Boer y sus colaboradores no ha podido confirmarse y nuevos estudios sugieren que solo hay una falla activa, la denominada falla de Delfos, responsable de diversos episodios sísmicos entre los que podemos recordar los del año 375 a. C., el del año 551 d. C. y, el más reciente el 1 de agosto de 1870. El aspecto decolorado y rojizo del agua de algunos manantiales observados después del terremoto de 1870 recuerda la sangre que exhaló la dragona homérica después de su muerte. Los terremotos no sólo se mencionan en la historia de Delfos (p. ej. Plutarco, *De Defect.*, 52; Pausanias, 10.23.1), sino también en sus mitos. Como ya sabemos, los primeros gobernantes del oráculo eran Gea, la Madre Tierra, y Poseidón, el «Temblor de la Tierra», dios de los terremotos. El abismo oracular estaba custodiado por una serpiente monstruosa, Delphine o Python, que Apolo tuvo que matar para conquistar el oráculo. La concepción de la dragona por la diosa Hera fue anunciada por un terremoto¹⁶⁵ (Piccardi, y otros, 2008, pág. 9).

¹⁶⁵ «Al punto luego suplicaba la augusta Hera de ojos de novilla, y con la palma de la mano golpeó el suelo y dijo estas palabras: «¡Prestadme oído ahora, Tierra y el vasto Cielo en lo alto, los dioses Titanes, los que bajo tierra habitáis donde el amplio Tártaro (de vosotros proceden los hombres y los dioses) !: escuchadme ahora vosotros todos y concededme un hijo sin la unión con Zeus, que en absoluto sea inferior a él en punto a fuerza; al contrario, que éste le sea tan superior como lo es Crono Zeus, que de lejos ve.» Tras decir esto golpeó el suelo con mano robusta: y se removió, en efecto, la tierra dadora de vida, y ella, al verlo, se regocijó en su ánimo, pues previo que su deseo se cumpliría. Y luego, a partir de entonces, hasta que acabó el plazo del año, ni a la cama de Zeus fue, el industrioso, ni, sentándose en su trono rico en adornos (como hacía antes), astutos planes meditaba; ella, al contrario, permaneciendo en los templos llenos de suplicantes se gozaba con sus ofrendas, la augusta Hera de ojos de novilla. Mas cuando ya los meses y los días se cumplían,



Imagen 38. Omphalos. Museo de Delfos ¹⁶⁶

al llegar a término el año y retornar las estaciones,
ella dio a luz una criatura distinta de los dioses y delos hombres,
a Tifón, terrible y luctuosa calamidad para los mortales» (Himno homérico a Apolo, 332-352)

¹⁶⁶ By Юкаран - Own work, CC BY-SA 3.0, <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=9031548>



Imagen 39. Moneda de Seleucia (s. III a. C.). En el reverso, Apolo sentado en omphalos ¹⁶⁷

Piccardi y sus colaboradores concluyen en su estudio que, si bien no hubo una emisión continua de gases intoxicantes pero que sí pudo ocurrir, esporádicamente tras episodios sísmicos, dando lugar a la aparición y difusión de leyendas acerca del *pneuma*: «We believe, in accord with most of the Classical scholars studying Delphic history, that both ‘gas exhalation’ and ‘chasm’ had no physical geological reality during the time of the main functioning of the sanctuary (7th century bc–4th century ad). However, they were not merely a literary or mythological invention. We infer that they both were true physical elements connected with earthquake faulting by the time of the establishment of Delphic myths. Our geochemical investigation shows that, at present, there are no sites of anomalous gas release in the area of Delphi. Nevertheless, the mythological gas-exhaling oracular chasm can be explained as an ancient seismic ground rupture, that existed episodically and for a limited time. When the fault ruptures, gases stored in the deep-seated aquifer and accumulated in underground pockets can rise to the surface. This is a common process that mainly involves CO₂–H₂S-rich gases (frequently associated with methane and radon). The place name Pytho, and its association with the smell of the rotting snake–dragon, supports the sulphurous nature of the mantic exhalation. The CO₂–H₂S-rich gas discharges from the sacred chasm can also explain the psychoactive effects. Medical investigations indicate that CO₂ has an impact on the human brain at concentrations of about 10 000–15 000 ppm by volume, causing dizziness, confusion, and hearing and visual dysfunctions» (Piccardi, y otros, 2008, pág. 16).

¹⁶⁷ Tetradracma de plata, Antíoco Hierax (246-227 a. C.). Ceca de Pario. Anverso: Cabeza diademada de Antíoco hacia la derecha. Reverso: Apolo sentado hacia la izquierda, sobre *omphalos*, sujetando arco y flecha. SC 636.3 http://www.wildwinds.com/coins/greece/seleucia/hierax/SC_636@3.jpg

Niegan rotundamente la probabilidad de que el etileno o emisiones ricas en metano fueran las causantes del trance de la Pitia, pues el metano normalmente arde en condiciones naturales y, en ese caso, la leyenda hablaría de estos fuegos, como ocurre en otras localizaciones. Por tanto, consideran que las emisiones, si existieron, fueron muy eventuales y limitadas en el tiempo, posteriores a terremotos, pero con la suficiente importancia para dar lugar a mitos como el de la dragona (Piccardi, y otros, 2008, págs. 15-17).

Por otra parte, Lehoux, un gran detractor de la hipótesis de los vapores tóxicos considera que se ha dado al término *pneuma* una connotación puramente física, mientras que en la época helenística se utilizaba para dar interpretación a diversos acontecimientos de los que no había explicación científica en la época: «*Indeed, πνευμα is a standard explanation in Hellenistic physics for a very wide range of phenomena. In organisms, πνευμα in the nerves allows the transfer of sensation and motor function between the limbs and the brain. In the arteries it is used to explain the puzzling fact that the arteries seem empty in dissection subjects, and yet they bleed so copiously when pierced in live animals. The idea was that they must normally have been full of some subtle and imperceptible substance, πνευμα, which, on severing an artery in a living subject, evacuated instantaneously, thereby drawing blood—unnaturally—over into the arterial system from the venous system by the mechanism of the horror vacui. What is most telling about the nerve and artery examples is that neither system contains gases. What the ancients were doing was correlating theory and observation: we see something happening, but cannot see a physical mechanism underpinning it, so we hypothesize the existence of an imperceptible substance that is responsible for the effect we have observed. Let us call this substance πνευμα*» (Lehoux, 2007, pág. 47).

La duda ante la hipótesis geológica ha hecho que se busque en la botánica una posible respuesta. Entre los candidatos propuestos se han barajado el beleño (Rudgley, 1999, pág. 91; Escohotado, 2002, pág. 156), especie que, según Plinio (*HN.*, 25.27), era conocida como *apollinaris*; o algún tipo de *datura* (Stefanis, Ballas, & Madianou, 1975, pág. 305; Rudgley, 1999, pág. 91; Escohotado, 2002, pág. 156). Sin embargo, como Littleton ya señalaba todas estas plantas suelen utilizarse consumidas, no inhaladas (Littleton, 1986, pág. 81), nosotros añadiríamos, que estas plantas se utilizaban también como ungüentos, pero raramente eran quemadas para producir visiones.

Otro candidato sería la marihuana (Holland, 1933; Littleton, 1986), que, ocultos bajo entre las hojas de laurel, se habrían quemado en el brasero sobre el que se colocaba la mujer. El primero en proponerlo fue Holland, en 1933, que también sugiere que las hojas que se quemaban no eran de laurel, sino de adelfa. Aunque esta última es tóxica, el investigador se pregunta cuál sería el resultado de quemar simultáneamente las hojas de las dos plantas. Hoy en día, hasta donde nosotros hemos podido investigar, esta cuestión aún no ha sido resuelta por estudios científicos.

Ya hemos visto cómo fue este autor quien propuso que el humo que inhalaba la Pitia era conducido a través del *omphalos* hacia ella: «*Plutarch comments on the fact that instead of burning sweet-smelling incense, the Pythia used an ill-smelling combination of barley meal and laurel. Though unpleasant, barley smoke would hardly cause delirium, and laurel is quite harmless; possibly for her private inhalation, the priestess added some of the hemp seed used by the Scythians to produce intoxication; possibly also among the laurel leaves the Pythia chewed, were some of the highly poisonous oleander which resembles laurel, and is called rhododaphne by the Greeks to-day. The toxic element of this plant is a heart stimulant akin to digitalis in action. It does not by itself produce delirium, but what the result would be when mixed with fumes of hashish I cannot say, nor unless someone else conducts the experiment, do I ever expect to know*» (Holland, 1933, pág. 214).

Littleton, en 1986, retoma la idea del *cannabis*, y considera el origen chamánico de este oráculo. Atribuye el dulce olor del que habla Plutarco a la quema de las hojas de esta planta: «*Although ancient eyewitnesses such as Strabo and Pliny were probably too far away from the tripod to have experienced any hallucinogenic effects from the vapors, the Pythia certainly would have, since she would have been immediately enveloped by them. The fire was probably lighted whenever it was necessary for her to go into a trance, perhaps at a secret signal from one of the priests in attendance, who was also far enough away from the tripod to avoid getting "high." However, the sweetish smell would have been pervasive, just as it is when one enters a room where marijuana is being smoked*» (Littleton, 1986, pág. 82). Este estudioso consideraba urgente, hace ya más de treinta años, el análisis químico de la piedra, lo cual nos resulta muy extraño, pues la piedra desapareció en el año 1951 y aún no ha podido ser localizada (De Boer, 2007).

Otras propuestas atribuyen el trance a la masticación de laurel, (*Laurus nobilis* L), la planta sagrada de Apolo, muy presente en el santuario. La Pitia, en los rituales

preparatorios antes de encaramarse en el trípode, recibía fumigaciones de laurel, masticaba sus hojas, ingería algunas bayas y bebía de la fuente Castalia. El problema reside en que, si el trance era el resultado de ingerir elevadas cantidades de laurel, los «vapores» a los que se atribuye sus cualidades proféticas pierden todo su sentido.

Además, el laurel no tiene ninguna propiedad psicoactiva ni su consumo produciría ninguno de los síntomas que las fuentes nos describen. Por ello, diversos autores han propuesto que la planta a la que se hace referencia no es el laurel común sino el laurel silvestre o adelfa (*Nerium oleander*). Se ha argumentado que Teofrasto (*HP.*, 9.19.1) compara el efecto de sus raíces a las de la adelfa (González Celdrán, 2002, págs. 242-243):

«En lo referente al espíritu, el estramonio, como se dijo antes, trastorna la mente y provoca la locura; mientras que la raíz de la adelfa, administrada con vino, hace al carácter más dulce y más jovial. Esta planta tiene la hoja parecida a la del almendro, pero más pequeña; la flor es encarnada como la rosa. Esta planta es un arbusto grande. La raíz es roja y grande y, cuando está seca, despide olor de vino. Gusta de los lugares montañosos. Y esto no debe sorprender, porque de la raíz de la adelfa proviene una exhalación que posee la energía del vino».

Sin embargo, si comprobamos el término griego utilizado por Teofrasto vemos que es ὄνοθῆρα (*onotheras*), «caza-asnos», que correspondería a onágra (*Epilobium angustifolium*) o laurel de San Antonio, una planta perteneciente a la familia de la Onagráceas, que Dioscórides (4.117)¹⁶⁸ describe en términos muy similares a Teofrasto.

Harissis (2014) retoma la hipótesis de la adelfa basándose en dos argumentos: 1) los síntomas que la planta produce son muy similares a los que las fuentes nos transmiten que sufría la Pitia y 2) la posibilidad de que el nombre de laurel en los textos clásicos se refiera a todo un género de plantas entre las que se incluiría la adelfa (*Nerium oleander*), teniendo en cuenta, por ejemplo, que Teofrasto da este nombre a siete plantas diferentes. Si bien nosotros no hemos encontrado las siete variedades, sí podemos confirmar que el nombre *daphne* se refiere a plantas no solo de especie, sino incluso de género y familias muy diferentes; también queda constatado en el texto de Teofrasto que el laurel era una planta muy conocida, pues la utiliza como referencia para describir otras muchas.¹⁶⁹

¹⁶⁸ «Es una mata arbórea, de buen tamaño, dotada de hojas parecidas a las del almendro, aunque más anchas y parecidas a las de la azucena, flores del tipo de la rosa, grandes; la raíz, larga, blanca, la cual, después de seca, exhala un olor a vino. Crece en lugares montañosos. La infusión de la raíz bebida por los animales salvajes tiene la virtud de amansarlos. Si se aplica en emplasto, alivia las llagas malignas».

¹⁶⁹ Desafortunadamente, el autor no cita cuáles son estas variedades por lo que hemos decidido comprobar esta afirmación y, efectivamente, nos encontramos que, en *HP.*, 1.9.3, habla de *daphne ágría*, para referirse

Para identificar el «laurel de Delfos» con la adelfa Harissis se basa, principalmente, en un texto de Plinio (*NH*, 15.9) en el que se especifica que «*el [laurel] delfico era de un solo color, pero algo más verdoso, de bayas muy grandes que pasaban del verde al rojo, y que con él se coronaban en Delfos los vencedores igual que en Roma los que recibían el triunfo*»¹⁷⁰. Puesto que el laurel tiene el fruto negro, considera que Plinio se está refiriendo a la adelfa.

Volviendo a los síntomas que el consumo de adelfa produce, es reconocida, desde la Antigüedad, su toxicidad (Dioscórides, *De Mat. Med.*, 4.81) principalmente por los principios cardiotóxicos que contiene toda la planta, sobre todo en semillas, tallos y raíces; la concentración es menor en el fruto y las hojas, que, precisamente, son las partes de la planta que consumía la Pitia, aunque las hojas son las que mayor concentración tienen de oleandrina. La intoxicación también ocurre con la ingestión de miel, savia y productos producidos por la combustión. Se considera letal la ingestión de entre 5 y 15

a la adelfa; en 1.10.8 y 3.17.4 se refiere al «laurel de Alejandría» que ha sido identificado como *Ruscus hypophyllum*; en diversas ocasiones distingue entre el «laurel de hoja ancha» y el «laurel de hoja estrecha»; incluso en 4.7.2 habla de un laurel del mar, que corresponde a *Avicennia officinalis*.

¹⁷⁰ Nos ha resultado sorprendente que el autor no haya utilizado a Plinio como fuente para argumentar que en la Antigüedad el término laurel se refería a plantas muy diferentes, pues el texto mencionado se ha titulado «El laurel. Sus trece clases» y dice:

«El laurel es el que propiamente se dedica a los triunfos y el predilecto de las casas, como portero que es de la de los césares y los pontífices. Sólo él adorna las casas y hace guardia ante sus puertas.

Dos clases de laurel dijo Catón que eran los cultivados, el delfico y el chipriota. Pompeyo Leneo añadió otro, que llamó verdoso, de bayas muy grandes que pasaban del verde al rojo, y que con él se coronaban en Delfos los vencedores igual que en Roma los que recibían el triunfo. Con respecto al chipriota, que era encrespado, con su hoja pequeña, negra y abarquillada por los bordes.

Después se sumaron más clases: el *tino* — algunos lo consideran un laurel silvestre y otros un árbol de una clase propia—se diferencia por el color, pues es de baya azulada. Se sumó también el laurel real, que empezó a ser llamado augústeo, el mayor de todos tanto por el porte como por la hoja, provisto de unas bayas que tampoco son desagradables al paladar. Algunos autores dicen que no son el mismo árbol y establecen la correspondiente clase del laurel real por sus hojas más largas y más anchas. Estos mismos, dentro de otra clase diferente, le dan el nombre de *bacalia* precisamente al más común y más rico en bayas y, en cambio, al estéril —que es lo que más me llama la atención—, el de triunfal, afirmando que lo utilizaban los que obtenían el triunfo; pero esto comenzó con el Divino Augusto, como mostraremos, por aquel laurel que le fue enviado desde el cielo, de muy escasa altura, de hoja encrespada y corta, y, además, difícil de encontrar.

Se suma, en la jardinería, el de Tasos, con una especie de pequeña excrecencia de hoja que le nace en medio de las hojas, así como, sin ella, el «eunuco», que aguanta extraordinariamente la sombra y por eso puebla todo el terreno por sombrío que sea.

También están el *comedafne*, un arbusto silvestre y el alejandrino, que algunos llaman del Ida, otros *hipoglotio*, otros *dánae*, otros carpoñilo y otros hipélate. Éste echa de la raíz ramas esparcidas de un *dodrante*, apropiadas para la confección de coronas, de hoja más puntiaguda que la del mirto así como más blanda y más blanca, de mayor tamaño, con una baya roja en medio de sus hojas, muy abundante en el Ida y cerca de la Heraclea Póntica, si bien en terrenos montañosos.

Asimismo, esa otra clase de laurel que se denomina *dafnoide* tiene un cúmulo de nombres, pues unos lo llaman pelasgo, otros *eupétalo* y otros «corona de Alejandro». Y también es un arbusto ramoso, de hoja más gruesa y blanda que el laurel, que al probarlo quema la boca, y con bayas que pasan del negro al rojo» (Plinio, *N.H.*, 15.30)

hojas de la planta, reduciéndose la dosis a una sola hoja en el caso de los niños. Los síntomas aparecen a las pocas horas del consumo, siendo más rápida la aparición cuando se toma en forma de infusión, siempre dependiendo de la cantidad y de la parte de la planta utilizada. Los primeros síntomas son digestivos: náuseas, vómitos, aumento de la salivación, dolor abdominal y diarrea. Entre los cardiacos nos encontramos desde arritmias hasta fibrilación ventricular y, en el caso de los síntomas neurológicos, destacan tremor, somnolencia, ataxia, desordenes visuales (xantopsia¹⁷¹), midriasis y debilidad. No debemos olvidar que, además, tanto el contacto como la ingestión producen irritación de las mucosas dando lugar a la aparición de eritema bucal, entumecimiento, disestesias y sensación de ardor en la boca (Bandara, Weinstein, White, & Eddleston, 2010).

Harissis considera que la actitud de la Pitia descrita por las fuentes tiene una exacta correspondencia con los síntomas descritos en la intoxicación por adelfa: «*The “enthusiastic” state of the Pythia was characterized by the following symptoms: agitation, bounds, and leaps, “harshness” of voice, intense salivation, ataxia, loss of senses, and sometimes death (Lucain, De bello civili; Plutarch, Amatorius, De defectu oraculorum; Scholion, Aristophanem Plutum). Plutarch’s stature as a priest at Delphi renders his testimonies quite trustworthy; modern scholars also deem Lucain’s testimonies credible. To the abovementioned symptoms we could add tremor, since it has been noted that during the oracular procedure the Pythia “shook” laurel branches in her hands (Aristonous, Paeon in Apollinem¹⁷²; Aristophanes, Plutus¹⁷³; Ovidius, Metamorphoses¹⁷⁴ and others)* (Harissis, 2014, pág. 353).

Si bien los tres textos hablan de la agitación del laurel, no queda claro que esta agitación sea debida al tremor y no a un acto voluntario de la pitonisa. En cualquier caso, dejando al margen este temblor (involuntario o no), tampoco nos parece que el resto de los síntomas de la Pitia puedan ser considerados los que se darían tras el consumo de adelfa, en ningún caso se nos habla de náuseas y vómitos, que serían muy visibles para

¹⁷¹ Alteración en la percepción de los colores en la cual todos los objetos visibles tienen aparentemente un tono amarillento.

¹⁷² «Desde tu asiento profético agitando ramas de laurel recién cortadas, persigues el arte de la profecía - O hail Paeon - desde el impresionante templo interior: el curso sagrado del futuro con oráculos y acordes melodiosos en la lira - O Paean». Traducción propia a partir del texto en inglés disponible en: <http://www.attalus.org/poetry/paeans.html>

¹⁷³ «Tengo cierta buena esperanza, fundada en lo que me dijo el propio Febo agitando el pítico laurel» (Aristófanes, *Pl.*, 212-213)

¹⁷⁴ «Tanto el lugar como el laurel y las que tiene él mismo, sus aljabas, temblaron al mismo tiempo, y el trípode devolvió desde lo hondo del santuario esta voz y sus pavoridos pechos conmovió» (Ovidio, *Met.*, 634-636)

cualquier participante en la ceremonia oracular y que suelen ser los primeros síntomas en aparecer. Quedan, además, sin clarificar otros muy característicos de la intoxicación como la visión amarillenta, las taquicardias y, principalmente, los propios de la irritación de las mucosas. Aunque Harissis comenta que los signos descritos en las fuentes son los que observaban los testigos, no los que síntomas que percibía la protagonista, el dolor en la boca debía de ser tan desagradable, que es improbable que, durante siglos, las mujeres estuvieran dispuestas a someterse a ello una vez al mes, por lo menos. Incluso aunque el consumo fuera por inhalación, como el autor propone¹⁷⁵, la irritación de las mucosas sería muy molesto para la persona.

Consideramos, por tanto, que la intoxicación por el consumo, por vía oral o por inhalación¹⁷⁶, de la adelfa, no debió ser la causa del *entusiasmo* de la Pitia y descartamos a esta planta como enteógeno en el Oráculo de Delfos.

Una curiosa propuesta es la que hace referencia a algún tipo de «miel psicoactiva». Según J. Ott (1988), el oráculo está relacionado con las abejas, ya que fue un enjambre de estos insectos el que lo reveló y, además, la pitonisa solía recibir el nombre de «abeja délfica». Sería una miel similar a la descrita por Jenofonte (*An.*, 4.8.20-21):

«Por lo demás, no hubo nada por lo que se sorprendieran, excepto que allí mismo eran muchas las colmenas, y cuantos soldados probaban su miel, todos se volvían locos, vomitaban, padecían diarrea y nadie podía tenerse en pie. Los que habían comido poco parecían totalmente borrachos, y los que mucho, enloquecidos, algunos incluso moribundos. Caídos así en el suelo yacían muchos hombres, como si hubiera sucedido una derrota completa, y era grande el desaliento. Al día siguiente no murió nadie, y hacia la misma hora, más o menos, recobraron la razón; al tercero o al cuarto se levantaron como por efecto de una bebida medicinal».

El mismo relato presenta Diodoro (14.30)¹⁷⁷, unos siglos más tarde, sin nuevas aportaciones, mientras que Estrabón nos cuenta que los ejércitos de Pompeyo fueron fácilmente masacrados por los Mitrídates, tras haberles dado vino mezclado con miel

¹⁷⁵ « But could the “spirit”—which, in ancient Greek, also means the “gas fumes”—have been the smoke from burning oleander leaves? And could these oleander fumes have originated in a brazier located in an underground chamber (the antron) and have escaped through an opening in the temple’s floor? This hypothesis perfectly fits the findings of the archaeological excavations that revealed an underground space under the temple, and the classification of the “laurel” of Delphi as oleander» (Harissis, 2014, pág. 358).

¹⁷⁷ «Se encontraba asimismo en aquellos lugares una gran cantidad de colmenas, de las que se obtenía una miel excelente. Pero aquellos que la probaron se vieron afectados por una alteración extraña, ya que quienes la tomaban perdían el sentido y caían a tierra como si estuvieran muertos. Dado que fueron muchos los que la comieron debido al placer que les proporcionaba su dulzura, inmediatamente un gran número de caídos cubrió el suelo como ocurre en la guerra después de una derrota. Así aquel día el ejército cayó en el desánimo aterrorizado por el extraño fenómeno y por la multitud de afectados. Pero al día siguiente, poco más o menos a la misma hora, todos volvieron en sí y, recuperando sus sentidos en poco tiempo, se levantaron y se encontraron en un estado físico semejante a los que se liberan de los efectos de una droga».

enloquecedora (Estrabón, 12.18). Dioscórides (2.82.4) también nos habla de esta miel y advierte de los peligros de su consumo.¹⁷⁸

Plinio (*NH.*, 21.45) es el autor que más información nos aporta sobre estas «mieles tóxicas», como destaca Becerra Romero:

«Comenzando por Heraclea señala que su miel en ocasiones se vuelve muy dañina debido a las propias abejas, aunque no ocurriría todos los años. Como las autoridades locales no quisieron o supieron decirle cuales eran las flores de las que las abejas libaban, Plinio se dedicó a investigar por su cuenta. Sus averiguaciones le llevaron a localizar una planta que llamaba *aegolethron*, muy tóxica para el ganado, especialmente para las cabras.

El autor latino señalaba cómo reconocer este tipo de miel por su textura, coloración y olor, además de por el efecto que producía su consumo en el ganado que accidentalmente la hubiese ingerido; proponía además diversos remedios para su sanación. También indicaba que no es exclusiva de esta zona, ya que otra similar se podía encontrar entre las gentes del pueblo de los Sanni que también habitaban en la misma región del Ponto. Por los efectos que producía este pueblo la llamaba *maenomenon*, es decir, locura, desvarío e incluso delirio y suponía provenía del *rhododendri* que crecían abundantemente por los bosques de la zona. Para la identificación de este *rhododendri* se ha propuesto que se trate de algún tipo de rododendro oriental, *R. luteum* Sweet (= *R. flavum* G. Don fil., *Azalea pontica* L.) y *R. ponticum* L. Plinio también habla de la presencia en otras áreas de este tipo de miel como en la ciudad de Persis, la actual Fars o Farsistán al N.O. de Irán, o la zona norteafricana de la Mauritania Cesariense» (Becerra Romero, 2008, págs. 418-419).

¹⁷⁸ «Por otra parte, en el supuesto libro VI nos aclara que, si se ingiere, causa los mismos efectos que el acónito, *Aconitum napellus* L., recomendando los mismos remedios que se aplican para este último si se quiere sanar a la persona: Hazese en Heraclea de Ponto, adonde se engendra el acónito, una suerte de miel, la qual comida, o bebida, causa semejantes accidentes a los del acónito, y, ansí, se corrigen sus daños con los mismos remedios. Pero fácilmente se restituyen aquellos que la tragaron, dándoles a beber a menudo clarea, con algunas hojas de ruda”. Dsc. 6.8 en A. de Laguna, Pedacio Dioscórides Anazerbo, acerca de... [1677] (Valencia 1996) 584. Tomamos este dato de la versión castellana que Andrés de Laguna realiza en el s. XVI, en la edición valenciana de 1677. En esta traducción se encuentra un sexto libro de Dioscórides que, como se cree, se trata de una atribución posterior. Ello se explica porque el célebre médico segoviano sigue la versión Escorialensis del texto. La presencia del acónito en esta zona está atestiguada al menos desde tiempos de Teofrasto (*HP*. 9.16.4). En general es una planta tóxica que actúa sobre el sistema nervioso central, provocando una excitación del mismo, llegando incluso a una posterior parálisis. También puede provocar vómitos y dolores de cabeza, irritación de la mucosa nasal... Lógicamente todos estos síntomas dependen de la cantidad ingerida. En este caso se trataría, según Hort, de *Aconitum anthora* L. diferente del *A. napellus* L., de flores azules. No obstante otros autores, como Fraas, Fortes y André, se inclinan por *Doronicum pardaliches* L. (J. M^o. Díaz-Regañón López, p. 483, n. 90 en la edición de Historia de las plantas de Gredos [Madrid 1988])» (Becerra Romero, 2008, págs. 417, n. 35).

Entendemos por estos textos, que los efectos que el consumo de esta miel tan especial produce son, en primer lugar, síntomas digestivos muy evidentes (náuseas, vómitos y diarrea) y, posteriormente, síntomas neurológicos, que incluyen desde el «enloquecimiento», que podríamos interpretar como agitación, hasta un estado de adormecimiento y sedación profunda, que llegaba a durar 24 horas, pasadas las cuales la intoxicación había desaparecido sin dejar ningún tipo de secuela.

Efectivamente, los síntomas coinciden con los correspondientes a la intoxicación por grayatoxina, principio activo presente en el néctar y la miel preparada a partir de las flores de determinadas azaleas (*Rhododendron luteum* y *Rhododendron ponticum*)¹⁷⁹: tras la ingestión, los síntomas comienzan en una a tres horas, dependiendo de la dosis. Los síntomas iniciales son salivación excesiva, sudoración, vómitos, mareos, debilidad y parestesias en las extremidades y alrededor de la boca. Son frecuentes la bajada de la presión arterial y la disminución del ritmo cardiaco. Dosis altas causan pérdida de coordinación, debilidad muscular severa y anormalidades en la conducción cardíaca. Todos los síntomas están relacionados con la dosis, rara vez son fatales fuera de la ingestión masiva, y por lo general se resuelven en 24 horas (Dossey, 2015; Silici & Atayoglu, 2015).

Siguiendo la línea iniciada por Ott, A. Mayor (1995) retoma la idea de la miel tóxica y, de nuevo, sugiere que el error de interpretación sobre el trance de la Pitia está en la identificación de la planta de Apolo como el laurel común (*Laurus nobilis*), pues la autora considera que podría tratarse de una planta de la familia de Ericáceas, a la que pertenecen la azaleas que contienen grayatoxinas. Según Mayor, la clave está en el *Himno Homérico a Hermes* que se refiere a los oráculos de abejas del monte Parnasos, que sólo se producían después de haber ingerido miel silvestre (versos 550-566):

«Sucede que unas venerables doncellas hay, hermanas
de nacimiento, que de sus veloces alas se ufanan,
tres; con la cabeza rociada de blanco polen,
su morada tienen bajo los pliegues del Parnaso;
maestras son, en su retiro, de la adivinación, la que estando yo
al cuidado de las vacas, siendo aún niño, practiqué: a mi padre le era indiferente.
De allí luego revoloteando (ora aquí, ora allá)
de panales se alimentan y se pronuncian sobre cada cosa.
Estas, cuando están inspiradas por haber comido dorada miel,
benévolas quieren la verdad proclamar.

¹⁷⁹ Esta miel sigue siendo comercializada en Turquía, con el nombre de «*deli bal*», miel loca o miel amarga, por su sabor. Además de sus propiedades intoxicantes, es considerada como un tratamiento natural contra la impotencia sexual masculina, la hipertensión y la diabetes (Silici & Atayoglu, 2015, pág. 283).

Pero, si se ven privadas del dulce manjar de dioses,
mienten luego, entre ellas estruendo armando.
Estas luego te las regalo, y tú, de la manera correcta interrogándolas,
tu pecho recrea. Y, si a un mortal varón conocieras,
a menudo a tus vaticinios prestará oído, si es que le cae en suerte».

El manjar que las abejas debían tomar para poner en marcha sus capacidades proféticas es μέλι χλωρόν (*meli chloron*), que ha sido, tradicionalmente, traducido por miel dorada o líquida. Sin embargo, también podría traducirse como «verde», con el sentido de fresca o inmadura. Según Mayor, las primeras flores que aparecen en primavera contienen mayor cantidad de azúcar y néctar y, en determinados territorios, precisamente las primeras plantas que florecen son las de la familia de las Ericáceas, de ahí que los autores de la Antigüedad consideraran a la miel «fresca» como la más tóxica. En conclusión, la miel que tomaban las abejas adivinas del Parnaso provenía de azaleas o plantas relacionadas. Igualmente, la capacidad profética de la Pitia provenía del consumo de una miel tóxica, sustancia que inducía el trance característico que las fuentes nos han transmitido.

Becerra Romero analiza con más profundidad las referencias a esta *meli chloron*. Este término ya es mencionado en los textos homéricos, donde aparece en la *Ilíada*, por primera vez, como ingrediente de una bebida reparadora:

«Les preparó una mezcla para beber Hecamede, de bellos bucles,
botín que el anciano ganó de Ténédos cuando Aquiles la saqueó,
la hija del altanero Arsínoo, que los aqueos le habían
reservado porque a todos juntos superaba en el consejo.
Ésta puso primero delante de cada uno de los dos una mesa
bella, con las patas esmaltadas, bien limada; luego sobre ella
una bronceína cestilla, cebolla como companaje para la bebida
y amarillenta miel; al lado molienda de sacro trigo
y una copa de bello contorno traída de casa por el anciano,
tachonada con áureos clavos. Las asas que tenía
eran cuatro. A ambos lados de cada asa dos palomas
áureas picoteaban, y por debajo había dos soportes.
Cualquier otro a duras penas podía moverla de la mesa
estando llena, pero el anciano Néstor la alzaba sin fatiga.
En ella les hizo la mezcla la mujer, semejante a las diosas,
a base de vino pramnio. Encima ralló queso de cabra
con un bronceíno rallador, luego roció blanca harina
y cuando terminó de arreglar la mezcla, los animó a beber»
(Homero, *Il.*, 11 .624-641)

En la *Odisea*, la miel verde vuelve a aparecer, en el episodio en el que la hechicera Circe transforma a los compañeros de Ulises en cerdos (Homero, *Od.* 10.231-240):

«Siguiéronla allá [a Circe] sin saber lo que hacían;
Sólo Euríloco fuera quedó sospechando el engaño.
Ya en la casa los hizo sentar por sillones y sillas

y, ofreciéndoles queso y harina y miel verde y un vino generoso de Prammo, les dio con aquellos manjares un perverso licor que olvidar les hiciera la patria. Una vez se lo dio, lo bebieron de un sorbo y, al punto, les pegó con su vara y llevólos allá a las zahurdas: ya tenían la cabeza y la voz y los pelos de cerdos y aún la entera figura, guardando su mente de hombres»

Si bien se ha considerado tradicionalmente que el «perverso licor» era el causante de la transformación de los hombres, Becerra Romero propone «Consideramos que esta miel verde sería del tipo intoxicante (en el texto original griego aparece como μέλι χλωρόν), por lo que no podría haber pasado desapercibida para una hechicera como Circe. El propio poema nos recuerda que se trata de una mujer experta en todo tipo de venenos. La transformación -o mejor, la creencia de la transformación- en cerdos de los compañeros de Ulises así parece confirmarlo. Probablemente, sería el resultado de un estado hipnótico derivado de los efectos de esta miel unida a una gran cantidad de vino y, posiblemente, algún tipo de droga presente en ese *perverso licor*. No se trataría pues de una miel común ya que se especifica que “es verde” lo cual nos permite confirmar que era la tóxica; la misma denominación se puede encontrar en *El Himno a Hermes*» (Becerra Romero, 2008, pág. 414).

De esta forma, se podría relacionar la capacidad metamórfica de las mujeres-abejas adivinas del Parnaso con la transformación que experimentan los compañeros de Odiseo: «Las hermanas profetisas, *que se ufanan de sus raudas alas y volando de una parte a otra, se nutren de los panales*, parecen experimentar dicho proceso de transformación, en este caso el de las abejas que producen la miel. Aunque la historia sea ficticia incide en el carácter intoxicante de esta miel y el papel que tendría en la creencia sobre procesos de metamorfosis en los que las personas se convierten en animales. Fenómeno, éste por otro lado, bien conocido por los autores clásicos. Estas adivinatoras, que no pueden profetizar si no tienen miel, realizarían las mismas funciones que otros muchos oráculos antiguos en los que utilizaban otras sustancias. Esto confirmaría a este tipo de miel como uno de los medios capaces de alterar la mente y por tanto susceptible de ser utilizada en los rituales de tipo religioso, entre otros» (Becerra Romero, 2008, pág. 416).

La pregunta que ahora nos concierne es si uno de estos rituales religiosos era el de carácter adivinatorio que tenía como protagonista a la Pitia de Delfos. La respuesta, desde nuestro punto de vista y basándonos en los datos que tenemos hasta ahora, es que

no. En primer lugar, porque ninguna fuente hace mención del consumo de miel ni de ningún tipo de alimento antes de entrar en el *adyton*, todo lo contrario, estas fuentes nos dicen que la Pitia estaba en ayunas. En segundo lugar, porque de nuevo esta hipótesis no explica las referencias clásicas a los «vapores». Y, en tercer lugar, porque el cuadro de signos y síntomas que presentan los consumidores de «miel loca» no se corresponde con el que experimentaba la pitonisa, según nos describen estas mismas fuentes.

En conclusión, lo único que queda claro a través de las fuentes es que la pitonisa entraba en un trance provocado por inhalación de sustancias gaseosas. Hemos de tener en cuenta que las fuentes más prolíficas en detalles son también las más tardías, e incluso el mismo Plutarco reconoce que el oráculo no está viviendo sus mejores momentos, aduciendo que un terremoto ha podido disminuir la capacidad del oráculo. Por nuestra parte, consideramos que la información de primera mano que, en este caso tenemos, no puede ser ignorada, y que es más que probable que bajo el *adyton* se estuvieran produciendo sustancias volátiles que favorecieran la inducción al trance a una pitonisa previamente entrenada y preparada ritualmente (García Arroyo, 2016, pág. 104).

En lo que respecta a la teoría del etileno, hemos de pensar, en primer lugar, en la dificultad de cuantificar la emisión de etileno, que, además, por los datos que nos aporta Plutarco, variaron a lo largo del tiempo y, por otro, dado que los síntomas de la inhalación no son inmediatos, sino latentes y fácilmente reversibles¹⁸⁰, bien pudo la pitonisa inhalar el gas sin consecuencias para su salud. El adormecimiento que el gas produce, probablemente, no produce un estado de trance, salvo que una persona esté entrenada para conseguirlo fácilmente o si este estado fuera, además, potenciado por alguna otra sustancia, esta sí, de origen botánico, máxime cuando el oráculo parecía estar perdiendo su «eficacia». En este caso, los candidatos más probables serían agentes que se consumieran por inhalación y permitieran a la mujer permanecer sentada en un alto trípode: cannabis y opio son dos sustancias conocidas en la época y pudieron ser utilizadas fácilmente (García Arroyo, 2016, págs. 104-105).

Con respecto al cuadro de intoxicación descrito por Plutarco (*De Defect.*, 51), en el que predomina la alteración nerviosa con agitación y lo que parece un ataque de pánico,

¹⁸⁰ «La intoxicación aguda por óxido de etileno puede producir, según la intensidad de la exposición, irritación en los ojos, nariz y garganta, problemas gastrointestinales (náuseas, vómitos), neuralgias y cefaleas. Los síntomas aparecen después de un período de latencia de algunas horas, no habiendo señales de alarma durante la exposición como podría ser tos e irritación de las mucosas nasales. En general, una vez pasada la exposición, la recuperación se efectúa sin ningún tipo de secuelas» (Farrás & Solá, 1986).

es más propio de un «mal viaje» producido por los alucinógenos, aunque se han descrito algunos casos similares por el consumo de cannabis, sobre todo relacionado con la personalidad y el momento psicológico del afectado (Cami, 1998), lo que podría estar sucediendo a la pitonisa que nos describe Plutarco (García Arroyo, 2016, pág. 105):

«Dicen que la víctima aguantó inmóvil e impasible las primeras aspersiones con agua, y por más que los sacerdotes se excedían y perseveraban en su celo, apenas si cedió una vez estuvo empapada e inundada. ¿Qué ocurrió entonces con la Pitia? Descendió hasta la sede oracular, según dicen, contra su voluntad y retraída, y enseguida, a las primeras respuestas, era evidente por la aspereza de su voz que no comunicaba, a la manera de una nave que se precipita muda, y estaba llena de un espíritu maligno; finalmente, completamente trastornada y lanzándose con un grito ininteligible y terrible hacia la salida se tiró al suelo, de tal modo que ahuyentó no sólo a los consultantes oficiales del oráculo sino también al profeta Nicandro y a los hombres sagrados que se hallaban presentes. Al poco rato sin embargo, la recogieron vuelta en sí y vivió unos pocos días».

No quedan claras las causas de la muerte de la pitonisa, pues el cannabis posee un índice terapéutico tan alto (relación entre dosis efectiva y dosis letal) que no hay registro de muertes por sobredosis en el consumo de esta sustancia, si bien no puede descartarse, como se ha sugerido, la inhalación de vómito que provocara una neumonía, causa final del fallecimiento.

No todos los autores están de acuerdo en que las habilidades adivinatorias de la Pitia estuvieran relacionadas con enteógenos. Chalupa considera que los investigadores sobre el tema se dividen en dos grandes grupos: 1) aquellos que buscan y tratan de identificar la sustancia consumida o inhalada por la pitia para llegar al trance; y 2) los que consideran que la capacidad profética está causada por la personalidad de la mujer y su habilidad para modificar su estado mental (Chalupa, 2014, pág. 34).

Esta segunda opción ya fue contemplada desde los años cincuenta del pasado siglo. Así, por ejemplo, en la obra de Dodds, *Los griegos y lo irracional*, se considera que el estado de posesión de la Pitia estaba relacionado con «una facultad innata del alma misma, que el alma podía ejercitar en determinadas condiciones, cuando el sueño, el trance o ritual religioso la liberaban tanto de la interferencia del cuerpo como del control racional» (Dodds, 1997, pág. 77). En otras palabras, la Pitia podía, por sí misma, conseguir el ASC adecuado para profetizar en nombre del dios. Igualmente, en *The Delphic oracle I. The History*, de Parke y Wormell, también se relaciona la actitud y habilidad de la Pitia con las *médiums* que habrían sido elegidas por los sacerdotes por su inestabilidad emocional, capacidad de autosugestión e, incluso, autohipnotismo. La repetición del ritual haría que cada vez fuera más fácil para estas mujeres entrar en el

estado requerido para ser la voz del dios, algo que ellas, muy probablemente, también creerían (Parke & Wormell, 1956, págs. 38-39).¹⁸¹

Como hemos comentado, tanto las fuentes como los estudiosos del oráculo coinciden en señalar que la Pitia era poseída por el dios. Este estado de posesión ha sido estudiado tanto por psicólogos como por antropólogos. Mientras que los primeros consideran la posesión como un Trastorno de Identidad Disociativo (*Dissociative Identity Disorder*), los antropólogos estudian el fenómeno dentro de un contexto cultural y social y lo clasifican como Patrón de Identidad Disociativo (*Patterned Dissociative Identity*).¹⁸² En ambos casos, la persona no pierde la conciencia y conserva sus capacidades cognitivas normales. Esta identidad es muy a menudo inducida intencionadamente, con síntomas invariables y estables, que pueden ser reconocidos como «auténticos» por otros miembros de una comunidad (Chalupa, 2014, pág. 43).

Basándose en estos estudios y en los textos de Plutarco, Chalupa concluye que los signos que presenta la Pitia durante la consulta se corresponden con los del Patrón de Identidad Disociativo, siendo el más llamativo en cambio de voz, aunque también se observan otros como cambios en su postura, palidez, respiración entrecortada, aumento de la sudoración, etc. Probablemente también cambia el contenido léxico del discurso y

¹⁸¹ «Probably the majority of these women, particularly when they came of ordinary peasant stock, were simple tools. The priests may have chosen them for their suitability, which may have manifested itself most easily in an intense devotion to Apollo and his worship. The signs of emotional instability and a tendency to abnormal behaviour may have been a recommendation, as showing that the god had already selected such a one for his mouthpiece, but a peculiar individual would not necessarily be required. If due allowance is made for the circumstances, modern psychology will find no special difficulty in accounting for the operations of the Pythia. In the time of the oracle's prosperity the woman chosen to be Pythia must have been subject to an extraordinary amount of suggestion. She had been brought up in a locality heavily charged with the emotional intensity of Apollo's worship, and would believe implicitly that the god himself took possession of the Pythia and spoke through her bodily organs. A simple and suggestible peasant woman — according to Jung's theory — might come to express the unconscious thoughts of the group. When chosen as Pythia she felt herself set apart for this high vocation and was emotionally bound to satisfy the expectation of herself and the community. Such a woman when seated on the tripod after elaborate emotional stimulus and supernatural suggestions, fell an easy victim to a self-induced hypnosis. Her conscious ego became submerged, and a dissociated personality spoke in answer to enquiries. Later she would recover normal consciousness in a somewhat exhausted condition, but the process could be repeated more and more easily as the hypnosis became a habit. Possibly the strain might become too much in the days when the oracle was much frequented, and if the Pythia was often known to succumb to the toil, that may have inspired the Delphic theologians with their doctrine, that the gods could give man no better reward for his service than death. For this process of self-hypnotism to take effect it was not necessary that the 'Prophetes' should have any technique of mesmerism. He need only perform the traditional ritual which the Pythia would expect of him» (Parke & Wormell, 1956, págs. 38-39).

¹⁸² Para una mayor comprensión del planteamiento dicotómico Psiquiatría/Antropología, ver el artículo: Seligman, R., & Kirmayer, L. J. (2008). *Dissociative experience and cultural neuroscience: Narrative, metaphor and mechanism*. *Culture, medicine and psychiatry*, 32(1), 31-64.

la Pitia «poseída» usaba frases muy explícitas y poco lógicas (Chalupa, 2014, págs. 45-46).

La cuestión sobre si hablaba en verso o no ha sido una de las que más debate académico ha originado. Sin entrar en detalle en éste, pues se aleja de nuestro propósito, sí que tendremos en cuenta que esta capacidad de hablar en verso estaría en estrecha relación con el «entrenamiento» que la Pitia recibía para poder cumplir su misión. Si eran mujeres iletradas, como Plutarco nos da a entender, su capacidad de hablar en verso solo podía proceder de la formación, en todos los sentidos, que las mujeres recibían. No podemos olvidar que las cuestiones por las que eran preguntadas eran, en ocasiones, cuestiones «de estado» y dudamos que se dejasen totalmente en manos de campesinas incultas. Es decir, consideramos que la Pitia recibía en su entrenamiento una adecuada formación para poder hablar sobre importantes misiones y, además, hacerlo con las palabras y retórica adecuadas, incluida la posibilidad de que fueran en verso; y también pensamos que, con mucha probabilidad, este entrenamiento incluyera técnicas de autosugestión y autohipnotismo.

En conclusión, Chalupa plantea que los estudios clasifican en dos grandes grupos los factores que podían ocasionar la capacidad profética de la Pitia: factores externos, ya sea el famoso *pneuma* de las fuentes o algún enteógeno de los analizados; y factores internos, como la predisposición y/o el entrenamiento de las mujeres para alcanzar el ASC profético. Nosotros consideramos, sin embargo, que ambos factores no son incompatibles y resulta un artificio académico separarlos. Con mucha probabilidad, la Pitia era una mujer con una capacidad de autosugestión innata, que fue desarrollada y enriquecida con un entrenamiento adecuado entre el que pudo también incluirse una respuesta rápida y controlada a la ingesta o inhalación de sustancias psicoactivas.

Curiosamente, en la obra de Plutarco (*De Defct.*, 40), vemos cómo este autor considera que la predisposición del alma puede verse favorecida por sustancias externas:

«Al poseer, por tanto, las almas esa capacidad congénita aunque vaga e incapaz de crear representaciones, muchas veces, sin embargo, florecen y estallan en los sueños y a la hora de la muerte, ya que algunas, al tornarse el cuerpo puro o adquirir una disposición propicia para ello, de modo que lo racional y reflexivo se libere y desate de las cosas presentes, se vuelven hacia (lo) irracional y receptivo de imágenes del futuro. No es, en efecto, como afirma Eurípides, «el mejor adivino el que conjetura como es debido», sino que ese es un hombre sensato y que sigue a la parte del alma que posee inteligencia y le guía con lógica por su camino, mientras que la capacidad adivinatoria, lo mismo que un documento sin letras, sin sentido e indefinido de suyo, pero receptivo de representaciones y presentimientos por experiencia, se adhiere irracionalmente al futuro

cuando más se destaca del presente. Y se destaca por medio del temperamento y disposición del cuerpo cuando se encuentra en transformación, que es lo que llamamos «inspiración».

El propio cuerpo de suyo, por tanto, no muchas veces adquiere tal disposición; pero la tierra libera fuentes de muchas otras facultades para los hombres, unas alienantes, nocivas y mortíferas, pero otras benéficas, benignas y útiles, según resultan evidentes por experiencia para quienes se encuentran con ellas, y la corriente y soplo mántico es la más divina y sagrada, tanto si es transmitida por sí sola a través del aire como si es acompañada de un flujo húmedo. Al mezclarse, pues, con el cuerpo infunde en las almas una disposición inusitada y extraña, cuya peculiaridad es difícil de expresar claramente, pero que la razón permite imaginar de muchas maneras. Por efecto del calor y la dilatación es probable que abra ciertas vías capaces de crear una apariencia del futuro, del mismo modo que el vino al subirse a la cabeza descubre otros muchos movimientos y palabras que se mantenían en reserva u ocultos:

el delirio báquico

y el trance gran capacidad de adivinación contienen,

como dice Eurípides, cuando el alma al ponerse acalorada y fogosa rechaza la discreción que la prudencia mortal lleva consigo, con lo cual muchas veces desvía y apaga por completo la inspiración»

8.6.2. La Pitia como chamana

Si volvemos al «chamán-tipo» y comparamos con la figura de la Pitia podemos llegar a las siguientes conclusiones:

- 1) La técnica que la pitonisa utiliza es un estado alterado de conciencia, el trance. Sin embargo, las fuentes, no nos dejan claro si ella experimenta una disociación y sensación de salir de sí mismo. No hay ni un solo texto antiguo, como no podría ser de otra forma, que nos narre en primera persona lo que la Pitia experimenta o siente. La fuente más cercana a estas mujeres, Plutarco, no da ningún detalle del estado de trance en sí, salvo cuando no se consigue alcanzar correctamente y la mujer fallece.
- 2) El chamán ha aprendido esta técnica mediante un proceso iniciático de aprendizaje que implica una crisis existencial (enfermedad grave, experiencia próxima a la muerte) en la que el sujeto entra por primera vez en contacto con los seres no mortales. De nuevo, carecemos de esta información. Salvo la edad, desconocemos cuáles eran los requisitos y las características que hacían que una mujer fuera elegida. En época histórica, sabemos que no importaba su clase social y la única condición era que hubieran llevado una vida irreprochable. A partir del momento de su elección, iban a vivir al santuario y renunciaban a su vida anterior.
- 3) Estos viajes y contactos son iniciados y finalizados voluntariamente por el chamán, que NO es poseído por espíritus o seres sobrenaturales. Ya hemos comentado previamente la importancia del concepto comunitario de ser poseído. En este sentido,

independientemente de cuáles fueran las sensaciones de la Pitia, en su entorno cultural y social ella era considerada solo la voz del dios Apolo, que entraba en ella para dar su mensaje al resto de los mortales. La pitonisa y sus artes proféticas formaban parte de un complejo religioso y cultural más amplio en el que ella tenía un papel primordial, pero, a la vez, subordinado a las élites sacerdotales del santuario de Apolo de tal forma que la Pitia no solo era poseída por el dios, sino que, además, era controlada por los sacerdotes del templo.¹⁸³ Un ejemplo claro lo vemos en la reacción de la Pitia cuando es obligada a entrar en el *adyton*:

«Resistiéndose e indecisa como estaba, el sacerdote la empujó a la fuerza dentro del templo. Ella, empavorecida ante el interior profético del recóndito santuario, se detiene en la entrada del sagrado recinto y, simulando la presencia del dios en su pecho tranquilo, pronuncia palabras fingidas, sin poder atestiguar con ningún murmullo de sonidos confusos que su espíritu esté inspirado por el divino delirio; con ello iba a causar un daño no tanto al general, a quien vaticinaba falsedades, como a los trípodes y a la credibilidad de Febo. Sus palabras no entrecortadas por un sonido tembloroso, su voz, que no basta a llenar el espacio de la ancha caverna, su corona de laurel, a la que no sacude ningún erizamiento de los cabellos, el umbral del templo, que seguía inmóvil, y el bosque, tranquilo, eran indicios de que ella había tenido miedo de entregarse a Febo. Se dio cuenta Apio de que los trípodes estaban quietos y, furioso, le grita: «Nos pagarás, impía, el bien merecido castigo tanto a mí como a los dioses, a los que simulas, si no te hundes en lo profundo de la caverna y, al ser consultada sobre una tan gran convulsión del mundo conturbado, no dejas de hablar por ti misma.» Al fin, la joven, desfavorida, huyó hacia los trípodes y, adentrada en las vastas cavernas, se quedó quieta y acogió en su pecho por primera vez a la divinidad, que la emanación de la roca, aún no agotada a lo largo ya de tantos siglos, introdujo en la profetisa; adueñándose, al fin, de aquel pecho de Cirra, más colmado que nunca irrumpió Peán en los miembros de la profetisa de Febo, desalojó a su espíritu anterior y ordenó a su naturaleza humana dejarle a su disposición todo el pecho. Se agita en el delirio, llevando por la gruta un cuello que ella no controla y, dislocadas por el erizamiento de sus cabellos las cintas del dios y las guirnaldas de Febo, da vueltas con su cabeza vacilante por los vanos del templo, desparrama los trípodes que obstaculizan sus pasos sin rumbo y se abraza en terrible fuego, llevándote a ti, Febo, en plena cólera. Y no te sirves sólo del látigo ni sólo hundes agujadas y llamas en sus entrañas: también soporta un freno, y no le es dado a la profetisa revelar todo cuanto sabe» (Lucano, BC., 5.146-175).

- 4) La función social del chamán es central, habiendo sido formado en todos aquellos aspectos tradicionales y rituales que sustentan las creencias de la comunidad. Sin lugar a duda, la pitonisa cumplía sobradamente con esta función. Podemos suponer que recibían una adecuada formación dado el importante papel social que iban a desempeñar y, como hemos discutido ampliamente, entre las habilidades adquiridas

¹⁸³ Hay una gran controversia acerca del papel de la Pitia, mientras algunos autores consideran que solo era la voz del dios Apolo, que la poseía y hablaba a través de ella, otros consideran que ella era la autora de los versos proféticos y que su estado no era el de una posesión, sino el de un trance extático. Se puede ver esta disyuntiva bien en la obra de Maurizio (*Anthropology and spirit possession: A reconsideration of the Pythia's role at Delphi*, 1995) y en la tesis de Lewis (*Role of the Pythia at Delphi: ancient and modern perspectives*, 2014).

se incluiría el entrenamiento para entrar en trance. Así, Plutarco parece indicarnos que este ASC no era conseguido únicamente mediante la inhalación del vapor:

«Cuando, por tanto, la capacidad receptiva de imágenes y profética se halla perfectamente armonizada con la composición del soplo inspirador como con un fármaco, necesariamente se produce la inspiración en los divinos intérpretes; cuando por el contrario no es así, no se produce, o bien se produce erróneamente, no pura, y perturbadora, como sabemos a propósito de la Pitia muerta recientemente»

«Ni a todos, pues, ni a los mismos pone siempre en el mismo estado el poder del soplo inspirador, sino que proporciona un incentivo y un principio, como hemos dicho, a quienes se hallan en un estado propicio para ser afectados y transformarse. Es realmente divino y demoníaco, pero no incesante, inmortal, intemporal y duradero hasta el infinito, en el curso del cual se agota todo lo que existe entre la tierra y la luna según nuestra teoría. Y hay quienes afirman que tampoco lo que está por encima permanece, sino que experimenta continuos cambios y renacimientos, renunciando a lo eterno e infinito» (Plutarco, *De Defect.* 51)

Podemos comprobar de esta manera que la Pitia histórica no puede ser considerada una chamana propiamente dicha, sin embargo, no debemos olvidar que el origen del oráculo de Delfos es muy anterior a la llegada del dios Apolo. Las fuentes y la mitología dejan claro que, previamente, existían prácticas adivinatorias y proféticas en la zona y estaban bajo la protección de diosas de carácter ctónico, íntimamente relacionadas con la Tierra. Que la Pitia fuera una mujer, algo muy excepcional en el mundo griego, nos sugiere que las personas encargadas del culto a las diosas primitivas fueron mujeres. Probablemente, el estado de trance alcanzado por la pitonisa sea otro elemento muy antiguo en el culto y no es descabellado suponer que estas primitivas pitonisas ejercían su función sin el control ejercido por sacerdotes y magistrados de una sociedad fuertemente patriarcal.

La antigüedad de los mitos y su asociación con animales podría nos habla de un origen muy remoto de prácticas extáticas, siempre conectadas con mujeres, ¿podrían ser consideradas como chamanas? Es muy probable que así fuera, si bien desconocemos por completo cuáles fueron las particularidades y características de este chamanismo prehistórico y pre-apolíneo. Consideramos que la Pitia pudo ser una la heredera, adaptada al mundo religioso olímpico, de estas antiguas profetisas/chamanas.

8.7. Conclusiones: ¿Imposibilidad de hablar del «chamanismo griego»?

Después de repasar las figuras consideradas por la bibliografía como chamanes, lo primero que llama la atención es que, a pesar de estar refiriéndose al chamanismo griego, no todos los señalados son personajes griegos, sino que pertenecen a mundos

marginales al helénico propiamente dicho. Según la teoría de la transferencia del fenómeno chamánico desde el mundo escita o tracio (incluso iranio) al griego, deberíamos encontrar ejemplos de chamanes «verdaderamente» griegos, pero, curiosamente, no sucede así.

Por otra parte, hemos visto que el chamanismo en sí mismo es un concepto continuamente en debate y estudio pues se tiende a englobar como una entidad «universal» fenómenos y prácticas religiosas y/o espirituales pertenecientes a momentos históricos, geográficos y culturales muy dispares. No obstante, incluso admitiendo ese substrato neuropsicológico común a todos los seres humanos de todas las épocas y lugares, los estudiosos del fenómeno chamánico acuerdan integrar al chamán dentro de las sociedades a las que culturalmente pertenecen, no son seres aislados, sino que cumplen una función social muy concreta. Así, en las culturas en las que el chamanismo está mejor definido y asentado, el chamán forma parte de una «línea o escuela» de tal forma que, cuando un chamán muere, de alguna manera se ha conseguido uno nuevo que continúe realizando el papel encomendado. Por el contrario, las figuras analizadas no presentan continuidad en el tiempo (quizá la única excepción es la teoría de algunos autores que hablan de un tipo de «sacerdocio» que continúa la línea de Zalmoxis). La cuestión es: ¿se puede hablar de un verdadero chamanismo cuando los ejemplos están tan separados en el tiempo y en el espacio? De haber existido una tradición de ese tipo de prácticas, ¿habría sido sistemáticamente ignorada por los autores clásicos?

Antes de analizar las figuras como tales, nos gustaría detenernos brevemente a analizar el contexto sociocultural en el que estas figuras se inscriben. Es decir, se trata de contestar si sería posible la existencia del fenómeno chamánico. Desde nuestro punto de vista, tres preguntas son claves:

- ¿Creían los griegos en la existencia de «otros mundos» donde habitaban dioses, espíritus u otros seres no humanos?
- ¿Creían los griegos en la existencia de un alma que, separada de alguna manera del cuerpo, pudiera viajar a otros mundos?
- ¿Presentaba la medicina griega la posibilidad de la sanación por medio de las artes chamánicas? Ello implica que una persona puede enfermar por motivos como la

introducción de seres u objetos malignos en el cuerpo a través de brujería o la pérdida del alma del sujeto por raptos o por vuelo no controlado.

Sin entrar en profundidad en ninguna de las tres cuestiones, podemos contestar con seguridad que la respuesta a las tres preguntas es afirmativa. Hay numerosos textos que demuestran estas tres «creencias» y bibliografía extensa sobre cada una de ellas, por lo que no vamos a extendernos más en este asunto. Aun así, incluso estando de acuerdo con la idea de que el chamanismo puede darse potencialmente en cualquier contexto sociocultural, que es universal; y dando por hecho que se dan las bases culturales que permitirían el fenómeno; queremos insistir en que la potencialidad, el poder serlo, no quiere decir necesariamente que «tenga que serlo» y que haya que encontrar chamanes en todas las culturas y épocas.

Tampoco vamos a extendernos en otra cuestión a la que no se le ha prestado, desde nuestro punto de vista, suficiente atención. Nos referimos a la cuestión cronológica y al fin del chamanismo. Como hemos podido comprobar, todas las figuras aquí analizadas, cronológicamente vivieron entre los siglos VII-V a. C., en la denominada fase arcaica de la Grecia Antigua. Si bien el posible origen geográfico, muy cuestionado y bastante improbable, del chamanismo griego se sitúa en el contacto con los pueblos escitas; el origen cronológico no ha quedado precisado, como tampoco su finalización ¿cuándo deja de haber chamanes en Grecia? ¿por qué?

Volviendo a nuestros supuestos chamanes y teniendo en cuenta sólo las fuentes clásicas de las que disponemos, podemos concluir:

- En primer lugar, con respecto a la técnica del trance en sí, no siempre queda atestiguada por los textos.
 - o Se nos habla de los viajes de Ábaris, pero parecen bastante ordinarios, salvo en la mención, muy tardía, de Jámblico, que dice que viajaba en la flecha.
 - o El viaje y la capacidad de bilocación de Aristeas podrían acercarse más al vuelo en estado de trance, que simula para sus contemporáneos un estado de muerte. Ello nos indica, en primer lugar, que Aristeas no controlaba la técnica, pues le sucede espontáneamente cuando entra en el taller/lavadero y, por otra parte, que la comunidad desconocía su capacidad, pues estaban preparando su funeral. Es decir, su capacidad de trance carecía de reconocimiento y sanción

comunitaria, ambas premisas básicas para ser reconocido como chamán. Por supuesto, tampoco se habla de ningún tipo de preparación ni de rito de iniciación.

- En cuanto a Epiménides, el estado de trance o viaje se puede reconocer en una sola ocasión en la vida, cuando duerme durante muchos años en la cueva. Estamos, de nuevo, ante un caso no controlado de trance, que le sucede espontáneamente. Aunque hay autores que han querido ver, quizá más acertadamente, en esta catarsis el rito de iniciación para convertirse en chamán. En cualquier caso, tras este largo sueño, no se vuelve a hablar en los textos de ningún tipo de trance, por ejemplo, tampoco nos dicen cómo supo del ritual de purificación necesario en Atenas, simplemente nos cuentan este ritual, que parece más próximo al realizado por un sacerdote que por un chamán.
- Hermótimo, por el contrario, sí parece conocer y controlar la técnica, pues la aplica en numerosas ocasiones, con un retorno feliz, salvo cuando los enemigos queman su cuerpo. Es más, es el único que se «prepara» para el viaje (así parece indicarlo su cuerpo desnudo y los avisos a su esposa). Por otra parte, el hecho de que ciertos ciudadanos pidan a la mujer ver el cuerpo, nos está indicando que su práctica era conocida por la comunidad. Sin embargo, estas mismas fuentes no nos cuentan qué papel tuvieron sus conocimientos y profecías y con qué finalidad emprendía estos viajes, en definitiva, ¿eran viajes por placer individual, sirvieron de beneficio a los suyos, los iniciaba por algún motivo específico, para solucionar un problema puntual?
- En los textos sobre Zalmoxis, el tracio, tampoco aparecen referencias claras al trance, de nuevo es su prolongada estancia en una cueva lo que le hace acreedor del estatus de chamán. Sin embargo, su sabiduría y conocimiento parecen estar más relacionados con su formación junto a filósofos griegos (¿Pitágoras?) que al contacto con seres sobrenaturales en viajes extáticos.
- En el caso de Orfeo, volvemos a un único viaje al inframundo, que podría ser considerado como un viaje iniciático, pues experimenta un proceso de muerte/resurrección. En el resto de su leyenda no hay más viajes y salvo que

cantaba a las fieras, no se observa ningún tipo de ritual o ceremonia claramente definida.

- Los textos son profusos explicando todos los milagros y hazañas prodigiosas que Pitágoras era capaz de realizar, pero no queda claro en ninguno la técnica que utilizaba para ello, salvo que apaciguaba con ritmos y canciones los padecimientos del cuerpo y alma, no quedando, por tanto, claro, que se alcanzara un estado de trance o cualquier otro ASC para realizar sus proezas.
 - Por último, de Empédocles, tampoco nos dejan las fuentes claras cómo obtenía su trance, ni cómo era posible el viaje al Hades del que habla en su obra.
- En relación con la parafernalia chamánica, no se habla de indumentaria, de hecho, la única «mención» a ropa se da en el caso de Hermótimo y, curiosamente, las fuentes nos hablan de que lo encontraban desnudo, algo que podría interpretarse como una preparación al trance. Se ha considerado la famosa flecha de Ábaris como un objeto de la parafernalia, por relacionarse con el dios Apolo, aunque no queda nada claro cuál era la función de la flecha y que papel desempeñaba en el trance propiamente dicho. En cuanto al muslo de oro de Pitágoras, la situación es similar. Caso diferente es la cítara de Orfeo, un instrumento musical con el que acompañaba su canto, mientras «encantaba» a los animales y a las personas.
 - La función social del chamán y la inmersión en su comunidad son rasgos que los estudiosos del fenómeno consideran esenciales. Pues bien, vemos como algunos de estos personajes, no se insertan claramente en su comunidad sino, todo lo contrario, realizan su misión muy lejos de su lugar de origen (a no ser que apliquemos un criterio muy amplio de comunidad y pensemos en toda la Hélade, algo difícil de asumir para la Época Arcaica a la que todos ellos pertenecen). Es el caso, por ejemplo, Pitágoras y Orfeo o del hiperbóreo Ábaris, que viajaba por el mundo. Por otra parte, que Hermótimo, Orfeo o Pitágoras fueran atacados por sus conciudadanos no parece ser síntoma de la aceptación de estas personas en sus comunidades o, al menos, no por todos los miembros de estas.
 - Ocurre algo similar con su formación. Vemos como muchos de nuestros chamanes reciben su formación ritual y religiosa lejos de su comunidad de inserción: Pitágoras y Orfeo viajan a Egipto, Zalmoxis a Grecia.

- Por último, insisten los estudiosos del chamanismo en que el chamán no es fundador de ritos ni escuelas religiosas, él es un mediador entre los dioses o fuerzas naturales ya admitidas y la sociedad en la que se insertan. No encajan, por tanto, en el papel de chamán figuras claves de «nuevos movimientos religiosos» como son Zalmoxis, Orfeo o Pitágoras.

En conclusión, no encontramos en ninguno de los casos una clara descripción de una «ceremonia chamánica». Se puede argumentar que el silencio de los textos no indica que no existieran, sólo que los autores o bien no quisieron describirlas por ser secretas, o bien son tan posteriores a los acontecimientos que se han perdido los detalles. Por nuestra parte, sin negar categóricamente que estas ceremonias se celebrasen, insistimos es que lo que es indudable es que no hay pruebas incontestables de que existieran. Es decir, los autores que defienden estas prácticas se mueven en el terreno de la especulación, basada ésta en la comparación con culturas y contextos antropológicos que quedan muy distantes en el tiempo y en el espacio como para poder ser concluyentes.

Como hemos visto en el caso de Pitágoras, se han propuesto otro tipo de denominaciones para personalidades como las que aquí hemos analizado: magos, taumaturgos, sabios, hombres divinos, líderes carismáticos, hombres inspirados, etc. Puede que ninguna de ellas sea capaz de englobar todos los matices que estos hombres personifican. En cualquier caso, el término chamán, no lo consideramos adecuado.

No obstante, frente a estas figuras masculinas analizadas y consideradas chamanes por la Historiografía, el oráculo de Delfos y su pitonisa nos lleva a una conexión diferente. En este caso, sí está contrastada la entrada en trance de una figura, femenina, reconocida socialmente y que recibe una formación, cuya misión será dejarse poseer por la divinidad, Apolo, para dar respuesta a las cuestiones que preocupan a los visitantes procedentes de todo el mundo helénico. Desde nuestro punto de vista, esta figura se acerca más al chamán que cualquiera de los prototipos antes estudiados, que son, fundamentalmente, líderes carismáticos.

En segundo lugar, los autores clásicos nos presentan otras prácticas oraculares similares a las de Delfos. Quedan estas resumidas en el siguiente texto de Jámblico:

«Unos adivinan tras haber bebido agua, como el sacerdote de Apolo Clario en Colofón, otros sentados en bocas abismales, como las que profetizan en Delfos, otros aspirando

vapores de agua, como las profetisas de los Bránquidas¹⁸⁴ [...]

El oráculo de Colofón todo el mundo reconoce que profetiza por medio del agua. Hay, en efecto, una fuente en un habitáculo subterráneo y de ella la profetisa bebe en unas noches determinadas, tras haber realizado antes muchas ceremonias sagradas, y, tras beber, profetiza sin ser ya visible para los espectadores presentes. Que este agua es profética, es evidente por sí, pero cómo lo es, ya no podría saberlo cualquier hombre, pues un pneuma profético parece atravesar el agua, aunque la verdad no es así. En efecto, lo divino no se propaga de una forma tan desunida y parcial en lo que participa de él, sino que haciéndolo desde fuera e iluminando la fuente, la llena por sí de su poder profético; sin embargo la inspiración que el agua procura no es toda del dios, sino que ella provoca sólo la aptitud y purificación del pneuma luminoso que hay en nosotros, por la que somos capaces de recibir al dios. Otra es la presencia del dios, anterior a ésta y resplandeciente desde lo alto; ella no se mantiene a distancia de ninguno de aquellos que, por su afinidad, tienen contacto con ella, sino que asiste de inmediato y se sirve como de un instrumento del profeta, el cual no es dueño de sí ni es consciente en absoluto de lo que dice ni del lugar donde se encuentra, de forma que incluso, tras la profecía, a duras penas entra en posesión de sí. Y, antes de beber, ella ayuna un día y una noche entera, se retira en santuarios inaccesibles a la multitud al inicio de la posesión por el dios, y mediante el alejamiento y separación de los asuntos humanos se vuelve inmaculada para recibir al dios. Consecuentemente posee la inspiración del dios que ilumina la sede pura de su alma, y a ella el dios le procura una posesión incoercible y una presencia perfecta sin obstáculos.

La profetisa de Delfos, sea que el dios dé sus oráculos a los hombres gracias a un pneuma sutil e ígneo, que sale por la abertura, sea que dé profecías sentada en el santuario sobre un asiento bronceo de tres pies o sobre un asiento de cuatro pies, el cual está consagrado al dios, de todas las maneras se ofrece ella al espíritu divino y es iluminada por el rayo del fuego divino. Y cuando el fuego, que asciende denso y abundante de la abertura, la envuelve por todas partes, ella es colmada por él de luz divina; cuando ella está instalada en la sede del dios, ella entra en armonía con el estable poder mántico del dios; a consecuencia de estas dos predisposiciones ella llega a ser toda entera del dios. Entonces el dios se le hace presente, iluminándola separadamente, siendo distinto del fuego, del pneuma, de la sede particular y de toda la disposición natural y sagrada que se ve en el lugar.

Y bien, la sacerdotisa de los Bránquidas, sea que se llene de luz divina con una vara que originariamente fue transmitida por un dios, sea que prediga el futuro sentada en un eje, sea que reciba al dios mojando con agua sus pies o la orla del vestido o aspirando vapores de agua, a partir de todos estos preparativos, convertida en apta para la recepción desde el exterior, participa del dios.

Lo evidencia también la multitud de sacrificios, el rito de toda la ceremonia y todo cuanto se realiza de forma conveniente al dios antes del oráculo: los baños de la profetisa, el ayuno de tres días enteros, su estancia en las partes más sagradas del templo, cuando ella es poseída ya por la luz y goza largo tiempo; pues todo esto demuestra el llamamiento al dios como para que se presente y su venida del exterior, una inspiración admirable antes incluso de su llegada al lugar acostumbrado; y, en el pneuma mismo que sale de la fuente, ello revela otro dios más venerable, separado del lugar, la causa tanto del lugar como de la fuente y de la mántica toda» (Jámblico, *Myst.*, 3.11).

Sería, por tanto, muy interesante y enriquecedor hacer un estudio conjunto de todas estas prácticas oraculares, con el objetivo de encontrar sus elementos comunes y

¹⁸⁴ Se refiere al oráculo de Dídima.

los diferenciadores y, de esta manera, encontrar la posible conexión con prácticas chamánicas prehistóricas.

Por último, el estudio previo de las probables sustancias inductoras del trance de la Pitia, concluimos que, si bien la hipótesis del etileno es muy atractiva y podría, aparentemente, ajustarse a la descripción de las fuentes y al cuadro sintomático de la mujer, las pruebas geológicas no pueden confirmar la presencia de este gas en cantidades suficientes como para producir un ASC, salvo que la Pitia estuviera condicionada y preparada para entrar en trance, incluso con bajísimas concentraciones de este gas. Sin descartar, como hemos visto, que cuando la fuerza o, quizá, la concentración del etileno no fuera suficiente, pudo recurrirse a la ayuda de plantas inductoras del trance entre las que el *cannabis*, desde nuestro punto de vista, parece la solución más acorde con los datos que tenemos hasta el momento.

La probable importancia del etileno como sustancia inductora de un ASC nos ha llevado a reflexionar sobre qué sustancias pueden ser consideradas enteógenos. Si bien la propuesta inicial de los autores que definieron el concepto se centraba en plantas y hongos, nos encontramos en Delfos con un elemento diferente, pues se trata de un compuesto químico orgánico obtenido a partir de hidrocarburos. Aunque muy difícilmente esta sustancia puede ser catalogada como droga, no podemos negar que su inhalación produce una respuesta en el SNC que conlleva una alteración de la conciencia. Sin embargo, que este ASC sea considerado como una forma de posesión divina no está determinado por la estructura molecular del etileno, ni siquiera por los efectos neurofisiológicos que produce, sino por el contexto cultural en el que la interacción molécula/sujeto ocurre. No podemos olvidar que, si bien la inhalación del gas producía efectos en todos los sujetos (animales incluidos), solo unas mujeres escogidas y entrenadas eran capaces de convertirse en la «voz de Apolo».

De esta manera, el concepto de enteógenos adquiere un matiz cultural y social que va más allá de la forma de presentación del elemento catalizador propiamente dicho. Así, proponemos la ampliación de la definición de enteógeno y diremos que se trata de «cualquier sustancia capaz de producir un estado alterado de conciencia que sea experimentado como religiosamente significativo por el sujeto que lo consume y que haya dado lugar a prácticas culturales y rituales admitidas por una comunidad».

IV PARTE. CULTOS MISTÉRICOS EN EL
MUNDO ANTIGUO

La palabra Misterio viene del latín *mysterium*, que, a su vez, la tomó del griego μυστήριον, un derivado de la palabra μύσθης, que significa «el que está iniciado». A su vez, μύσθης provendría del verbo μύω, cerrar, especialmente los ojos, aunque en principio pudo estar conectado con cerrar la boca, callar, pues se le atribuye una raíz anterior indoeuropea, *mewH-, de la que derivaría *mutus* (mudo), en latín.

Puede que estas connotaciones de secreto, al tener la boca y los ojos cerrados han sido los que luego han permanecido en las lenguas modernas, pero no podemos olvidar que la RAE define misterio como «cosa arcana o muy recóndita, que no se puede comprender o explicar». Queda, por tanto, resaltado el carácter inefable de la experiencia vivida. Quedaría así establecida la relación con otros dos términos muy utilizados cuando se habla de Misterios, *aporrheta* (τὰ ἀπόρρητα, lo prohibido) y *arrheta* (τὰ ἄρρητα, lo indecible), que prácticamente son intercambiables en este contexto pues «un misterio no debe ser revelado, pero, en realidad, no puede ser revelado porque dicho en público parecería no tener significado; así, las violaciones del secreto que tuvieron lugar no perjudicaron a las instituciones, pero la protección del secreto engrandecía el prestigio de los cultos más sagrados» (Burkert, 2005b, pág. 26).¹⁸⁵

Otro término relacionado con los Misterios es *telea* o *teletai*. Dowden propone que *telos* significa rito, y el verbo *teleos*, tendría, por tanto, el significado de «celebrar los ritos», completarlos. Cuando se utiliza con una persona como complemento directo, podría interpretarse como «iniciar». El *Telesterion* sería el «lugar donde se celebran los ritos» o edificio donde tienen lugar los actos sagrados, por lo que también se ha traducido como «sala de iniciación». *Telete* deriva del verbo *teleo* y significa, en su origen, también celebrar los ritos. Sin embargo, con el transcurso del tiempo el significado se va acotando

¹⁸⁵ Con respecto al gran secreto de los Misterios de Eleusis, Mylonas, arqueólogo encargado de la excavación del yacimiento nos dice: «For years, since my early youth, I have tried to find out what the facts were. Hope against hope was spent against the lack of monumental evidence; the belief that inscriptions would be found on which the Hierophants had recorded their ritual and its meaning has faded completely; the discovery of a subterranean room filled with the archives of the cult, which dominated my being in my days of youth, is proved an unattainable dream since neither subterranean rooms nor archives for the cult exist at Eleusis; the last Hierophant carried with him to the grave the secrets which had been transmitted orally for untold generations, from the one high priest to the next. A thick, impenetrable veil indeed still covers securely the rites of Demeter and protects them from the curious eyes of modern students. How many nights and days have been spent over books, inscriptions, and works of art by eminent scholars in their effort to lift the veil! How many wild and ingenious theories have been advanced in superhuman effort to explain the Mysteries! How many nights have I spent standing on the steps of the Telesterion, flooded with the magic silver light of a Mediterranean moon, hoping to catch the mood of the initiates, hoping that the human soul might get a glimpse of what the rational mind could not investigate! All in vain – the ancient world has kept its secret well and the Mysteries of Eleusis remain unrevealed» (Mylonas G. , 1961, pág. 281).

y ya solo hace referencia a ritos iniciáticos o esotéricos, de forma que a partir de Píndaro los Misterios Eleusinos pasan a ser denominados también *telete*, lo que ha dado lugar a que también se traduzca como iniciación (Dowden, 1980b, págs. 415-417; Clinton, 2005). Sin embargo, frente a la traducción como «iniciación», Edmonds prefiere hablar de «perfección», ya que no se produce una entrada de un sujeto en un grupo, sino el perfeccionamiento de su relación con la divinidad (Edmonds, 2017, pág. 196).

Si bien el secreto formaba parte de los Misterios, hasta el punto de ser duramente penada la divulgación de los acontecimientos, actos y experiencias que se vivían en ellos, lo más destacado no era su carácter secreto sino su carácter iniciático. Así, Burkert, en su libro *Cultos místéricos antiguos*, los define como «rituales de iniciación de carácter voluntario, personal y secreto que aspiraba a un cambio de mentalidad mediante la experiencia de lo sagrado» (Burkert, 2005b, pág. 29).

Los ritos de paso y de iniciación fueron definidos a principios del siglo XX por Arnold van Gennep, en *Les rites de passage* (1909) y él mismo definía los Misterios del Mundo Antiguo como «el conjunto de ceremonias que, al hacer pasar al neófito del mundo profano al mundo sagrado, le ponen en comunicación directa, continua y definitiva con este último» (Van Gennep, 2008, pág. 131). Por lo tanto, estos ritos de iniciación serían el conjunto de actividades que marcan la transición de un estado a otro en la vida de una persona, dejando en él una impronta permanente y definitiva.

En resumen, el elemento clave en estos Misterios es la «Iniciación». Para Eliade, ésta se define como «conjunto de ritos y enseñanzas orales que tienen como finalidad la modificación radical de la condición religiosa y social del sujeto iniciado [...] Al final de las pruebas, goza el neófito de una vida totalmente diferente de la anterior a la iniciación: se ha convertido en *otro*» (Eliade, 2008, págs. 7-8).

«Plenas y puras y serenas y felices las visiones en las que hemos sido iniciados y de las que en su momento supremo alcanzábamos el brillo más límpido, límpido también nosotros, sin el estigma que es toda esta tumba que nos rodea y que llamamos cuerpo, prisioneros en él como una ostra». Platón, *Fedro*, 250bc.

«Salí del salón del misterio sintiéndome como un extranjero para mí mismo» (Sópatro, *Rhetores Graeci*, VIII, p. 114)

No podemos estar seguros de que la conversión del sujeto iniciado en los Misterios fuera tan radical como Eliade nos presenta, estando este cambio más en la línea indicada por Burkert, es decir, un cambio de mentalidad ocurrida tras la experiencia personal de lo sagrado. Las preguntas que cabría hacerse, por tanto, serían: ¿llegaba el sujeto a

experimentar un contacto directo con lo divino? ¿era una experiencia de tipo místico? ¿implicaba sentir a la divinidad dentro de sí?

A diferencia de la religión cívica que estaba centrada en los dioses, a los que se rendía los honores debidos, en los cultos místicos el foco de atención pasa a ser el participante, que acude a los rituales con el fin de encontrar protección, salud, la capacidad para superar los riesgos de la propia vida, mitigar sus miedos o para aliviar la ansiedad que produce la enfermedad, la soledad, la muerte y, también, el Más Allá (Bernabé, 2016, pág. 28).

Se ha hablado mucho del carácter soteriológico de los Misterios, de la búsqueda de la salvación por parte de los iniciados. Si esta «salvación» se entiende en esta vida, dentro de este cuerpo, podríamos decir que sí. No está tan claro, por otra parte, la promesa de una vida mejor en el Más Allá.

Por ejemplo, en textos órficos podemos ver que «ruegan por la salud y la riqueza, por un buen año, por la suerte en el mar, y en general por una vida agradable, con una muerte tan tardía como sea posible» (Burkert, 2005, pág. 38). Asimismo, los *Theoi Megaloi*, los dioses venerados en Samotracia, parece que tenían como misión la salvación de los navegantes, alejar los peligros del mar. Sin embargo, parece que sí hay un componente escatológico en los Misterios de Eleusis, como nos sugieren las palabras de Cicerón (*Leg.*, 2.36):

«Y es que, aunque a mí me parece que tu Atenas ha producido muchas cosas excelentes y dignas de los dioses y que las ha introducido en la vida de los hombres, sin embargo, nada me parece mejor que esos misterios que desde una vida salvaje y cruel nos han conducido a la civilización y nos han hecho humanos; y lo mismo que se llaman iniciaciones, así por ellos hemos llegado a conocer en realidad los principios de la vida, y hemos aprendido una pauta no sólo para vivir con alegría, sino también para morir con una esperanza mejor».¹⁸⁶

El mismo componente soteriológico encontramos en un epigrama de Crinágoras de Mitilene (344):

«Aunque llevas una vida sedentaria y nunca has surcado
el mar, ni recorrido caminos por tierra,
aun así dirígete al país de Cécrope para celebrar las vigili-
as»

¹⁸⁶ En el caso de Eleusis, incluso encontramos referencias a curas milagrosas, como el epigrama de Antífilo de Bizancio (61):

«Mi bastón me condujo al templo a mí, que desconocía
no solo el ritual, sino también el sol.
Las diosas me iniciaron en ambos y sé que en aquella noche
se me purifico también de la noche de mis ojos:
sin bastón camine de vuelta hacia la ciudad proclamando los misterios
de Deméter con mis ojos más claramente que con mi lengua»

de los sagrados misterios de Deméter.
De ellos saldrás con un espíritu libre de preocupaciones mientras estés
entre los vivos y más ligero cuando te unas a la mayoría»¹⁸⁷

Ello también es atribuible a los misterios dionisiacos, sobre todo a partir del siglo V a.C. Platón nos cuenta:

«Y persuaden no sólo a individuos sino a Estados de que, por medio de ofrendas y juegos de placeres, se producen tanto absoluciones como purificaciones de crímenes, tanto mientras viven como incluso tras haber muerto: y a estas cosas las llaman “iniciaciones”, que nos libran de los males del más allá. A los que no han hecho esos sacrificios, en cambio, aguardan cosas terribles» (*Rep.*, 365a).

Quizá uno de los elementos comunes más significativos de los diferentes Misterios es lo que Burkert ha denominado «la experiencia extraordinaria», pues:

«Como sostiene Aristóteles, los que se inician en los misterios no es preciso que aprehendan algo intelectualmente, sino que experimenten una impresión y que se produzca en ellos una disposición, es decir, que hayan alcanzado la actitud requerida» (Aristóteles, *Sobre la filosofía*, fr. 15a Ross).

Estas experiencias pudieron estar relacionadas con el contacto directo con la divinidad, con lo sagrado, otro carácter distintivo de los Misterios, muy diferente a la relación que tienen los dioses con los humanos en el culto cívico. En los siguientes capítulos trataremos de acercarnos a esas experiencias extraordinarias que vivieron los antiguos en los Misterios de Eleusis, en los de Mitra y en los de Samotracia, Lemnos y Tebas.

9. MISTERIOS DE ELEUSIS

Los Misterios de Eleusis fueron los más venerados de todos los cultos místicos del Mundo Antiguo. Estaban dedicados a dos diosas, madre e hija: Deméter, diosa del trigo y, por extensión, de la agricultura, y Perséfone, su hija, también llamada Kore, la Doncella. Se celebraban con exclusividad en Eleusis, muy cerca de Atenas, *polis* que se encargaba de su organización, siendo supervisados por el *archon basileus* de la ciudad. Se decía que Deméter concedía dos dones a los iniciados en Eleusis: el trigo, base de la vida civilizada, y los Misterios, promesa de una vida futura feliz (Burkert, 2005b, pág. 20).

Parte nuclear y central de los Misterios era la creencia de que estos ritos habían sido revelados por la propia Deméter, una revelación divina que es extraordinariamente

¹⁸⁷ Traducción: Galán Vioque

rara en la religión griega, lo que pudo hacer que los cambios fueran muy restringidos, siendo improbable que se modificaran las líneas principales de lo que sucedía en el festival, aunque las creencias y percepciones asociadas sí cambiasen a lo largo de los siglos. Así, a la hora de analizar fuentes literarias muy dispares cronológicamente, hemos de tener en cuenta que los elementos rituales de los que nos hablan pudieron formar parte realmente del culto, pero también hay que tratar de reconstruir los filtros, culturalmente determinados, a través de los cuales los escritores más tardíos percibieron y describieron el ritual, y buscar paralelismos cercanos que nos indicarían que los ritos reconstruidos encajan con la lógica y el pensamiento griego (Sourvinou-Inwood, 2005, pág. 29).

Participar en los Misterios fue una experiencia que no puede ser comprendida examinando sólo su apariencia externa, pues evocaba alteraciones en el alma del iniciado (Hofmann, 1997, pág. 41). Esto es evidente por el testimonio de los más famosos iniciados. Así escribió Píndaro (*Fr.*, 137) sobre la bendición eleusina:

«¡Feliz el que, después de haberlos visto, desciende a la tierra;
feliz el que conoce el fin de la vida,
y conoce el comienzo que otorgan los dioses!»

Esta alteración en el alma es lo que Burkert denomina «la experiencia extraordinaria». Hoy en día, seguimos sin saber en qué consistía en su totalidad esta experiencia, pero no podemos negar que Eleusis y sus Misterios están ampliamente documentados tanto arqueológicamente, como a través de la epigrafía, las fuentes literarias y la iconografía (Burkert, 1983).¹⁸⁸

Por ellas sabemos que la organización logística de los Misterios fue responsabilidad del *Archon Basileus*, asistido por un *paredros* y cuatro *epimeletai*, de los cuales uno pertenecía a la familia de los Eumolpidas y otro a los Cerices, siendo los otros dos atenienses. El sacerdote más importante era el hierofante, un Eumolpida, el único con acceso al *Anaktoron*, y encargado de mostrar los objetos sagrados (*hiera*) a los iniciados,

¹⁸⁸ «There is no lack of documents for the cult of Eleusis; on the contrary, no other local cult in Greece is so richly attested. The sanctuary itself which Pausanias demurred to describe, is there for all to see, thanks to careful excavations. The great hall of initiation, the Telesterion and its development from the Peisistratean to the Parthenon era are particularly well known, as are the strange, asymmetrically placed holy of holies and the throne of the hierophant. We have votive offerings from the sanctuary reliefs and vase-paintings that, together with analogous pictures found elsewhere, yield up a copious Eleusinian iconography. Whole inventories of Attic vases exported especially to southern Russia portray Eleusinian gods and heroes. A large number of inscriptions, including governmental decrees, accounting reports, and honorary and funerary inscriptions, familiarize us with the details of administration, priesthood, financial conduct of the sanctuary and even, in a few lucky cases, the mystery celebration itself» (Burkert, 1983, pág. 249)

y oficiar la iniciación. Había también dos sacerdotisas principales (*Hierophantides*), encargadas del culto a las dos diosas; y otras sacerdotisas *Panageis*, responsables del transporte de los *hiera* de Atenas a Eleusis y viceversa. Los *dadouchos*, un sacerdote masculino de la familia de los Cerices, pueden haber estado a cargo de la luz que era una parte crucial de la parte secreta de la ceremonia; la importancia de este funcionario queda demostrada por el hecho de que, junto con el hierofante, dirigió la procesión de Atenas a Eleusis. El *keryx* (llamado *hierokeryx* a partir de la época romana) perteneció a los Cerices; se encargaba de la proclamación, de imponer el silencio durante la ceremonia y también podría haber funcionado como los mistagogos. El sacerdote del Altar, también de Cerices, puede haber estado a cargo de los sacrificios. Es incierto el papel del *iniciado del hogar* (el $\pi\alpha\tilde{\iota}\varsigma \acute{\alpha}\phi' \acute{\epsilon}\sigma\tau\acute{\iota}\alpha\varsigma$), posiblemente un niño o niña perteneciente a las familias sacerdotales (aunque hay pruebas que sugieren que cualquier niño ateniense podría cumplir este papel), representó a la ciudad de Atenas y puede haber encabezado la procesión de los iniciados (Cosmopoulos, 2015, págs. 16-17).

9.1. Himno homérico a Deméter

Elemento central para comprender los Misterios Eleusinos es el conocido como *Himno Homérico a Deméter*.

El mito parece haber sido creado en algún momento a principios de la Edad de Hierro, quizás entre los siglos IX-VIII a. C., cuando Perséfone ya ha sido establecida como la reina del Inframundo. La referencia de Hesíodo a su secuestro sugiere la existencia de un hexámetro anterior, lo que apoyaría su origen el siglo IX, y la existencia de un Himno a Deméter compuesto por el poeta pre-homérico Pamphos, sugiere que para el siglo VIII la historia ya se había convertido en tradicional. En cuanto al lugar de origen del mito, algunos estudiosos han sugerido que no existe tal, sino que la historia fue concebida de manera independiente en los diferentes lugares donde se adoraba a Perséfone. El principal argumento a favor de esto es que la conexión eleusina en el Himno Homérico fue considerada «forzado», en el sentido de que Deméter no tenía razón para terminar en Eleusis. Este es el argumento que hace pensar a Cosmopoulos que la historia era elusina: la única explicación razonable para el lugar central que Eleusis tiene en la historia es que fue el lugar donde se creó la historia, y, por lo tanto, tenía que jugar un papel central en la trama. La historia sobrevive en varias versiones, las cuales, aunque coinciden con cada una de ellas otros en la trama general, difieren en los detalles, siendo

las versiones más difundidas dos: una versión órfica en la Deméter desciende al Hades, acompañada por Euboulo (o Eubouleus) y, por supuesto el Himno Homérico a Deméter (Cosmopoulos, 2015, págs. 7-8).

Este himno nos narra el secuestro de Perséfone, hija de Deméter y Zeus. Cuando la joven estaba recogiendo narcisos, fue secuestrada y llevada al Inframundo por Hades (Plutón), su tío, que había conseguido el consentimiento del padre de los dioses para desposarse con Kore. La diosa Hécate es testigo de la escena y Helios pudo escuchar los gritos de la joven. Durante nueve días, su madre la busca sin descanso y sin saber lo que ha ocurrido, hasta que Hécate y Helios le cuentan lo que han visto y oído.

Enfadada con Zeus, Deméter abandona el Olimpo y vaga por la Tierra disfrazada de anciana. Así, llegará hasta Eleusis, donde entrará como niñera en la casa de Celeo, el rey, al cuidado de su hijo Demofonte al que tratará de convertir en inmortal, untándolo con ambrosía y ocultándolo por la noche en el fuego del hogar. Los gritos de pavor de la madre, Metanira, harán que desista para, a continuación, mostrar su condición de diosa y pedir que se construyera un templo en su honor.

Como cuidadora que es de la tierra y sus frutos, el hecho de que Deméter abandone sus tareas desata entre los humanos hambre y desolación, lo que provocará que los dioses decidan intervenir hasta conseguir un acuerdo con Hades, que dejará salir a la joven del Inframundo. Eso sí, antes de su partida, Perséfone tomará unos granos de la granada que su tío le ha ofrecido, con lo que estará obligada a volver al reino de Hades unos meses al año, los del invierno, estación que se caracteriza por el aletargamiento de la vida en la tierra. Tras recuperar a su hija, Deméter devuelve la vida a las cosechas y, después, da instrucciones para que se funden los Misterios:

«Toda la vasta tierra con hojas y flores
se llenó; y ella fue y les enseñó a los reyes dadores de justicia
(a Triptólemo y Diocles, domador de caballos,
al fuerte Eumolpo y Céleo caudillo de varones),
el ceremonial de los ritos; y les reveló los solemnes misterios
sacrosantos, los que de ninguna manera es posible transgredir [ni divulgar]
ni profanar: un inmenso respeto a las diosas contiene la voz.
Dichoso aquel de los hombres moradores de la tierra que los haya visto; pero el que no
se haya iniciado en los ritos, el que no haya tenido parte en ellos,
nunca un hado semejante tendrá, tras morir, bajo la cenagosa oscuridad»
(*Himno a Deméter*; 472-483)

En palabras de Torres Guerra, «A manera de síntesis podemos decir que, para el imaginario griego, Deméter era la Tierra maternal («Madre Tierra»), fecunda y

productora de fecundidad («Madre del Grano»). Ella y su hija presentan rasgos que las distinguen de las divinidades olímpicas y las asemejan a las divinidades ctónicas o de la tierra. Pero la vinculación con el mundo de la muerte (habitual en las divinidades de este tipo) sólo es obvia en el caso de Perséfone. Esta es un personaje ambivalente por cuanto reúne aspectos vitalistas y de ultratumba: Perséfone es una joven en edad núbil, pero Perséfone es también reina de los muertos» (Torres Guerra, 2005, pág. 72).

El Himno a Deméter incluye en la porción central de su sección mítica un relato sobre la institución de estos Misterios de Eleusis. Algunos autores han buscado en el Himno actos o acontecimientos que formaran parte del ritual de los Misterios. Así, por ejemplo, se ha visto en las acciones que realiza la diosa entre los versos 47-50 (llevar antorchas en las manos, no comer ni beber, no bañarse) una alusión a aspectos del ritual de Eleusis; Yambe, criada en la casa de Céleo y Metanira, con sus burlas, posiblemente obscenas, logrará que Deméter recupere el buen humor (cfr. versos 202 y ss.), lo que se ha interpretado como una prefiguración mítica de una costumbre conocida como *aischrologia* o intercambio ritualizado de insultos, que también forma parte de los actos llevados a cabo durante la peregrinación a Eleusis; igualmente, el rechazo de Deméter al vino que le ofrece Yambe (versos 206-207), se trasladaría en los rituales a la prohibición que tenían los iniciados de beber vino, parte del proceso de purificación previo a los Misterios. Cuando la diosa está de mejor humor, será capaz de beber el *kykeon*, una mezcla de harina de avena, agua y menta que luego será la bebida central en los Misterios, con la que los iniciados rompen su ayuno:

«A la diosa una copa Metanira le daba de vino dulce como miel
tras llenarla: pero ella la rechazó, pues decía que no le era permitido
beber vino tinto, y exhortaba a que malta y agua
le dieran a beber, tras mezclarlas con menta suave.
Ésta, tras hacer el ciceón, a la diosa se lo dio como ordenaba;
recibiéndolo al rito dio inicio la muy augusta Deo» (*Himno a Deméter*, 205-210)

Por otra parte, como señala Clinton, el Himno no es un reflejo fiel de los Misterios: 1) en el Himno, la Doncella suele aparecer como Perséfone, mientras que en la epigrafía, los nombres que aparecen son Kore o Thea, en el caso de Plutón, en el Himno se le denomina Hades o Aidoneo, mientras que el resto de las fuentes documentales le mencionan como Plutón o Theo; 2) en el himno el lugar del secuestro es Nisa, no Eleusis; 3) en el papel notorio que se le otorga a Hécate (inexistente en los Misterios); 4) en el tratamiento de Eumolpo, el antepasado del clan sacerdotal que controlaba el sacerdocio mayor de los Misterios; y en la ausencia de toda referencia al importante papel que

desempeñó Triptolemo en la consumación de la Misterios (diseminando el grano); 5) no hay ninguna mención a Euboleo, dios principal en los Misterios; 6) tampoco se menciona la Roca (*Agelastos Petra*) donde, según el mito de los Misterios, Deméter se sentaba a la llegada a Eleusis (Clinton, 2005, pág. 90). Por todo ello, este autor concluye que el relato del Himno a Deméter no se refiere al festival de los Misterios, sino a las Tesmoforias, un festival público celebrado por mujeres, también en honor de Deméter y Perséfone (Clinton, 2005, pág. 91)¹⁸⁹.

Una perspectiva más amplia y mayor conocimiento de los principales personajes mitológicos que forman parte de los Misterios nos proporciona la iconografía, sobre todo el conocido como *Regina Vasorum* (Imagen 40), una hidria del siglo IV a. C. procedente de Cumas y que Clinton interpreta como una representación del elenco de personajes fundamentales en Eleusis: «la escena consiste en un conjunto de figuras, dispuestas simétricamente alrededor de un par central que representan el final feliz del mito: Deméter (n. 1) saludando a Kore (n. 2) a su regreso. Una diosa en el extremo izquierdo (n. 5) y otro en el extremo derecho (n. 4) representan el principio del mito: a la izquierda Deméter se sienta en la Roca *Agelastos*, desanimada después de sus andanzas; a la derecha, la diosa es Thea (como se llamaba a Kore en el inframundo), sentada en pena en su asiento en el Hades. A la derecha de Deméter en la y frente a ella se encuentra Yaco (n. 9), el dios que conduce a los iniciados a Eleusis; al otro lado, a la izquierda de Thea y frente a ella está Eubuleo (n. 10), el dios eleusino que la conduce del Hades a Eleusis, de vuelta al abrazo de madre. A la derecha de Yaco y a la izquierda de Eubuleo se encuentran respectivamente Triptolemo (n. 6) y Atenea (n. 8), que juntos simbolizan la magnánima

¹⁸⁹ «The women in the Thesmophoria probably saw themselves, to some extent, as imitating the myth of the Rape of Kore. On the first day of the festival they watched the piglets fall into a chasm, and so too did Kore descend. On the second day, the *Nesteia* (the day of 'Fasting'), they in sadness and fasting behaved like Demeter, sitting on the ground, submitting to be targets of ritual mockery (*aischrologia*). On the third day, *Kalligeneia* (the day of 'Fair Birth'), they effect the return of the piglets from the earth, piglets now transformed into earth, ensuring fertility of womb and land; and this, like the return of Kore to her mother, is a joyous event, a triumph of maternity. With this last day, which looks toward childbirth and nursing, we should probably associate the goddess Kourotrophos (nurse of children), one of the gods of the Thesmophoria to whom the heraldess in Aristophanes' *Thesmophoriazusae* (260) urges the women to pray. The *Homeric Hymn to Demeter*, as mentioned earlier, relates poorly to some events of the Mysteries, but we can see that it fits the known features of the Thesmophoria quite well. First, *Nesteia*: fasting and sadness (of Demeter in her search for Kore); sitting on the ground next to a well; *aischrologia* (Iambe episode). Second, *Kalligeneia*, featuring Kourotrophos (Demophon episode: Demeter's awesome powers of nursing are highlighted and stymied by distrust). One ancient author, in recounting the Rape of Kore, specifically links the Iambe episode not to the Mysteries but to the Thesmophoria: 'Because of this they say that the women in the Thesmophoria make jokes.' In addition, Hyginus, after recounting a version of the myth in which again the episode of Demeter's nursing a boy is the central element, concludes the story with the founding of a cult: the Thesmophoria. So the ancient festival reflected in the main story of the *Hymn*, which also puts nursing at its centre, is surely the Thesmophoria» (Clinton, 2005, pág. 91).

invitación de Atenas a todos los helenos a en este festival ateniense; y entre ellos y el centro de Deméter y Kore son los más famosos iniciados divinos, Dioniso (n. 7) y Heracles (n. 8, con un cochinillo en la mano). Esta escena finamente trabajada nos muestra que en los Misterios el drama no comienza con la violación de Kore (porque ya había ocurrido) sino con la separación de madre e hija. Al principio Deméter se sienta en la Roca, mientras los iniciados (aquí indicados en la persona de su dios especial, Yaco) se acercan a ella» (Clinton, 2005, pág. 92).

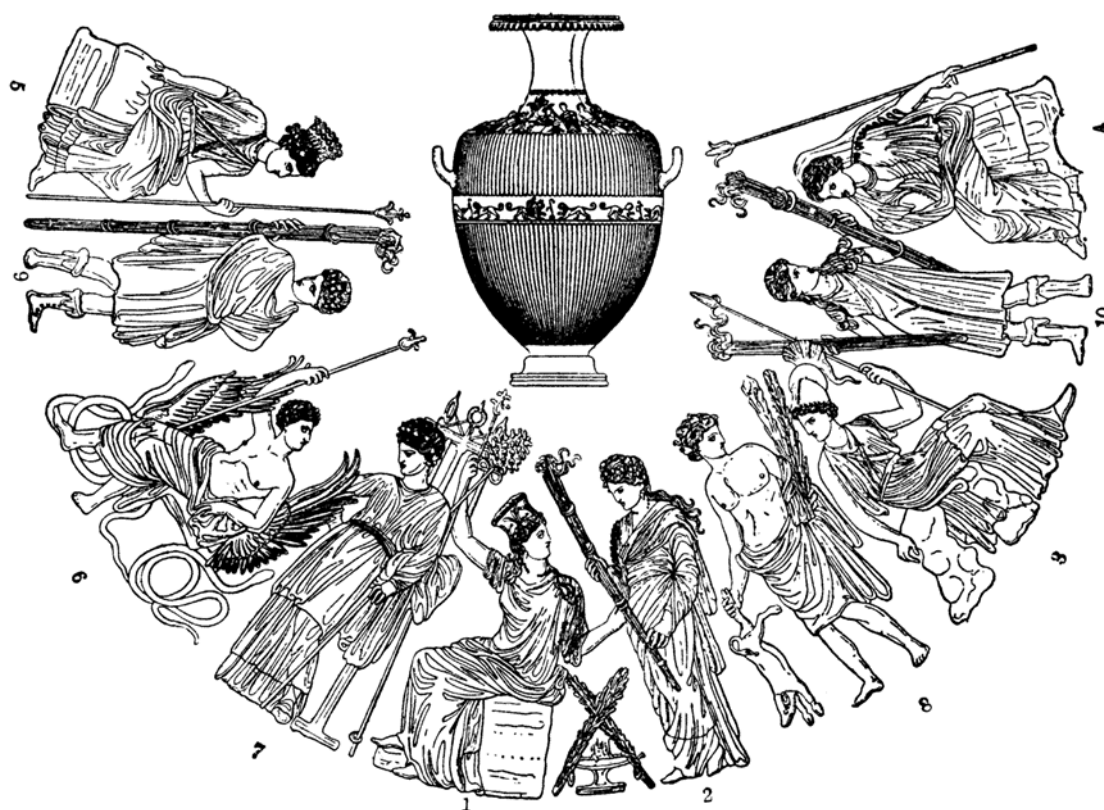


Imagen 40. Regina Vasorum. Museo del Ermitage ¹⁹⁰

9.2. Los orígenes de los Misterios

Los orígenes de los Misterios eran desconocidos, incluso para los propios griegos, que especulaban, como en otros muchos puntos, con el origen egipcio de los mismos, equiparando a Deméter con Isis (Heródoto, 2.59.2; Diodoro, 1.13.5; Plutarco, *De Iside*, 27):

«Respecto a las ceremonias rituales de Deméter, que los griegos llaman Tesmoforias, también voy a guardar silencio sobre el particular; solo mencionaré lo que un sagrado respeto permite contar de ese tema. Las hijas de Dánao fueron las que trajeron consigo

¹⁹⁰ De Nordisk familjebok (1907), vol.7, p.379-380 [1], Dominio público, <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=1372648>

esos ritos de Egipto y los enseñaron a las mujeres pelasgas; pero posteriormente, cuando toda la población del Peloponeso se vio obligada a emigrar a causa de los dorios, los ritos se perdieron y sólo los peloponesios que se quedaron en sus tierras y no emigraron, los arcadios, las conservaron.» (Heródoto, 2.171.2-3)

Estas referencias de los antiguos y el descubrimiento de la denominada Tumba de Isis, propició que Foucart, uno de los pioneros del estudio de los Misterios eleusinos, propusiera el origen egipcio de los mismos en su obra *Les mystères d'Éleusis* (1914), hipótesis que ha sido reeditada en los años 80 del siglo XX, sin demasiado éxito pues, en primer lugar, la premisa en la que se basan (es decir, la identificación de Isis con Deméter) no es sostenible: Heródoto se basaba en similitudes superficiales entre los cultos de Deméter e Isis, pero en realidad la esencia de estos dos cultos es radicalmente diferente; segundo, los Misterios de Isis (junto con el elemento agrícola en la adoración de esta diosa) fueron importados a Egipto durante el período helenístico y no al revés; en tercer lugar, la supuesta derivación de los rituales de iniciación eleusinos del *Libro de los Muertos* es una conjetura, ya que ambos no tienen elementos comunes conocidos; por último, la presencia de la figura de Isis en la llamada tumba Eleusina sólo prueba que el dueño de la tumba había viajado a Egipto; no hay ningún hallazgo arqueológico de cualquier tipo de ritual egipcio en Eleusis (Cosmopoulos, 2015, págs. 155-156).

Otro lugar que se ha propuesto como posible origen de los Misterios es Creta, una sugerencia originalmente hecha por Persson (*Der Ursprung der eleusinischen Mysterien*, 1922) y seguida por Picard (*Les religions préhelléniques*, 1948). Los argumentos detrás de la teoría cretense son literarios, arquitectónicos y arqueológicos. El argumento literario es que en el Himno Homérico a Deméter la diosa afirma que ha venido de Creta. Los argumentos arquitectónicos que se han esgrimido por Persson se refieren a similitudes aparentes entre a) el *Anaktoron* Eleusino y las criptas minoicas, y (b) entre el *Telesterion* y el área teatral de Knossos; además, para Picard, la planta cuadrada de la *Telesterion* derivó de los edificios cretenses prehelénicos. El argumento arqueológico se refiere a el tipo de jarrones múltiples llamados *kernos*, que Nilsson pensó que habían derivado de los jarrones minoicos múltiples (Nilsson, 1950, págs. 450-453).

Según nos cuenta Diodoro (5.77.3-4), los cretenses reivindican que los Misterios nacieron en su isla:

«Tales, pues, son los mitos que cuentan los cretenses sobre los dioses que, según dicen, han nacido en su tierra; y respecto a los honores que se tributan a los dioses, a los sacrificios y a los ritos de iniciación relacionados con los misterios, afirman que son ellos quienes desde Creta los han transmitido a los demás hombres, y aducen una prueba,

a su juicio, de gran peso; en efecto, la ceremonia de iniciación que se celebra en Eleusis entre los atenienses, probablemente la más famosa de todas, la de Samotracia y la de Tracia, que tiene lugar entre los cicones, de donde procede Orfeo, el que la dio a conocer, todas ellas han sido transmitidas por la tradición en forma de misterio, mientras que en la isla de Creta, en Cnosos, ha sido costumbre desde antiguo transmitir a todos, abiertamente, estos ritos de iniciación; lo que en otros pueblos es transmitido en secreto entre los cretenses no se oculta a nadie que quiera conocerlo. Los dioses, en su mayor parte, dicen, tuvieron su punto de partida en Creta y recorrieron muchas zonas de la tierra habitada, otorgando beneficios a las estirpes de los hombres y haciéndolas participes de todas de las ventajas que derivaban de los descubrimientos que ellos habían hecho. Deméter, por ejemplo, pasó al Ática y de allí zarpó rumbo a Sicilia y a continuación a Egipto; y en estos lugares precisamente hizo el regalo del grano y dio instrucciones respecto a su siembra, por lo que obtuvo grandes honores de aquellos a quienes había beneficiado».

Kerenyi considera que quizá el texto se refiere a elementos de culto que estaban vivos en Creta en esos momentos, pero desconocemos a cuáles se refiere (Kerenyi, 2004, pág. 51). De hecho, existe un mito cretense prehomérico sobre Deméter, del que encontramos alusiones tanto en la *Odisea* como en la *Teogonía* de Hesíodo. Por ellos sabemos que Deméter se enamora de un joven cazador cretense, Yasio, que la posee y de los que nacerá un hijo, Plutón, la abundancia. Zeus castigará al joven fulminándolo con su rayo. Por otra parte, hay un himno órfico dedicados a las Nereidas (XXIV) en el que se las menciona como las primeras que transmitieron los misterios, tanto de Baco como de Perséfone:

«Sagradas hijas del marino Nereo, de tez suave como capullos de rosa, que marcáis las profundidades marinas con vuestra presencia, que gustáis de la danza por los caminos del mar, cincuenta doncellas arrebatadas por el delirio divino entre las olas, que os alegráis siguiendo tras el carro de los Tritones, con los seres de forma animal, cuyos cuerpos nutre el mar y con otros que habitan las profundidades, aguas de Tritón. Vuestra mansión es el agua, y saltáis dando vueltas entre las olas; delfines que vagáis por las aguas, entre el estruendo del mar, con vuestro azulado brillo. Os pido que enviéis una gran dicha a vuestros iniciados, porque fuisteis vosotras las primeras que proclamasteis el solemne ritual del piadoso Baco y de la sagrada Perséfone, juntamente con mi madre Calcíope y el soberano Apolo».

Tanto en este texto, como en un fragmento de *Íón*, de Eurípides¹⁹¹, en el que también se menciona a las Nereidas, el tema de fondo que está presente es la danza ¿no se referiría la fuente de Diodoro a la danza extática como ritual que provenía de Creta y que allí se celebraba sin ocultarlo? El poeta del Himno nos da otra pista, cuando la madre

¹⁹¹ «Vergüenza me da ante el dios celebrado en tantos himnos, si junto a las fuentes rodeadas de hermosos coros llega a ver como espectador en la noche y despierto las Antorchas del día veinte, cuando hasta el éter estrellado de Zeus se revuelve danzando y danza la luna y las cincuenta hijas de Nereo, que en el ponto y en las corrientes de los ríos de perpetua corriente danzan por la Virgen de la corona de oro y su venerable Madre; donde espera reinar, metiéndose como intruso en trabajos ajenos, ese mendigo de Febo» (Eurípides, *Ion*, 1075-1089).

busca a la hija se sienta en un pozo, *Kallichoron*, «pozo de las danzas hermosas (Kerenyi, 2004, pág. 61).

Sin embargo, Cosmopoulos niega el origen cretense de los Misterios: en el himno homérico Deméter menciona que viajó a Eleusis desde Creta porque estaba ocultando su verdadera identidad. En la literatura griega, Creta se utiliza a menudo como el falso lugar de origen de figuras mitológicas que ocultan su identidad: sólo en la Odisea, Odiseo adopta una personalidad imaginaria originaria de Creta tres veces. Los argumentos arquitectónicos tampoco son válidos. El *Anaktoron* no puede compararse con las criptas minoicas, ya que no es una cripta subterránea de la cámara; la planta cuadrada del *Telesterion* se introduce durante la segunda mitad del siglo VI a. C., por lo tanto, demasiado tarde para ser considerado un paralelo o derivación de la arquitectura minoica, más de mil años anterior y sin ningún tipo de intermediarios. Por último, el argumento arqueológico es infundado: aunque los *kernoí* parecen tener similitudes morfológicas con los múltiples jarrones minoicos, los primeros ejemplos de estos jarrones no se dan antes del período clásico y, por lo tanto, no puede ser llevado a derivar de prototipos minoicos. Pero, para este autor, el argumento más decisivo contra la una conexión cretense es la ausencia total de importaciones minoicas o perceptibles influencias de Eleusis durante la Edad de Bronce (Cosmopoulos, 2015, pág. 156).

Otros autores proponen el desarrollo del culto eleusino como evolución de un culto más antiguo preexistente en la misma área. Estas propuestas están basadas en dos modelos antropológicos que consideran a Deméter y Perséfone como descendientes de diosas prehistóricas de la agricultura. (Cosmopoulos, 2015, págs. 157-158).

El apoyo arqueológico para un origen indígena de los Misterios ha sido propuesto por los excavadores de Eleusis, Kourouniotes y Mylonas, y articulado sistemáticamente por Mylonas sobre la base de la literatura, la historia y la arqueología. Los argumentos literarios se basan en la Crónica de Parián, el Himno homérico a Deméter, así como referencias en Apolodoro y Aristóteles, que, según Mylonas, colocó el advenimiento de Deméter en Eleusis en el periodo micénico (Mylonas, 1961, págs. 14, 33, 40-42).

Los argumentos históricos se refieren principalmente a la continuidad histórica de la ubicación, como la única explicación plausible para la construcción de los templos de Deméter en ese lugar en particular fue que la ubicación ha sido sagrada, como lo demuestra la preexistencia de un edificio religioso preexistente (el denominado *Megaron*

B). Los argumentos arqueológicos giraban en torno a la presencia de la plataforma y el muro *peribolos*, cuyo propósito era asegurar la privacidad de *Megaron B*. Según Mylonas, este edificio era un templo primitivo a Deméter que alberga al antepasado micénico de los Misterios Eleusinos, que continuó ininterrumpidamente durante la Edad de Hierro (Mylonas, 1961, págs. 43-44; Cosmopoulos, 2015, pág. 158).

Cosmopoulos (2015, págs. 160-166) divide el proceso de formación y consolidación de los Misterios en tres etapas:

1. Etapa Micénica. Queda atestiguada la presencia de un culto micénico en el *Megaron B*, como demuestra la presencia de restos de sacrificios animales. El propósito de esos rituales puede haber sido o bien para reforzar los lazos entre los miembros de la élite que vivían también en el edificio o usarlo como centro cultural que consolidaba la autoridad de ese grupo al permitir el acceso únicamente a sus partidarios. El aislamiento del compuesto de su entorno mediante el *peribolos* también ayudaría a restringir la asistencia a los rituales, así que al tratar de identificar la esencia del culto hay que buscar un culto con carácter restrictivo. A este respecto, una posibilidad es que alguna deidad agrícola pueda haber sido venerada, posiblemente *potnia siton*, aunque en ese caso los rituales no serían ceremonias de cosecha, las cuales típicamente son comunales e inclusivas. Una segunda posibilidad es la adoración de un antepasado muerto o de un héroe, inferida a partir de la práctica posterior de quemar animales como sacrificio a los héroes. Una tercera posibilidad es la celebración de ritos de paso, marcando las transiciones de una vida personal o comunitaria a otra y restringiendo la participación a grupos específicos (género, estatus social, o edad).
2. En el período de Protogeométrico, el uso del sitio se redujo significativamente, pero no cesó por completo, y el Complejo *Megaron B* continuó en pie y, probablemente, en uso. No existen pruebas directas de la actividad religiosa durante estos períodos, pero la propagación del culto de Deméter Eleusina a Jonia parece sugerir que el siglo XI a. C. el culto a Deméter ya se había establecido en Eleusis. Además, debido a que el festival de la *Tesmophoria* ya había sido introducido en este momento, es altamente improbable que no hubiera sido celebrado en Eleusis. La ausencia de los restos físicos de culto durante los períodos Post-palaciales y Protogeométrico no indican que los rituales religiosos no se practicaban, sino simplemente que esos rituales no han dejado ninguna huella arqueológica, tal vez por celebrarse de una forma muy próxima a la

vida cotidiana y también ocultos por los cientos de años de construcciones superpuestas.

Hasta mediados del siglo VIII a. C. no tenemos los primeros restos concretos de actividad religiosa, cuando se estableció la pira A. Esta pira, junto con las piras B y Γ que le sucedieron, continuaron utilizándose hasta el siglo V y contenía los restos de *enagismoi*, rituales nocturnos de carácter ctónico. Desde que Perséfone se había establecido como la reina de los muertos ya en el siglo IX y como su mito central originado probablemente en Eleusis, es posible que esos rituales estuvieran asociados con un culto temprano de Perséfone/Kore. Para entonces, los cultos de Deméter han aparecido en otros santuarios importantes. Quizá este es el periodo en el que el carácter inseparable de Deméter y Perséfone se desarrolla.

3. Durante el siglo VII a. C. se añaden los elementos soteriológicos e iniciáticos al culto, que adquieren carácter místico. La referencia de Andócides (*Sobre los Misterios*, 110-111) a una «ley de Solón» que regula los Misterios sugiere que para los años 590 a. C. un hilo de la teología Eleusina ya se había ramificado y transformado en los Misterios Eleusinos. Además, el Himno Homérico a Deméter (en el cual la esperanza de una mejor vida después de la muerte es explícitamente mencionado) se compuso alrededor del final de la séptimo o principios del siglo VI; esto sugiere que para entonces la teología de Eleusis ya había sido imbuido con un elemento soteriológico. Los procesos que llevaron a esta transformación pueden explicarse por las cambiantes condiciones sociopolíticas de principios del periodo Arcaico, especialmente el desarrollo de las polis y el surgimiento del individualismo. La angustia causada por la inestabilidad política en Atenas, unida a la creciente conciencia de la necesidad de la singularidad y la separación del individuo, fue un factor importante en un cambio de actitud hacia la muerte, al igual que la idea homérica del alma como una entidad vacía dio paso a la visión del alma como un ser inmortal.

También se percibe un cambio de la actitud social hacia la muerte en el periodo Arcaico, desde la aceptación de la muerte familiar (odiosa pero no aterradora), a la aparición de actitudes de mayor la ansiedad y una percepción más individual de la propia muerte, conducente a la creación de escatologías que implican una vida feliz después de la muerte y, sobre todo, respuestas religiosas tendentes a tranquilizar a los fieles, siendo los Misterios un ejemplo importante (Sourvinou-Inwood, 2005, pág. 28).

Otro factor pudo haber sido el desarrollo del Orfismo, cuya escuela Eleusina conectó la esperanza de una mejor vida después de la muerte con el culto de Deméter. Estos dos factores llevaron a la adición de un elemento soteriológico a la teología ctónica y de fertilidad preexistente de Eleusis, resultando en la creación de los Misterios Eleusinos.

En definitiva, la documentación literaria y arqueológica parece demostrar un culto de origen autóctono, con raíces micénicas, en el que hay un desarrollo desde la temática agraria con connotaciones ctónicas, hasta el carácter misterioso al añadirse elementos soteriológicos a partir del siglo VII-VI a. C.

No podemos olvidar el elemento dionisiaco en la religiosidad, ritualidad y, como añade Samorini, en la psicofarmacología de Eleusis. Cuándo se introduce este elemento y qué peso tiene en los Misterios también está sujeto a mucha controversia. Por ejemplo, para algunos autores, el personaje de Yaco es un personaje dionisiaco, incluso se le ha identificado directamente con el dios. Sin embargo, en la iconografía siempre han aparecido como figuras distintas, mientras que en la ceremonia, a Yaco se le conoce solo por su papel de líder en la procesión sagrada, lo que le convertiría en una especie de *daimon*, encargado de la dirección de los iniciados (Samorini, 2001a, pág. 148).

Existe una contradicción en las fuentes, pues mientras las literarias no dan a Dionisos ningún papel destacado, como podemos apreciar en el Himno a Deméter, en la iconografía vemos una superposición de elementos, principalmente a partir de los siglos VII/VI a. C., precisamente en las mismas fechas en las que hemos comentado que al culto inicial se añade un carácter soteriológico que le da la impronta misteriosa a Eleusis.

9.3. El santuario de Eleusis

Eleusis, el lugar donde se celebraban los Misterios, era un santuario localizado a unos 20 km de Atenas, de quién dependía su organización. Los primeros restos del área datan de la Edad del Bronce, aunque es abandonado hacia el 1200 a. C. y no volverá a ser ocupado hasta el siglo VIII a. C. Esta ocupación se mantendrá hasta el año 395 d. C., cuando la ciudad es arrasada por los godos de Alarico, si bien el lugar estaba ya en decadencia tras la expansión y el dominio del cristianismo.

El santuario está situado en la loma sureste de una loma orientada hacia la bahía de Salamis, y se desarrolla alrededor de un pequeño, pero central, edificio conocido como *Anaktoron*. El santuario más antiguo verificable es un pequeño templo del siglo VIII a.

C., construido sobre una terraza artificial y rodeado de un muro *peribolos*, con evidencias de piras sacrificiales en el exterior de este (Mylonas, 1961, págs. 57-58). Sobre este templo, se encuentra otro posterior, datado el siglo VII a. C., de 14x24m, en cuyo interior hay una sala más pequeña (3x12m) ocupando el sector suroeste del edificio oblongo, que también está rodeado por un *peribolos*. Fuera del muro aparecen objetos de devoción a Deméter y Kore, fundamentalmente cerámicas y pequeñas figuras votivas femeninas (Mylonas, 1961, págs. 67-69; Evans, 2002, pág. 234).

Durante el siglo VI a. C., el edificio pequeño oblongo es sustituido por uno mayor, techado, que ha recibido el nombre de *Telesterion*. En cada ampliación del templo, se mantiene como punto focal el *Anakton*¹⁹². En el siglo VI a. C. se amplía de nuevo el edificio y modifica su forma, sigue siendo techado, pero ahora es rectangular (25x27) y en su interior alberga la antigua estructura en su esquina noroeste. En este edificio arcaico, se construyen escalones en tres de sus cuatro lados, ofreciendo un aspecto de espacio abierto alrededor del *Anakton*. Este edificio vuelve a crecer en el mismo siglo VI, aunque la mayor dimensión la alcanza en la época de Pericles, alcanzando los 51x51m, incluyendo asientos para miles de espectadores en las escalinatas, de ocho escalones, que rodean por completo el edificio. En esta etapa el *Anakton* ocupa un lugar central en el *Telesterion* (Mylonas, 1961, págs. 78-105).

Se ha podido comprobar que, a pesar de las remodelaciones y continuo aumento de tamaño del *Telesterion*, se mantiene la relación espacial entre los diferentes elementos del santuario. Así, el templo de las diosas siempre está situado en una terraza artificial monumental, rodeada de un muro *peribolos*; mientras que el patio público con los altares y el pozo *Kallichoron*, se sitúa en un nivel inferior y fuera del muro del santuario. De manera que, en cada remodelación del templo, había que ampliar el patio y mover el muro y, en época de la tiranía Pisístrato (s. VI a. C.), al mover el muro hacia el este, se invadía el patio del edificio anterior, por lo que hubo que sellar el antiguo pozo y construir un nuevo patio con un nuevo pozo, de forma que volvieran a quedar fuera del área sacra. A la vez, los arquitectos, reorientaron la entrada al santuario que pasó de estar situada al sur, mirando al mar, a estar situada en el noroeste, dirección por la que llegaba la Vía Sacra,

¹⁹² La mayor parte de los autores denominan *Telesterion* al edificio mayor, que alberga el *Anakton*, salvo Clinton que denomina *Anakton* a ambos edificios, reservando el nombre de *Telesterion* para el conjunto del santuario. Nosotros seguiremos la nomenclatura más utilizada por los arqueólogos encargados de la excavación.

que comunicaba el santuario directamente con Atenas (Mylonas, 1961; Evans, 2002, págs. 236-237).

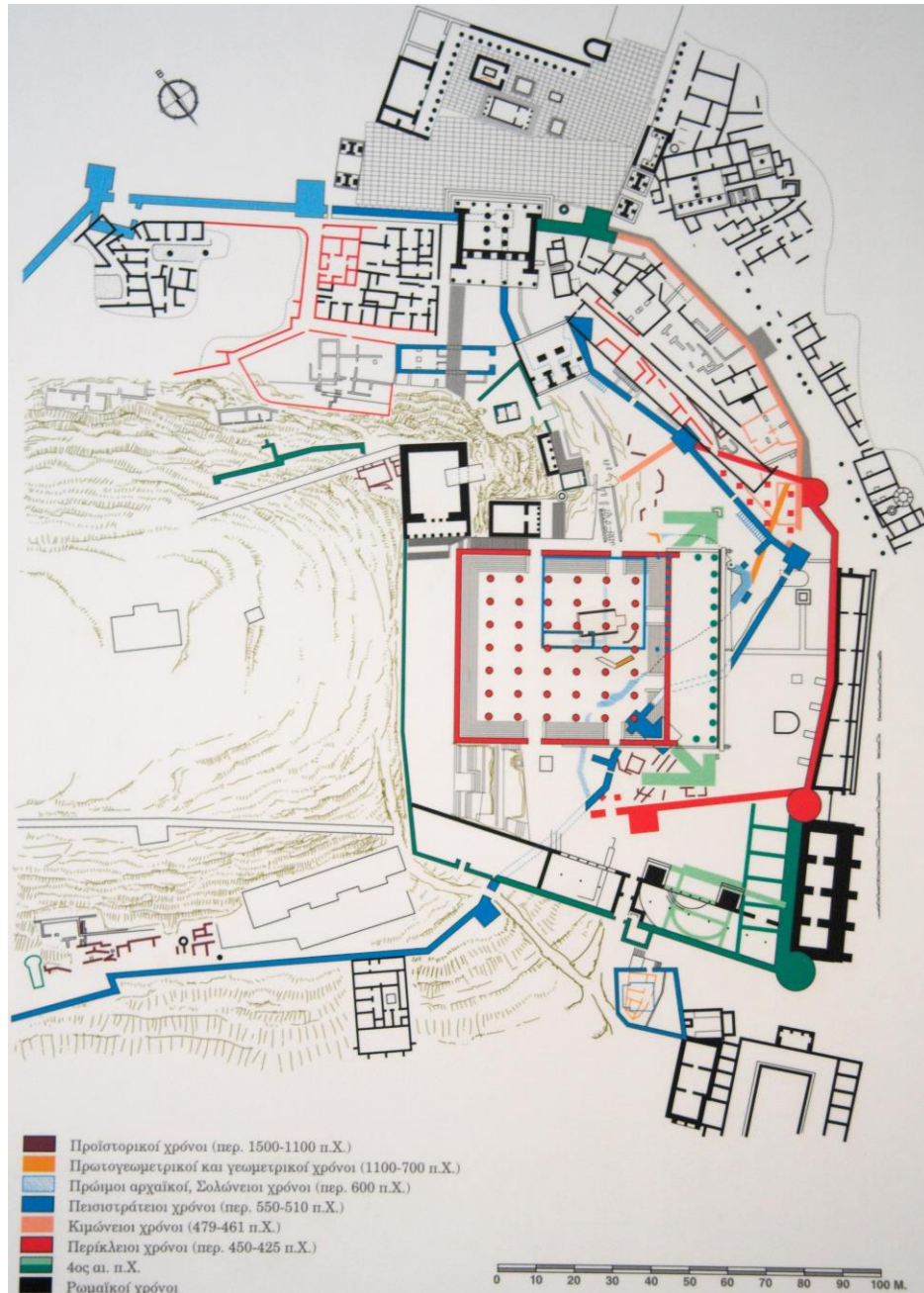


Imagen 41. Plano del santuario de Eleusis¹⁹³

La siguiente renovación se produce tras la destrucción del *Anakton* por los persas, a principios del siglo V a. C. Se reparó y fortaleció la zona, aumentando la terraza y convirtiendo el antiguo muro peribolos en un muro de contención de la nueva y mucho

¹⁹³ https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/f/f0/Plan_of_Eleusis%2C_081170.jpg

mayor plataforma, que contenía también un nuevo patio y un *Telesterion* ampliado. Rodearon el flamante edificio de otro muro peribolos, mejor fortificado con la entrada localizada en el sector norte. El patio exterior y el pozo volvieron a ser trasladados. Estas renovaciones marcan el final de las remodelaciones de los edificios principales (Evans, 2002, págs. 237-238).

No hay evidencias materiales de altares dentro del santuario para ningún momento histórico del mismo, los altares y los restos de piras están siempre situadas en el patio externo, fuera de los muros y, por tanto, en los espacios públicos accesibles tanto a los *mystai* como a los no iniciados (Evans, 2002, pág. 238). Sin embargo, en el interior se han encontrado estructuras interesantes que parece estaban dedicadas a ofrendas de diferentes animales. Así, se ha identificado cinco fosas, llamadas *megara*, adosadas al lado sureste del pórtico del *Telesterion*, de más de 20 m de profundidad y con gran cantidad de restos de animales. Las evidencias sugieren que se trata de ofrendas realizadas durante la celebración de las *Themosphoria*, no parecen estar relacionadas con los Misterios, lo que parece indicar que evitaban el derramamiento de sangre animal en el interior del santuario (Evans, 2002, págs. 241-242).

9.4. Los Misterios de Eleusis

Los Misterios, a los que se les ha propuesto un origen prehelenico, se hacen particularmente populares cuando Eleusis cae bajo la soberanía de Atenas, en el siglo IV a. C. Los únicos requisitos para participar en ellos era carecer de «culpas de sangre», y no ser un bárbaro (es decir, saber hablar griego). Se permitía iniciar a hombres, mujeres e incluso esclavos.

Para los atenienses, los Misterios son un regalo de la propia Deméter:

«Al llegar Deméter a esta tierra, cuando estaba errante tras el rapto de Core fue benévolamente tratada por nuestros antepasados, con unos servicios que no pueden entender sino los iniciados, y les dio dos tipos de recompensas: las más importantes fueron las cosechas, causa de que no vivamos como fieras, y la celebración de los misterios, que dan a los iniciados las más dulces esperanzas para el final de la vida y para toda la eternidad. Nuestra ciudad amó tanto a los dioses y a los hombres que cuando fue señora de bienes tan importantes, no los ocultó a los demás, sino que hizo partícipes a todos de lo que recibió. Y todavía en la actualidad celebramos los misterios cada año, y la ciudad enseñó en breve a todos los usos, los cultivos y las ventajas que resultan de las cosechas» (Isócrates, *Panegyricus*, 28)

Unos meses antes de la celebración de los Grandes Misterios en Eleusis, tenía lugar un festival más corto, denominado Misterios Menores, que se llevaba a cabo en el

mes de *Anthesterion* (probablemente del 19 al 21 de marzo), en Agra, en las proximidades de Atenas. Este ritual se ha considerado tradicionalmente como una ceremonia de preparación y purificación previa a los Misterios Mayores. No obstante, Clemente de Alejandría encuentra diferencias entre la purificación propiamente dicha y los Misterios Menores:

«No es entonces sin razón que en los misterios que se producen entre los griegos, las lustraciones ocupan el primer lugar; como también el lavamanos entre los bárbaros. Después de éstos están los misterios menores, que tienen algún fundamento de instrucción y de preparación preliminar para lo que vendrá después; y los grandes misterios, en los cuales nada queda por aprender del universo, sino sólo para contemplar y comprender la naturaleza y las cosas» (Strom., 5.11.373-374)

De acuerdo con la tradición ateniense, los Misterios Menores fueron instituidos para posibilitar la iniciación de Heracles¹⁹⁴. Un escolio a Aristófanes (*Ploutos*, 845) da más información: «Los Grandes Misterios eran de Deméter, los Menores, de Perséfone» (Mylonas, 1961, pág. 240).

En cualquier caso, parece que las ceremonias de purificación, como era tradicional en Grecia, incluían ayuno, baños y sacrificios, aunque también se recreaban escenas sobre Dionisos. Los aspirantes cumplían sus obligaciones bajo la supervisión de un mistagogo y toda la ceremonia era supervisada por el hierofante (Martínez-Pinna, 1999, pág. 330).

La presencia de Dionisos en los Misterios Menores parece confirmada por varios elementos, incluido el nombre del lugar del secuestro de Perséfone, Nisa, y la etimología de Dionisos, «dios de Nisa», por lo que se asocian las ceremonias con el rapto de la Doncella por su tío, Hades, que en este contexto se le ha visto equivalente al dios del vino (Samorini, 2000, pág. 9). Es posible que una especie de recreación del mito del secuestro de Perséfone y de su la reunión con su madre puede haber tenido lugar (Cosmopoulos, 2015, pág. 17).

El festival de los Grandes Misterios duraba ocho días, e incluía sacrificios públicos y procesiones desde el centro de la ciudad de Atenas hasta el santuario de Deméter y Perséfone en Eleusis. Hemos de tener en cuenta que lo que sabemos acerca de estas celebraciones procede fundamentalmente de fuentes literarias y epigráficas que

¹⁹⁴ Apolodoro, 5.122: «Estando ya a punto de partir a por él, se fue ante Eumolpo en Eleusis, con la intención de iniciarse en los misterios (pues no estaba permitido por entonces a los extranjeros que se iniciasen en los misterios; sin embargo, como era hijo adoptivo de Pilio, fue iniciado). No pudiendo con todo contemplar los misterios porque no había sido purificado del asesinato de los Centauros, fue purificado por Eumolpo y así pudo ser iniciado».

abarcan un periodo cronológico muy amplio, por lo que algunas actividades o ceremonias pudieron ser introducidas antes que otras. Parece que el festival alcanza su forma plena al final del siglo V a. C. y se mantiene hasta el siglo IV d. C., a pesar de la conquista de Atenas por el Imperio Romano, pues los conquistadores, sobre todo Adriano y sus sucesores, fueron grandes admiradores y muy respetuosos con los rituales eleusinos.

Los Misterios Mayores tenían lugar en *Boedromion* (aproximadamente en septiembre) y duraban ocho días. Alrededor de un mes antes de la celebración, miembros de las familias organizadoras eran enviados por todo el Hélade a anunciar una tregua (desde el 15 de *Metageitnion* hasta el 10 de *Pyanegsion*) que permitiría a los peregrinos poder viajar a Atenas y Eleusis sin peligro (Bowden, 2010, pág. 31).

El día anterior al comienzo del festival, el 14 de *Boedromion* (finales de septiembre/principios de octubre) una procesión partía de Atenas con rumbo a Eleusis para llevar los objetos sagrados, *hiera*, de Deméter. La procesión era conducida por el sacerdote de Eleusis, acompañada jóvenes militares atenienses (*ephebes*) y un grupo de sacerdotisas, portadoras de los objetos, guardados y atados con lazos rojos.

La identidad de estos *hiera* es uno de los muchos secretos de los Misterios, aunque se han hecho múltiples especulaciones sobre los mismos. Puesto que eran portados por mujeres dentro de recipientes, su tamaño no podía ser muy grande. No parece que fueran estatuas de las diosas, puesto que no se conocen, pero, de alguna manera, el contenido debía ser una representación de las divinidades (Bowden, 2010, pág. 31). Nos dicen las fuentes cristianas que en el culmen de la celebración se mostraba una espiga de trigo a los participantes:

«Esta espiga es también para los atenienses el gran astro perfecto que viene del carente de figura, tal como el mismo hierofante -no castrado, como Atis, sino hecho eunuco por la cicuta y apartado de toda generación carnal- al cumplir en Eleusis, de noche, cabe una gran hoguera, los grandes e indecibles misterios, lo proclama a gritos: Brimós, la señora, ha parido un niño sagrado, Brimós», es decir, la fuerte al fuerte» (Hipólito, *Haer.*, 5.8.40).

El primer día del festival, 15 de *Boedromion*, *Agyrmos*, el heraldo secreto hacía una proclamación (*prorrhesis*) en el ágora de Atenas, invitando a todos los que quisieran ir a Eleusis.

Al día siguiente, en el día conocido como *Halade Mystai*, los que quisieran ser iniciados debían bajar hasta el mar, con un cerdito, que debían lavar y, posteriormente, sacrificar, como acto de purificación.

Los siguientes dos días se realizaban sacrificios oficiales: en el tercer día había un sacrificio en honor de las Diosas en el *Eleusinion* de Atenas y, en el cuarto, en honor de Asclepio, elemento añadido en el año 421 a. C., cuando una serpiente consagrada al dios fue llevada desde Epidauro hasta Atenas (Bowden, 2010, págs. 34-35).

Después, el festival se traslada a Eleusis. Había dos procesiones desde Atenas en los siguientes dos días. Una era guiada por el sacerdote y las sacerdotisas llevando los *hiera* a Eleusis y acompañados por un gran número de atenienses, incluidos los *ephebes*. Al día siguiente una segunda procesión llevaba a los iniciados a Eleusis. Los *mystai* y sus patrocinadores estaban vestidos de fiesta, coronado con coronas de mirto, y ramas de mirto atadas con hebras de lana (los «*bacchos*»). Si la procesión fue conducida o no por la imagen de madera (*xoanon*) de Yaco no se sabe con seguridad. Cuando llegaba a las afueras de Eleusis, cruzaba un puente sobre el río Cefiso, donde los iniciados intercambiaban chanzas, en un ritual llamado *gephyrismos*. Finalmente, llegaban al santuario, donde bailaban en honor de las diosas, junto al pozo Partenio (*Kallichoron*), en conmemoración del punto donde Deméter se sentó afligida, según el Himno homérico. Tras esto, los peregrinos entraban al santuario.

El día siguiente era dedicado al descanso y los sacrificios llevados a cabo en honor de Deméter bajo la supervisión del *Archon Basileus*, posiblemente en los altares a las Dos Diosas, fuera del *Telesterion*. Durante el día los iniciados ayunaban, absteniéndose de comer ciertos tipos de pescados y aves domésticas, además de judías, granadas, manzanas y huevos. Algunos autores piensas que era el momento en que se tomaba el *kykeon* (Bowden, 2010, pág. 37; Cosmopoulos, 2015, pág. 19).

Por la noche, se celebraban los Misterios. Antes de entrar en el *Telesterion*, había que comprobar a los iniciados: sus nombres se registraban en tablillas de madera y sus coronas de mirto se sustituían por coronas de cintas. Nuestra información se detiene con la entrada a la *Telesterion*. Muchos estudiosos, entre los que destacan Mylonas y Clinton han tratado de reconstruir las ceremonias secretas a partir de las pistas que nos ofrecen las evidencias literarias y arqueológicas:

«En cuanto a los ritos sagrados en honor de Ceres de Eleusis, no son distintos de éstos. Efectivamente, de la misma forma que en aquéllos el niño Osiris es buscado con llantos por su madre, así aquí es raptada Proserpina para un incestuoso matrimonio con su tío; y como se dice que su madre Ceres la buscó en Sicilia con teas encendidas en el cráter del Etna, por eso sus ritos sagrados se celebran arrojando teas encendidas» (Lactancio, *Div. Inst.*, 1.24).

«Deo y Core se convirtieron en un drama misterioso y Eleusis, en su honor, celebra con

antorchas el viaje errante, el rapto y el duelo» (Clemente de Alejandría, *Protr.*, 2.12).

Sabemos que los *Mysteria* constaban de tres elementos, *dromena* (las cosas hechas), *deiknumenta* (las cosas mostradas) y *legomena* (las cosas dichas).

El núcleo de los *dromena* parece haber sido algún tipo de en la promulgación. Existen diferentes teorías en cuanto a lo que esta promulgación puede tener sido. Algunos estudiosos han sugerido que en el corazón de los *dromena* había un hierogamos, un sagrado matrimonio entre el hierofante y la sacerdotisa de Deméter (Bremmer, 2012). Esta teoría se basa en un sermón del obispo cristiano del siglo V Asterios de Amasea¹⁹⁵, que menciona la unión entre el hierofante y la sacerdotisa de Deméter en una cripta; así como referencias a un matrimonio sagrado que forma parte de dos cultos místéricos de la antigüedad tardía, que se creía que habían sido modelados después de los Misterios de Eleusis. Sin embargo, no hay pruebas que corroboren esta teoría, la Arqueología demuestra que no existía la cripta a la que el obispo cristiano hace referencia (Cosmopoulos, 2015, pág. 22; Parker, 2005, pág. 356).

Por otra parte, si había correspondencia entre el mito y los misterios, habría que tener en cuenta el papel primordial que tendría un niño. Sabemos por las fuentes que, cada año, un solo niño era elegido para ser iniciado, el resto eran adultos. Ser elegido era un gran honor, por lo que han aparecido varias estatuas con inscripciones de los orgullosos padres. Este niño representaría a Demofonte, el niño mítico del que Deméter fue la niñera y al que intentó hacer inmortal mediante el fuego, y que también se asocia con otro niño Triptolemo, hermano del anterior según algunas versiones y, al que salvó de la muerte, según otras, mediante el uso de la adormidera. Esta planta pudo ser utilizada para calmar el miedo del niño en Eleusis, pues sabemos que es uno de los emblemas de Deméter (Burkert, 1983, pág. 281).

«Lo que ahora se llama la Eleusis de Ceres fueron los campos del viejo Céleo. Llevaba él a casa bellotas y moras, que recogía sacudiendo los zarzales, y leña seca, para alimentar el hogar. Una hija pequeña recogía del monte dos cabras, y su tierno hijo estaba enfermo en la cuna. «Madre -dijo la muchacha (la diosa se conmovió al oírse llamar madre)- ¿qué haces sin compañía en un lugar solitario?» El viejo se detuvo también y, aunque le acuciaba la carga, le pidió que entrase bajo su techo [...] Díjole la diosa: «Llévame, has sabido cómo poder obligarme», y se levantó de la piedra y fue en

¹⁹⁵ «¿No fuiste tú quien deificó a Deméter y a Kore en tu locura, y construiste templos para dos hembras y las honras con sacrificios y te postras ante ellas con toda clase de devoción? ¿No son los Misterios de Eleusis el núcleo de tu adoración y la gente de Ática y de toda Grecia no se juntan para iniciar una locura? ¿No está allí la cripta oscura y el encuentro solemne del hierofante con la sacerdotisa, los dos solos juntos? ¿No se apagan las antorchas mientras que el conjunto una gran multitud cree que su salvación radica en las cosas que hacen los dos en la oscuridad?» (Asterios de Amasea, *Sermones*, 10.9.1). Traducción personal a partir del texto en inglés (Parker, 2005, pág. 356).

pos del viejo. Mientras la llevaba, contó a su acompañante lo enfermo que estaba su hijo, que no podía coger el sueño y el mal que le hacía pasar la noche en vela. La diosa, cuando iba a entrar en el humilde hogar, cogió de la tierra del campo una suave adormidera, que invita al sueño. Se dice que, al cogerla, su paladar probó de ella, desacostumbrado como estaba, y sin darse cuenta sació el hambre que arrastraba. Como ella había quebrado el ayuno al comienzo de la noche, los iniciados regulan la hora de la comida con la aparición de las estrellas. Cuando traspasó el umbral, vio todo lleno de dolor: ya no había en el muchacho ninguna esperanza de salvación. Después de saludar a la madre (la madre se llamaba Metanira), no tuvo inconveniente en unir su boca con la del niño. La palidez desapareció y observaron en su cuerpo unas fuerzas repentinas: tanta vitalidad provino de la boca celestial. La casa entera se llenó de alegría, a saber, el padre, la madre y la hija: los tres eran toda la familia. A continuación disponen la comida: requesón disuelto en leche, manzanas y miel, como el oro, en sus panales. La nutricia Ceres no probó bocado, y a ti te dio de beber, niño, adormideras que producen el sueño, con leche templada. Era medianoche y reinaba el silencio del sueño apacible. La diosa levantó en su regazo a Triptólemo y lo acarició tres veces con su mano, pronunciando tres fórmulas mágicas, fórmulas que la voz humana no puede reproducir, y sepultó en el hogar, en vivas pavesas, el cuerpo del niño, para que el fuego purificase la carga de los humanos. Neciamente, la madre amorosa se despertó y, enloquecida, gritó: «¿Qué estás haciendo?», y arrebató el cuerpo al fuego. Díjole la diosa: «Por no ser criminal, lo has sido: mi don se ha frustrado por el miedo materno. Éste, por supuesto, será mortal, pero será el primero en arar, sembrar y recoger el fruto de la tierra cultivada». Así habló Ceres y salió, arrastrando una nube, y pasó a unos dragones y se elevó en su carro alado» (Ovidio, *Fast.*, 4.507-562).

Para Burkert, estos pasajes y la iniciación de un niño es la muestra de que el infanticidio, el sacrificio de un niño formó parte, en algún momento, de los Misterios. Por supuesto, en época histórica el niño es sustituido por una víctima animal, probablemente un cordero (víctima en diversos rituales a divinidades ctónicas) que luego sería quemado en el gran hogar del *Telesterion* (Burkert, 1983, pág. 282). En contra de la teoría de Burkert se postula Cosmopoulos que ve en esta hipótesis una interpretación incorrecta del episodio de Demofonte: esta no es una historia sobre infanticidio, como Burkert sugiere, sino exactamente lo contrario, un intento de inmortalizar al niño (Cosmopoulos, 2015, pág. 22).

Los hechos derivados de la evidencia epigráfica, literaria e iconográfica dejar abierta una posibilidad realista: que los *dromena* incluyera una representación del drama sagrado de la historia de Deméter y Perséfone, acompañado de música, canto y tal vez baile. Referencias al drama sagrado encontramos ya en los escritores antiguos como Tertuliano (*Ad Nationes*, 2.7), Clemente de Alejandría (*Protreptikos*, 2.12), Gregorio Nazianceno (*Oration*, 39.4) y Lactancio (*Div. Inst. Epit.*, 23).

Esta recreación probablemente tenía como objetivo inspirar en los corazones de los iniciados sentimientos como el temor, la tristeza, la desesperación, y finalmente la alegría; Mylonas (1961) compara la experiencia con la catarsis aristotélica de la tragedia

griega. Los dos principales defensores y desarrolladores de esta hipótesis han sido el propio Mylonas y Clinton. El último nos cuenta su versión del posible drama:

«Cuando está completamente oscuro, los iniciados se adentran en el santuario, la pared a su derecha bloquea la vista de la zona de la Roca. Cuando llegan a la puerta de esta pared, tal vez puedan mirar hacia adentro al pasar y ver la parte posterior de la cueva, con la luz de una antorcha parpadeante, una visión profundamente inquietante: la diosa sentada en la roca, sufriendo. Se oyen lamentos procedentes de este recinto de cuevas. Pasan y caminan hasta el *Telesterion*. Es evidente que allí depositan sus lechones en los *megara*. Después, vagan por las afueras del edificio (o *Anakton*, como se le llamaba habitualmente¹⁹⁶) en busca de Kore, confundidos y desorientados mientras tropiezan en la oscuridad, sus ojos aparentemente cegados por una capucha, cada uno de los iniciados guiado por un mistagogo. Mientras tanto, el hierofante sigue haciendo sonar un gong, invocando a Kore.

El regreso de Kore naturalmente no puede ser visto por los iniciados. En la cueva de abajo emerge, guiada por Eubuleo, a través de una abertura justo enfrente de donde Deméter está sentada. Después de abrazar a Deméter, Kore deja la cueva junto con su madre, y toman el camino hasta el *Telesterion*, en compañía de Eubuleo. Cuando los dioses llegan al *Telesterion*, se detienen, y los *Epoptai* (iniciados en el segundo año) vislumbran a madre e hija reunidas. Las Dos Diosas y Eubuleo entran en el *Anakton*.

Los momentos pasan. De repente se abre el *Anakton*, y el hierofante se para en la puerta, silueteado contra una luz brillante que brota desde el interior. Los iniciados entran, pasando de las tinieblas a un inmenso espacio que arde con una luz extraordinaria, proveniente de miles de antorchas sostenidas por los *Epoptai*.

Dentro del *Telesterion* las diosas eran probablemente de nuevo visibles a los iniciados, pero ahora exhibidas en una estructura que sirvió como plataforma (la estructura que normalmente se ha llamado el *Anakton*). Podemos imaginar que aparecían también iniciados divinos, como Heracles y Dioniso y, por supuesto, Triptólemo. La escena básica se presenta con suficiente frecuencia en la pintura.

Después de que los iniciados del año en curso abandonaron el *Anakton*, se reveló una visión especial a los *Epoptai*. Un escritor cristiano habla de un despliegue de grano y del nacimiento de un niño. Parece bastante dudoso que un nacimiento fuera literalmente representado en el rito. El niño no puede ser Yaco. En el arte, Yaco siempre es

¹⁹⁶ Recordemos que Clinton llama *Anakton* a lo que es conocido, normalmente, como *Telesterion*.

representado como un hombre (a menudo sin barba y portando antorchas) y en todo caso es él quien condujo a los iniciados a la Roca (y quizás también al *Anaktoron*). El niño debe ser Plutón. En el arte aparece como un niño mayor (en términos modernos, de ocho a doce años), generalmente desnudo, sosteniendo una cornucopia y llevando una corona de grano. Probablemente su epifanía, presumiblemente desde dentro de la estructura en el centro del *Anaktoron*, es ese momento en que el hierofante muestra la espiga de grano mencionada por un autor cristiano» (Clinton, 2005, pág. 94).

Más que una simple representación en la que los participantes tienen un papel pasivo, también se ha sugerido que los iniciados participaron en la representación de la historia, no eran simples espectadores. La recreación se habría llevado a cabo al aire libre, detrás de las puertas cerradas y los altos muros del santuario, lo que aseguraba su privacidad. Durante el acto los iniciados visitaban los diferentes lugares dentro del santuario donde se desarrolló el mito.

Es posible que, fuera del *Telesterion*, hubiera una búsqueda ritual de Perséfone¹⁹⁷, aunque el verdadero drama sagrado tenía lugar en el interior. De acuerdo con las fuentes iconográficas, sin embargo, no se recreaba todo el mito, sino solo la historia después del secuestro de Perséfone y en el momento en que Deméter llegó a Eleusis y se sentó en la Roca. Los iniciados se acercan a la Roca y sienten el dolor de Deméter por la pérdida de su hija, que se ve intensificado por la desesperación y el miedo al entrar en la oscuridad del *Telesterion*. Por otra parte, como sugiere Parker, esta experiencia no necesitaba ser nada elaborada, ya que deambular por la oscuridad después de un adecuado condicionamiento emocional habría sido suficiente¹⁹⁸. Durante esta peregrinación los *mystai* puede haber estado con los ojos tapados, como sugiere la iconografía y las referencias a la ceguera de los iniciados en los textos. La danza puede haber sido parte de los *dromena*, tal vez por el hierofante. Esta parte finalizaba abruptamente cuando el hierofante hacía sonar un gong, anunciando la llegada de Kore y el feliz encuentro entre

¹⁹⁷ Búsquedas rituales tuvieron lugar en otros cultos: «Ritual searches took different forms in different festivals. At the Tonaia in Samos a search for Hera's statue re-enacted a mythological search. A search on a mountain sacred to Dionysos, Mount Larysion, above Migonion, involved the discovery (aneuriskousi) of a ripe bunch of grapes during a festival of Dionysos at the beginning of the spring – given the season a miraculous find that suggested the advent of the god. At the Agrionia in Chaironeia the women searched for Dionysos “as if he had run away”, and then stopped and said that he had fled to the Muses and was hidden with them. At least some ritual searches were part of advent festivals» (Sourvinou-Inwood, 2005, págs. 31-32).

¹⁹⁸ «In a sense the Mysteries worked automatically, *ex opere operato*: even a worshipper who took nothing emotionally from the experience but an unpleasant memory of shoving and wandering in the dark was still a beneficiary of the mystic promise. But at a deeper level it was the collective emotional involvement (or at least the illusion of such) that sustained the rite» (Parker, 2005, pág. 360).

madre e hija. Las fuentes nos dicen que los iniciados vieron los fantasmas (φάσματα) de las dos diosas en una luz brillante, quizá esculturas iluminadas por detrás o por dentro. La oscuridad se rompe por miles de antorchas sostenidas por los *epoptai*, parados en los escalones del *Telesterion*, mientras que el hierofante dirigía los ritos secretos «ὕπὸ πολλῶν πυρὶ τελῶν» (Cosmopoulos, 2015, pág. 23).

Otras teorías consideran que parte de los *dromena* era una comida sacramental sobre la base de la bebida del *kykeon*, de la que luego hablaremos más extensamente.

La parte de la ceremonia conocida como *Legomena* nos es desconocida, solo sabemos que la persona encargada de revelar los secretos era el hierofante. Probablemente se trataría de algún tipo de declaración litúrgica, una breve explicación de los *dromena*. Los iniciados debieron recibir algún tipo de preparación antes de la ceremonia iniciática, pero tampoco sabemos en qué momento se produce, si durante los Misterios Menores, antes de entrar al *Telesterion* o justo antes de iniciarse el ritual. En cualquier caso, los Misterios no se consideraban completos sin estos *Legomena* (Cosmopoulos, 2015, pág. 23)

La última parte de la ceremonia la constituían los denominado *deiknymena*. Se trataba de los objetos sagrados mostrados a los iniciados, siendo los más importantes los denominados *hiera*. Estos objetos permanecían guardados en el *Anaktoron*, y solo eran transportados ceremoniosamente hacia Atenas y de regreso a Eleusis, en los primeros días del festival, como hemos visto. Eran mostrados a los iniciados por el hierofante y constituyeron el clímax de los ritos. Mylonas consideraba que se trataba de algún tipo de reliquia del periodo micénico (Mylonas, 1961, págs. 273-274; 303-305). Los escritores cristianos hablan de un falo, pero no hay evidencias.

El *Anaktoron*, contenedor de los secretos, se abría ante la orden del hierofante. Se enciende el fuego y se hace una gran luz. Muchos son los autores que hablan de este gran fuego, bajo el cual opera el hierofante, que toca una especie de gong, un *echeion*, antes de hacer la proclamación:

«Los atenienses cuando celebran los ritos eleusinos y muestran a los iniciados el misterio grande, maravilloso y perfectísimo que allí se debe contemplar en silencio: la espiga cosechada. Esta espiga es también para los atenienses el gran astro perfecto que viene del carente de figura, tal como el mismo hierofante -no castrado, como Atis, sino hecho eunuco por la cicuta y apartado de toda generación carnal- al cumplir en Eleusis, de noche, cabe una gran hoguera, los grandes e indecibles misterios, lo proclama a gritos: «¿Brimós la señora, ha parido un niño sagrado, Brimós», es decir, la Fuerte al Fuerte.» (Hipólito, *Haer.*, 5.39-40)

La voz del hierofante debía ser alta y características, sin bien se duda de la veracidad de las fuentes cristianas que consideraban que se castraba (según Hipólito se trataba de una castración química, mediante cicuta). Sí que son verídicas las menciones a Brimós, se trataba de nombres extranjeros en Ática, y se referían, en general, a las reinas o diosas del Inframundo, pudiendo referirse tanto a Démeter como a Perséfone (en otros textos se nombra a Hécate con este título). En definitiva, el hierofante proclama que la Diosa del Inframundo ha dado a luz un hijo. Tras ello, se producía la «visión inefable», una visión de la diosa que ha sido interpretada como una figura que surgía por encima del suelo. Un tiempo después, no se sabe cuánto, el hierofante, en silencio, mostraba una espiga de trigo cortada (Kerenyi, 2004, págs. 112-113).

Con respecto a este final, Sourvinou-Inwood sugiere la reconstrucción a partir de la comparación con esquemas rituales semejantes. En la religión griega, la búsqueda ritual finalizada en alguna forma de «abandono», como en la *Agrionia* de Queronea o con el «hallazgo» de la deidad. Por otra parte, cuando la divinidad era encontrada, este hallazgo podía tomar dos modalidades: o se encontraba una estatua o algo más estrechamente relacionado con la deidad que de alguna manera era milagrosa. Sabemos que en Eleusis la diosa es encontrada y es probable que el advenimiento de Kore fue ritualmente promulgado a través de una espiga de trigo fuera de temporada (Sourvinou-Inwood, 2005, pág. 35). Parece poco probable que una espiga de trigo, que forma parte de la iconografía de las diosas, fuera el gran Misterio al que Hipólito hace referencia. Sin embargo, nos dice la autora, si la espiga hubiera sido percibida como un *mysterion*, se trataría de un *mysterion* en contexto; no era la existencia del cereal lo que configura el secreto, sino su aparición en un lugar y un tiempo en particular, como parte de un ritual en particular, le atribuyen significado y significado por el contexto (Sourvinou-Inwood, 2005, pág. 37).

Tras los Misterios propiamente dichos, el día siguiente, 22 de *Boedromion*, estaba dedicado a los festejos y sacrificios de toros y, principalmente, de cerdos. Curiosamente, el altar para el sacrificio estaba situado en las afueras del santuario, quizá para que también pudieran hacer sus ofrendas aquellos que no habían sido iniciados (Clinton, 2005, pág. 24). Cada iniciado rellenaba dos *plemochoai* con líquidos y llevaba uno al este y otro al oeste, vertiendo el contenido de estos, con un movimiento, primero hacia arriba y luego hacia abajo. El resto del día se pasaba probablemente cantando y bailando (Cosmopoulos, 2015, pág. 24).

El último día, 23 de *Boedromion* los participantes regresaban a Atenas.



Imagen 42. Urna Lovatelli¹⁹⁹

Basándose también en la iconografía, en este caso de la urna Lovatelli y del sarcófago de Torre Nova, Burkert propone una ceremonia previa a la iniciación propiamente dicha, en el caso que nos ocupa, representan la iniciación de Heracles: el sacrificio del cerdo va seguido de una ceremonia de *thronosis*, en la que el sujeto es sentado, velado y descalzo. Un sacerdote se aproxima por detrás, portando un aventador (*liknon*), en el caso de la urna y pasando una antorcha cerca de las manos, en el caso del sarcófago. Se trataría de un ritual de purificación por aire (igual que el grano es purificado por el viento) y de purificación por fuego. El efecto psicológico es claro: la acción de

¹⁹⁹ Fotosar/National Roman Museum at Palazzo Massimo; inventory: 11301.

velar o tapar los ojos no es fortuita; el candidato cegado, se siente abandonado y aislado, ignorando lo que sucede a su alrededor. La inseguridad y el miedo se apoderan de él y, cuando se le retira el velo, se experimenta una sensación de bendita liberación. De esta forma, se le prepara para la contemplación de lo sagrado (Burkert, 1983, pág. 268).²⁰⁰



Imagen 43. Urna Lovatelli²⁰¹

En el sarcófago aparece representada una última escena en la que se ve al iniciado acercarse a Deméter. Él porta un haz de ramitas, lo que indica que ha participado en la procesión de Yaco. La diosa está sentada sobre una cesta (*kiste*), sobre la cual se puede

²⁰⁰ A partir de Burkert, otros autores han visto en la comedia de Aristófanes, *Las nubes*, una parodia de este ritual cuando el viejo Estrepsiades, que desea aprender de Sócrates cómo engañar a sus acreedores, se ve obligado a ponerse una corona y a sentarse, mientras Sócrates lo unge en preparación para la epifanía de las diosas Nube. Otros autores, sin embargo, no están de acuerdo con esta interpretación (Edmonds, 2006).

²⁰¹ https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/3/3f/Massimo_Urna_misteri.JPG

ver una serpiente retorciéndose. Deméter mira hacia atrás, en dirección a una joven que se acerca a ella con una antorcha, Perséfone regresando del Inframundo. Para el iniciado, la serpiente ya no es peligrosa, el retorno de Kore transforma el miedo a la muerte en tranquila seguridad (Burkert, 1983, pág. 269).

La cista sagrada formaba parte de los rituales, según nos cuenta Clemente de Alejandría: «La señal convenida en los misterios de Eleusis es ésta: «ayuné, bebí el ciceón, cogí del cesto y, después de probarlo, lo deposité en la canasta y de la canasta al cesto» (Protr., 2.21.2). Sin embargo, no sabemos lo que contenía la cesta, a pesar de que se han hecho muchas propuestas, desde los objetos sexuales que proponía el propio Clemente hasta espigas de trigo y un mortero, que propone Burkert: el iniciado tenía que moler simbólicamente el trigo, al menos, para ayudar a producir el próximo *kykeon*. Esto puede parecer algo banal pero también es un acto de destrucción necesario, sin embargo, para alimentarse. En un estado de ánimo adecuado, uno puede experimentar lo que de otro modo sería tan simple como algo fundamental (Burkert, 1983, pág. 273).

«Lo inexplicable» sucedía en la oscuridad, hasta llegar a la epifanía, con el retorno de Kore del Inframundo, punto culminante de la noche.

En contra de que se tratara de una representación dramática se muestra Kerenyi: «Cuentos sagrados prohibidos han existido en todas partes y en todos los tiempos. Con frecuencia se aludía a ellos en relación con diversos cultos secretos. Incluso se les representaba como dramas en teatros que han sido excavados en los recintos sagrados de los misterios cabíricos en Samotracia y Tebas, o muy cerca del templo de la diosa de los misterios arcádicos en Licosura. No sucedía así en Eleusis. El propio santuario no contenía nada semejante a un escenario, ni existía un segundo edificio parecido a un teatro» (Kerenyi, 2004, págs. 53-54). Mucho más rotundos serán Wasson Hofmann y Ruck que, como veremos, introdujeron en los Misterios la posibilidad de que «la experiencia extraordinaria» fuera provocada por el consumo de enteógenos.

9.5. *Myesis y epoteia*

La terminología relacionada con la iniciación en los textos clásicos y en las fuentes epigráficas no es fácil de sistematizar y analizar, por la falta de unanimidad y homogeneidad entre las fuentes. A rasgos generales, podemos decir que los participantes por primera vez en los Misterios recibían el nombre de *mystai*, mientras que los que participaban un año más tarde, se denominaban *epoptai* («los que han visto»). Ya hemos

comentado anteriormente que el nombre *mystes* deriva del verbo *myo*, que significa cerrar la boca o los ojos, lo que ha sido interpretado como «el que mantiene silencio o los ojos cerrados». *Myesis*, es un nombre abstracto derivado de *myeo* (verbo causativo) y significa «iniciación» (Dowden, 1980b, pág. 414).

El texto que mejor nos muestra los distintos grados es de Plutarco (*Demetr.*, 26) y nos habla de la anécdota protagonizada por Demetrio de Macedonia, cuando quiso iniciarse en los Misterios, en todos sus grados, en un solo mes:

«Pasando entonces otra vez a Atenas, escribió anticipadamente que quería al punto de su llegada iniciarse en los misterios y hacer de una vez toda la ceremonia, desde la primera iniciación hasta la inspección íntima (*μνηθῆναι καὶ τὴν τελετὴν ἅπασαν ἀπὸ τῶν μικρῶν ἄχρι τῶν ἐποπτικῶν*). Mas esto no era legítimo ni se había hecho nunca, porque los pequeños misterios se celebraban en el mes Antesterión, y los grandes en el Boedromión, y a la inspección no se pasaba sino mediando un año cuando menos desde los grandes misterios. Leída la carta, sólo se atrevió a oponerse el portaantorcha Pitodoro: pero no adelantó nada, porque abrió Estrátocles dictamen para que se decretara que el mes Muniquión se entendiera y llamara Antesterión, y admitieron a Demetrio a la iniciación que se hacía en Agra. Después de esto, el mes Muniquión de Antesterión se hizo Boedromión, y se perfeccionó lo que restaba de la iniciación, recibiendo Demetrio el último grado de la inspección íntima: por lo que, satirizando Filípides a Estrátocles, hizo este verso:

El que a un mes solo ha reducido el año;
así como dijo en cuanto a su alojamiento en el Partenón:
El que, por un mesón, tuvo al alcázar
y de una Virgen al sagrado templo introdujo a las torpes ramerillas».

La distinción entre *mystai* y *epoptai* parece sugerir que los que los primeros mantenían cerrados eran los ojos, pudiendo estar, de alguna manera, con ellos tapados (Clinton, 2005, pág. 50).

Clinton propone la existencia de tres grados: 1) una iniciación preliminar; 2) la iniciación propiamente dicha, en los Misterios, cuyos participantes reciben el nombre de *mystes*²⁰²; 3) un año más tarde, los ya iniciados pueden volver a celebrar los Misterios, y reciben el nombre de *epoptes*. Los ritos de la iniciación preliminar tendrían lugar antes del festival propiamente dicho, en el propio santuario de Eleusis o en el *Eleuseion* de Atenas (Clinton, 2005, pág. 51).

La yuxtaposición de *mystai* y *epoptai* complica la reconstrucción de los acontecimientos. Parece que el paso decisivo era la *myesis*, que ocurría solo una vez en la vida de los sujetos, pues todas las promesas que leemos en las fuentes se refieren a él.

²⁰² Algunos autores denominan a los tres grados *mystes*, *telete* y *epoptes*

La *epoteia* repetía, renovaba y profundizaba la experiencia de la iniciación. El *epoptes*, simplemente, veía más o, lo que es más importante, lo hacía de una forma diferente pues, mientras que el *mystes*, «padecía» o experimentaba de una forma pasiva los acontecimientos, los *epoptai* eran testigos, observadores, con un punto de vista más amplio y calmado. Tampoco han llegado evidencias de cómo se organizaban los actos para los diferentes grados. Para Burkert, es concebible, aunque improbable, que los *mystai* abandonaran el *Telesterion* antes de que comenzara un segundo acto en la ceremonia. Para este autor, lo que pudo ocurrir es hubiera partes específicas de la ceremonia que los *epoptai* pudieran contemplar libre y completamente, mientras que los *mystai* estaban cegados, de alguna manera, pues eran acompañados por sus mistagogos que los acompañaban y dirigían su comportamiento (Burkert, 1983, pág. 275).

También pudo suceder que los rituales para *mystai* y *epoptai* tuvieran lugar en noches diferentes (Mylonas, 1961, pág. 274). Para Cosmopoulos, es posible que los *epoptai* fueran testigos de un ritual que implicara el nacimiento de un niño, probablemente Plutón, y la muestra de la espiga de trigo (Cosmopoulos, 2015, pág. 24).

Por último, algunos autores consideran que no hay tales grados, simplemente un cambio de nombre, que produce cuando el ritual se completa. Así, los *mystai* serían aquellos que, tras participar en los Misterios Menores y en los ritos previos, van hasta el *Telesterion* eleusino para participar de la ceremonia final. En ésta, se completa el ciclo, el *mystes* experimenta y ve, por lo que ya es *epoptes* (Keller, 2009; Petridou, 2013, pág. 316).

9.6. Cerámicas eleusinas: *kernoi* y *plemochoai*

El término *kernos* (ὁ κέρνος, τὸ κέρνος) se refiere a un recipiente usado en rituales relacionados con diosas madres, como Rhea o Cibeles, así como también con el culto iniciático de la divinidad eleusina. Era portado por los *mystai* en procesión, como un *liknon*, sobre la cabeza. Las fuentes también nos hablan de cráteras místicas y se han atestado variantes con lucernas (λύχνους). Formaba parte de la danza ritual del *kernophoros*, una danza de tipo frenético que originalmente formaba parte del culto da Rea o Cibeles pero que pudo ser adoptada posteriormente en las ceremonias eleusinas (Bakalakis, 1991, pág. 106; Bignasca, 2005).

Ateneo (11.478) lo describe como un vaso de arcilla alrededor del que iban adosados un número variable de vasitos (*kotyliskoi*):

«Se trata de un recipiente de cerámica con numerosas copitas aplicadas en él, en las que, dice (Polemón) [fr. 88 Prell.]²⁹¹, hay cabezas de adormidera blancas, granos de trigo, granos de cebada, guisantes, garbanzos, almorta, yeros, lentejas. El que lo ha portado, lo mismo que quien porta la criba sagrada, prueba estos productos, según cuenta Amonio en el libro tercero de su *Sobre altares y sacrificios* [FGrH 361, fr.2]»

La forma fundamental de los llamados kernos eleusinos es la de un vaso con el pie, cónico y cóncavo, vientre ensanchado, dividido horizontalmente en dos partes por el *antyx* y los extremos redondeados de los hombros con una boca proporcionalmente grande. La base del pie, la línea de ruptura entre este el último y el vientre, así como la boca se acentúan a menudo horizontalmente por el uso de cuerdas. Los mangos horizontales emergen del borde inferior del *antyx* mientras que en su borde superior las copas (*kotyliskoi*) se alinean en una o más filas. El *antyx* es perforado transversalmente cuatro pequeños agujeros dispuestos en una cruz en su periferia, donde se insertaba una rama de mirto. La parte inferior del pie tiene dos orificios de mayor diámetro, opuestos entre sí, por donde pasaba la correa con el que los *kernos* estaban pegados a la cabeza. La presencia del *antyx* está doblemente justificada. Sirve de apoyo a las tazas que pueden cubrir casi toda la parte del jarrón, cuando están dispuestas en varias filas, pero también, desde un punto de vista técnico, actúa como una junta, porque el jarrón estaba hecho con torno o molde en dos partes separadas (Bakalakis, 1991, págs. 106-107).

A partir de este esquema básico, nos encontramos con una amplia variedad en sus detalles, dimensiones, materiales y calidad de ejecución. Pueden llevar decoración plástica, ya sea con pequeños anillos adheridos o una decoración esquemática de las protuberancias plásticas. Los hay realizados en arcilla, arcilla dorada, bronce o mármol. Su tamaño puede variar de cuatro centímetros (no habituales, carácter exclusivamente votivo) hasta las dimensiones monumentales de casi un metro de altura, que se observan en las versiones de mármol. Son muy numerosos en Eleusis (Mitsopoulou, 2010, págs. 147-148).



Imagen 44. Kernos. Museo Arqueológico de Eleusis²⁰³

Bakalakis (1991) los clasificó en cuatro tipos:

- Tipo A. Son grandes recipientes con ocho copas. Aparecen tanto en Eleusis como en el ágora ateniense. Se trata del *kernos* eleusino más antiguo. Representa gran similitud con otros *kernoi* no atenienses. En algunos de ellos, las copas son más pequeñas, hasta hacerse simbólicas. Cada una de estas tazas podría contener una cierta cantidad de las ofrendas, pero también es posible

²⁰³ "Eleusis. The great mysteries" by vanholy is licensed under CC BY-NC-ND 2.0

que hayan desempeñado el papel de candeleros o que hayan sido utilizados como lámparas, como se sugiere Nicandro (*Alexiph.*, 217)

- Tipo B. *Kernos* con *kotyliskoi* numerosos, que se fijan en varias filas, pero reducen gradualmente su tamaño hasta convertirse en simples protuberancias masivas, a veces interpretadas como granos de trigo o de lenteja. Por otro lado, pueden tener dos asas o ser reemplazadas por pequeñas protuberancias que semejan panes o tortas de frutas (Bignasca, 2005).
- Tipo C. Pertenecen a este tipo pocos ejemplares que recuerdo al tipo B, pues están equipadas con pequeños y grandes orificios, escrupulosamente repetidos, así como asas horizontales, pero el mango del vaso está se desarrolla desde y por encima de la boca del *kernos*.
- Tipo D. Corresponde al tipo más numeroso y se caracteriza por no tener *antyx*, ni tazas. Se trata de un tipo muy simple que también es el más representado, tanto en la numismática, en la cerámica y en la Tabilla de Ninnion. También hay ejemplares en metal y mármol.

Sin embargo, diversos autores consideran que el tipo D de la clasificación de Bakalakis no corresponde a un *kernos*, sino que se trata de otro vaso cerámico que recibe el nombre de *plemochoe* (Clinton, 2009; Bignasca, 2005).

Desde el principio, se propusieron dos nombres antiguos para los jarrones en cuestión: el *kernos* y el *plemochoe*. Los primeros, según Ateneo, como hemos visto, se distinguían por sus copas, recibían panspermias y se suponía que se usaban durante las *kernophorias*. El *plemochoe* (πλημοχόη) es un jarrón firme, en forma de trompo, que se utilizó el último día de los misterios, durante el ritual del mismo nombre: el líquido contenido en dos jarrones se vertía en el suelo, uno al este y el otro al oeste (Mitsopoulou, 2010, págs. 148-149):

PLĒMOKHÓĒ. Cacharro de cerámica que se parece a una peonza, pero bastante estable, al que algunos llaman *kotyliskon* (cotilita), según afirma Pánfilo [fr. 28 Schm.]. Se utiliza en Eleusis el último día de los misterios, que recibe también por él el nombre de *Plēmokhóai*. Ese día llenan dos *plēmokhóai* y, alzando una hacia el oriente, y la otra, hacia el occidente, *** y las ponen boca abajo, pronunciando una fórmula mística. Las menciona también el autor del Pirítoo, ya se trate del tirano Critias [TrGF I 43, fr. 2 = 88, fr. B 17 D.-K. = test. 19 Gent.-Prat.], ya de Eurípides, diciendo así:

*Para que estas «plēmokhóai» en la abertura
de la tierra derramemos, guardando silencio ritual»
(Ateneo, 11. 496)*

Esta distinción en las formas y la nomenclatura lleva a Clinton a negar la utilización de los *kernoi* durante los Misterios eleusinos, proponiendo que pertenecen a rituales de Rea y Cibeles y al conocido festival de las *Tesmosphoria* en honor de Deméter, como indicaría la aparición de *kernoi* en otros santuarios de esta diosas y como parece también demostrar la epigrafía, pues un decreto de Colargos (IG II² 1184), que regula las ofrendas de este festival hace alusión a cebada, trigo, harina de cebada, harina de trigo, higos secos, vino, aceite, miel, sésamo blanco, sésamo negro, amapola, queso, ajo; es decir, ofrendas muy similares a las que Ateneo nombra en relación con los *kernoi* (Clinton, 2009).

Previamente, en su estudio sobre Eleusis, Kerényi ya había mencionado que los ritos místicos a los que hace referencia Ateneo no pueden ser los de las Dos Diosas, sino que se refiere a los cultos de Rea, y recuerda que uno de los seguidores sagrados de esta diosa recibe el nombre de *kernophoros*. Además, en el escolio a Nicandro (*Alexipharmaca*, 217) habla de cráteras, recipientes utilizados para mezclar el vino, que sabemos que era una sustancia prohibida en Eleusis; y menciona también *λύγχοι*, luces, que eran muy probables en Eleusis. En el culto a Rea se menciona también una danza: «Respecto a la danza en la que se llevaban los *kerna*, sé que llevaban luces o pequeños anafes en la cabeza» (Julio Pólux, 4.103). La aparición en Eleusis de vasos con pequeños *kotiliskoi* es, para Kerényi, debido a la influencia del culto a Rea, un resto de éste, puesto que los vasitos, muchas veces solo vestigios, no servían ni para contener ninguno de los ingredientes que Polemon menciona, ni fuego (a lo sumo, velas). No obstante, ve posible que las mujeres en Eleusis hicieran algún tipo de baile con estos vasos en la cabeza, «una danza en el curso de la cual el fuego -cubierto por las cenizas- se avivara echando llamas. Los restos de fuego y cenizas que se han encontrado en esas vasijas y en sus fragmentos pueden atribuirse, por supuesto, al fuego que destruyó a finales de la antigüedad [...] Esta danza no se atribuye al culto de Rea. El círculo de mujeres danzantes con luces en la cabeza y su reflejo en el mar mientras las estrellas parecían acompañarlas en su danza tenía que ser un espectáculo asombroso. El canto coral del *Ion* de Eurípides puede ser una alusión a esta danza» (Kerényi, 2004, págs. 189-194)

Sin embargo, en los estudios más recientes Mitsopoulou da un paso más, propone que no hay distinción entre *kernoi* y *plemochoe* por motivos funcionales, sino que las diferencias morfológicas se deben a motivos cronológicos. Considera que todos los modelos formaban parte de los rituales místicos de Eleusis y que el contenido de los

vasos era el famoso *kykeon*. Su hipótesis estará basada en el estudio morfológico e iconográfico de los vasos, así como de las representaciones de estos en distintos soportes, desde monedas a diademas (Mitsopoulou, 2010; Mitsopoulou, 2011).

De hecho, los primeros estudios de los vasos cultuales eleusinos los llevó a cabo Beulé (1858, págs. 134-138) y parten del estudio numismático, pues los artefactos arqueológicos no aparecerán hasta 30 años más tarde. El estudioso francés, ante las monedas, duda el nombre que debe dar a la vasija representada, pues en las fuentes clásicas aparecen tres nombres *κοτυλίσκος*, *πλημοχόη*, y *κέρνος*. Descarta la última porque, en su opinión, es un vaso de la diosa Cibeles, mientras que los otros dos términos aparecen asociados a Ceres. Finalmente, siguiendo la definición anterior de Ateneo, más un texto de Julio Pólux (*Onomasticon*, 10.20), decide que el nombre que mejor encaja con la vasija representada es *plemochoe*, por el nombre dado al último día de los Misterios. Precisamente porque este vaso se utiliza para finalizar los rituales, para el autor francés es el «símbolo de la culminación de los Misterios, de la celebración completa, en consecuencia, de los Misterios mismos» (Beulé, 1858, pág. 137).



Imagen 45. Moneda procedente de Eleusis con *plemochoe*²⁰⁴

²⁰⁴ Eleusis, Ática, AE15, siglo III a.C. 3.05 g. Cabeza de Deméter hacia la derecha, diadema de trigo / ΕΛΕΥΣΙ, *plemochoe* (un cuenco estrecho y cubierto sobre un tallo alto) que descansa sobre una cista mística. Agora 61; Svoronos 103.29-32.
http://www.wildwinds.com/coins/greece/attica/eleusis/Agora_61.jpg



Imagen 46. Moneda procedente de Atenas con *plemochoe*²⁰⁵

Aunque las monedas que estudió Beulé están datadas en el siglo II a. C., pertenecientes al denominado Nuevo Estilo, las monedas con representaciones de *plemochoe* se dan ya desde el año 330 a. C., primero como un simple símbolo adyacente, y luego como motivo principal en el reverso, normalmente acompañados de otros elementos de la parafernalia eleusina (Mitsopoulou, 2011, págs. 191-192).

Unos años más tarde de la publicación de Beulé, en 1882, aparecen en las excavaciones de Eleusis los primeros vasos en cerámica, mármol y metal, confirmando la identificación hecha. En 1895 se descubre la Tablilla votiva de Ninío (370 a. C.), una tablilla de cerámica roja en la que aparecen representados los cultos eleusinos y en la que se ve a las mujeres transportar en su cabeza los vasos.

Para Clinton, la tablilla está dividida en dos secciones, inferior y superior, que corresponden a dos días distintos del festival místico, el primero y el último: en la parte inferior Yaco y los iniciados llegan a Eleusis y caminan hacia Deméter, Kore está ausente, porque ahora, al principio de la Misterios, está todavía en el inframundo. Deméter no se sienta en un trono sino directamente en la ladera de la colina, en la Roca. Justo encima de Deméter, en el campo superior, una diosa muy similar se sienta en un trono, pero lleva un vestido más elaborado y sostiene erguido el cetro mientras su mano derecha roza la espalda de otra mujer, que porta dos antorchas, y que se identifica con Kore. Junto a la diosa, una mujer lleva una vasija en su cabeza, es el *plemochoe*, el vaso utilizado el último día del festival (Clinton, 2007, pág. 351).

²⁰⁵ Atenas, Ática, AE11, ca 224-198 a.C. 1.98 g. Triptólemo en carro alado izquierda / (A) Θ-E, *Plemochos*; espiga de trigo a su derecha. Svoronos Pl. 103. 47-49.
http://www.wildwinds.com/coins/greece/attica/athens/Svoronos_103_47-49.jpg

Por su parte, Mylonas también veía en la tablilla dos momentos diferentes, pero en este caso se refería a los Pequeños y a los Grandes Misterios (Mylonas, 1961, págs. 81-88). Simon niega que la tablilla se relacione con los Misterios, ella considera que está representado otro festival, el *Haloa*, y considera que los vasos representados son *thymiateria*, incensarios (Simon, 2002, págs. 35-37).



Imagen 47. Tablilla de Ninío. Museo Arqueológico Nacional de Atenas²⁰⁶

Para Tiverios, sin embargo, el *pinax* de Ninnion incluye elementos que fácilmente permiten su asociación con los Grandes Misterios. En primer lugar, el elemento decorativo pues los motivos de sus dos *antae* los transforman en dos grandes *bakchoi*, el atributo distintivo de los iniciados en los Misterios. Otros dos *bakchoi* están situados en el centro de la parte inferior de la composición, debajo de un altar en forma de ónfalos. Otros elementos iconográficos también vinculan a las figuras del *pinax* con los Misterios,

²⁰⁶ https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/8/85/NAMA_Myst%C3%A8res_d%27Eleusis.jpg

como los peculiares jarrones en los que se encuentran las cabezas de tres de las figuras femeninas, que ya hemos visto que se han relacionado con el *kykeon*, que tendría que haber sido preparado en Atenas y portado durante todo el recorrido. Empero, Tiverios considera que este vaso, denominado erróneamente *kernos*, no es adecuado para beber, siendo mucho más práctico para este fin el *kothon*, pequeño *oinochoe* que portan dos sujetos masculinos en la tablilla. Considera que los recipientes pintados son *plemochoai*, y que contienen la preparación desconocida con la que los participantes hacían la libación en el último día. El hecho de que estén acompañados por ramas de mirto confirma su carácter sacro. Su identificación de las figuras difiere de la de Clinton, pues considera que todo el panel corresponde a un único momento. Las dos diosas son de mayor tamaño que el resto de las figuras, que pertenecen a humanos. Deméter están en la fila superior, mientras que la diosa que se sentada debajo es Kore (lo indicaría el color más blanco de su piel), junto a ella aparece un trono vacío, el correspondiente a Hades. Avanzando hacia Deméter hay una procesión de tres mortales (una mujer, un efebo y un hombre), bajo la guía de una divinidad femenina que sostiene dos antorchas, identificada como Hécate. Hacia Kore se dirigen dos humanos, también guiados por una figura divina, en este caso Yaco. Las dos figuras con antorchas que conducen a los mortales ante las dos deidades eleusinas tienen un papel análogo al de los iniciadores (*mystagogoi*) en los Misterios. Un tercer grupo de mortales está representado en el frontón del *pinax*. A juzgar por sus gestos vivos, la presencia de un flautista, y la ausencia de cualquier divinidad, nos permite inferir que este es un grupo de devotos en un contexto ceremonial. Las escenas representadas en el pínax de Ninío serían, por tanto, procesiones de tres familias de devotos en el momento de su llegada en el gran santuario eleusino. La tablilla no revela nada que los no iniciados no deban, pues el artista incorporó elementos de la Misterios que no estaban prohibidos y eran conocidos por todos (Tiverios, 2008).

Puesto que la Tablilla votiva no permite aclarar las dudas sobre la funcionalidad de los vasos culturales, Mitsopoulou decide utilizar otras fuentes iconográficas, menos estudiadas hasta el momento: en primer lugar, una diadema de oro incluida dentro de la Colección Stathatos del Museo Arqueológico Nacional de Atenas (300 a. C.)²⁰⁷; y, en

²⁰⁷ Sin embargo, en un estudio pendiente de publicación, la misma autora demuestra que esta diadema es una falsificación moderna por lo que su iconografía carece de relevancia (Mitsopoulou, comunicación personal).

segundo lugar, un *pyxis* procedente de Atenas, que se encuentra en el Museo de Bellas Artes de Boston (Mitsopoulou, 2011).

En cuanto al píxide de Bostón, ha sido atribuido al pintor Marsyas y datado en la segunda mitad del siglo IV a. C. El fragmento que se conserva pertenece a la tapadera y solo están intactas dos escenas, que se han identificado con los Misterios eleusinos: el retorno de Kore y Deméter sentada en el pozo, y la llegada de un iniciado, quizás Heracles o alguno de los Dioscuros. La autora considera que la segunda imagen es, cronológicamente, posterior a la primera. Es decir, tras el regreso de Kore, se produce la instauración de los Misterios, con la instrucción y la misión a Triptólemo. Queda una última escena, de la que solo se ha conservado un pequeño fragmento en el que se ve una mujer sentada en lo que parece una roca y, próxima a ella, un *plemochoe*. «La imagen bien podría representar el duelo de Deméter en Eleusis, después de haber recibido la bebida ritual en la vasija de culto con tapa. El asiento rocoso alude a la topografía eleusina, así como al estado de ánimo, sin sonrisas, de Deméter. Esta escena podría proporcionar por primera vez un argumento material original y una alusión a la correlación de las vasijas eleusinas con la bebida eleusina *kykeon*, que hasta ahora sólo se conocía a partir de los textos» (Mitsopoulou, 2011, pág. 215).

Esta interpretación podría extrapolarse a la comprensión de la iconografía de la tabla de Ninío, pues se propone leer la parte inferior de la tablilla como la escena de la llegada de los iniciados al santuario, mientras se transfieren el *kykeon* transportado sobre sus cabezas para su consumo inmediato durante los ritos siguientes. La bebida se habría preparado previamente en Atenas, durante el día de la fiesta de *Epidauria*, antes de la procesión de los iniciados hacia Eleusis (Mitsopoulou, 2011, págs. 215-216).

La suposición de la fecha de producción del *kykeon* está basada en un texto fragmentario de la obra *Demoi* de Eupolis, en el que se hace referencia a un personaje de Epidaurio (posteriormente analizaremos este texto más detenidamente) y una mención de Aristóteles a que este día los atenienses permanecían en su casa (*Ath. Pol.*, 56.4) (Kerenyi K. , 2004; Clinton, 1994; Tiverios, 2008, pág. 130; Mitsopoulou, 2011, pág. 216). Además de estas fuentes, si hemos de suponer que los iniciados transportaban el vaso con tanto cuidado era porque su contenido era preciado para ellos. Según la cronología de los acontecimientos que podemos deducir por los relatos, el momento más oportuno que tuvieron para preparar la mezcla es la fecha que los estudiosos proponen. Además, el

hecho de que luego se bailase con el vaso sobre la cabeza, ayudaría a mezclar los ingredientes.

En conclusión, los últimos estudios parecen indicar que los vasos cultuales eleusinos no pertenecen a la categoría de los *kernos*, sino que su indicación más probable y acorde con los rituales místicos sería la de *plemochoe*. Por otra parte, en cuanto a la funcionalidad de estos, se trataría de un vaso cerámico o metálico que los iniciados portarían, con el *kykeon* ya preparado en su interior, durante toda la procesión hasta Eleusis. El contenido sería traspasado a algún vaso más apto para la bebida, sin que nos quede claro cuándo se produciría el consumo de la mezcla. Finalmente, el último día del festival, los *plemochoi* sería utilizados de nuevo para la libación ritual de un contenido líquido (¿o los restos del anterior?) que se ofrecerían, como las fuentes nos narran, en los extremos este y oeste del santuario.

9.7. El *kykeon*, ¿bebida enteogénica?

Se ha querido ver como elemento clave y central en la experiencia vivida por los iniciados el consumo de una bebida sagrada, el *kykeon*, del que desconocemos la composición salvo por la referencia al mismo del citado Himno a Deméter: agua, cebada y una menta aromática llamada *blechon*. Es en esta bebida donde se ha buscado la explicación a las experiencias vividas y a la que se ha atribuido capacidad psicotrópica.

9.7.1. La hipótesis Wasson-Graves

La primera formulación de la hipótesis de que la *kykeon* era una bebida enteógena se debe a la sinergia entre Robert Wasson y Robert Graves. El primero, en 1956, en la *American Philosophical Society of Philadelphia*, habló sobre el hongo mexicano y en la discusión subsiguiente se insinuó que la posibilidad de que este credo pueda arrojar algo de luz sobre los Misterios Eleusinos. Cinco años más tarde publicó un artículo en los folletos del Museo Botánico donde llamó la atención sobre algunas afinidades entre el rito mexicano de la velada, a base de hongos psilocibina, y el eleusino, pensando que también en el último podría ser utilizado los alcaloides indólicos. Graves, en el mismo año (1956), describió en su obra *La comida de los centauros* el uso ritual de los hongos psicotrópicos en el mundo griego y conjeturó que las iniciales de las palabras griegas para los tres ingredientes del *kykeon* de Deméter deletreaba la palabra secreta *muka*, ligado a *muk(or)*, es decir, hongo. Ambos iniciaron una relación epistolar que les permitió intercambiar información y nuevos descubrimientos y por estas cartas sabemos que,

mientras Wasson consideraba que el ingrediente principal del *kykeon* era la *A. muscaria*, Graves se decantaba por un hongo con psilocibina, *Panaeolus papilionaceus*:

«Se dice que el secreto que Deméter envió al mundo desde Eleusis por medio de su protegido Triptólemo era el arte de la siembra y la recogida del cereal...Hay algo equivocado en esta suposición. Triptólemo pertenece a las postrimerías del segundo milenio a. C., y los cereales, según sabemos hoy, habían sido cultivadas en Jericó y otros lugares desde aproximadamente el año 7000 a. C., por lo que las nuevas de Triptólemo no hubieran sido novedades...El secreto de Triptólemo está, pues, relacionado con los hongos alucinógenos, y mi opinión es la de que los sacerdotes de Eleusis habían descubierto un hongo alucinógeno alternativo más fácil de conseguir que la *Amanita muscaria*, un tipo de hongo que podía introducirse en los dulces del sacrificio, en forma de pigote o *phalloi*, sin que perdiera sus poderes alucinógenos» (Graves, 1964, págs. 106-107).²⁰⁸

En lo que ambos estaban de acuerdo es que se utilizó un alucinógeno en los Grandes Misterios de Eleusis, pero no había ninguna sustancia implicada en los Misterios Menores celebrados en Agra (Bizzotto, 2018, pág. 87).

9.7.2. Kerenyi y el *blechon*

Kerenyi, por su parte, atribuyó al *blechon* las posibles propiedades psicoactivas que la mezcla pudiera tener, determinando que la planta utilizada era *Mentha pulegium*, considerado y utilizado, principalmente, por sus propiedades digestivas y carminativas, que ya eran conocidas entre los griegos (Dioscórides, 3.31). Lo más curioso de su propuesta es que se apoya en la autoridad de Hofmann que afirma: «Los aceites volátiles contenidos en el aceite de poleo (*Oleum puleii*), añadidos al contenido alcohólico del *kykeon*, podían producir perfectamente alucinaciones en personas cuya sensibilidad hubiera aumentado por el ayuno» (Kerenyi, 2004, pág. 188); sin embargo, el propio Kerenyi había comentado un poquito antes que: «La cebada tostada con agua produce la malta y una bebida que sabe dulce sin la adicción de ningún tipo de edulcorante y que se convertía en una bebida alcohólica después de una breve fermentación. La diosa no esperó a la fermentación para que *su kykeon* adquiriera carácter alcohólico» (Kerenyi, 2004, pág. 186).

²⁰⁸ Traducción: F. Pardo Gella. Citado en: McKenna, 1992, pág. 161.

Es decir, para que el aceite de poleo haga su efecto alucinógeno se precisa mezclarlo con una bebida alcohólica, pero el *kykeon* no lo era, puesto que no se había dado tiempo a la fermentación. Todo ello nos hace desestimar el carácter psicoactivo del *blechon*, si admitimos su identificación como un tipo de menta, que es la propuesta más aceptada.

9.7.3. El Camino a Eleusis y la hipótesis LSA

La teoría más conocida y divulgada surge en el año 1978 de la mano del etnomicólogo y antropólogo Robert Gordon Wasson, el químico Albert Hoffmann y el helenista Carl A. P. Ruck, que publican *The Road to Eleusis*. En este libro, se plantea la que se ha denominado hipótesis de la LAS (amida del ácido d-lisérgico o ergina)²⁰⁹, y que especula con que el cereal utilizado en la preparación del *kykeon* estaba contaminado por el hongo *Claviceps Purpurea*. Este hongo, también conocido como Ergot o Cornezuelo del centeno, contiene un 2% de su masa seca del alcaloide LSA, un potente enteógeno y psicodélico; si bien hay que tener en cuenta que el corzuelo carece de una composición química uniforme. En palabras de Hofmann, «se presenta en razas químicas o biológicas, que difieren entre sí por la composición química de los alcaloides que contienen, habiendo familias que no contienen alcaloides psicoactivos» (Wasson, Hofmann, & Ruck, 1980, pág. 36).

Aunque normalmente se habla de cornezuelo del centeno, este cereal no es el único que puede ser parasitado por el hongo, también lo hacen el trigo y la cebada. Hofmann analizó en su laboratorio los hongos de estos cereales y comprobó que contienen básicamente los mismos alcaloides que el del centeno: ergonovina, ergotamina y trazas de LAS. No solo a los cereales agrícolas, el ergot también parasita al pasto silvestre, *Paspalum distichum*, que crece en toda la cuenca mediterránea y a *Lolium temulentum*, conocida normalmente como cizaña. A pesar de la fama que tiene esta última de producir síntomas psíquicos, no contiene ningún alcaloide ni posee propiedades farmacológicas, por lo que sus propiedades enteogénicas deberían ser ocasionadas por la infestación con *claviceps*. Hofmann sugiere que «en la Antigua Grecia pudo haber existido una especie de cornezuelo de la cizaña que contuviera sobre todo alcaloides enteogénicos tales como

²⁰⁹ Esta amida es un precursor del conocido LSD, con efectos similares, aunque menos potente (Ver 6.3.3. LSD (Dietilamida del ácido lisérgico)).

los que hemos encontrado en el cornezuelo de *Paspalum* (Wasson, Hofmann, & Ruck, 1980, pág. 51).



Imagen 48. Cornezuelo de centeno (*Claviceps purpureae*)²¹⁰

Tanto la ergonovina como la amida del ácido lisérgico, los principios con actividad psicoactiva, son hidrosolubles, mientras que el resto de los péptidos tóxicos y alcaloides no enteogénicos (ergotamina y ergotoxiana)²¹¹ no lo son. Es decir, la separación de los componentes enteogénicos era muy simple, solo había que disolver el cereal o la harina en agua, técnica sencilla y que estaba dentro del alcance tecnológico de los antiguos griegos. Más sencillo aún habría sido utilizar el pasto infectado, pues este contiene solo alcaloides enteógenos y que podría ser utilizado directamente en forma de polvo (Wasson, Hofmann, & Ruck, 1980, págs. 47-50).

Por su parte, Ruck, niega que la experiencia vivida en el *Telesterion* tuviera ninguna relación con una representación teatral: «La sala, sin embargo, según podemos reconstruirla a partir de los vestigios arqueológicos, era totalmente inapropiada para las representaciones dramáticas; y las inscripciones de los libros de cuentas del santuario que se conservan no registran ningún gasto por concepto de actores o de escenografía. Lo que se presenciaba allí no era una escenificación con actores, sino *phasmata*: apariciones fantasmales, en particular el espíritu de la propia Perséfone, retornada de entre los muertos

²¹⁰

https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/c/cb/Claviceps_purpurea_s.l._%2838857911412%29.jpg

²¹¹ Estas sustancias son las responsables del ergotismo, grave intoxicación que produce convulsiones y vasoconstricción que puede conducir a la necrosis de los tejidos y gangrena de los miembros.

con su hijo recién nacido, engendrado en el mundo de los desaparecidos. Los griegos eran conocedores en asuntos de teatro y es muy improbable que pudieran haber sido engañados por alguna clase de truco escénico, sobre todo porque gente tan inteligente como el poeta Píndaro o el trágico Sófocles testimonió en favor de la importancia abrumadora de lo que era visto en Eleusis» (Wasson, Hofmann, & Ruck, 1980, pág. 56).

Este mismo autor considera que el *kykeon* era la bebida que contenía la droga. Para ello, se basa también en un fragmento de una obra de Eupolis, *Demoi*, donde podemos ver a un sicofante acudir a denunciar ante Arístides a un ciudadano de Epidauro por lo que parece una profanación de los Misterios:

«...entró en la plaza. Había estado bebiendo la sopa sagrada. Su barba estaba llena de migas de cebada ritual. Me di cuenta, y corrí a su casa, y fui directamente al extraño, y le pregunté qué había estado haciendo, el sucio tramposo. Le dije que me diera 100 monedas de oro. (Tenía mucho dinero.) Entonces me instó a que dijera que era gachas comunes y corrientes que había estado bebiendo cuando salió. Así que lo dije, y conseguí el dinero. No me importa lo que haga un hombre cuando paga» (vv. 63-65)²¹²

La «sopa sagrada» sería el *kykeon*, por tanto, según esta comedia, la pista para saber que se han emulado los Misterios la da, precisamente, el tomar una bebida que contiene cebada, el autor precisa que esta cebada es «ritual», frente a las «gachas comunes y corrientes». Ruck argumenta que esta alusión se debe a que el texto es algo posterior a los acontecimientos del año 415 a. C., en lo que diversos aristócratas, incluido Alcibíades, fueron acusados de impiedad (*asebiea*) (Wasson, Hofmann, & Ruck, 1980, págs. 75-76).

Se refieren estos sucesos al caso más conocido de sacrilegio de los Misterios que nos han reportado las fuentes, si bien también reconocen que tuvo un trasfondo político importante, como el propio Tucídides reconoce (6.28). Los hechos comienzan cuando, el día previo a la partida de una expedición comandada por Alcibíades a Siracusa, aparecen mutilados gran parte de los Hermes de Atenas. Ello escandalizó a la opinión pública ateniense y se pidió que se denunciaran todos los casos de impiedad y sacrilegios, lo que llevó a la presentación de varias denuncias, como Plutarco (*Alc.*, 22.4) nos presenta:

«Tésalo, hijo de Cimón Lacíade, denuncia a Alcibíades, hijo de Clinias Escambónide, de haber ofendido a las Diosas Deméter y su hija, remedando los misterios y divulgándolos a sus amigos en su casa, habiéndose puesto el ornamento que lleva el hierofantes cuando celebra los misterios, tomando él mismo el nombre de hierofantes, dando a Lolición el de porta-antorcha y a Teodoro Fegeo el de proclamador, y llamando a sus amigos iniciados y adeptos, contra lo justo y lo establecido por los Eumólpidas, los proclamadores y los sacerdotes de Eleusis».

²¹² Traducción propia a partir del texto en inglés de D. L. Page, *Select Papyri III: Literary Papyri* (1941), disponible en: <http://www.attalus.org/poetry/eupolis.html#n13>

Los denunciantes, por tanto, declaran que el sacrilegio se llevó a cabo cuatro o cinco veces y que Alcibíades tendría un papel protagonista en ellas. En cuanto a la naturaleza del sacrilegio perpetrado, las fuentes no hablan exactamente de parodia, porque los verbos utilizados para designar el crimen preferiblemente referirse a las nociones de «realización» (*poiein, gignesthai*) o «representación» (*apomimeisthai*). Por lo tanto, parece haber razones para creer que no sería tanto una cuestión de una inversión del ritual, sino de una celebración sacrílega. Este carácter de blasfemia viene de las circunstancias en las que se ha hecho el culto en un contexto inapropiado (en hogares privados y no en el santuario), por las personas equivocadas (ciudadanos comunes y no los sacerdotes a cargo del oficio) y con la transgresión del secreto que protegía los Misterios (ya que había no iniciados entre los asistentes) (Leño, 2004).

Conociendo estos hechos, y volviendo a la obra de Arístides, la mayor parte de estudiosos de ésta parecen estar de acuerdo sobre la fecha de la obra, el 412 a. C. (Storey, 1990, págs. 24-28) y, precisamente, uno de los puntos de datación es este episodio. Sabemos que *kykeon* podría referirse a una mezcla o batido, muchas veces con propiedades dietéticas, pues así es prescrito en la obra de Hipócrates. Sin embargo, si el sicofante puede chantajear y luego, acusar, al ciudadano de Epidauro es, evidentemente, porque está haciendo algo ilegal, con lo que el *kykeon* del que habla tiene connotaciones eleusinas (Storey I. C., 2003, págs. 166-167).

A partir de estas dos premisas (no había representación teatral y el elemento central es el *kykeon*), Ruck reconstruye su particular visión de los sucesos que tenían lugar en el *Telesterion*: «El acontecimiento central era la preparación del brebaje. Con fasto bien estudiado el hierofante, un sacerdote cuya ascendencia se remontaba a la primera representación del misterio, tomaba los esclerocios del cornezuelo de la cámara aislada que se alzaba dentro del *Telesterion*, sobre los vestigios del templo original que había estado allí en tiempos micénicos. Mientras celebraba el servicio entonaba cantos antiguos, en falsete, pues su papel en los misterios era asexual, el de un varón que había sacrificado su sexo a la Gran Diosa. Entregaba el grano en unos cálices a las sacerdotisas y entonces éstas bailaban por la sala, balanceando las vasijas y unas lámparas sobre sus cabezas. A continuación, el grano era mezclado con la menta y con agua en unas urnas, de donde la poción sagrada era finalmente servida con un cucharón en las copas especiales en que los iniciados beberían su parte. Por último, en reconocimiento de su buena disposición, todos manifestaban con cánticos que habían bebido la pócima y manipulado los objetos

sagrados que habían llevado consigo, en canastas tapadas, durante su caminata por la Vía Sacra. Después, sentados en las ringleras de peldaños que se alineaban a lo largo de los muros de la cavernosa sala, aguardaban en la oscuridad. Por causa de la poción iban gradualmente entrando en éxtasis [...] Podemos tener la seguridad de que el hierofante, con una experiencia de generaciones, conocía todos los secretos para hacer favorables el lugar y la circunstancias [...] hasta el momento en que, de pronto, la cámara inferior era abierta y espíritus luminosos entraban en la habitación -luces suaves, me parece, no cegadoras-; entre ellos el espíritu de Perséfone con su hijo recién nacido, de regreso del Hades. La diosa llegaba al tiempo que el hierofante alzaba la voz en vetustas modulaciones reservadas para el misterio: “La Reina Terrible ha dado a luz a su hijo, el Terrible”. Este nacimiento divino del Señor del Inframundo era acompañado por el bramido de un instrumento semejante a un gong que, para la extática audiencia, sobrepasaba al del trueno más violento y procedían de las entrañas de la tierra» (Wasson, Hofmann, & Ruck, 1980, págs. 76-78).

Para el mismo autor, por tanto, los *hiera* no son sino los ingredientes necesarios para preparar el *kykeon* enteogénico. Se basa para ello en varios indicios argumentales: en primer lugar, los objetos sagrados eran fácilmente transportables en una *kista* sagrada que portaban las sacerdotisas entre Eleusis y Atenas; y, por último, Alcibíades fue acusado de profanar los Misterios y realizar las funciones de hierofante, pero nunca fue acusado de haber robado los *hiera* del santuario de Eleusis, por lo que tuvo que utilizar objetos que se pudieran conseguir sin necesidad de sustraerlos; es más, esta profanación, si bien ha sido la más reconocida, no fue la única y se daba entre grupos de amigos que se «embriagaban» en cenas (Wasson, Hofmann, & Ruck, 1980, págs. 128-131).

Para realizar correctamente la mezcla y facilitar que fuera tomada por los participantes, sería necesaria la participación de vasijas especiales. En primer lugar, el vaso en el que cada uno de los iniciados tomaría su poción, se trata de los vasos que vemos representados en decoraciones eleusinas, como la cariátide de Eleusis. Se trata de una copa con dos asas, pie y tapadera. Esta se sellaba con cintas para sujetarla durante el transporte, pudiendo ser llevada en la cabeza por las mujeres. «Podemos suponer con cierto grado de certeza que los iniciados bebían de un vaso como esos. Ya que las vasijas parecen haber sido llevadas a los misterios, es probable que cada iniciado debiera proveerse de su propia copa, que tal vez conservaría después como un recuerdo de la ocasión, pues de otra manera habrían sido encontrados en mucho mayor número durante

las excavaciones que se han llevado a cabo en Eleusis» (Wasson, Hofmann, & Ruck, 1980, pág. 134).



Imagen 49. Cariátide Propyleos Menores. Museo Arqueológico de Eleusis²¹³

En cuanto a la preparación del *kykeon*, se realizaría dentro del *Telesterion* en otro tipo de vasijas, los conocidos *kerna*, que, como hemos visto previamente, consisten en un cuenco central rodeado de varias vasijas fijas que lo rodean. Independientemente del contenido de los vasitos periféricos, lo importante era el recipiente central. De nuevo, los autores dan una versión completa de cómo se utilizarían estos utensilios: «Durante la iniciación, el hierofante tomaba el *kernos* (o los *kerna*) del santuario o tabernáculo y lo entregaba a las “portadoras del *kernos*”, las sacerdotisas que danzaban con la vasija en equilibrio sobre la cabeza, al parecer con candelas encendidas en algunas de las copas periféricas, al menos en los casos en que el *kernos* estaba manufacturado de manera apropiada. Parece ser que a continuación tales mujeres presidían la mezcla efectiva del *kykeon* en vasijas llamadas *kernoi*, de las que puede presumirse que eran mayores, a

213

[https://commons.wikimedia.org/wiki/File:The_upper_part_of_one_of_the_caryatids_that_flanked_the_Lesser_Propylaea_of_Eleusis,_made_in_Attica_in_about_50_BC,_Eleusis_Museum_\(16172984501\).jpg#/media/File:The_upper_part_of_one_of_the_caryatids_that_flanked_the_Lesser_Propylaea_of_Eleusis,_made_in_Attica_in_about_50_BC,_Eleusis_Museum_\(16172984501\).jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:The_upper_part_of_one_of_the_caryatids_that_flanked_the_Lesser_Propylaea_of_Eleusis,_made_in_Attica_in_about_50_BC,_Eleusis_Museum_(16172984501).jpg#/media/File:The_upper_part_of_one_of_the_caryatids_that_flanked_the_Lesser_Propylaea_of_Eleusis,_made_in_Attica_in_about_50_BC,_Eleusis_Museum_(16172984501).jpg)

propósito para preparar la gran cantidad de poción que haría falta para llenar los numerosos vasos de los que a continuación bebían los iniciados. La naturaleza tóxica de la bebida queda indicada por el hecho de que tanto los *kerna* como los *kernoi* eran llamados “*krateres* (cuencos para la mezcla) de los misterios”: de ordinario el *krater* se utilizaba para la mixtura ceremonial del vino, bebida que se hallaba proscrita en Eleusis; sin embargo, tal sería el término con que podría esperarse que fuera designada la vasija en que se mezclasen otras bebidas, sobre todo si, al igual que el vino, eran embriagantes» (Wasson, Hofmann, & Ruck, 1980, págs. 136-137).

Las respuestas a esta hipótesis han sido muchas y variadas, si bien muchos otros estudiosos simplemente han ignorado que pudiera haber un consumo de enteógenos durante los Misterios. Uno de las respuestas más elaboradas y argumentadas es la publicó Valencic, *Has the Mystery of the Eleusinian Mysteries been solved?*, 1994. En primer lugar, lo que hace es analizar si realmente el consumo de una bebida como el *kykeon* propuesto produce los efectos que los clásicos nos han transmitido.

Además de los experimentos realizados por los autores del libro, en los que describen una «ligera actividad alucinógena» tras la ingesta oral de 2mg de maleato de ergonovina, otros autores han decidido publicar ensayos similares. Todos ellos contenían sustancias puras, no una solución acuosa de cornezuelo de centeno: maleato de ergonovina (Bigwood, Ott, Thompson, & & Neely, 1979) y metilergonovina (Ott & Neely, 1980).

Los resultados con la ingestión mencionada confirman el poder enteogénico del maleato de ergonovina, si bien las dosis utilizadas tuvieron que ser mayores que las utilizadas por Wasson, Hofmann y Ruck: la intoxicación a 3.0 mg produjo alteraciones visuales muy leves, lasitud y calambres leves en las piernas. Los efectos disminuyeron en siete horas. Con 5,0 mg, la lasitud y los calambres fueron más pronunciados. Los efectos psíquicos también fueron más intensos, particularmente los fenómenos eidéticos, pero todavía eran leves, mientras que los efectos somáticos fueron bastante fuertes. Sólo con 10,0 mg los efectos visuales fueron comparables a una dosis umbral de LSD o psilocibina, pero los efectos físicos (cólicos) ya eran dolorosos y debilitantes. Los experimentadores también estaban en una especie de estado de ensueño, ya que los alcaloides de ergolina, a diferencia del LSD, muestran un pronunciado componente narcótico. En palabras de los responsables del ensayo, los efectos psíquicos no se incrementaban a la misma velocidad que los somáticos, y el deseo de acostarse era importante. Al día siguiente, sentían resaca.

Además, la experiencia fue diferente para cada uno de los voluntarios, por lo que habría que tener en cuenta la importancia del metabolismo de cada individuo (Bigwood, Ott, Thompson, & Neely, 1979).

Dos años más tarde, J. Ott y P. Neely intentaron un experimento similar con metilergonovina (ácido D-lisérgico -(+)-2-butanolamida) a 2,0 mg cada uno. Los efectos somáticos incluyeron vértigo, salivación, calambres leves, bostezos y efectos psíquicos que en su mayoría excitaron la imaginación y la visualización de las señales auditivas. El viaje era una reminiscencia del LSD pero mucho más suave y superficial. Al igual que con el maleato de ergonovina, los efectos somáticos eran demasiado incómodos como para que los cambios psíquicos se experimentaran como placenteros (Ott & Neely, 1980).

Valencic menciona otro experimento, publicado en el libro *The Nature of Shamanism*, de Ripinsky-Naxon. El autor menciona que él y sus compañeros de trabajo ingirieron 6.0 mg de ergonovina sin dar muchos detalles sobre el entorno. Tuvieron cambios psíquicos poco impresionantes, en su mayoría alteraciones perceptivas bajas, acompañadas de calambres en las piernas (Valencic, 1994).

McKenna recordaba que nadie se ha atrevido a probar el grano de centeno infectado por el cornezuelo directamente, por lo que «hasta que esto no se lleve a cabo la teoría seguirá siendo una especulación bien fundada. Hay un problema particular que afrontar: en todos los ejemplos documentados en los que gran número de gente ha ingerido trigo infectado por el ergot o cornezuelo del centeno, el resultado ha estado lejos de ser atractivo. El ergot o cornezuelo es tóxico. En el año 994 d.C. una epidemia de ergotismo asociada con trigo infectado mató a cerca de 40.000 personas en Francia; una epidemia del año 1129 mató a cerca de 1200 personas [...] el problema radica en alcanzar una intoxicación segura a partir de la que se considera fuente del intoxicante. Si la fuente de los misterios eleusinos fue el cornezuelo del centeno, ¿cómo pudo ingerirse durante tantos siglos sin que los efectos secundarios desagradables asociados a él formaran parte de la leyenda?» (McKenna, 1992, págs. 163-164). En efecto, en las fuentes clásicas, todos quedaron profundamente impresionados por la experiencia de una manera positiva, no hay reportes de malos viajes acompañados de tormento somático y dolor que siempre resultan de la ingestión de cornezuelo (Valencic, 1994).

Se plantea la posibilidad de que el *kykeon* contenga otros ingredientes, no citados por el Himno a Deméter, que mitiguen los efectos desagradables de los alcaloides de la

ergolina. Se ha propuesto el opio, ya que la adormidera es uno de los símbolos de Deméter, y porque hay indicios de que los depresores del Sistema Nervioso Central suprimen la acción psicodélica del LSD y algunos consumidores de esta droga abortan el viaje fumando heroína. Sin embargo, no hay estudios controlados en humanos que confirmen esta hipótesis y, en cualquier caso, el suplemento del opio al *kykeon* disminuiría los efectos somáticos, pero también la potencia psicodélica (Valencic, 1994).

No debemos olvidar que Wasson, Hofmann y Ruck también proponen como posibilidad que el principio enteogénico procediera de la ingesta del pasto contaminado, *Paspalum distichum*. Valencic comenta que no ha encontrado ninguna referencia sobre la ingestión de *C. paspali* por el hombre, ni accidentalmente ni a propósito. Sólo se sabe que un trastorno neurológico, llamado *paspalum stagger*, producido cuando el ganado pasta *Paspalum dilatatum* infectado con el hongo *Claviceps paspali*. Los signos clínicos del envenenamiento del paspalum son los temblores, que son exagerados por el movimiento forzado, la hiperexcitabilidad y la ataxia. Las muertes por la enfermedad suelen ser causadas por accidentes o por la incapacidad de los animales afectados para obtener agua. Los animales afectados generalmente se recuperan de la enfermedad si son retirados de los pastos tóxicos. Del *Claviceps paspali* se han aislado tres principios: paspalina, paspalicina y paspalinina, que no se ha demostrado que sean solubles en agua, por lo que no podrían extraerse para añadirlos al *kykeon*. En cualquier caso, de poder añadirse de alguna manera, provocarían en los consumidores un marcado temblor, que habría sido percibido por los asistentes a los Misterios (Valencic, 1994).

Otros autores han negado la posibilidad del uso de *Claviceps paspali* como parásito de *Paspalum distichum* alegando que esta especie no existía en Europa durante la Antigüedad, sino que ha llegado en tiempos modernos; de hecho, de las más de 250 especies de *Paspalum* que actualmente se conocen, ninguna es originaria de Europa y *C. paspali* sólo parasita plantas del género *Paspalum*; por tanto, en Eleusis no se pudo conseguir el ergot a partir de este origen (Festi & Samorini, 1999).

En cuanto a la escena de la obra de Eupolis, Samorini no encuentra que sea un argumento válido para reforzar la hipótesis del ergot. En primer lugar, porque propone que el testigo informador de la comedia conocía con tanta seguridad la receta del *kykeon*, lo que estaría en contradicción con la hipótesis del propio Ruck de que los iniciados desconocían el «Secreto de los Secretos», es decir, la presencia de ergot como ingrediente fundamental de la sagrada mezcla. En opinión de Samorini, el fragmento de esta obra sólo

nos dice que el *Kykeon* eleusino se diferenciaba de las «gachas simples» por la presencia de granos enteros de cebada flotando en la poción, que podían quedar atrapados en el bigote del bebedor. Además, en una solución acuosa, los «granos» de cornezuelo (esclerocios) se depositan en el fondo, mientras que los granos de cebada permanecen a flote. También los esclerocios de ergot reducidos a polvo se precipitan en el fondo de la disolución. Samorini cuenta un método sencillo utilizado en el siglo XIX para reconocer la bondad y frescura del cornezuelo para preparaciones farmacéuticas, consistía en poner el esclerocio pulverizado en un vaso de agua, comprobando al cabo de unos minutos el comportamiento del polvo, se consideraba que era viejo y de escaso valor medicinal si flotaba. Puesto que el propio Ruck reconoce que el ergot debía estar pulverizado, no tiene sentido que el ciudadano de Epidauro lo lleve en su barba (Samorini, 2001, págs. 146-147).

En el año 2000, Webster, Perrine y Ruck, en un artículo titulado *Mixing the kykeon*, actualizan la hipótesis LSA a partir de nuevas investigaciones y mantienen la validez del *claviceps purpurea* como ingrediente activo del *kykeon*.

Aceptan que los principios activos del *kykeon* no podrían haber venido del *C. paspali*, por lo que proponen que, dado que las distintas familias de *C. purpurea* contienen diferentes porcentajes de alcaloides, los sacerdotes de Eleusis descubrieron un método sencillo de expandir la infección del cornezuelo en la cebada de la llanura Rania, consistente en rociar con agua y miel los campos. De esta forma, se aseguraban de tener cantidad suficiente de ergot para poder preparar la bebida enteogénica a todos los participantes de los Misterios. La cosecha de cebada se recoge a finales de la primavera y principio de verano, por lo que estaría preparado todo para finales de septiembre, fecha del festival.

Quedaría el problema de que los alcaloides procedentes del cornezuelo producen más síntomas somáticos que psicológicos, por la débil concentración de ergina e isoergina, los alcaloides psicoactivos. Webster considera que habría que contar con la posibilidad de que los sacerdotes de Eleusis consiguieran aumentar la proporción de alcaloides más potentes mediante un sencillo procedimiento que consiste en diluirlo en agua con cenizas de madera quemada (se puede añadir alcohol para aumentar la solubilidad de los alcaloides), las cenizas proporcionan una base de carbonato potásico que hidroliza parcialmente la ergotamina para producir ergina e isoergina. A continuación, se calentaría la mezcla, para mejorar la hidrólisis y, finalmente, se filtraría

el líquido obtenido. Puesto que las cenizas quemadas serían una fuente de carbonato potásico, se podría pensar que la mezcla sería caustica. La solución, tras la hidrólisis es añadirle una fuente ácida que neutralice el pH básico del carbonato. Para ello hay varias soluciones: dejar la mezcla unos días al aire, el carbonato potásico se transforma en bicarbonato, que no es tóxico; añadir vino a la mezcla, lo que parece que no era indicado porque la propia Deméter lo rechaza; o, añadirle vinagre, que es un ácido que neutralizaría el pH de la mezcla. La menta se añadiría probablemente con el fin de eliminar el mal sabor y, también, la sensación de náusea (Webster, Perrine, & Ruck, 2000).

El hecho de añadir cenizas podría, además, tener un componente simbólico que implique el resurgimiento de la vida a partir de las cenizas. La propia Perséfone era considerada como la diosa del fuego y tal vez también las cenizas simbolizaban la inmortalidad que Deméter deseaba otorgar al pequeño príncipe Demofonte a través del fuego, según nos cuenta el Himno. A ello habría que añadirle la reverencia que sentían los griegos hacia las cenizas que quedaban tras quemar las ofrendas en los altares (Webster, Perrine, & Ruck, 2000, págs. 70-71).

Samorini, una vez descartada la posibilidad de *C. paspali*, considera que hay otros elementos que refuerzan la hipótesis del ergot. Como el hecho, ya expuesto por el propio Wasson) de que los griegos dieran a Deméter el epíteto de *Erysibe*, el mismo nombre con el que conocían a la herrumbre de los cereales, es decir, al cornezuelo (Wasson, Hofmann, & Ruck, 1980, pág. 74; Samorini, 2000, pág. 29):

«En términos generales, los cereales son más vulnerables a la herrumbre que las legumbres, y, entre aquéllos, la cebada más que el trigo. Entre las cebadas, unas son más vulnerables que otras y la más vulnerable de todas es, puede decirse, la «aquilea». Sin embargo, la posición y la naturaleza de la tierra establece diferencias no pequeñas a este respecto. Porque las propiedades orientadas al viento y situadas en lugares elevados no son atacadas por la herrumbre, o lo son menos, mientras que las situadas en lugares hondos y no expuestos a los vientos, lo son en mayor medida. La herrumbre se da, sobre todo, durante la luna llena» (Teofrasto, *HP*, 8.10.2)

En este texto, nos queda claro que se conocía el cornezuelo de la cebada y que, además, los griegos antiguos eran conscientes de las diversas modalidades y propiedades que el parásito tiene, dependiendo del cereal infectado y de las condiciones del terreno y climáticas.

Más interesante nos parece la observación de que los encargados del culto en Eleusis debieron de ser conscientes de la singularidad del cornezuelo que infectaba a los cultivos de la llanura Raria, por lo que ellos mismos debieron encargarse del cuidado de

las cosechas. Este es uno de los motivos por lo que el ritual se celebró de manera exclusiva en Eleusis, nunca se llevaron a cabo en ninguno de los otros santuarios de Deméter Eleusina, incluso a pesar de los intentos de emperadores como Claudio (Samorini, 2000, pág. 29).

Los habitantes de Eleusis fueron capaces de alimentarse sin peligro de los granos de un cereal y de la harina que contiene esclerocios tóxicos del cornezuelo de centeno y desarrollaron estrategias para evitarlo, en particular para separarlo de los granos de cereales. Intoxicaciones particulares con el cornezuelo, habría llevado al descubrimiento de sus propiedades medicinales y luego psicoactivas, o viceversa. El descubrimiento del potencial enteogénico del cornezuelo de centeno (u otros fitopatógenos de gramíneas) - que pueden haber tenido lugar en diferentes lugares y en diferentes momentos, durante la Edad Neolítica o Edad de Bronce - habrá dado lugar a cultos religiosos y rituales del uso colectivo o elitista del agente intoxicante, como siempre ha ocurrido como resultado del descubrimiento de una planta psicoactiva. Y en el simbolismo asociado con estos cultos estará la planta huésped del cornezuelo, el cereal, también estaba involucrada. Así, aquellos cultos basados en el conocimiento y uso del cornezuelo habrán considerado la espiga como sagrada, «padre divino» del cornezuelo. Puesto que la espiga y los cereales ya estaban sacralizados de acuerdo con las codificaciones mitológicas y simbólicas que se originaron en la época del descubrimiento de la agricultura; en las localizaciones donde ocurrió el descubrimiento de la potencialidad del cornezuelo, el nuevo carácter sagrado del cornezuelo se superpone y se añade al carácter sagrado que la espiga ya tenía. Esta podría ser la situación en Eleusis, donde coexistieron mitologías y rituales tanto del ciclo agrario de los cereales como del culto. de la «espiga cosechada de trigo floreciente». El culto místico de la espiga está ampliamente atestiguado también en otros lugares y las culturas egeo-anatolia, micénica y griega, así como la egipcia donde la espiga es un emblema de Osiris, un símbolo de su muerte y resurrección, y sus misterios. (Samorini, 2001, págs. 171-172a).

Rinella (2000) considera que la teoría del ergot se ve apoyada por el siguiente texto de Platón:

«Sin embargo, aquel cuya iniciación es todavía reciente, el que contempló mucho de las de entonces, cuando ve un rostro de forma divina, o entrevé, en el cuerpo una idea que imita bien a la belleza se estremece primero. y le sobreviene algo de los temores de antaño y, después, lo venera al mirarlo, como a un dios, y si no tuviera miedo de parecer muy enloquecido, ofrecería a su amado sacrificios como si fuera la imagen de un dios, y es que, en habiéndolo visto, le toma, después del escalofrío, como un trastorno que le

provoca sudores y un inusitado ardor. Recibiendo, pues, este chorreo de belleza por los ojos, se calienta con un calor que empapa, por así decirlo, la naturaleza del ala, y, al caldearse, se ablandan las semillas de la germinación que, cerradas por la aridez, les impedía florecer; y, además, si el alimento afluye, se esponja el tallo del ala y echa a nacer desde la raíz, por dentro de la sustancia misma del alma que antes, por cierto, estuvo toda alada. Anda, pues, en plena ebullición y burbujeo, y como con esa sensación que tienen los que están echando los dientes cuando ya van a romper, ese picor y escozor en las encías. así le pasa al alma del que empieza a echar las plumas. Bullen, escuecen, cosquillean las nacientes alas; y si pone los ojos en la belleza del muchacho y recibe de allí partículas que vienen Fluyendo - que por eso se llaman “río de deseos”-, se empapa y calienta y se le acaban las penas y se llena de gozo» (Platón, *Phdr.*, 251a-c).

Son muchos los autores que consideran que *Fedro* tiene muchas alusiones, referencias y vocabulario que le enlaza con los Misterios y, especialmente, con los de Eleusis. También se piensa que su mito central (*Phdr.*, 246a-256e) describe una procesión ritual que acaba en una iniciación mística. El fragmento que nos ocupa ha sido interpretado de muchas maneras, mientras algunos ven en él la descripción del estado de *mania*, y metáforas sexuales, aunque también referencias al crecimiento de las plantas (Rinella, 2000, págs. 69-70). Para Rinella, la mezcla descriptiva de Platón toma su inspiración no de la fantasía sino de una experiencia corporal inducida farmacológicamente que ocurriría en la culminación de iniciación en los misterios religiosos de Eleusis. Esto lo demuestra de dos maneras: en primer lugar, el pasaje se expresa metafóricamente desde en el lenguaje de la iniciación mística y; en segundo, lugar los iniciados en los Misterios culminaron su experiencia bebiendo el *kykeon*. La incomodidad fisiológica descrita en el pasaje de Platón (temblor, sudoración, sensaciones de escozor, etc.) tienen un notable parecido a los síntomas del ergotismo convulsivo. (Rinella, 2000, págs. 71-72).

Por otra parte, no debemos olvidar la importancia del *set* y *setting* en la ingesta de cualquier sustancia psicoactiva, es decir, los efectos del ergot son facilitados e intensificados mediante el ayuno, la gran caminata, la música y la danza y las condiciones psicológicas que el entorno emocional y ritual proporciona, como queda demostrado por el uso del *ololiuqui*, bebida enteógena utilizada durante siglos en Oaxaca (México) y cuyos principios activos son, al igual que los del cornezuelo, la ergina y la isoergina (Webster, Perrine, & Ruck, 2000, pág. 66; Rinella, 2000, pág. 73). Además hay que tener en cuenta, como dice Petridou, «*even if we could actually look at what happened within the telesterion, it is quite unlikely that we would be able to see what the initiates saw, as it is extremely difficult to reconstruct with any certainty the complex nexus of*

sociopolitical and cultural discourses that shaped their gaze, their ways of viewing» (Petridou, 2013, pág. 310).

Sin embargo, Rinella confunde el ergotismo, causado principalmente por ergotoxina, con la experiencia alucinógena que produce la ergina. Precisamente en su teoría del ergot, Wasson, Hofmann y Ruck, niegan que se llegaran a producir síntomas de ergotismo puesto que los sacerdotes de Eleusis habían sido capaces de separar y aislar los alcaloides psicoactivos de los tóxicos.

9.7.4. La adormidera, símbolo de la diosa Deméter

Por supuesto, la adormidera ha sido también propuesta como enteógeno de los Misterios, por sus indudables propiedades psicoactivas y por ser uno de los símbolos de la diosa Deméter, como la abundante iconografía demuestra. Por ejemplo, aparece en la ornamentación de las cariátides de los Propileos Menores de Eleusis y en las metopas del *Telesterion*. También en las fuentes literarias, como en un pasaje de Ovidio (*Fast.*, 4.547), en el que la diosa da al niño Triptólemo la adormidera, justo antes del ritual previsto para conseguir su inmortalidad, ritual que fue interrumpido por la madre del pequeño²¹⁴:

«La nutricia Ceres no probó bocado, y a ti te dio a beber, niño, adormideras que producen el sueño, con leche templada. Era medianoche y reinaba el silencio de un sueño apacible. La diosa levantó en su regazo a Triptólemo y lo acarició tres veces con la mano, pronunciando tres fórmulas mágicas, fórmulas que la voz humana no puede reproducir, y sepultó en el hogar, en vivas pavesas, el cuerpo del niño, para que el fuego purificase la carga de lo humano»

El primero en sugerirlo fue Kerényi, en consonancia con su idea, previamente comentada, del origen minoico de los Misterios Eleusinos. Ya vimos la importancia del consumo de opio en contextos rituales minoicos y el atractivo psicoactivo de la Diosa de las adormideras de Gazi. Aunque sabemos que el síntoma principal del consumo de opio es el adormecimiento, también hay otros, como la sensación de euforia y la ampliación del entendimiento y el conocimiento, que podrían estar en la base de las experiencias eleusinas. Los objetos de la bandeja del sacerdote de la Urna Lovatelli son interpretados como cápsulas de adormidera, lo que supondría un respaldo a su argumentación (Kerényi, 1996, págs. 24-25). Sin embargo, como hemos también mencionado, el origen minoico de los Misterios es muy cuestionado por la Arqueología y, por otra parte, la identificación de los objetos de la urna también está abierta a diversas posibilidades.

²¹⁴ Nótese que, en la versión del Himno a Deméter, la sustancia que recibe el niño es ambrosía.

Esta hipótesis será desarrollada por Merlin, que también apoya el origen minoico de los Misterios. Para él, opio y ergot podrían haber formado parte conjuntamente del *kykeon* ya que el opio tiene propiedades de antídoto frente a la intoxicación con los alcaloides del cornezuelo. De hecho, la papaverina, el alcaloide del opio, se considera un antídoto eficaz contra las intoxicaciones ergóticas, así como la atropina presente en las solanáceas psicoactivas. Esta solución sería pertinente ante el peligro que supondría que quedaran restos de tóxico en la preparación final (Merlin, 1984, pág. 229). Resulta curioso que en una obra posterior ya no hable de la combinación ergot/opio, si bien mantiene la presencia de este último con muchas dudas, insistiendo en la importancia del *set and setting*, facilitado por los sacerdotes de Eleusis para favorecer la experiencia (Nencini, 1997).

9.7.5. El relieve de Farsalia y los hongos alucinógenos



Imagen 50. Relieve de Farsalia (siglo V a. C.). Museo del Louvre ²¹⁵

En su obra, *Food of the gods*, McKenna recoge la hipótesis de Graves acerca de un hongo con psilocibina como enteógeno que se consumía en los Misterios eleusinos, proponiendo *Stropharia cubensis* (en la actualidad se prefiere la denominación *Psilocybe cubensis*), que él considera que formaba parte de los cultos cretenses, de los que los eleusinos son herederos (McKenna, 1992, págs. 164-165). Valencic está de acuerdo con esta hipótesis, aunque reconoce que solo podrá ser demostrada «*if there is a sealed vessel, buried deep under the ruins of the telesterion near today's Elefsina, waiting still to be unearthed*» (Valencic, 1994).

Mientras ese anhelado vaso que resolvería todas nuestras dudas llega, tendremos que conformarnos con las pruebas que tenemos, y la iconografía, una vez más, puede tendernos una mano. Este es el caso del bajorrelieve del siglo V a. C. encontrado en

²¹⁵ By Master of the Exaltation de la Fleur (eponymous work), Public Domain, <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=1430089>

Farsalia (Tesalia, Grecia), actualmente el Museo del Louvre, catalogado con el nombre «La exaltación de la flor». A partir de su análisis, Samorini vuelve a la hipótesis del hongo alucinógeno como sustancia sacramental en Eleusis. En él vemos a las Dos Diosas eleusinas mostrándose mutuamente diversos objetos e intercambiándolos. Aunque interpretados como flores, el objeto que la figura de la derecha, Perséfone, sostiene en su mano es más parecido a una seta (Samorini, 1998b). Muchos años antes ya Graves se sorprendía de esta identificación: «¿Por qué este grupo se llama *L'exaltation du Fleur*? Las flores no tienen forma de paraguas ni tienen el típico anillo a mitad del pie. Esto parece la falsa oronja que tú mencionas» (Graves, 1994, pág. 92).

Samorini se decanta más por un hongo con psilocibina, concretamente un *Panaeolus*, Deméter llevaría en su mano el mismo objeto, pero está destruido o, como opinaba Graves, no se representó, indicando que la diosa ya lo había consumido.²¹⁶ Queda por aclarar el tercer objeto, el que porta Deméter en su mano derecha. Se han propuesto varias posibilidades: un falo, una bolsa de semillas, una bolsa de piel con dados proféticos o un astrágalo de oveja. Incluso Ruck propuso que se veía una serpiente saliendo de la bolsita. Ninguna de estas hipótesis parece probable: los griegos no representaban los falos de esa manera, tenemos numerosos ejemplos que los demuestran; en Eleusis no había actividades proféticas y, evidentemente, no se ve ninguna serpiente. Samorini propone que el objeto era un pan (Samorini, 2000, págs. 39-40).

Tanto Ruck como Samorini se plantean la cuestión de cómo es posible que se dejara representar en un relieve las claves psicofarmacológicas de los Misterios de una forma tan obvia: «*After all, if some of the four objects held by the goddesses in their hands are still incomprehensible to us, their meaning would have been obvious to an observer of ancient times. We are looking at an extremely realistic scene*». Quizá la respuesta está en que el relieve no estaba destinado a ser visible (Samorini, 2000, pág. 40).

Sin embargo, Samorini considera que los hongos alucinógenos no son el elemento psicoactivo original de los Misterios, sino que no forman parte de él hasta el siglo V a. C., cuando los rituales dionisiacos se entremezclan con los rituales de las diosas. Así se entendería que en el *Himno a Deméter* no se haga ninguna mención a Dionisos. A partir de esta fecha los dos ritos se fusionan dando lugar a la conocida estructura en dos fases

²¹⁶ Samorini comenta que Graves nunca vio el relieve, solo imágenes y fotografías; sin embargo, cuando se visita el Louvre queda bien claro que la seta que portaba Deméter se ha perdido accidentalmente en el transcurso de los siglos.

de los Misterios, los Menores en Agra y los Mayores en Eleusis. Se podría deducir que también había dos enteógenos, un hongo y el cornezuelo, como ya habían propuesto Wasson y Ruck (Samorini, 1998b).

En efecto, aunque la teoría más conocida de Wasson, Hofmann y Ruck es la expuesta anteriormente sobre los Misterios Mayores, en la misma obra, *Road to Eleusis*, los autores hacen referencia también al componente enteogénico de los Misterios Menores. Como ya sabemos, estos Misterios se llevaban a cabo en Agra, a orillas del Iliso, durante el mes de *Anthesterion*, el mes de las flores, correspondiente a nuestro febrero.

También es el mes en el que, en Grecia, los bulbos florecen. En los Misterios Menores se conmemoraba el rapto de Perséfone por Hades, señor del Inframundo. Este rapto fue llevado a cabo cuando la joven diosa estaba en Nisa recogiendo narcisos, *narkissos*, nombre que deriva de la palabra *narkos*, narcótico, por el olor penetrante, embriagador, que estas flores producen. Los autores ponen de manifiesto que diversos personajes femeninos de la mitología sufren estos raptos cuando están recogiendo flores. Es lo que sucede, entre otras a Oritia (Platón, *Phaedrus*, 229b-c), Eurídice, Creusa, Europa y Helena (Wasson, Hofmann, & Ruck, 1980, págs. 143-144).

A pesar de que en el Himno se nos hable de que el raptor es Hades, se considera en este caso que es el equivalente a Dionisos, puesto que él es el Dios de Nisa, donde sucede el secuestro y porque, además sus seguidoras, las ménades, son también recolectoras de flores y plantas, como el tirso indica. Los autores consideran que estas mujeres experimentan un rapto extático por el consumo de sustancias embriagantes, que van más allá del vino, pues este tenía, muy probablemente, disuelto otros elementos tóxicos, hierbas u hongos psicoactivos. El bulbo que recogía Perséfone podría ser una «metáfora, o una analogía, de otra planta que también parecía crecer repentinamente de un bulbo en forma de huevo, en el interior de la tierra fría. Esta planta puede haber sido el hongo, o *mykes*, el indomeñable hermano fungoide del cornezuelo de la cosecha de granos» (Wasson, Hofmann, & Ruck, 1980, pág. 204). Ellos proponen como candidato enteógeno en los Misterios Menores a la *Amanita muscaria*, aunque quizá los únicos que lo consumieran fueran el hierofante y la sacerdotisa, durante la celebración del *hierogamos*. Se podría objetar que el crecimiento invernal de este hongo no hace posible su consumo en primavera, pero sabemos que se conserva un largo periodo sin perder sus

propiedades mediante el simple secado, lo que le hace estar disponible en diferentes épocas del año.

Samorini habla de «un complejo psicofarmacológico» relacionado con un mínimo de dos y un máximo de seis agentes psicoactivos diferentes. Cuando habla de seis agentes, el autor contempla otras posibles fuentes de principios activos del grupo de la ergina, como, por ejemplo, *Balansia* o *Acremonium*, dos géneros de parásitos de la familia *Clavicipitaceae*, que también parasitan cereales y otras especies vegetales; sin olvidar el complejo biológico y neurotóxico que implica al género *Lolium*, al que pertenece la cizaña (Samorini, 2000, págs. 39-47).

En conclusión, si el ergot entró en la farmacopea de Eleusis, no fue el único principio activo. Hubo, al menos, otro en los Misterios Menores, lo más probable un hongo, la *A. Muscaria* o alguno de la familia de los *Psilocybe*, sin que se puede descartar un papel del opio, quizá en el mismo *kykeon*, como argumentó Merlin. Si aceptamos que los Misterios Menores tenían un componente dionisiaco, los Mayores estaban centrados en Deméter, pero el grado superior, la *epoteia*, era también dionisiaco, nos encontramos con varios rituales que implican distintos enteógenos: un hongo alucinógeno, el ergot y, de nuevo, un hongo (Samorini, 2000).

9.7.6. Hipótesis no enteogénicas sobre el *kykeon*

No obstante, hay que indicar que muchos estudiosos del mundo religioso griego y, concretamente, de los Misterios, o bien ignoran la posibilidad de la existencia de drogas en el ritual o, directamente, lo niegan. Mylonas, el arqueólogo a cargo de la excavación de Eleusis (1931-1934, 1952-1954 y 1956-1957) duda del momento en que el *kykeon* se ingiere y no considera que tenga ningún ingrediente psicoactivo. Dice que desconocemos si los iniciados tomaban el *kykeon* individual o comunitariamente, pero es posible que se tomase justo al principio del festival, en el primer día, imitando a Deméter, que lo toma antes de instituir los Misterios, o también pudo ser ingerido después de los sacrificios, ya en el santuario, antes de la iniciación propiamente dicha. Para él, los *dromena*, fue una representación sagrada, la de la historia de madre e hija, acompañada por música, cantos y pasos perfectamente medidos, con apenas explicaciones, para provocar en los iniciados esos sentimientos de sobrecogimiento, asombro, desesperación y, finalmente, júbilo, llevando a la *katharsis*. Los iniciados no serían simples espectadores, sino participantes

activos en la representación, que tendría lugar fuera y dentro del *Telesterion* (Mylonas, 1961, págs. 260-264).

Burkert es uno de los más reacios a ver un sustrato psicodélico en los Misterios y niega esta posibilidad en su obra *Cultos místéricos antiguos*: «El papel de las drogas en los contextos religiosos ha sido atentamente explorado en años recientes; en realidad, hay quienes no se convencerán nunca de que haya podido haber misterios sin drogas [...] Pero aunque la llanura de Rharion, en Eleusis, pudiera haber estado infectada por esta plaga, como Wasson y sus seguidores suponen, habría que preguntarse por la cantidad necesaria para proporcionar visiones felices a miles de participantes; además, la intoxicación con cornezuelo se describe normalmente como algo bastante desagradable y en absoluto como un estado eufórico. Podría tenerse en cuenta el empleo del opio en Eleusis, dado que la amapola, junto con la espiga de trigo, es el atributo constante de Deméter [...] De esta manera, todos los elementos están presentes, pero se mantiene el problema de cómo el opio podía haber estado disponible para miles de iniciados que ni siquiera fumaban». El mismo autor argumenta en contra del uso de enteógenos: «lo que quizá sea más importante es que el uso de drogas, como nuestra época se ha visto condenada a comprobar, no crea un verdadero sentido de comunidad, sino que conduce más bien al aislamiento» (Burkert, 2005b, págs. 132-133).

De la misma opinión es Cosmopoulos que considera que, además, hay razones logísticas por las que el uso de agentes enteogénicos no parece una posibilidad realista: «los *mystai* bebía el *kykeon* al final de su ayuno por lo que después, deberían esperar pacientemente fuera de los Propíleos hasta que sus nombres fueron cotejados con las listas de los sacerdotes y sus coronas de mirto reemplazado por coronas de cintas. La larga espera estuvo marcada por gritos y empujones, antes de que se les permitiera entrar el *Telesterion* y tomar sus asientos. Dado el número de iniciados (de dos a tres mil), esto requeriría un intervalo de varias horas entre la ingestión del *kykeon* y el comienzo de la parte secreta de la ceremonia. A su vez, esto significaría que de 2.000 a 3.000 personas harían cola durante horas, darían sus nombres a los sacerdotes a la puerta del *Telesterion*, y luego entrarían de una manera ordenada, mientras estaban en un estado de éxtasis; este no es un escenario razonable. Ante la ausencia de evidencias que demuestren el uso de enteógenos, la explicación más razonable es que el *kykeon* era un simple sustituto nutricional con efectos calmantes, usado para romper el ayuno» (Cosmopoulos, 2015, pág. 21).

En su estudio sobre la posibilidad del consumo de cerveza en Grecia, Nelson también se aproxima a la fórmula del *kykeon*, puesto que se ha propuesto que la bebida sagrada podría ser una mezcla de cerveza con otras bebidas fermentadas, como vino, lo que parece bastante improbable. Analizando, una vez más, el *Himno a Deméter*, niega la posibilidad del periodo mínimo de fermentación de la cebada para dar lugar a una cerveza. Llama la atención sobre el uso de agua en el *kykeon* eleusino. A diferencia de otras recetas homéricas²¹⁷ en las que la harina de cebada se mezclaba con vino, no ocurre así en Eleusis, sino que los ingredientes recuerdan más a los de las recetas médicas hipocráticas (*De diaet.*, 41) en el que se utiliza como astringente y también se recomienda tomar antes de las comidas sólidas después de haber vomitado. También en la comedia *La paz*, de Aristófanes, se recomienda *kykeon* con menta, para curar una indigestión. Es decir, «la evidencia indica que el *kykeon* a base de agua y con infusión de menta fue visto como una bebida curativa (con la harina de cebada considerada como restauradora), y presumiblemente su función principal para los iniciados de Deméter era calmarlos y reponerlos cuando rompían su ayuno ritual. Aquellos que asumen que fue una bebida que altera la mente, usualmente se distancian de su conexión segura al ayuno y en su lugar sugieren que su consumo era parte de los ritos centrales de los iniciados e incluso la causa de las revelaciones místicas, aunque no hay evidencia que lo apoye» (Nelson, 2014, págs. 40-41).

Por su parte, Petridou centra su hipótesis en la vivencia de una epifanía, una visión de la divinidad, pues las fuentes remarcan los aspectos visuales de la vivencia. Por ejemplo, Dión Crisóstomos (12.33-34) habla de «espectáculos y voces místicas» y alternancias entre la oscuridad y la luz, mientras que en otro texto (4.90) menciona «apariciones (*phasmata*) en gran número y de diversa naturaleza», aparentemente de naturaleza terrorífica. Proclo en su comentario a la *República* de Platón (11; p.108, 17-30 Kroll) menciona también experiencias terroríficas de origen divino (Petridou, 2013, pág. 316).

Apoyándose en las fuentes y en la iconografía, Petridou resalta el papel cultural y religioso que hace que los fieles vean y experimenten como una verdadera epifanía lo que

²¹⁷ Homero, *Il.* 11.624 (*kykeon*), 638–641 (vino, queso y harina de cebada), and 630–631 (cebolla, miel y harina de cebada); Homero, *Od.* 10.290 y 316–317 (*kykeon*, poción mágica) and 234–236 (queso y harina y miel verde y un vino generoso de Pramno).

sería una representación teatral llevada a cabo dentro del *Telesterion* por parte de los sacerdotes y sacerdotisas de Eleusis:

«Pero no hemos contestado aún la pregunta de por qué los iniciados pudieron estar preparados para creer que realmente estaban ante la divinidad cuando en realidad estaban frente a otro ser humano. ¿En qué sentido eran estos actores diferentes a los que habían visto en el teatro? [...] ¿Cómo podían los iniciados *mirar* a unos mortales y *ver* a inmortales? Sin embargo, una pregunta más interesante sería: ¿Cómo podrían no hacerlo? ¿Cómo podrían no ver a las dos diosas y probablemente otras divinidades relacionadas con el *hieroglyphos* de Eleusis cuando habían sido preparados psicológicamente de todas las formas posibles desde su infancia para este tipo de visiones mirando los artefactos de temática eleusinas y escuchando historias sobre los espectáculos de Eleusis y sobre el castigo que caería sobre los que los divulgaran? ¿Cómo no iban a encontrarse con la divinidad si habían sido preparados desde, al menos, el catorce de *Boedromion*, si no mucho antes, en el mes de *Anthesterion* cuando tuvieron lugar los Misterios Menores en Agra? ¿Cómo no iban a posar sus ojos en Deméter y Kore, habiendo participado en la espectacular procesión hacia Eleusis, con el alegre Yaco liderando el camino; habiendo ayunado todo el día y preparado a través de la *katharmoi* y purificado sus filtros visuales de la visión mundana de lo extraordinario mediante la imposición de una ceguera ritual; habiendo entrado en el complejo sagrado de Eleusis con su arquitectura única, especialmente diseñada para la visión, con sus numerosas inscripciones, epigramas y ofertas votivas que conmemoraban visiones previas de la divinidad? Por último, ¿cómo podrían no encontrarse con la divinidad al poner su mirada sobre las elaboradas y visuales vestimentas del hierofante y el daduco, muy similares a las usadas en el teatro; cuando habían sido testigos de la luz cegadora, tanto en forma de fuego como de antorchas portadas por los *epoptai*?» (Petridou, 2013, págs. 329-330).

Hemos querido dejar íntegro el texto de Petridou porque consideramos que resume y une todos los elementos que contribuyen a enfatizar y hacer más profunda la experiencia vivida en la ceremonia de iniciación. Destacan todos los elementos de la escenografía teatral que, efectivamente, pudieron contribuir a los iniciados a tener una «visión sagrada». Lo que no parece tan clara es que esta visión fuera propiciada por una representación teatral pues nos deja sin contestar otra pregunta: ¿cómo es posible que una obra dramática pueda generar un conocimiento tan profundo si, como la Arqueología

demuestra, mucho de los supuestos espectadores no pudieran ver, física y literalmente, el espectáculo, puesto que la visibilidad estaba interrumpida por las columnas del edificio?

Por último, se ha propuesto que la experiencia que vivían los iniciados en Eleusis se podría considerar una «experiencia próxima a la muerte» (NDE), es decir, percepciones del entorno que experimentan las personas que han estado a punto de morir y que han sido consideradas, por sus características e interpretación, como experiencias místicas (Rubia, 2003, pág. 152). En una revisión sistemática realizada (Schroter-Kunhardt, 1993), se comparan los elementos que aparecen en los NDEs y, por orden de frecuencia, estas son las sensaciones experimentadas:

1. Cambio del estado de ánimo con sentimientos de euforia, felicidad, alegría, bienestar, etc.
2. Experiencias extracorpóreas, en la que la persona puede ver su propio cuerpo físico que estás situado más abajo Su conciencia racional continúa trabajando durante este estado y a veces realiza diferentes pruebas para verificar esta nueva existencia. Incluso las personas ciegas pueden ver durante esta fase y sus percepciones pueden ser verificadas. Al salir del cuerpo, se pierde repentinamente la sensación de dolor, se pueden atravesar objetos físicos y sentir la capacidad de leer las mentes de otras personas.
3. Sensación de entrada en zona de transición oscura, como un túnel.
4. Percepción de una luz dorada que emana amor infinito, evocando enorme felicidad. A veces, el sujeto se fusiona con esta luz y entonces tiene el sentimiento místico de omnisciencia y unidad.
5. Percepción de un paisaje celestial o infernal.
6. Encuentro con familiares fallecidos, figuras religiosas o seres de luz con quien el moribundo se comunica telepáticamente; estas figuras a menudo inician el regreso de la persona moribunda.
7. Experiencia de una revisión de vida con detalles verificables conocidos y desconocidos de la vida de cada uno, por medio de la cual el sujeto se observa a sí mismo actuando y sintiendo de nuevo todos los detalles de una situación, incluyendo los de todos los demás participantes. Esto implica una evaluación ética inequívoca de todos los pensamientos, palabras y hechos bajo una medida normativa de amor.
8. Precognición: sensación de conocer el futuro.

9. Percepción temporal diferente: el tiempo se ralentiza y simultáneamente el pensamiento y la imagen se aceleran.
10. A veces, desde el principio, se escucha una música muy estridente.

Lo más sorprendente es que pueden ocurrir cambios profundos y permanentes en la personalidad después de una NDE. El sujeto puede pasar por una revolución de valores y opiniones de tal magnitud que, después de pasar por la experiencia, se encuentra en desacuerdo con su entorno, donde sus viejos valores siguen siendo operativos. Entre los nuevos valores positivos que conlleva la NED se encuentran un claro aumento de la religiosidad, la adquisición de seguridad de que hay vida después de la muerte y, sobre todo, una disminución estadísticamente significativa del miedo de la muerte, lo que fue un efecto de la NDE y no sólo como consecuencia de haber estado casi muerto (Schroter-Kunhardt, 1993).

Con una frecuencia de aproximadamente 0 a 25% los NDEs son negativas: tanto la sensación extracorporal como la zona de transición oscura se experimentan con sentimientos de miedo o pánico, hay encuentros con fuerzas o seres negativos que les llevan a un ambiente infernal (Schroter-Kunhardt, 1993). En su estudio sobre estas experiencias negativas, Bush llama la atención sobre el hecho de que las sensaciones en las NDEs no son estáticas, es decir, una experiencia que empieza como negativa, se puede volver positiva, o no; y también, una experiencia que empieza como positiva puede tornarse, o no, en negativa. En cuanto a las sensaciones negativas que los sujetos experimentan los encontramos de tres tipos fundamentales: 1) los sujetos perciben los mismos contenidos que en las experiencias positivas, pero se viven de una forma inversa, como sucesos fuera de su control que los aterrorizan; 2) percepciones de vacío total, de soledad, de inexistencia; 3) vivencia de encuentro «infernal», descrito en términos de lugares abominables y entidades amenazadoras, todo ello marcado por las percepciones de un juicio y tormento inminente (Bush, 2002, pág. 102).

A pesar de este sustrato común, las NDEs, no obstante, también están supeditadas a las condiciones religiosas, culturales y expectativas personales de los sujetos que las viven. En un estudio transcultural se perciben obvias diferencias entre personas con religión diferente; por ejemplo, entre los occidentales hay más sensación de luminosidad y amor, frente al predominio de las experiencias extracorporales de los chinos o la preocupación sobre la próxima reencarnación entre los tibetanos. En definitiva, si bien podríamos decir que los ASC y las visiones son una constante universal, el contenido de

estas visiones está condicionado por los factores culturales de los sujetos (Belanti, Perera, & Jagadheesan, 2008).

Tras haber analizado brevemente las NDEs, analizaremos ahora las propuestas de dos autoras que consideran que la «experiencia extraordinaria» de la que nos hablan las fuentes no es otra sino una manifestación de una experiencia próxima a la muerte.

En primer lugar, R. Martín Hernández (2005) que comienza diciendo que «no podemos asegurar a ciencia cierta la existencia de una experiencia ritual de muerte en el contexto de las iniciaciones eleusinas, pero hay ciertos textos que nos inducen a pensar que es una posibilidad». Veamos cuáles son esos indicios.

En primer lugar, en una versión órfica del Himno a Deméter, se habla de una ceremonia de descenso, *καθόδος*, considerada por ella como un ritual de contacto con el mundo subterráneo. En otro texto órfico, se habla de una puerta al Hades en Eleusis:

«Tú que por la gracia de la muerte dominas a los mortales, oh Eubuleo muy experto, que habiendo convertido en tu esposa a la hija de Deméter purificadora tras haberla arrebatado en el prado, la llevaste a través del mar en la cuadriga a una cueva del Ática, en el demo de Eleusis, donde están las puertas del Hades»²¹⁸

Estas puertas de Hades no se mencionan en ningún otro texto, pero podría referirse a un acercamiento al mundo de los muertos por los iniciados durante el ritual místico.

En los textos más conocidos en los que se narra la iniciación de Heracles²¹⁹, este se inicia para entrar en el Hades y traer al mundo de los vivos al perro de tres cabezas, probablemente su iniciación busca aumentar su conocimiento del inframundo. Sin embargo, un texto tardío, del siglo II d.C., conservado en un papiro de la Universidad de Milán, nos narra una disputa entre Heracles y el daduco de los misterios eleusinos, que no quiere iniciarle; el héroe griego le contesta que no necesita iniciarse en Eleusis pues ha presenciado misterios más verdaderos que esos y, tras una serie de declaraciones en primera persona admite: «he visto a Core». Para R. Martín, el texto podría recoger una versión según la cual la iniciación se llevaría a cabo tras la captura de Cérbero, por lo que Heracles ya no necesita iniciarse, ya conoce todos los secretos del Hades, pues ha estado allí.

²¹⁸ *H.O.* 18, 15. Traducción: R. Martín Hernández.

²¹⁹ Eurípides, *Her.* 613; Diodoro Sículo, 4.25.1; Apolodoro, 2.5.12

Quizá uno de los textos más conocidos y repetidos en los estudios sobre los Misterios es la frase de Píndaro en un fragmento trenético en el que se alude al conocimiento sobre el Más Allá que el iniciado tiene tras su iniciación:

«Feliz aquel que tras haber visto aquellas cosas se encamina bajo tierra.
Pues conoce el final de la vida, conoce el principio dado por Zeus»²²⁰

«Píndaro enseña en su poema que el iniciado tiene conocimiento acerca del fin de la vida porque ha visto una serie de cosas en las iniciaciones. El perfecto del verbo ver es el utilizado para expresar la idea de conocimiento; sé porque he visto. Este juego etimológico utilizado en el treno nos lleva a pensar en una posible visión ultramundana ocurrida en el transcurso de las iniciaciones que infundiría en el iniciado el valor para la muerte pues sabía qué le esperaba» (Martín Hernández, 2005, pág. 91).

Un texto de Luciano (*Nec.* 2) parece indicar que viajar al mundo subterráneo es equivalente a la iniciación en los Misterios: «Sí, por Zeus, y muchas (cosa que vio en su descenso al Hades), pero no es lícito contárselas a todos, ni desvelar las cosas secretas, no sea que alguien nos denuncie ante Radamantis con una acusación de impiedad»²²¹. Otro pasaje del mismo autor (*Cat.*, 22), «evidencia que en época de Luciano existía la creencia de que en los misterios eleusinos los iniciados tenían un contacto con el mundo de los muertos o eran adoctrinados para la travesía del alma en el Hades y eran, pues, conocedores del paisaje y el itinerario ultramundano. Si esta experiencia era sufrida por los iniciados, vista a modo de drama sacro, o sólo escuchada por la lectura de textos sagrados, no podemos saberlo a ciencia cierta, pero el participio δαδουχοῦσα, parece ser utilizado por Luciano para conectar a la diosa infernal con los sacerdotes eleusinos, los “portadores de antorcha”, lo que nos lleva a pensar en una posible conexión visual» (Martín Hernández, 2005, pág. 92).

Es decir, los textos mencionados nos hacen pensar que, en algún momento durante el festival de los Misterios, los iniciados experimentaban un «descenso al Inframundo», una muerte ritual. Esta vivencia se convertía en una fuente de conocimientos profundos, inefables y transformadores hasta el punto de que la persona que salía no volvía a ser la misma que entró al santuario. La autora no hace referencia ni al lugar, ni al momento ni el contenido de la experiencia en sí. Es difícil imaginar que una «conexión visual» permita a miles de personas a la vez conseguir un ASC tan estremecedor. La Arqueología nos ha

²²⁰ Píndaro, *Fg. Tr.* 137 (62 de M. Cannatà Fera).

²²¹ Traducción: R. Martín Hernández

demostrado que bajo el *Telesterion* no hay ninguna cripta u otro tipo de estructura que permita un descenso físico y también sabemos que las columnas del edificio impedirían que todos los participantes pudieran ver lo que el hierofante estuviera haciendo. Conocemos la existencia dentro del santuario de un espacio dedicado a Plutón, una cueva, que pudiera ser concebida como «puerta del Hades», pero la limitación del espacio y su localización periférica parecen excluirlo como escenario del ritual catártico que transformaba la vida de los iniciados.

Por su parte, Y. Ustinova (2013) considera que el último y principal motivo por lo que las personas se iniciaban en los Misterios era por su trascendencia escatológica, puesto que no había ningún otro cambio significativo en la vida de los iniciados. Para la autora, los Misterios transforman la personalidad del iniciado cambiando su actitud ante la vida y la muerte. Tanto el Himno Homérico a Deméter, como Plutarco, Platón, Píndaro o Cicerón insisten en la felicidad en esta vida y un futuro mejor en la siguiente que, como sabemos, puede ser presentada en contraste con la vida que llevarán los no iniciados:

«Y puede ser que quienes nos instituyeron los cultos místéricos no sean individuos de poco mérito, sino que de verdad de manera cifrada se indique desde antaño que quien llega impuro y no iniciado al Hades yacerá en el fango, pero que el que llega allí purificado e iniciado habitará en compañía de los dioses» (Platón, *Phd.*, 69c).

Siguiendo con los textos de Platón, las referencias del ateniense a los Misterios sugieren que el conocimiento que en ellos se adquiría era experiencial más que racional, y la experiencia implicaba un estado mental excitado, *mania*. La correlación paradójica entre el contenido de las revelaciones y el comportamiento extraño y visible del experimentador se discute en varias ocasiones. Uno de los textos más evidentes es *Fedro*:

«Así que, como se ha dicho, toda alma de hombre por su propia naturaleza, ha visto a los seres verdaderos o no habría llegado a ser el viviente que es. Pero el acordarse de ellos, por los de aquí, no es asunto fácil para todo el mundo, ni para cuantos, fugazmente, vieron entonces las cosas de allí, ni para los que tuvieron la desdicha al caer de descarriarse en ciertas compañías, hacia lo injusto, viniéndoles el olvido del sagrado espectáculo que otrora habían visto. Pocas hay, pues, que tengan suficiente memoria. Pero éstas. cuando ven algo semejante a las de allí, se quedan como traspuestas, sin poder ser dueñas de sí mismas, y sin saber qué es lo que les está pasando, al no percibirlo con propiedad. De la justicia, pues, y de la sensatez y de cuánto hay de valioso para las almas no queda resplandor alguno en las imitaciones de aquí abajo, y sólo con esfuerzo y a través de órganos poco claros les es dado a unos pocos, apoyándose en las imágenes, intuir el género de lo representado. Pero ver el fulgor de la belleza se pudo entonces, cuando con el coro de bienaventurados teníamos a la vista la divina y dichosa visión, al seguir nosotros el cortejo de Zeus, y otros el de otros dioses, como iniciados que éramos en esos misterios, que es justo llamar los más llenos de dicha, y que celebramos en toda nuestra plenitud y sin padecer ninguno de los males que en tiempo venidero nos aguardaban. Plenas y puras y serenas y felices las visiones en las que hemos sido

iniciados y de las que en su momento supremo alcanzábamos el brillo más límpido, límpidos también nosotros, sin el estigma que es toda esta tumba que nos rodea y que llamamos cuerpo, prisioneros en él como una ostra.» (Platón, *Phdr.*, 250a-c)

En el *Banquete*, Platón deja muy claro este punto: Alcibíades comenta que todos los presentes en el banquete habían «*participado de la locura y frenesí del filósofo*» (μανία καὶ βακχεία), enfatizando que son iniciados, en oposición a los sirvientes y otras personas, «vulgares e ignorantes» (*Symp.*, 218a). De esta forma, se yuxtaponen la adquisición de la sabiduría mística y filosófica. Platón afirma que ambos tipos de sabiduría se alcanzan como revelación, en lugar de por deliberación racional, indagación dialéctica o aprendizaje. Así, según Sócrates, los individuos que experimentan la iluminación mística parecen estar atrapados por la locura, y lo afirma al enumerar la locura mística o iniciática, *telestikē mania*, en su catálogo de las bendiciones de la locura²²² (Ustinova, 2013, pág. 110).

Los cultos místicos no sólo prometían la bienaventuranza de los iniciados después de la muerte, sino que las alusiones dispersas parecen indicar que el objetivo, además, era alcanzar la armonía y la serenidad soportando la muerte y aprendiendo a no temerla. Como veremos, Plutarco compara las iniciaciones místicas con la muerte, notando la semejanza de las palabras griegas «morir» (*teleutan*) y «ser iniciado» (*teleisthai*), y alega que, en el momento de la muerte, el alma experimenta una emoción similar al acto de ser iniciada. La muerte ritual era seguida de un renacimiento espiritual. (Ustinova, 2013, pág. 118).

Hemos visto previamente cómo las NEDs son capaces de modificar la percepción de la muerte de las personas que las viven, reduciendo la ansiedad en la vida y aumentando la seguridad en una vida ulterior. El conocimiento de las NDEs entre los griegos parece confirmado por el uso de términos como *deuteropotmoi*, «aquellos que mueren dos veces», o *hysteropotmoi*, «aquellos cuyo destino se pospone». Los *deuteropotmoi* eran personas que habían sido declaradas muertas, pero que habían regresado a su comunidad o bien aquellos para quienes se había construido una tumba sobre la base de la suposición de que estaban muertas, o bien aquellos para quienes se

²²²«SÓC. - Pero hay dos formas de locura; una, debida a enfermedades humanas, y otra que tiene lugar por un cambio que hace la divinidad en los usos establecidos.

FED. - Así es.

SÓC. - En la divina, distinguíamos cuatro partes, correspondientes a cuatro divinidades, asignando a Apolo la inspiración profética., a Dioniso la mística, a las Musas la poética, y la cuarta, la locura erótica, que dijimos ser la más excelsa, a Afrodita y a Eros» (Platón, *Phdr.*, 265b)

había informado de que habían muerto en el extranjero, y que habían reaparecido en casa. Se conservan dos historias detalladas de *deuteropotmoi*, de Er en la *República* de Platón y de Tespesio en *De la tardanza de la divinidad en la venganza* de Plutarco, ambas ficticias, pero probablemente modeladas a partir de relatos reales de experiencias cercanas a la muerte. Según Ustinova, en la opinión de varios expertos modernos en experiencias cercanas a la muerte, la historia de Er se basó en el relato de un regreso de la muerte y el texto de Plutarco contiene un buen número de características ostensiblemente similares a las de NDEs comprendiendo un vuelo dentro de un oscuro vacío al principio de la historia, la muerte aparente, la separación del alma del cuerpo, con la sensación de ser sacada del cuerpo, la percepción visual mejorada, un punto brillante en un vacío oscuro, la presencia de seres guía, visiones del inframundo, que incluían imágenes de la belleza divina y encuentros con conocidos, la sensación de ser devuelto a la vida y, finalmente, un regreso a este mundo con el conocimiento ampliado (Ustinova, 2013, págs. 120-121).

No estamos de acuerdo con que los términos *deuteropotmoi* y *hysteropotmoi* hagan referencias a sujetos que han experimentado una NDE, sino que estaría encuadrado dentro de un contexto histórico en el que era muy complicado verificar la muerte de un familiar que se ha marchado lejos o, especialmente, el que ha ido a la guerra. En estas ocasiones se procedía al «entierro» simbólico de la persona, pero era su círculo social el que la daba por fallecida, sin que esto implicase, necesariamente, que la persona había estado, en términos actuales, «clínicamente muerta».

Dicho esto, sin embargo, sí podemos apreciar en los mitos platónico y plutarquiano, sobre todo en el último, puntos en común con las NDEs que muchos sujetos a lo largo de los siglos han contado. Queda por saber si Plutarco lo cuenta solo como narrador imaginativo y con muchos recursos literarios, como transmisor de relatos escuchados o si se basa en su propia experiencia personal, quizá tras haberla vivido, como parece sugerir Ustinova, durante su iniciación en los Misterios.

9.8. La «experiencia extraordinaria» de Plutarco

«En primer lugar vagabundeos sin rumbo y fatigosas vueltas e inquietantes recorridos sin fin en la oscuridad y luego, antes del final mismo, todo tipo de terribles experiencias, estremecimientos, temblores, sudor y estupefacción. Después de esto, sin embargo, una luz asombrosa le sale al encuentro y le reciben lugares puros y praderas, donde hay cantos y danzas y la solemnidad de palabras sagradas y visiones santas. En ellas, ya completamente iniciado, se vuelve libre y deambula liberado, y coronada su cabeza celebra los misterios y convive con hombres santos y puros. Contempla aquí a la masa no iniciada e impura de los vivos, apiñada en mitad del denso fango y de las tinieblas,

pisoteándose y empujándose unos a otros, perseverando en los males por el miedo a la muerte debido a su falta de fe en los bienes del más allá» (Plutarco, *Stob.*, 4.52.49).

Son muchas las interpretaciones que se han hecho de este texto. Dentro de los estudiosos contemporáneos, una de las más tempranas es la que ofrece Foucart, citado por Mylonas: «Foucart mantiene que los *dromena* contienen una simulado de los *mystai* a través de las regiones del Inframundo, a través de caminos tortuosos, en la oscuridad, en el podrían ver todo tipo de apariciones, de *phasmata*, que les provocan estremecimiento, sudoración y terror. Después, los *mystai* pasarían a las praderas sonrientes de los Campos Elíseos, iluminados por luces maravillosas; entre estas praderas y en comunión con otros hombres benditos, podrían ver la imagen prometida de las Diosas. Estas visiones y paseos por el Mundo subterráneo tendrían lugar en el *Telesterion*, mientras la escena de la bendición sería revelada a los iniciados en su segunda ocasión». No obstante, el autor considera que no tenemos claro que el pasaje de Plutarco, y otros similares de Platón, se refieran a los Misterios eleusinos, pues tienen connotaciones órficas. Por otra parte, las excavaciones en Eleusis demuestran que la escenografía propuesta por Foucart es imposible de llevar a cabo y, además, la epigrafía en ningún momento hace referencia a los gastos que estas representaciones generarían. La impresión y las sensaciones que producen estarían provocadas, por tanto, por otros elementos, como la iluminación, la música y las invocaciones (Mylonas, 1961, págs. 265-269).

Sourvinou-Inwood lo interpreta dentro de los acontecimientos que tienen lugar en el santuario de Eleusis, pues si bien el relato de Plutarco evoca a la vida tras la muerte, también hay una correlación con el *Telesterion*, pues al igual que al iniciado le reciben «lugares puros y praderas», el *Telesterion* es el lugar puro que recibe a los que van a iniciarse, *mystodokos domos*, «la casa que recibe a los iniciados», como es nombrado por Aristófanes (*Nu.*, 302-304). Encuentra también otros elementos de correlación entre el *Telesterion* y la praderas puras: *phoniai*, podría evocar la voz del hierofante, que provienen del *Anaktoron*; *akousmata hiera*, se referiría a las palabras sagradas dichas por el hierofante, etc. De esta forma, la autora considera que en este texto se hace referencia a la búsqueda de Perséfone por los iniciados antes de entrar en el *Telesterion* (Sourvinou-Inwood, 2005, pág. 33).

Ustinova identifica la vivencia de Plutarco como la descripción de una experiencia extracorpórea, en la que el sujeto siente un gran deleite, que puede ser de corta o prolongada duración. Como en el caso de otros estados alterados de conciencia, la persona

se queda con la convicción de que la experiencia fue real, pero es incapaz de expresarla con palabras. En Grecia este tipo de experiencias eran conocidas puesto que ya habían sido descritas en relación con varios personajes arcaicos semilegendarios como Ábaris o Hermótimo de Clazomena, a los que ya nos referimos en el capítulo de chamanismo. Ni que decir tiene que la mayoría de la gente difícilmente podría alcanzar una condición de esta intensidad. Sin embargo, muchos iniciados que se esfuerzan por alcanzar la iluminación podrían vivirla a través de una alteración de la conciencia, cuya profundidad estaría determinada por su personalidad, preparación, ambiente durante la ceremonia, y otros factores. Este estado de conciencia podría verse favorecido por la preparación previa consistente en ayuno, marcha extenuante, música y danza y los cambios de luces y sombras que se recreaban durante la ceremonia (Ustinova, 2013, pág. 118).

Para esta autora, el texto de Plutarco no solo hace referencia al estado extático producto de una alteración de conciencia, es la mejor descripción de una NDE: *«If one had tried to think up a description of an experience as close to a near-death experience as possible, it is hard to imagine a more apt and vivid report than this Plutarchean fragment»* (Ustinova, 2013, pág. 120).

Tanto R. Martín Hernández como Y. Ustinova dejan en el aire la respuesta a una pregunta obvia: ¿cómo se consigue llevar a casi 3000 personas a la vez a vivir una experiencia próxima a la muerte? Ambas mencionan los enteógenos, pero los rechazan por no haberse demostrado su utilización. Consideran que, de alguna manera, los participantes en los Misterios entran en un ASC que, sin excepción, lleva a todos a experimentar el mismo estado. No hay escenas de pánico, ni malas experiencias, ni una sola mención en las fuentes de situaciones de desbordamiento o descontrol.

Previamente hemos visto cómo los estudios nos dicen que puede haber hasta un 25% de NDEs que se viven como negativas, lo que causa un hondo efecto psicológico en la persona que lo sufre. Los estudios contemporáneos dicen que la experiencia no es necesariamente estática, y puede oscilar de un estado positivo al negativo, o viceversa. También puede no hacerlo y mantenerse estable todo el tiempo. Sin embargo, sorprendentemente, la experiencia eleusina se describe una y otra vez en antítesis: oscuridad y luz, terror y bienaventuranza. Esta ambivalencia es muy obvia en el fragmento de Plutarco, pero también la hemos visto en el fragmento de *Fedro* de Platón y en la obra de Elio Arístides:

«¿Quién es tan insensible a la belleza —salvo los que van a perecer de la peor manera, aquellos que han cometido esta fechoría—que no considere a Eleusis como un santuario común a toda la tierra, y de entre todas las cosas divinas la más terrible y a la vez la más gozosa para los hombres? ¿De qué otro lugar o mito los presagios cantan cosas tan maravillosas, o las ceremonias proporcionan tan gran espanto, o lo que se ve rivaliza tanto con lo que se oye?» (*Or.*, 22.2).

Nosotros pensamos que la utilización de enteógenos es la forma más simple de conseguir que miles de personas lleguen a un ASC casi simultáneamente. Por supuesto, no se trata sólo de la droga, sino también de crear el ambiente y las expectativas (*set and setting*) que predispongan a los participantes. La larga marcha, el ayuno, la danza y la música, los contrastes de luz y oscuridad favorecen el ASC de sujetos predispuestos durante meses (los Misterios Menores se habían celebrado con anterioridad).

Desde nuestro punto de vista, el fragmento de Plutarco describe un ASC, pero no se trata de una experiencia próxima a la muerte, sino a una experiencia de tipo místico inducida por el consumo de un alucinógeno. En este sentido, es interesante comparar este texto con las fases por las que pasa una persona tras el consumo de sustancias alucinógenas y, más concretamente, la ingesta de LSD (Quirce Balma, Badilla, Badilla, Herrera, & Rodríguez, 2010, pág. 177):

- 1) Aparición de síntomas somáticos, que incluyen mareo, debilidad, temores, náusea, somnolencia, parestesias y visión borrosa.
- 2) Síntomas preceptuales, que incluyen alteraciones en las formas y colores, dificultades para fijar la vista sobre objetos, mejorías en la audición y ocasionales sinestesias.
- 3) Síntomas psíquicos, que se orientan hacia alteraciones en el estado afectivo y alteraciones de la conciencia en términos de tiempo, lugar y persona.

Por lo tanto, consideramos que el enteógeno más probablemente utilizado en Eleusis fue, como ya propusieran Wasson, Hofmann y Ruck, el cornezuelo de centeno.

Cuando se lee la descripción de los acontecimientos que hace Ruck uno siempre se queda fascinado por la aparente coherencia y sutil belleza de lo que narra. No se puede negar su gran conocimiento de la mitología griega y su capacidad inmensa de relacionar hechos y mitos, aparentemente inconexos. Sin embargo, una vez superada la primera sensación de admiración, cuando se analizan sus textos, suele quedarnos la sensación de

que Ruck ve y nos hace ver lo que él quiere, se tiene la impresión de que toda la Mitología griega gira alrededor de drogas y enteógenos ocultos en los textos, en los matices, en las imágenes. Una de sus grandes habilidades es presentar los indicios como hechos ya probados, seguros, a los que él da una respuesta que no puede ser sino válida. No hace conjeturas, cuenta los acontecimientos.

Precisamente su forma de presentar y dar solución a los Misterios en *El camino a Eleusis* es un buen ejemplo de lo que exponemos. Inicia con «el acontecimiento principal era la preparación del brebaje» y, a partir de ese momento, narra todo con gran seguridad, sin dudas. La cuestión es que la premisa inicial ya es una falacia, porque realmente no sabemos cuál era el acontecimiento central de los Misterios. Los textos nos hablan de una experiencia, de una visión, de un momento que se vive primero con miedo y luego con gran dicha. Mencionan al *kykeon*, por supuesto, pero no le otorgan el papel central que Ruck le da. ¿Actuaban así porque querían mantener el secreto? Es probable, muy probable, pero no es seguro.

A partir de ese punto inicial, nos narra todos los actos que tuvieron lugar en el *Telesterion*: el papel del hierofante, de las sacerdotisas, que bailan con las vasijas sobre sus cabezas. En esta primera explicación, Ruck da por seguro que el *kykeon* se prepara durante la misma ceremonia, cogiendo la cebada infectada por el ergot, y mezclándola con agua y menta en grandes vasijas, *kerna* o *kernoi*, para luego repartirla entre los asistentes que la beberían en los vasos que ellos mismos portarían durante la procesión hasta Eleusis, y que hemos visto previamente que son denominados *plemochoai*.

Ya sabemos que los últimos estudios sobre los vasos cultuales utilizados en Eleusis no confirman la hipótesis de Ruck pues en los Misterios el vaso por excelencia sería el *plemochoe*, utilizado para transportar líquidos, pero no apto para el consumo del mismo, el propio Ruck reconoce este punto en *Mixing the kykeon* (Webster, Perrine, & Ruck, 2000, pág. 76). Por otra parte, no se han encontrado restos de las grandes *kerna* que permitieran la mezcla de los ingredientes para el consumo de 3000 personas.

Respecto al momento de la preparación del *kykeon* final, ya hemos visto como algunos autores consideran que se preparaba en Atenas, antes de iniciar la peregrinación, probablemente en el día consagrado a Asclepio. Los atenienses podrían prepararlos en sus propias casas, pero no los visitantes que habían acudido a la ciudad a los festejos, a no ser que los hubieran preparado en sus propios hogares con mucha antelación, lo que

haría difícil el transporte, pues algunos llegaban desde muy lejos; lo más fácil es que se pudiera preparar en algún lugar público. Por supuesto, el líquido preparado con antelación y transportado por los *mystai* no tendría ningún ingrediente secreto, porque dejaría de serlo si cada año miles de persona lo preparasen. Si conocían la receta, ¿por qué no iban a hacerlo en cualquier otro momento? Pero tampoco tiene sentido que las mujeres llevaran un vaso vacío, bien atado y ajustado a sus cabezas, por mucho que éste tuviera un significado sacro, como parece demostrar el hecho de que llevaran ramitas de mirto sujetas al vaso.

Ruck insiste en que la preparación del brebaje final se produce dentro del *Telesterion*, lo que, aparentemente, puede tener mucho sentido. Un sacerdote se encargaba específicamente del agua que, según su opinión, era realmente la que contenía el agente psicoactivo. ¿Quiere esto decir que durante la ceremonia lo único que hacían era añadir agua a la mezcla previa que los iniciados ya traían? Ruck no contesta a esta pregunta.

Desde nuestro punto de vista, de ser cierta la teoría de Webster, Perrine y Ruck, lo más lógico es que los iniciados prepararan la poción inicial tal y como constaba en el Himno a Deméter, con agua, cebada y menta. La transportaban en los *plemochoai*, durante toda la procesión hasta el santuario. En algún momento de la ceremonia, no se puede precisar cuándo, podría añadirse el agua con el enteógeno disuelto, preparada tal y cómo Webster y Perrine proponen, con las cenizas de madera y tras reposo para transformar el carbonato en bicarbonato, o con vinagre. Tenemos que tener en cuenta que llegaron a iniciarse más de 3000 personas en un mismo acto, si hay que añadir agua a la mezcla de cada una de ellas, el proceso puede ser bastante largo, por lo que hacerlo dentro del *Telesterion*, durante el acto más sagrado de todo el ritual, desde nuestro punto de vista, restaría emoción al evento.

Otra posibilidad, más factible, sería hacerlo en el patio externo, antes de entrar al edificio sagrado. Los peregrinos van llegando y «acreditándose», se les añade el agua a sus vasijas y luego se reúnen para realizar la recreación de la búsqueda de Perséfone y las danzas en las proximidades del pozo *Kallichoron*. El movimiento y la danza ayudan a mezclar todos los ingredientes y van preparando emocionalmente a los iniciados para lo que van a vivir en el *Telesterion*. Sabemos que los efectos empiezan a sentirse una media hora después de tomar la poción, pero son máximos a partir de la hora y media. Si los sacerdotes de Eleusis conocían bien los efectos de la droga, es muy probable que también

fueran conscientes de estos parámetros y adaptaran los tiempos de la ceremonia a la farmacocinética de la droga, siendo lo más efectivo ajustar el clímax del rito al momento de concentración máximo de sustancia, siempre teniendo en cuenta un arco de tiempo, pues el metabolismo y otras características del sujeto también inciden en la dinámica del fármaco consumido.

La ceremonia, por tanto, se inicia dentro del *Telesterion*, sin que podamos precisar los acontecimientos que sucedían en su interior. Con mucha probabilidad la música, constante y repetitiva, se mantiene durante toda la ceremonia, favoreciendo la entrada al trance, una música que ha acompañado a los iniciados durante la procesión y la probable búsqueda de Perséfone en el patio exterior. La danza también jugaría un papel importante, todas las fuentes hacen referencia a ella. Dentro del *Telesterion*, acomodados en los bancos, parece más difícil bailar de forma frenética. Pero siempre es posible mantener el ritmo mediante oscilaciones del cuerpo, acompañando a la música y, quizás, viendo a las sacerdotisas bailando. Los griegos eran maestros del teatro, sabían bien cómo jugar con luces y sombras, probablemente la iluminación fuera muy tenue, con algunas antorchas o lámparas en las localizaciones que ayudaran a reforzar los puntos importantes. Oficiantes y mistagogos invitan a consumir el *kyekon* en algún momento, mientras continúa la música, la danza y la voz del hierofante va «guiando» el viaje hacia el conocimiento.

No podemos precisar si la *mysis* y la *epopteia* se celebraban el mismo día. Probablemente sí, preparar dos ceremonias tan intensas en días consecutivos parece bastante complicado. Quizá la diferencia entre *mystai* y *epoptai* haga referencia a que los primeros viven la ceremonia con los ojos vendados (lo que facilita la inducción del ASC) y los segundos lo hagan sin venda, puesto que ya tienen práctica. O, quizá, lo que distingue a una ceremonia de otra sea, precisamente, el haber vivido ya previamente la experiencia. El que participa en los Misterios por segunda vez, «ya ha visto», y ha tenido todo un año para reflexionar sobre ello. La repetición le permite disfrutar más, con menos miedo, es más sencillo dejarse llevar y, por tanto, el conocimiento, se amplía, se expande, se vive más profundamente.

Ni los unos ni los otros llegan a saber nunca lo que han tomado, de hecho, el día final del festival, en la ceremonia de la *Plemochoai*, los participantes, en un último acto ritual, vierten el contenido de sus vasijas antes de volver a sus hogares. De esta forma, los sacerdotes se aseguran de que no queden restos del contenido psicodélico dentro de los

vasos culturales, nadie puede llevarse consigo el secreto que les ha conducido a la experiencia inefable.

10. MITRAÍSMO Y ENTEÓGENOS. MÁS DUDAS QUE CERTEZAS

10.1. Introducción

Dentro del contexto religioso de cronología imperial romana, nos encontramos con un gran desconocido: el culto a Mitra. De este dios y, por tanto, de todo el ritual y religión que surge a su alrededor, son muchos más los aspectos que desconocemos que las preguntas con respuesta segura.

Empezando por su propio nombre pues, aunque en la historiografía se habla de Mitraísmo, tenemos que advertir que este término es un neologismo acuñado por los estudiosos del fenómeno que, sin embargo, para algunos autores (Chalupa, 2016, págs. 65, nota 1) implica una unidad estructural y conceptual que podría no corresponder a un ente real tras los variados y diversos hallazgos arqueológicos y los escasos documentos que nos han llegado. Otros autores hablan de los Misterios de Mitra, término que sí está presente en la Antigüedad, aunque curiosamente sólo entre autores cristianos y/o neoplatónicos; este término no está exento también de polémica, pues quizá enfatiza sólo uno de los múltiples aspectos que el culto a Mitra pudiera haber tenido (Chalupa, 2016, págs. 66, nota 1).

Es más, para otros autores, esta designación como religión misteriosa no es acertada, puesto que Mitra nunca fue, a diferencia del resto de los dioses de los diversos misterios, «muerto y resucitado». Todo lo contrario, una de las definiciones de Mitra es la de *Invicto*, de tal forma que la salvación en la religión mitraica no consistía en la participación en la muerte y resurrección del dios, sino «que el *mystai* recibe la salvación al participar de la acción salvífica que hizo Mitra en el sacrificio del toro y que afecta a toda la Creación en su conjunto, que se ve liberada de las tinieblas y la muerte» (Campos Méndez, 2010, pág. 35).

Como veremos, en ausencia de fuentes directas, para su estudio tenemos que basarnos en lo que autores ajenos al culto nos han dejado escrito y, sobre todo, en los datos que la Arqueología y la Iconografía pueden revelarnos. Aunque también la Epigrafía ha sido una fuente importante de conocimiento, en el presente estudio no vamos a incluir las fuentes epigráficas pues nada aportan a la hora de contestar a nuestra cuestión

principal: ¿fue utilizado algún tipo de enteógeno dentro de los rituales de los Misterios de Mitra?

Esta cuestión se plantea a raíz de la certeza de que el culto a Mitra en el Antiguo Irán se consumía *haoma*, planta y jugo que se extraía de ella, que producía un particular estado de «intoxicación» en sus consumidores, por lo que ha sido reconocida como un enteógeno. Sin embargo, no queda claro que el Mitraísmo, religión del mundo grecorromano, sea continuadora del culto a Mitra persa. Por tanto, un primer objetivo de este estudio es analizar la posible la relación entre estas dos religiones o variantes de una misma religión.

Incluso aunque la continuidad Este/Oeste no pueda ser confirmada, el estudio de las fuentes literarias, arqueológicas e iconográficas nos permitirá acercarnos al conocimiento actual que tenemos sobre el Mitraísmo y saber, de «primera mano» si hay indicios del consumo de la mencionada sustancia o de cualquier otra que podamos incluir dentro de la categoría de enteógeno.

En este sentido, ocupará una importante sección el análisis de un libro titulado *Mushrooms, Myht & Mythras*, única obra, hasta el momento, que defiende el uso de la *Amanita Muscaria* como elemento central del ritual mitraico.

A continuación, estudiaremos lo que he denominado «Las certezas sobre el Mitraísmo», es decir, las fuentes primarias que tenemos sobre el tema y sus posibles interpretaciones. Por último, analizaremos «Las grandes dudas acerca del Mitraísmo», entre las que se incluyen sus orígenes, los rituales y los grados de iniciación, la denominada Liturgia de Mitra y, sobre todo, en qué consistía el denominado «Banquete sagrado».

10.2. Las certezas sobre el Mitraísmo

10.2.1. Iconografía

Ante la ausencia de textos, el relato mítico posiblemente presente en los misterios se ha deducido a partir de la interpretación de la iconografía de los mitreos excavados. En palabras de Robert Turcan, «el Mitraísmo nos resulta accesible precisamente gracias a la iconografía, es decir, que los monumentos figurativos deben servir de base a toda discusión» (Turcan, 1981, pág. 38). Hay que destacar que, a pesar de las pequeñas

variaciones locales, esta iconografía es bastante estereotipada con elementos comunes casi siempre presentes.

a) *Tauroctonía*

Icono que más frecuentemente se halla en contexto mitraico: la tauroctonía, término de acuñación moderna que provendría del griego ταυροκτόνος (sacrificio del toro)²²³. Se han hallado alrededor de setecientas, de las cuales, doscientas se concentran en la Península Itálica. Está considerada como una representación canónica ya que no puede faltar en ningún mitreo, ocupando, además, un lugar privilegiado en el muro testero del santuario, a veces enmarcada por una hornacina (Clauss, 2000, pág. 79; Romero Mayorga, 2016, pág. 40).

Aunque puede haber ligeras variaciones locales, la representación sigue unos cánones bastante uniformes: Mitra, vestido con túnica corta, doble cinturón, *anaxarydes*, clámide y gorro frigio, se apoya triunfante sobre el animal con la rodilla izquierda sobre el flanco de este y la pierna derecha casi completamente extendida inmoviliza la parte trasera del toro. Mientras, sujeta con una mano al toro por una asta o de los ollares y con la otra se dispone a clavarle un puñal en el cuello. Mitra desvía su cara del toro, girándola hacia el frente o hacia detrás. Una serpiente y un perro lamen la sangre de la bestia herida, mientras que un escorpión se sitúa en sus testículos, quizá nutriéndose de algún tipo de fuera mágica o de la propia energía que el toro moribundo emana; esa misma energía vital podría ser la causa de la transformación del rabo del bóvido en un número variable de espigas de trigo.

En algunos monumentos aparecen bustos del Sol y la Luna²²⁴ en los ángulos superiores, remarcando su componente astrológico; y en la región italiana también puede aparecer un árbol en la proximidad.

²²³ Sin embargo, «tauroctonía» como representación iconográfica central del Mitraísmo es, de nuevo, un nombre utilizado por los estudiosos del fenómeno, pero que no aparece en las fuentes como tal. Hay referencias poéticas al verbo ταυροκτονέω y al adjetivo ταυροκτόνος en Esquilo y Sófocles, pero nada tienen que ver con el culto mitraico (Faraone, 2013, págs. 98, nota 8).

²²⁴ La luna, además, está relacionada con la muerte y el renacimiento: «On the Mithraic cult-image, Luna is depicted as often as Sol: her bust, with its characteristic crescent, is placed in the top right-hand corner of the scene. There is a close relationship in Graeco-Roman mythology between Moon and bull; the Moon's striking crescent, reminiscent of a bull's horns, was known as the *cornua lunae*, the "Moon's horns" » (Clauss, 2000, pág. 82)

En los casos en que aparece uno de los dadóforos, se trata normalmente de Cautopates, situado a la izquierda, levantando el rabo del toro, quizá para compartir su poder mágico (Clauss, 2000, pág. 81).

Un cuervo, frecuentemente ubicado en el ángulo izquierdo superior del campo compositivo, ha sido interpretado como portador de un mensaje de Sol a Mitra. En las provincias germánicas se observa una cratera con una serpiente (motivo denominado *Shlangengefäss* por la escuela alemana) y un león dispuestos debajo del toro, triada interpretada por Cumont como una alusión a los cuatro elementos. El arco zodiacal, la personificación de los vientos, las divinidades de la semana romana y los carros de Luna y Sol suelen acompañar la imagen del sacrificio (Romero Mayorga, 2016, pág. 64). También son frecuentes las alusiones a los siete planetas.²²⁵

²²⁵ Clauss (2000, pág. 85) nos recuerda la importancia del número siete en los misterios mitraicos: «Allusions to the seven planets are common; and the number seven plays a considerable role in the mysteries. We may recall the seven steps that descend into the main room of several temples. Mithras, as creator of the universe, often has seven stars on his outspread cloak, or scattered on the background. As well as seven stars, seven burning altars, such as those beneath the serpent on a relief from Rome (V368), sometimes also allude to the planets».



Imagen 51. Mitra de Cabra. Museo Arqueológico y Etnológico de Cabra²²⁶

En las provincias renanas, danubianas y en algunas representaciones halladas en Roma, este conjunto aparece enmarcado por una sucesión de pequeñas imágenes o paneles²²⁷ en las que se narrarían distintos episodios míticos de Mitra.

Con respecto a la interpretación de este panel central, se puede hablar de dos grandes grupos de estudios²²⁸ (Campos Méndez, 2010, pág. 42):

²²⁶ De Ángel M. Felicísimo from Mérida, España - Mitra sacrificando un toro, CC BY-SA 2.0, <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=39977491>

²²⁷ Por lo que reciben el nombre de «tauroctonías paneladas» en la historiografía anglosajona.

²²⁸ En un trabajo anterior, el mismo Campos Méndez (2004a, pág. 10) relaciona cada una de las interpretaciones con la explicación del origen de los Misterios: «De tal forma, que aquellos que mantienen la opción de aceptar posibles conexiones entre el culto a Mithra en occidente con el dios oriental, ven en la tauroctonía una representación de un acontecimiento creador y regenerador, junto con un significado simbólico que hace referencia a un acontecimiento salvífico cosmológico. Estos autores son contrarios a conceder un protagonismo mayor a los elementos astrológicos presentes en el mitraísmo. Sin embargo, aquéllos que postulan la interpretación de la tauroctonía como un mapa del cielo en un determinado

- 1) Los que le dan un significado naturalista, en conexión con un sacrificio animal y la simbolización de la regeneración de la creación, interpretándose la tauroctonía, no como una representación de la destrucción de la vida, sino del renacimiento a partir de la muerte (Clauss, 2000, pág. 81; Turcan, 2001, pág. 209; Alvar, 2008, pág. 78; Romero Mayorga, 2016, pág. 67).²²⁹
- 2) Los que le atribuyen un significado astrológico²³⁰, es decir, para estos autores la tauroctonía es un mapa celestial, la trasposición gráfica de una serie de constelaciones visibles durante una época específica, que conmemoraría el descenso de la constelación de Tauro y el ascenso de Aries. La idea de que la tauroctonía podría ser una especie de mapa astral procede de los textos de Estacio, Lactancio y Plácido. Fue desarrollada por primera vez por Charles-Francois Depuis (1742-1809) en su obra *Origine de tous les cults, on religion universelle* donde se explicó como una representación del Sol en el equinoccio en Tauro, una alegoría del triunfo de la primavera sobre el invierno (Alvar, 2008, pág. 93). Sin conocer el trabajo de Depuis, Karl Bernhard Stark (1824-79) en su *Systematik und Geschichte der Archäologie der Kunst*, sugiere una interpretación astral de tres fragmentos de relieves encontrados en Dormagen, en el Rin, el académico alemán describe la tauroctonía como un mapa estelar en el que cada figura representada en el relieve tiene una correspondencia en el firmamento: el toro, con Tauro; el escorpión, con Escorpio; el perro con Canis

momento del año, se posicionan en una visión del mitraísmo surgido directamente del ambiente grecolatino de comienzos de era. En tal situación, se habría recurrido a adoptar a Mithra por una cuestión ajena a lo que representaba como dios en un contexto iranio, sino con la intención de conceder un cierto grado de atracción exótica al nuevo culto astronómico».

²²⁹ Así, por ejemplo, Turcan afirma que la narración del mito de Mitra se puede reconstruir gracias a la estela de Osterburken: «Mitra es un dios salvador, a quien se ve nacer milagrosamente de una roca. Él tiene la responsabilidad del Cosmos, por la importancia del zodiaco en la iconografía. Con su arco, dispara una flecha y hace brotar una fuente en la que beben los pastores, los árboles producen frutos que el dios cosecha, y los campos de trigo que él recoge. Pero el mundo sigue amenazado por carecer de esta humedad que pasa de la luna al toro, el animal que detenta la sustancia vital (y que se ve tumbado en la barca en las estelas danubianas) se ve libre primeramente de Mitra. El dios debe introducir el fuego en la casa donde se refugió el toro y pasa desapercibido, para obligarle a salir y apresararlo. Mitra se agarra a la bestia, la somete, cabalga a veces sobre ella como un caballo domado y la remolca a hombros, con la cabeza baja, por las patas traseras. Mitra portador del toro ejecuta así la prueba de “paso”, *transitus dei*. El dios vencedor regresa a la gruta para dar muerte al toro, siguiendo la orden de los dioses transmitidas tal vez por un cuervo, mensajero del Sol. Apenas brota la sangre de la llaga, una serpiente y un perro se apresuran a chuparla, mientras que un escorpión y a veces un cangrejo se posan en los genitales de la víctima. De la herida y de la cola salen espigas. Con frecuencia, un león se aproxima a una cratera donde ha manado sangre. Parece que los árboles crecen y se ramifican en torno al toro. Toda la creación animal y vegetal se beneficiaría del sacrificio. En muchas ocasiones se ve que un rayo sale del Sol, para golpear al tauróctono, cuya mirada está orientada al astro diurno. Aparentemente, el Sol coopera con la acción del dios salvador inspirado por los dioses del Olimpo, que se ve en muchas estelas presidir el sacrificio».

²³⁰ Incluso se ha llegado a proponer que los santuarios mitraicos fueron utilizados como observatorios astronómicos (Lenz, 1975).

Minor; la serpiente con Hydra, el cuervo con Corvus, el león, con Leo; la copa, con Cratera e incluso la espiga de trigo que en ocasiones sale de la cola del toro, representaría a Spica, la estrella más brillante de la constelación de Virgo (Ulansey, 1989, pág. 15; Alvar, 2008, pág. 86). Dentro de estas teorías, quizá la que más repercusión ha tenido ha sido la controvertida propuesta de Ulansey (*The Origins of the Mithraic Mysteries*, 1989), en la que, dejando al margen las complejas explicaciones astrológicas, su aportación más interesante es la identificación de Mitra con el héroe griego Perseo,²³¹ identificación basada en tres tipos de conexiones: 1) conexión astronómica que consiste en que la constelación de Perseo ocupa en el cielo una posición exactamente análoga a la que ocupa Mitra en el tauroctonía; 2) hay paralelos iconográficos y mitológicos entre las dos figuras; 3) evidencia histórica-geográfica en los orígenes del Mitraísmo con Cilicia, un lugar de importante culto a Perseo (Ulansey, 1989, pág. 45).²³²

²³¹ «In the standard tauroctony, Mithras is always located directly above the bull. It therefore makes sense to ask whether there might be some connection between Mithras and the region of the sky directly above the constellations Taurus the bull [...] It thus cannot be without a certain amount of astonishment that one looks at the region of the sky directly above Taurus the Bull and sees the constellation figure of a young hero, carrying a dagger, and wearing a phrygian cap! This constellation...is the constellation which since at least the fifth century B.C.E. has been seen as representing the Greek Hero Perseus. Perhaps the most impressive similarity between the figures of Mithras and Perseus appears in their respective headgear. Mithras is always portrayed wearing a phrygian cap; likewise; Perseus almost has some kind of unusual cap [...] The cap which Perseus wears was a divine gift: it is the Cap of Hades which renders its wearer invisible and which was given to Perseus by the nymphs to help him in his most famous deed, the slaying of the Gorgon Medusa» (Ulansey, 1989, págs. 25-27).

²³² Para relacionar a Perseo con Mithra, Ulansey traza varios paralelismos: 1) Posible identificación, ya desde Heródoto, de Perseo como persa. (Hdt. 7.61.3). Una de las primeras referencias al Mitraísmo es una línea de la obra de Estacio *Thebaid* (1.719-20) en la que se dice “*Persei sub rupibus antri indignata sequi torquentem cornua Mithra*”, Persei se ha traducido por persas, pero, *persei* no es el adjetivo latino que significa persa (es *persicus*, -a, -um), por lo que el pasaje podría tomarse como el genitivo de Perseus, con lo que Estacio se estaría refiriendo no a una cueva persa, sino a la cueva de Perseo. De hecho, Lactancio hace esta misma conexión (Ulansey, 1989, págs. 28-29) 2) Otra importante conexión entre Mithra y Perseo es el hecho de que el primero, cuando mata al toro, gira su cabeza y no lo mira, exactamente igual que hace Perseo cuando mata a la Medusa. (Ulansey, 1989, págs. 30-31); 3) La imagen usual de la Medusa es muy similar al dios leontocefálico del Mitraísmo e, incluso, en algunas ocasiones ambos aparecen representados simultáneamente, como en el *mithraeum* de Panonia (CIMRM 719 y 1123). (Ulansey, 1989, págs. 32-35); 4) Tanto Perseo como Mithra están relacionadas con cuevas. Se creía que Perseo había nacido en una cueva, de acuerdo con la historia contada por Apolodoro. (Ulansey, 1989, págs. 35-36); 5) También son similares las armas. Por ejemplo, en el denominado Farnese Globe, la constelación Perseo se representa portando una daga, y en el *Codex Vossianus*, lleva una “*straight sword*”. Sin embargo, el arma tradicional asociado a Perseo es el *harpe*, la espada con una hoja extra curva. Esta arma fue dada a Perseo por uno de los dioses (unos dicen que Hermes, otros Atenea). Esta *harpe* es un importante símbolo de la iconografía mitraica, pues es uno de los símbolos asociados al quinto grado, llamado Perses, y un cuchillo curvo también es el símbolo del Padre. (Ulansey, 1989, págs. 36-37)

A pesar de todas las similitudes y relaciones que pueda haber entre las dos figuras, sólo serían especulaciones si no estuvieran basadas en hechos históricos. La conexión, siempre según Ulansey (1989, págs. 40-45), se encuentra en un texto de Plutarco en el que nos dice que los orígenes del Mitraísmo estaba en los piratas de Cilicia en Asia Menor, con los que luchó Pompeyo en el año 67 a.C., y la evidencia arqueológica nos dice que uno de los cultos más importantes en Cilicia, concretamente en Tarso, su capital, fue precisamente al héroe griego Perseo. Entre los autores antiguos que conectan Perseo con Tarsos se

3) Podríamos añadir un tercer grupo de interpretaciones, en las que ambos significados se entrelazan: «El toro, animal totémico de toda la cuenca mediterránea, encarna las potencias primigenias, el caos frente a la razón personificada por Mitra. Según las fuentes escritas, el dios de origen persa se asimila a Sol, teoría que parece verificarse en el ciclo iconográfico de Mitra/Sol. Asimismo, el toro se relaciona con la Luna: los cuernos del bóvido se asemejan al creciente lunar (*cornua lunae*) e incluso, en algunos altares, el lomo del animal se distorsiona de tal manera que recuerda la forma del cuerpo celeste. Algunos escritos dan cuenta de la generación espontánea de vida o “bugonía”, creencia que afirma que la creación se origina a partir de la muerte del toro, de cuyo cuerpo emergen abejas (símbolo de las almas) que se dirigen a la Luna para luego encarnarse. Sin embargo, la fuerte carga simbólica del icono reside en la sangre y la simiente del toro que nutren a los animales, así como también en la transformación del rabo en espigas de trigo. Se trata de una representación que alude a la fertilidad, a los ciclos vitales, a la regeneración, conceptos subrayados por la presencia de Sol y Luna, así como también de Cautes y Cautopates, entendidos como la oposición de vida/muerte; primavera/otoño; día/noche. La rueda zodiacal y la presencia de los vientos aludirían al Tiempo y a la duración de los periodos no sólo agrarios, sino también cósmicos, ya que el dios se erige como Cosmócrator al sacrificar al toro y poner en movimiento las fuerzas vitales. En algunos monumentos, en la capa flotante de Mitra se observan estrellas y otras luminarias, que enfatizan la condición del dios como regidor del universo» (Romero Mayorga, 2016, pág. 70). Una propuesta muy similar es la de Alvar (2008, págs. 100-104).

Muy novedosa es la interpretación de Palmer (*Why de shoulder? A study of the placement of the wound in the Mithraic tauroctony*, 2009) que, tras un minucioso estudio de las obras publicadas en el *Corpus* de Vermaseren, concluye que en más del 70% de las tauroctonías, Mitra inflige la herida en el hombro de la pata delantera derecha del toro, lo que contrasta con método de sacrificio más habitual del Mundo Antiguo, que era cortando

podría citar a Nono, Amiano Marcelino (XIV, 8), Lucano y Juan Antioqueno, y todos nombran a Perseo como fundador de Tarsos. También lo nombra Lucano: *Descriptur Taurique nemus Perseaque Tarsus* y antes que él, Antipater of Thessalonica (*Anth. Pal.* 9.557).

En muchas de las monedas, Perseo aparece asociado al dios Apolo, que, como sabemos también se relaciona estrechamente con Mithra.

Y otro dato, un importante emblema de la ciudad, que aparece ya en monedas del siglo IV a.C. era el símbolo de un león atacando a un toro, que aparece también asociado a la figura de Perseo. Ya dijimos que en la teoría de Bausani, este combate entre el león y el toro luego daría lugar a la tauroctonía mitríaca.

la garganta del animal, sistema que sólo se aprecia en el 3% de las obras analizadas. Por otra parte, la pata derecha del toro también aparece en la escena que se ha denominado *transitus* de Mitras. En este caso, el dios lleva la pata en la mano derecha, y parece amenazar con ella al dios Helios, arrodillado ante él. Se ha interpretado esta escena como el momento en el que Helios descubre la supremacía de Mitra sobre él como *kosmokrator*, gobernador del cosmos; siendo así que la pata del toro representaría la superioridad de Mitra. Para el autor, el origen simbólico de esta imagen estaría en Egipto, pues una de las variantes del mito de Osiris narra que Seth, convertido en toro, asesina a su hermano precisamente con su pata delantera. Palmer concluye que, en realidad, Mitra no está matando al toro, sólo lo hiere, intentando desmembrar su pata derecha delantera para asegurar el orden en el Universo.

A partir de esta interpretación, Faraone (2013) realiza una doble relación; por una parte, con la iconografía de la diosa Niké al realizar el ritual militar conocido como *sphagion*, consistente en obtener la sangre del animal sacrificado y ofrecerla en libación antes de la batalla; por otra, con el diseño de los amuletos y otras representaciones contra el mal de ojo. Concluye el autor con la propuesta de que la tauroctonía no representa en realidad un sacrificio salvífico, sino como una imagen protectora, apotropaica, en la que el dios victorioso derrota al toro, animal que representa el mal o cualquier daño que el ser humano pudiera sufrir, sin olvidar que su sangre, en el mundo grecorromano, era considerada venenosa.²³³

b) Nacimiento de Mitra (Petra Genetrix)

La única escena que representa la infancia del dios es la de su nacimiento, que nunca es de una mujer, ni siquiera virgen, sino de una roca, lo que queda confirmado tanto por las fuentes como por la iconografía (Vermaseren, 1951), constituyendo el segundo asunto más representado después del sacrificio del toro (Clauss, 2000, pág. 63).

El dios aparece en algunas ocasiones vestido, con una tiara y una toga del interior de una piedra en forma de globo o huevo primigenio (*petrogenitus*), en otras está casi desnudo, pero conserva el gorro frigio. El momento del nacimiento se representa con Mitra en actitud de emerger de la roca primigenia, la cual todavía aprisiona sus piernas y, en algunos casos, cubre hasta la cintura. Los brazos aparecen flexionados mientras

²³³ Sobre esta consideración de la sangre de toro como venenosa volveremos a ocuparnos más adelante (La hipótesis de la *Amanita muscaria* como enteógeno ritual)

sostiene un puñal, con el que sacrificará al toro, y una antorcha.²³⁴ En ocasiones, la roca presenta una serpiente enroscada o motivos vegetales (flores, arbustos, etc.). Hay una variante en la que el dios nace de un arbusto o piña (Romero Mayorga, 2016, pág. 52 y 54. fig. 4).



Imagen 52. Mitra naciendo de la roca. Mitreo de S. Stephano Rotondo, Roma²³⁵

El nacimiento de Mitra podría ser enmarcado en una larga tradición de divinidades griegas y orientales cuyo origen es similar. Es posible que este motivo iconográfico herede los modelos sirios del nacimiento de divinidades que tienen lugar en lo alto de los promontorios (Romero Mayorga, 2016, pág. 52), aunque también se ha considerado de tradición armenia (Campos Méndez, 2010, pág. 38). Por otra parte, la iconografía es muy

²³⁴ Símbolo del dios como *genitor luminis* (Clauss, 2000, pág. 64)

²³⁵ https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/1/1b/Mithras_petra_genetrix_Terne.jpg

similar a la de una piedra tallada conservada en el British Museum²³⁶ y que ha sido interpretada como una imagen sasánida del dios iranio Mitra, precursora e íntimamente relacionada con la iconografía del dios Mitra romano (Callieri, 1990; Grenet, 2001, págs. 36-37).



Imagen 53. Piedra tallada sasánida (s. IV-V d. C.)²³⁷

Según algunos autores, por influencia de la filosofía órfica en las creencias mitraicas, algunos monumentos representan a Mitra naciendo de un huevo. Al igual que en el caso petrogénito, Mitra aparece desnudo y sólo libera el torso, con los brazos en alto. Su relación con el mito de Fanes y la posible contaminación iconográfica con la

²³⁶ Número de inventario: 1932,0517.1
²³⁷

http://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details/collection_image_gallery.aspx?partid=1&assetid=1549672001&objectid=183096

representación del nacimiento del huevo primordial sigue en estudio (Romero Mayorga, 2016, pág. 41).

c) *Los dadóforos: Cautes y Cautopates*

La tauroctonía propiamente dicha puede estar flanqueada por dos figuras, portadoras de antorchas: Cautes, a la izquierda, sostiene la antorcha en alto; Cautopates, a la derecha, la dirige hacia abajo. En otras ocasiones estos personajes no están directamente relacionados con la tauroctonía, pero sí aparecen dentro de la sala principal del mitreo, también aparecen en escenas del nacimiento del dios y del banquete sagrado junto al Sol. En cualquier caso, su tamaño suele ser menor al de Mitra, pero su vestimenta es muy similar, al estilo persa, con gorro frigio. Su función parece ser la de asistir al dios en sus hazañas.

También estas figuras y su interpretación han sido debatidas, siendo consideradas como representantes de la «tensión de los opuestos» (Romero Mayorga, 2016, pág. 72):

- Cumont las identificaba como dobles de Mitra, Cautes representaría el sol que se eleva o el amanecer y Cautopates, el sol declinando, el atardecer. Junto con Mitra, los tres representan las tres posiciones solares: el amanecer, el mediodía y el atardecer (Clauss, 2000, pág. 95). Un texto de Porfirio (*Antro de las ninfas*, 24) ha sido utilizado para reforzar esta identificación.²³⁸
- Clauss (2000, pág. 97), en esta dicotomía, interpreta a Cautopates como símbolo de muerte, con su antorcha hacia abajo, mostrando pesar en algunas ocasiones y recordando a los antiguos guardianes de las tumbas. Por el contrario, Cautes, con su antorcha en alto, es el símbolo de alegría y la nueva vida.
- A partir de la interpretación del mitreo III de Heddernheim/Frankfurt, Cautes se asocia al Cielo y Cautopates al Océano, como representantes de la oposición entre la vida y la muerte (Alvar, 2008, pág. 86).
- Hansman interpreta los pies cruzados con la cruz, símbolo solar.
- Aunque se desconoce exactamente la etimología de sus nombres, Schwart, en un amplio trabajo, propone un origen iranio de la raíz **kauta-* que interpreta como

²³⁸ «A Mitra le asignaron la región equinoccial como sede apropiada. Por esta razón porta el puñal de Aries, signo zodiacal de Ares, y monta sobre el Toro de Afrodita, pues como el Toro (Mitra) es demiurgo y señor de la generación. Está situado en el círculo equinoccial con el norte a su derecha y el sur a su izquierda, teniendo desde su posición por el lado sur el hemisferio sur por ser cálido, y por el del norte el correspondiente por la frialdad de su viento».

pequeño. Cautopates, haría referencia directa a Mitra, como Pequeño Protector; al que se le buscaría un oponente: Cautes. (Campos Méndez, 2010, pág. 43).

- Por su parte, en la interpretación astrológica, Cautes representa el equinoccio de primavera y Cautopates, el de otoño (Ulansey, 1989, págs. 63-64).



Imagen 54. Cautes y Cautopates. Museo Arqueológico Palermo²³⁹

d) Banquete

Después de matar al toro, Mitra y el dios Sol celebran juntos un banquete, dando a entender la comunión entre ellos. En otras representaciones, el ciclo concluye con el Sol arrodillado ante Mitra, para después darse la mano y ascender al cielo montados en un carro solar. Esta representación puede tener su expresión en ciertas prácticas rituales presentes en el culto (Campos Méndez, 2010, pág. 39).

Mitra, vestido con el traje oriental y gorro frigio, se halla reclinado junto a Sol sobre un lecho, dispuestos a compartir las primicias de sacrificio. Sol aparece representado con corona radiada y flagelo, vestido como auriga. En ocasiones, los dadóforos asisten a las divinidades: es frecuente la presencia de ritones, bandejas con panes, carne y vasijas. Asimismo, algunos iconos enfatizan la correlación con la tauroctonía al presentar la comida sobre la piel del toro o sobre el propio animal muerto;

²³⁹ <http://www.tertullian.org/rpearse/mithras/display.php?page=cimrm165>

es más: en el relieve de Heidelberg se observa que la mesa ha sido construida sobre las patas del bóvido.



Imagen 55. Banquete de Mitra y el Sol. Museo del Louvre²⁴⁰

La función de la comida dentro del culto también ha sido objeto de debate entre los investigadores. En el ciclo mitológico y, según algunas interpretaciones basadas en los textos de Cicerón (*De Republica*, 6.9-29), el banquete simbolizaría el gobierno conjunto del cosmos de las dos divinidades: Sol contralaría el astro y Mitra el ámbito de las estrellas fijas. De esta forma, ambos compartirían el rol de renovadores de los ciclos vitales, así como también propiciarían el ascenso y descenso de las almas.

No obstante, resulta necesario recordar que no existen testimonios que aludan al banquete como un acto con un fin sacramental en concreto; la omnipresencia de este ritual en los cultos místicos, en la religión oficial y en las celebraciones públicas, parecen señalar que se trataba de una práctica habitual en la Antigüedad (Romero Mayorga, 2016, pág. 76).²⁴¹

²⁴⁰ <http://www.louvre.fr/oeuvre-notices/relief-mithriaque-double-face>

²⁴¹ Es interesante destacar como la misma composición iconográfica de este banquete aparece en fichas de terracota, de pequeño tamaño, rectangulares, donde las figuras de los comensales aparecen de forma sintética, con el rostro y el cuerpo esbozados con simples líneas. Su postura reclinada y la presencia de almohadones señalan que nos hallamos ante una imagen alusiva al banquete. Es posible que su función

e) *Ciclo Mitra-Sol*

Ciertas representaciones tauroctonas halladas en las provincias danubianas, renanas y en menor número, también en Roma, presentan una sucesión de escenas o «paneles» en los que se identifica al dios Sol: se trata de una figura masculina desnuda, con una clámide sujeta por una fíbula, una corona radiada y que, en ocasiones, sostiene un orbe o fusta. Al parecer, se trataría de una serie de episodios narrativos que explicarían la relación entre Mitra y Sol. Si bien se tratan de dos divinidades distintas, las inscripciones votivas dedicadas a Mitra se suelen referir a él como *Sol Invictus Mithra(s/e)*.

La llamada «sumisión de Sol» ante Mitra constituye una representación iconográfica de difícil interpretación. Sol aparece desnudo y con nimbo radiado, arrodillado frente a Mitra, fácilmente reconocible por su vestimenta oriental. Otros autores afirman que esta escena no pertenecería al ciclo Mitra-Sol, sino que estaría representando un ritual de iniciación (Merkelbach, 1984, pág. 123).

El «pacto de amistad» entre Sol y Mitra parece continuar el episodio descrito anteriormente, ilustrado por la *dexiosis* o *iunctio dextrarum* entre las dos divinidades. Si bien en Grecia este gesto aludía a la despedida en contexto funerario, en Roma sellaba el matrimonio. En el caso mitraico, hace referencia a la concordia y la fidelidad, simboliza una alianza que en latín se comprendía como *amicita*.

«El ascenso de Mitra» o «Apoteosis» se suele representar con el dios guiando la cuadriga de Sol, quien le acompaña con la capa volante, la corona radiada y una fusta en su mano derecha. En los relieves danubianos, es habitual hallar debajo de esta escena la figura de un personaje identificado con Océano, imagen que recuerda la finalización del periplo diario del carro solar al atravesar las aguas (Romero Mayorga, 2016, págs. 78-79).

Aquellos investigadores que apoyan la teoría del origen oriental del culto observan ciertas semejanzas entre las divinidades solares y la función de Mitra en las religiones védica, irania y griega. Sol es concebido como una divinidad omnisciente, presente en las actividades de los hombres y testigo de sus acciones. Mitra, según los textos védicos e iranos, es considerado como el «ojo» de la divinidad solar, indentificando a esta como

fuera la de garantizar el acceso a banquetes, posiblemente funerarios, tanto públicos como privados (Romero Mayorga, 2016, pág. 74).

entidad que todo lo ve, a la vez que es garante de los pactos entre los hombres. El ganado, a su vez, es el vehículo a través del cual se establece la relación entre los dioses y los hombres: los primeros otorgan el permiso de sacrificar las reses sagradas con el objetivo de que los hombres puedan nutrirse, siempre que las primicias sean ofrecidas a los dioses. De este modo, el sacrificio del ganado propicia un acuerdo, un contrato entre ambas partes (Romero Mayorga, 2016, págs. 77-78).

f) *Leoncéfalo*

Una de las figuras iconográficas más difíciles de interpretar es la que ha recibido la denominación de «leoncéfalo». Se trata de una figura con cuerpo humano, pero cabeza de león, con las fauces abiertas. Su cuerpo desnudo aparece rodeado por una o dos serpientes y en ocasiones, encontramos otros elementos como un par de llaves, cuatro alas o un globo terráqueo cruzado por dos líneas diagonales.

A pesar de ser una figura muy excepcional en los mitreos, pues sólo hay alrededor de una veintena, su relación con el mundo iranio es objeto de un interesante debate.

Como nos señala Howard Jackson (1985, págs. 17-18) son varias las cuestiones, aún sin resolver, acerca de esta figura: 1) cuál era el nombre que los creyentes daban a esta figura; 2) qué o a quién representa; 3) de dónde deriva la iconografía, que no es uniforme en todas las representaciones; 4) cómo funcionaba dentro del culto mitraico.

Tradicionalmente ha habido tres interpretaciones principales con respecto a esta figura: 1) Cumont lo identificó con *Zurvan*, dios infinito del tiempo en alguna secta zoroastriana, padre de los dioses Ahura Mazda y Ahriman; 2) también se ha identificado con *Aión*, un dios del tiempo eterno, esta vez helénico, y 3) el dios *Arimanio*, basándose en la inscripción que acompañan a una interesante escultura aparecida en York (CIMRM 833) y el otras inscripciones, no relacionadas con imágenes (en Ostia, CIMRM 222, Aquincum, CIMRM 1773 y 1775, y Roma, CIMRM, 369), si bien no siempre está clara la distinción entre Ahriman y Arimanio, pareciendo que el segundo no es sino la versión grecorromana del dios iranio, aunque, como han señalado Hinnel (1975, pág. 333) o Jackson (1985, págs. 18-19), en el contexto mitraico el dios no parece poseer las connotaciones de dios del Mal que aparecen en el Avesta.



Imagen 56. Leoncéfalo sentado procedente de York²⁴²

Basándose en la iconografía, parece más probable su identificación como un dios del tiempo (κοσμοκράτωρ), «dios de las esferas celestes y sus leyes inmutables que gobiernan el destino, el nacimiento y la muerte de todos los seres vivos» (Jackson, 1985, pág. 19). Los elementos iconográficos que así nos lo indican serían: 1) los signos zodiacales que aparecen bien entre los anillos de la serpiente enroscada (CIMRM 545 y 879) o junto al leontocéfalo representado en el fresco del mitreo Barberini de Roma (CIMRM 390); 2) la propia cola de la serpiente que se relaciona con el ciclo solar; 3) el cetro que sostiene y el globo cósmico sobre el que se suele asentar, puesto que ambos son símbolos clásicamente atribuidos a Sol/Helios (CIMRM 382, 390, 543, 551, 1051, 1075, 2320); 5) las llaves, que pueden ser interpretadas como las que abren o cierran las puertas planetarias a través de las cuales las almas descienden o ascienden, siguiendo las palabras de Celso y recogidas por Orígenes (*Contra Celso*, 6.22) (Jackson, 1985, págs. 19-20).

²⁴² [https://commons.wikimedia.org/wiki/File%3AYork_leontocephaline_\(CIMRM_833-834\).jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File%3AYork_leontocephaline_(CIMRM_833-834).jpg)

La presencia de un personaje de similares características, pero antropocéfalo (CIMRM 777, 1350) generó aún más dudas acerca de la naturaleza de las representaciones zoomorfas. En este caso, la figura masculina presenta un rostro imberbe, casi efébo, con los mismos atributos que el leontocéfalo (alas, serpiente, animales, zodiaco, etc.). Aunque no es posible asegurarlo, es probable que no sean representaciones diferentes de una misma deidad, sino una entidad diferente, habiendo sido propuesta la identificación de la figura con cabeza humana con el dios Saturno (Campos Méndez, 2004a, pág. 14).

10.2.2. Fuentes literarias

Lo primero que nos llama la atención de este culto es la ausencia de un *corpus* propio. Es decir, no hay escritos propiamente mitraicos acerca de sus creencias y de las prácticas que realizaban. De tal forma, que lo poco que conocemos o, más bien, intuimos, sobre esta práctica religiosa, nos ha llegado a través de textos de autores no practicantes, incluso «enemigos» de este culto. Así, la mayor parte de las fuentes son de escritores cristianos, más interesados en demostrar la maldad del Mitraísmo que de darnos a conocer sus verdaderos fines y los medios que utilizaban, incluso en muchos casos es posible que el propio autor los desconociera. Esta falta absoluta de textos, ha llevado a algunos estudiosos a definir el Mitraísmo como un culto más relacionado con la práctica que con los preceptos (Martin, 1994, pág. 219), aunque no faltan los que están convencidos de la necesidad de algún tipo de adoctrinamiento que permitiera a los iniciados conocer y comprender desde las imágenes representadas a ideas más complejas como el concepto escatológico del ascenso y descenso del alma (Beck, 2006, pág. 43 y ss.)²⁴³.

²⁴³ Una primera recopilación de textos se llevó a cabo ya en 1896 por Cumont en su *Textes et Monuments Figures Relatifs aux Mysteres de Mithra*, que hizo una primera clasificación entre textos orientales y textos grecolatinos. Unos años más tarde, en 1925, Geden publica *Select passages illustrating Mithraism*, en el que, de nuevo, se comienza con la mención al dios en el Avesta para luego pasar a las menciones en los autores griegos y romanos. Ambos autores, por tanto, parecen manifestar la conexión que existió entre el dios iranio y el romano.

En 1987 se publicó *The ancient mysteries: a sourcebook of sacred texts*, una especie de manual en el que se seleccionan algunas fuentes literarias con el objetivo de explicar los aspectos más característicos de cada culto místico. Para los Misterios de Mitra, las fuentes escogidas son: Luciano, Plutarco, Fírmico Materno, Orígenes, Porfirio, el Papiro Mágico de París y las inscripciones de Santa Prisca. De la misma forma, la obra enciclopédica llevada a cabo por Beard, North y Price (1998, págs. 88-90; 269; 305-319) sobre las diversas creencias religiosas que existieron en Roma durante la República y el Imperio, ofrece una breve selección de las fuentes literarias: Porfirio, Fírmico Materno, Tertuliano, Orígenes, el Papiro Mágico de París y varias inscripciones halladas en diversos mitreos (Romero Mayorga, 2016, pág. 103).

Existe, además, una página web *Mithras: all the passages in Graeco-Roman literature*, en la que aparecen recogidas de forma bastante exhaustiva todos los textos referidos al dios Mitra, con su traducción al inglés y distinguiendo entre el culto persa y romano, cuando ello es posible.

Hasta el momento, el documento más antiguo que menciona al dios Mitra está datado en el año 1480 a. C. y es un acuerdo de paz sellado entre el rey de Mitanni, *Mativaza*, y el rey hitita *Subbiluliuma*. Mitra será, junto a otros dioses como Varuna, Indra y los dioses gemelos Nasatya, testigo de un pacto o tratado de amistad, una de las atribuciones más significativas atribuidas a este dios. En su origen y desarrollo inicial, por tanto, Mitra sería la «deificación del concepto abstracto de contrato, confiriéndole progresivamente una entidad espiritual y posteriormente una imagen antropomórfica», dada la gran importancia que en las sociedades bélicas indo-arias debió tener el concepto de juramento y fidelidad. (Campos Méndez, 2001, págs. 13-14).

Centrándonos en los autores «occidentales», aunque aún referido al culto oriental, la primera referencia la tenemos en Heródoto (1.131-132):

«Por cierto que he averiguado que los persas observan las siguientes costumbres: no tienen por norma erigir estaturas, templos ni altares; al contrario, tachan de locos a quienes lo hacen; y ello, porque, en mi opinión, no han llegado a pensar, como los griegos, que los dioses sean de naturaleza humana. En cambio, suelen subir a las cimas de las montañas para ofrecer sacrificios a Zeus, cuyo nombre aplican a toda la bóveda celeste. También ofrecen sacrificios al sol, a la luna, a la tierra, al fuego, al agua y a los vientos. Primitivamente sólo ofrecían sacrificios a esas divinidades, pero después han aprendido de los asirios y los árabes a ofrecer también sacrificios a Urania, si bien los asirios, a Afrodita, la llaman Milita, los árabes, Alilat y los persas, Mitra. En los sacrificios a los dioses citados, los persas observan el siguiente ritual. Cuando se disponen a ofrecer un sacrificio, no levantan altares ni encienden fuego; tampoco se valen de libaciones, ni de flautas, cintas y granos de cebada. Y cuando alguien quiere ofrecer un sacrificio a uno de sus dioses, conduce la víctima a un lugar puro e invoca a la divinidad llevando en la tiara una corona, generalmente de mirto. Ahora bien, el que sacrifica no puede impetrar el favor de la divinidad para él solo exclusivamente, sino que ruega por la ventura de todos los persas y del rey, pues, como es natural, entre la totalidad de los persas está incluido el propio oferente. Después de hervir la carne, una vez descuartizada la víctima en trozos menudos, esparce en el suelo la yerba más tierna posible, generalmente trébol, y sobre ella coloca, por lo regular, todos los trozos de carne. Una vez que los ha depositado, un mago, presente al efecto, entona una teogonía (al menos ese es, según ellos, el contenido del canto en cuestión), pues ocurre que sin un mago no tienen por norma hacer sacrificios. Y, tras un breve instante de espera, el celebrante se lleva los trozos de carne y hace con ellos lo que le viene en gana».²⁴⁴

Gracias al trabajo de Israel Campos Méndez (2010), *Fuentes para el estudio del Mitraísmo*, contamos con una recopilación de fuentes literarias de carácter narrativo traducidas al español, recientemente publicada online. No obstante, este trabajo no incluye los textos hallados en varios papiros, los cuales mencionan al dios misterioso y parecen aludir a diversas ceremonias de la liturgia mitraica.

²⁴⁴ Traducción: Campos Méndez, *Fuentes para el estudio del Mitraísmo*, 2010, pp. 61-62.

Podemos comprobar cómo en su análisis, Heródoto identifica, erróneamente, al dios Mitra con Afrodita y denomina a los sacerdotes, magos (Μάγος). Una referencia muy similar encontramos en la *Geografía* (15, 3.13) de Estrabón.²⁴⁵

Como recuerda Romero Mayorga (2016, pág. 104) «este testimonio es el primero en situar el origen del culto en Persia y en asimilar la figura del dios con Sol. Asimismo, se potencia la faceta de Mitra como deidad vivificante y relacionada con la Astronomía, conceptos que se desarrollarán más adelante y que serán de vital importancia en el estudio del culto misterioso».

Otras menciones al culto persa aparecen en textos de Ateneo de Naucratis (*Deipn.*, 10. 434e-f) que, a su vez, cita a Ctesias y a Duris para referirse a la relación entre el dios persa Mitra y el vino y la danza:

«Ctesias [FGrH 688, fr. 50], por otro lado, dice que en la India no le es lícito al rey emborracharse. Entre los persas, en cambio, se le permite al rey embriagarse un único día, en el que llevan a cabo los sacrificios en honor a Mitra. Escribe así al respecto Duris, en el libro séptimo de sus Historias [FGrH 76, ir. 5]: «Sólo en una de las festividades celebradas por los persas, la de Mitra, se emborracha el rey y baila la «danza persa»; nadie más lo hace a lo largo de Asia, sino que todos evitan durante ese día la danza. Y es que los persas aprenden a bailar lo mismo que a montar a caballo, y consideran que el movimiento que comporta dicha actividad proporciona una gimnasia adecuada para el vigor del cuerpo».

Plutarco, en un interesantísimo texto (*De Is. et Os.*, 46) introduce dos importantes matices: por una parte, el carácter de Mitra como Mediador (μεσίτης); por otro, el uso de una hierba (Μῶλον), que algunos autores han identificado como una mención a *haoma* (Geden, 1925, pág. 30; Cumont, 1896-1899, pág. 33; Flattery & Schwartz, 1989, pág. 36), aunque en el texto, como podemos apreciar, no hay mención a la ingesta de la hierba:

«Y esto es lo que piensan los más sabios y la mayoría: unos creen que existen dos dioses como rivales, uno el artesano de bienes y otro el de males. Otros al mejor lo llaman dios y demon al otro, como, por ejemplo, el mago Zoroastro, del que cuentan que vivió cinco mil años antes de la guerra de Troya. Este llamaba a uno Oromaces²⁴⁶, y al otro Arimanio. Y expuso además que el primero se parece especialmente, entre los objetos

²⁴⁵ «Ahora, los persas no erigen estatuas ni altares, sino que ofrecen sacrificios en un sitio elevado, dirigiéndose al cielo como a Zeus. Y también adoran al Sol, a quien llaman Mitra, y la Luna y Afrodita, y al fuego y a la tierra y a los vientos y al agua. Y hacen sacrificios después de dedicar oraciones en un lugar purificado, presentando a la víctima coronada. Y cuando el mago, que dirige la ceremonia, ha cortado la carne en piezas, el pueblo las toma y se marcha, no dejando ninguna porción a los dioses. Porque dicen que los dioses sólo necesitan el alma de la víctima y nada más. E incluso, según algunos, ponen una pieza pequeña de grasa en el fuego». Traducción: Campos Méndez, *Fuentes para el estudio del Mitraísmo*, 2010, pp. 61-62.

²⁴⁶ Ὀρομάζην es el nombre con el que los griegos se referían a Ahura Mazda y Ἀρειμάνιος, aunque menos referenciado, con el que se referían a Angra Mainyu, también denominado Ahriman (De Jong, 1997, págs. 168-169).

sensibles, a la luz, y el segundo, al contrario, a las tinieblas y a la ignorancia, y que en el medio entre ambos está Mitra; por eso también, los persas dan a Mitra el nombre de Mediador. Y enseñaba que debían hacerse sacrificios votivos y de acción de gracias a Oromaces, en cambio a Arimanio lúgubres ceremonias que alejan el mal. Pues machacan cierta hierba llamada *omomi* en un mortero e invocan a Hades y a las tinieblas, y luego mezclándola con sangre de lobo degollado lo llevan a un lugar que no le da el sol y lo lanzan²⁴⁷. De hecho creen que unas plantas pertenecen al dios bueno y otras al demonio malo²⁴⁸; y así entre los animales: los perros, los pájaros y los erizos terrestres pertenecen al dios bueno, pero los ratones de agua al malo, y por eso al que mata gran número de ellos lo consideran feliz».

Sin embargo, cuando buscamos el culto a Mitra dentro de territorio romano, el primer testimonio disponible son dos versos del poeta Estacio: «*O cual de Persia entre las gentes fieras que adoran por su dios tu llama ardiente, te llames Mitra, y con rigor eterno tuerzas del toro el indomable cuerno*» (*Theb.*, 1. 719 ss.), fechado alrededor del año 80-82 d. C., en el que el poeta parece hacerse eco de un fenómeno ya presente en la sociedad romana a finales del siglo I. d.C. (Campos Méndez, 2010, pág. 31)²⁴⁹.

No obstante, el texto que más comentarios ha merecido por los estudiosos pertenece, de nuevo, a Plutarco (*Pomp.*, 24), donde explica la introducción del culto en territorio romano a través de los piratas cilicios capturados por Pompeyo en el año 67 a.C.: «*Hacían también sacrificios traídos de fuera, como los de Olimpia, y celebraban ciertos misterios indivulgables, de los cuales todavía se conservan hoy en el de Mitra, enseñado primero por aquellos*».

Este texto ha sido considerado por algunos autores, como Cumont (1985, pág. 127), prueba de la llegada del culto misterioso a Roma. Sin embargo, en contra de la aceptación de los hechos expuestos se ha tenido en cuenta, en primer lugar, que el texto fue redactado ciento cincuenta años después de los acontecimientos y, en segundo lugar, que es difícil aceptar que la población romana aceptara sin más el culto de un pequeño

²⁴⁷ Según De Jong, no existe conocimiento de ofrendas a dioses malignos en el Zoroastrismo, con lo que duda mucho de la veracidad de esta información de Plutarco: “*This passage is also very problematic and often discussed. Plutarch probably included this passage in his treatment of Zoroastrianism because he was interested in the possibilities of ritual as vehicle of knowledge of the Supreme Good. In the religion of the Persians he had found the classical homeland of dualism; he demonstrates the implications of this dualism at all levels: cosmogony, theogony, cosmology, ritual and mythology. The information he gives on the ritual, however, is in sharp contrast with all that is known of Zoroastrianism in any period: offerings, of whatever nature, to the Evil spirit are strictly forbidden in all varieties of Zoroastrianism*” (De Jong, 1997, pág. 177)

²⁴⁸ Igualmente, no hay referencias en los textos del zoroastrismo a la existencia de plantas buenas y plantas malas, lo que sí ocurre con los animales (De Jong, 1997, págs. 180-181).

²⁴⁹ El poeta Lactancio Plácido, en su obra dedicada a glosar los versos de Estacio, hace mención al papel desempeñado por los frigios como vehículo difusor del culto a Mitra hacia Roma: *quae sacra primum Persae hauerunt, a Persis Phryges, a Phrygibus romani* (*Ad Statio. Thebaida* IV.717) (Campos Méndez, 2001, pág. 62)

grupo de prisioneros, admitiendo primero que realmente fueran devotos del dios iraní, además de que el culto más documentado en la región de Cilicia es el de Perseo, no el de Mitra (Romero Mayorga, 2016, págs. 104-105). A ello hay que añadir que los restos arqueológicos más antiguos aparecidos hasta la fecha son datados a finales del siglo I de nuestra era, lo que hace suponer que fue el propio Plutarco el que estableció la relación entre los piratas y el culto misterioso de su época, sin que estuviera basado en datos fiables (Bremmer, 2014, pág. 127).²⁵⁰ Según Campos Méndez (2014, pág. 294), el texto plutarquiano está, de hecho, más relacionado con el culto oriental que con lo que luego se ha denominado Mitraísmo, es decir, la variante misteriosa propia del Imperio Romano.²⁵¹

Al texto de Plutarco, sumamos el de Apiano (*Mit.* 92-93) que también menciona los piratas, relacionándolos con Mitrídates VI del Ponto y situándolos en la zona de Cilicia, en la costa meridional de Anatolia, donde diversos autores han situado o bien el origen o bien la transformación del culto iranio en el culto misterioso romano. Campos Méndez (2014, pág. 292) destaca la importancia del elemento helénico dentro de estos grupos armados contra el poder romano.

Algunas fuentes nos hablan de emperadores que fueron iniciados en el culto mitraico. Entre ellos se encontraría Nerón (Plinio, *NH.*, 30.17 y Dión Casio, 63.5.1), Cómodo (*Lampridio*, *Comm.* 9.6) y Juliano (Gregorio Nacianceno, *Or.* 4.70). Este último, en dos de sus Discursos, el VI y el X, hace alusión a su propia devoción al dios Mitra: “*A tí – dijo Hermes dirigiéndose a mí – te he concedido conocer a tu padre Mitra; observa sus órdenes y te proporcionarán mientras vivas una amarra y un refugio seguro, y cuando tengas que salir de este mundo junto con la Buena Esperanza ese divino guía será benévolo contigo*” (Discurso X, 38)²⁵².

²⁵⁰ «There is a very large chronological gap between these Cilician pirates and Plutarch and, given that the rites were secret, that the pirates were wiped out by Pompey and that Mithraic Mysteries are not attested before the late first century AD, we must conclude that it was Plutarch himself who made the connection between the late Republican pirate rites and contemporary Mithraic cult, and not that he had reliable information about the contemporary cult's origin».

²⁵¹ «El hecho de que Plutarco mencione la presencia de un monte como lugar de celebración de las ceremonias religiosas nos pone en relación con la forma tradicional de religiosidad irania señalada por Heródoto (I, 131.2). Por tanto, consideramos que el testimonio plutarquiano resulta limitado e insuficiente para sostener las afirmaciones que sobre él se han construido. Resulta evidente que no están presentes los elementos mínimos que permitan sustentar que el culto que se está produciendo en este lugar es realmente el que más tarde se va a encontrar desarrollado dentro de las fronteras del Imperio romano. Nuestro autor parece haberse hecho eco en este pasaje de una tradición ajena, y a través de la referencia a la praxis de una “iniciación”, ha inferido una relación directa entre un culto y otro».

²⁵² Traducción: Campos Méndez. *Fuentes para el estudio del Mitraísmo*, 2010, p. 91

Si bien, como dice Romero Mayorga (2016, pág. 105) «estas alusiones podrían considerarse, en un principio, como muestras del respaldo que tuvo el culto mitraico desde la esfera del poder imperial. Sin embargo, una segunda lectura parece indicar que todos los emperadores mencionados han sido considerados por los historiadores antiguos como nefastos para la grandeza de Roma, ya sea por su crueldad o por su ineptitud para gobernar. Por tanto, la asociación de los emperadores al culto mitraico tiene, en este sentido, connotaciones negativas».

Las fuentes también relacionan al dios con la fertilidad de la tierra y así aparece asociado a otras deidades como Apolo, Osiris, Sabazios o Hécate (Romero Mayorga, 2016, págs. 106-107). Es el caso de textos de Estacio (Tebaida, 1.717-20): «*O rosado Titán llamarte quieras, cual de Aquemenia te llamó la gente u Osiris, cual del Nilo en las riberas te llaman los que beben su corriente. O cual de Persia entre las gentes fieras que adoran por su dios tu llama ardiente, te llames Mitra, y con rigor eterno tuerzas del toro el indomable cuerno*»²⁵³; Celso, en su *Discurso verdadero contra los cristianos*, 4. 71; Pseudo Clemente: «*Toma a Apolo como el Sol que deambula, un hijo de Zeus, quien también es llamado Mitra, como quien completa el periodo de un año*»²⁵⁴. San Jerónimo (*Comentario sobre Amos, I*) afirma que controla el ciclo anual: «*y dice que la medida del curso anual está contenida en el periplo solar, al que los gentiles, conservando la misma con letras distintas, llaman Meithra (Mitra)*».²⁵⁵

Como bien apunta Romera Mayorga, dentro de los textos podemos rastrear con facilidad dos corrientes filosóficas: neoplatonismo y neopitagorismo, lo que hay que tener muy en cuenta a la hora de analizarlos. Así, el concepto neoplatónico del ascenso y descenso de las almas a través de las esferas se puede rastrear en Celso y Porfirio:

«Y, a lo que parece, partiendo de algunas de estas ideas de Platón, de las que tenían alguna vaga noción, ciertos cristianos proclaman al Dios que está en lo alto del cielo, y se elevan así por encima de los judíos. Platón enseñó que, para descender del cielo a la tierra, o para ascender de la tierra al cielo, las almas pasan por los planetas. Los persas representan la misma idea en los misterios de Mitra. Ellos tienen la figura que representa los dos movimientos que se realizan en el cielo, el de las estrellas fijas y el de los astros errantes, y otra figura análoga para simbolizar el viaje del alma a través de los cuerpos celestes. Esa figura es una alta escalera con siete puertas, y una octava puerta encima de todas. La primera puerta es de plomo, la segunda de estaño, la tercera de cobre, la cuarta de hierro, la quinta de una mezcla de metales, la sexta de plata, la séptima de oro. Atribuyen la primera a Cronos (Saturno), sugiriendo, por el plomo, la lentitud de este astro; la segunda la atribuye a Afrodita, que evoca el brillo y la maleabilidad del estaño;

²⁵³ Traducción: Campos Méndez. *Fuentes para el estudio del Mitraísmo*, 2010, p. 93

²⁵⁴ Id. p. 75

²⁵⁵ Id. p. 86

la tercera, hecha de cobre, que no puede dejar ser fuerte y sólida, la atribuyen a Zeus; la cuarta evoca a Hermes, reputado entre los hombres por la dureza en el esfuerzo y fecundidad en útiles trabajos, con el hierro; la quinta compuesta de diversos metales, es irregular y diversa, evoca a Ares; la sexta evoca a la Luna, que tiene la blancura de la plata; y la séptima al sol, cuyos rayos recuerdan el color del oro. Esta disposición de los astros no es obra del acaso, sino que obedece a las relaciones musicales (de la música celeste pitagórica)» (Celso, *Discurso verdadero contra los cristianos*, 4.71).²⁵⁶

Algo similar sucede con el concepto neopitagórico de la transmigración del alma, muy asociado, como podemos comprobar en el texto siguiente, con las alusiones astronómicas, claves dentro de las interpretaciones que se han dado a esta religión:

«A Mitra, por lo demás, le asignaron como morada propia la zona de los equinoccios; por ello lleva el puñal de Aries, signo zodiacal de Ares, y es transportado por el toro de Afrodita, pues, tal como el Toro es el demiurgo y señor de la procreación. Está situado en el círculo equinoccial con el norte a su derecha y el sur a su izquierda, y a su lado se encuentra, por la parte del sur, el hemisferio de este nombre, por ser caliente, y por la parte norte el hemisferio correspondiente por la frialdad el viento» (Porfirio, *Antr.*, 24)²⁵⁷

También se han encontrado referencias al estoicismo imperante en el momento de la expansión del movimiento religioso, muy relacionado, igualmente, con la Astronomía. «El Estoicismo de la época fraguó todas estas ideas en la creencia de un Cosmos como un ser vivo y complejo, gobernado por una divinidad capaz de controlar toda la creación [...] Las creencias de los estoicos eran afines a la Astronomía, ya que consideraban que el Universo estaba estructurado en torno a los ciclos de conflagración y reconstrucción, los cuales permitían un renacimiento constante. De esta forma, completado un ciclo, el Universo ardería en llamas y de él nacería otro muy similar al anterior, denominándose “el gran año” al período entre una conflagración y otra. Según esta doctrina, Mitra sería el gobernante del Cosmos y el responsable de los ciclos astrales²⁵⁸». (Romero Mayorga, 2016, págs. 110-111).

Las fuentes también hacen referencia al lugar donde se reunían los fieles, conocidos en la literatura científica como *mitreos* si bien entre los clásicos son denominados *grotto*, *speleum*, *adyton* o, simplemente, cuevas. Casi todos los autores hacen referencia a la

²⁵⁶ Traducción: Campos Méndez, *Fuentes para el estudio del Mitraísmo*, 2010, p. 72

²⁵⁷ Id. p. 65

²⁵⁸ «Y debo pedirte que pienses en todas estas historias como la personificación de algún tipo de alegoría. Toma a Apolo como el Sol que deambula, un hijo de Zeus, quien también es llamado Mitra, como quien completa el periodo de un año. Y todas las transformaciones atribuidas al todo poderoso Zeus deben ser consideradas como los numerosos cambios de las estaciones, mientras que sus innumerables esposas deben ser comprendidas como los años o las generaciones. O el poder que procede del éter y pasa por el aire unido con todos los años y generaciones por turno, y continuamente los transforma, y produce o destruye las cosechas. Y llaman a frutas maduras sus niños, la esterilidad de algunas estaciones son descritas como uniones ilegales» (Pseudo-Clemente, Homilías, 6.10). Traducción: Campos Méndez, *Fuentes para el estudio del Mitraísmo*, 2010, p. 75

oscuridad de estos lugares donde, para algunos, como Justino Mártir (*Diálogos*, 70) y Tertuliano (*Sobre la corona*, 15) se inician los creyentes. Fírmico Materno (*Sobre los errores de las religiones paganas*, 5.1-2) resalta, una vez más, el estado tenebroso y escondido de la cueva y hace referencia a la «revelación» que allí experimentan los iniciados²⁵⁹. Paulino de Nola (*Poemas*, 32.111) remarca la paradoja de que un dios solar sea invocado en la oscuridad de una cueva: «*Mantienen al Invicto oculto en una caverna oscura, y se atreven a llamarle el sol aunque se mantiene oculto en la oscuridad. ¿A quién se le puede ocurrir adorar a la luz en la oscuridad, o esconder a la estrella del cielo en el infierno, excepto al iniciado en la maldad?*»²⁶⁰

Una visión más amplia es la ofrecida por Porfirio, el filósofo neoplatónico, que incluso relaciona el uso de la cueva como lugar de culto en el Mitraísmo con la más pura tradición griega:

«Merced a la materia, pues, el cosmos es sombrío y oscuro, pero merced a la unión de la forma y ordenación, de donde procede el nombre de cosmos, es hermoso y agradable. Por esta razón apropiadamente se la puede describir como una “*gruta amena*” para el que por vez primera al punto se tope con ella merced a su participación de las formas, “*sombría*”, en cambio, para quien observe su profundidad y penetre con su mente en ella; de forma que su exterior y su superficie son amables, mientras que su interior y profundidad son sombríos. De forma similar también los persas en sus iniciaciones mistericas revelan al iniciado el descenso de las almas y su vuelta de nuevo, denominando al lugar caverna: según dice Eubulo, fue Zoroastro el primero que consagró una caverna natural en las cercanas montañas de Persia, florida y con manantiales, en honor del creador y padre de todo, Mitra, siendo la caverna la imagen del cosmos del que Mitra es demiurgo, y los objetos de su interior, a intervalos simétricos, simbolizando los elementos y zonas cósmicas. Tras el mencionado Zoroastro esta costumbre prevaleció igualmente entre otros, consistente en realizar las iniciaciones y grutas y cavernas, bien naturales o bien artificiales» (*Antr.*, 6)

«En la más remota Antigüedad, pues, antes de pensar en templos, se consagraban cavernas y grutas a los dioses, así hicieron en Creta los Curetes a Zeus, en Arcadia a Selene y Pan Liceo, en Naxo a Dioniso, y en todas partes donde se conocía a Mitra se le hacía lo propicio por medio de una caverna» (*Antr.*, 20).

Lactancio Plácido (*Comentario a la Tebaida de Estacio*, 719-720), autor ya del siglo V d.C. habla de Mitra como un dios persa, de carácter solar, que es adorado en cuevas:

«Él (Estacio) declara que las diferentes naciones dan a Apolo nombres diferentes. Los aqueménidas le llaman Titan, los egipcios Osiris, los persas Mitra y le adoran en una

²⁵⁹ «Los persas y todos los magos que habitan en el territorio de Persia dan su preferencia al fuego [...] Ellos le llaman Mitra. En cuanto a sus ritos, encuentran la revelación en sus antros escondidos: todos sumergidos en la oscura desolación de las tinieblas, ellos huyen la gracia de una luz clara y serena ¡Digna consagración de un dios, en verdad!»

²⁶⁰ Traducción: Campos Méndez, *Fuentes para el estudio del Mitraísmo*, 2010, p. 74

cueva. La expresión “resiste su control” hace referencia a la figura de Mitra retorciendo los cuernos del toro recalcitrante, a través del cual está indicado que el sol ilumina a la luna, cuando ésta recibe sus rayos».

«Los egipcios consideran a Osiris como el Sol, por quien creen que el éxito está asegurado para sus tropas... Estos ritos fueron observados por primera vez por los persas, de quienes los recibieron los frigios y de los frigios los romanos. Los persas dieron al Sol el nombre nativo de Mitra, como señala Ostanes».

«Los persas son conocidos como Aqueménidas a partir de Aquemenes, hijo de Perseo y Andrómeda, quien gobernó allí. Ellos llaman al Sol Apolo y se dice que han iniciado los ritos en su honor».

«Se dice que los persas fueron los primeros en adorar al Sol en cuevas. Por ello es representado en una caverna vestido con traje persa con un turbante, agarrando los cuernos del toro con las dos manos. La figura es una interpretación de la Luna; por su resistencia a seguir a su hermano, salió a su encuentro y su luz se oscureció. En estos versos se exponen los misterios de los ritos del Sol. Para probar que la Luna es inferior y con menos poder, el Sol es sentado sobre el toro y sujeta sus cuernos. Por tales palabras, Estacio pretendió que se entendiera a la luna con dos cuernos, no al animal que es cabalgado».

«El significado es como sigue: los persas adoran al Sol en cuevas, y este Sol es un su propio lenguaje conocido como Mitra, quien como si sufriera un eclipse es adorado dentro de una cueva. El propio Sol, además está representado con la cara de un león con turbante y con traje persa, con las dos manos sujetando los cuernos de un buey. Y esta figura se interpreta como la Luna, la cual se resiste a seguir a su hermano se encuentra completa y pierde su luz. Él ha revelado bastante de una parte de los misterios. El Sol ahí empuja al toro hacia abajo como tratando de mostrar que la Luna es inferior. Él ha puesto especial esfuerzo en los cuernos, para que la atención se centre más claramente en la Luna, y no sobre el animal sobre el que se la representa como cabalgando. Puesto que éste no es lugar para discutir los misterios de esos dioses sobre las líneas de un tratado de filosofía, añadiré unas pocas palabras en relación con el significado de los símbolos empleados. El Sol es supremo, y porque anda y controla la constelación jefe, la que se llama el León, él mismo es representado con esta cara; o la razón puede ser que él sobrepasa al resto de los dioses en poder y energía, como el león a las demás bestias, o por ser tan impetuoso. La Luna, sin embargo, estando cerca del toro lo controla y lo dirige y es representada como una vaca. Pero estos dioses de estatus real y divino tal y como aparecen en el mundo no tienen forma mortal como la tiene un hombre o una bestia, tampoco tienen principio ni fin, ni partes intermedias como otras divinidades menores, como él declara más abajo: “ahí viene la multitud de los semidioses vagabundos».²⁶¹

Como vimos en la Iconografía, uno de los temas más recurrentes, es el del nacimiento del dios de una roca, tema que está relacionado en ocasiones con el culto en cuevas y, que siempre aparece en relación con el cristianismo, considerando las prácticas mitraicas como una adulteración de las cristianas. Este nacimiento es nombrado por

²⁶¹ Traducción: Campos Méndez, *Fuentes para el estudio del Mitraísmo*, 2010, pp. 94-95.

Justino Mártir (*Diálogo con Trifón*, 70),²⁶² Comodiano (*Instrucciones*, 1.13),²⁶³ Fírmico Materno (*Sobre los errores de las religiones paganas*, 20.1)²⁶⁴ y Jerónimo (*Contra Joviano*, 1.7)²⁶⁵.

También se pone en relación con el cristianismo el denominado Banquete sagrado entre Mitra y el Sol, considerándolo, en ocasiones, una burda copia de la sagrada Eucaristía cristiana. Si bien Tertuliano (*Prescripción contra los herejes*, 40) menciona muy brevemente que celebran *la oblación del pan*, el texto donde mejor queda reflejada esta postura es de Justino Mártir (*Apología*, 1.66):

«Y este alimento se llama entre nosotros “Eucaristía”, de la que a nadie es lícito participar, sino al que cree ser verdaderas nuestras enseñanzas y se ha lavado en el baño que da la remisión de los pecados y la regeneración, y vive conforme a lo que Cristo nos enseñó [...] Por cierto que también esto, por remedo, enseñaron los perversos demonios que se hiciera en los misterios de Mitra; pues que en los ritos de un nuevo iniciado se presenta pan y un vaso de agua con ciertas recitaciones, o lo sabéis o podéis de ello informaros».²⁶⁶

La consideración de Mitra como dios solar también está documentado en las fuentes desde las más antiguas como Estrabón (15.3), Plinio (*NH*, 37.10) o Plutarco (*De y Osiris*, fr. 46) hasta otras mucho más tardías, como Nono de Panópolis (*Dionisiacas*, 21.246), Lactancio Plácido (*Comentario a la Tebaida de Estacio*, 1. 719-720) y la Suda μ,1045.

²⁶² «Cuando los que enseñan los misterios de Mitra afirman haber nacido él de una piedra, y llaman “cueva” al lugar donde se inician sus creyentes, ¿cómo no reconocer aquí lo que dijo Daniel: “una piedra fue cortada sin mano alguna del monte grande (Dan. 2,34)”, y lo mismo lo de Isaías, cuyas palabras todas intentaron remedar?» Traducción: Campos Méndez, *Fuentes para el estudio del Mitraísmo*, 2010, p. 103.

²⁶³ «Si el Invicto, nacido de una roca, debe ser tomado como un dios, ahora no voy a pronunciar un juicio. Ahora dinos, entonces, por otra parte, cuál fue primero de los dos. Si la roca precede al dios: ¿Quién es entonces el creador de la roca? Más aún, tú incluso le describes como un ladrón; aunque, si fuera un dios, no sería culpable del robo. Seguramente que nació de la tierra o de una naturaleza monstruosa. Y devolvía el buey de otras personas hacia sus cuevas; justo como hizo Caco, el hijo de Vulcano». Traducción: Campos Méndez, *Fuentes para el estudio del Mitraísmo*, 2010, p. 107.

²⁶⁴ «Otro sacramento pagano tiene el título de *theos ek petras* (dios de una roca = Mitra). ¿Por qué adulteras la fe y cedes este adquirido y adorado misterio hacia prácticas paganas? Diferente es la piedra que Dios prometió que proporcionaría para robustecer las fundaciones en la Jerusalén prometida. Cristo es el símbolo de la piedra adorada. ¿Por qué junto con la bellaquería de un ladrón transfieres hacia supersticiones estúpidas la dignidad de un nombre digno de adoración? Tu piedra es aquella a la que persigue la lluvia y que provoca el desastroso colapso de torres que se desmoronan; pero nuestra piedra, puesta por la mano de Dios, edifica, fortalece, levanta, fortifica y adorna la gracia del trabajo restaurado con el esplendor de la inmortalidad eterna». Traducción: Campos Méndez, *Fuentes para el estudio del Mitraísmo*, 2010, p. 96

²⁶⁵ «Fábulas paganas cuentan cómo Mitra y Erictonio fueron creados del suelo, en piedra o tierra, por medio de rugidos de la lujuria».

²⁶⁶ Traducción: Campos Méndez, *Fuentes para el estudio del Mitraísmo*, 2010, p. 102

Por último, las fuentes también hacen referencias a los distintos grados de iniciación en el Mitraísmo y a los rituales de iniciación implicados. A estos textos haremos referencia más adelante.

10.2.3. La arqueología de los mitreos

Gran parte de la información que disponemos sobre el Mitraísmo se ha encontrado en aquellos espacios destinados a su culto, que suelen ser denominados mitreos (*mithraeum*), aunque también han recibido otras denominaciones como *speleum*, *antrum*, *cripta*, *templum*, etc.²⁶⁷

Generalmente eran construcciones bajo tierra, de un tamaño no demasiado grande y se piensa que bastante adaptados a los rituales que ellos tenían lugar y al grupo de personas que participaban, que rondaba la treintena. Excepcionales por su tamaño son los mitreos de las termas de Caracalla y el tercer santuario de Carnuntum, con un tamaño de 23x10m. Por otra parte, a partir de cálculos realizados por L.M. White (2012, págs. 471-473), el número de personas que entran en un mitreo podrían ser recalculados al alza en futuros trabajos (Romero Mayorga, 2016, pág. 126).

Si bien existen templos construidos específicamente para tal fin, lo habitual es que se tratase de cuevas naturales (más habitual en mitreos rurales) o artificiales (en las que se solía crear un techo en forma de bóveda de cañón y situarlas ligeramente por debajo del nivel del suelo, e incluso se aumentaba su oscuridad mediante la obstrucción de las fuentes de iluminación) reutilizadas, siendo bastante habitual la utilización de una sala especialmente acondicionada dentro de otro tipo de edificios, bien públicos (almacenes, termas...) o bien viviendas privadas (Muñoz García-Vaso, 1998).

Dada esta multiplicidad de espacios, no existe una orientación única del templo, aunque sí una distribución bastante uniforme del espacio. Así, constaban de una nave

²⁶⁷ Según Romero Mayorga (2016, pág. 123), «las primeras evidencias arqueológicas en territorio romano se sitúan en Nida (Germania) y Carnuntum (Panonia). La primera inscripción dataría del año 90 d. C. según el testimonio del centurión de la cohorte XXXII voluntariorum civium Romanorum, que se encontraba en Nida, sobre el limes germano (Heddernheim/Frankfurt am Main) (CIMRM 1098)». Por otra parte, «el ejemplo más temprano de tauroctonía que se ha recuperado dataría del primer cuarto del s. II d. C. Se trata de un bulto redondo en mármol conservado en el British Museum (British Museum n° 1805,0703.270) (0,77m x 1,12m x 0,37m) proveniente de la colección Farnese, en Roma, cuyos archivos mencionan el monasterio de los Santos Juan y Pablo como su localización original. En la base y en el dorso del toro se lee la siguiente inscripción: Alcimus Ti(beri) Cl(audi) Liviani ser(vus) vil(i)c(us) Sol(i) M(i)thrae v(otum) s(olvit) (CIL VI 30818). Según Hülsen, estudioso de la pieza, el oferente sería Alcimus, esclavo de Tiberius Claudius Livianus, quien probablemente se identifique con el prefecto pretoriano durante el reinado de Trajano. Asimismo, el estudio de la letra cursiva en la inscripción establece un parangón con el modelo utilizado alrededor del año 101 d. C» (Romero Mayorga, 2016, pág. 124).

central, rectangular, con dos filas enfrentadas de bancos o *podia*, a menudo esculpidos, que servían para que los asistentes pudieran permanecer recostados, a modo de *triclinium*, lo que ha hecho que se considere un lugar de celebración de un banquete ritual. El suelo del pasillo central solía ser de tierra batida, aunque no faltan ejemplos de pavimentado de mármol (Mitreo del Circo Máximo de Roma) o mosaicos (Ostia Antica). «El espacio de la cella se articulaba gracias a la colocación de pilares, columnas, fuentes, altares, etc. que parecen dividir el espacio cultual en dos zonas, posiblemente la más próxima al altar estuviera destinada a los iniciados de mayor rango en el culto y, la más próxima a la entrada, a los de menor jerarquía» (Romero Mayorga, 2016, pág. 128).

La sala central podía estar acompañada de otras dependencias, consideradas muchas veces como auxiliares, por ejemplo, como lugar de almacenamiento de la vajilla y los enseres cultuales propiamente dichos. Previa la nave central solía situarse una antesala, pronaos, *apparatorium* o *porticus*, que evitaba que se pudiera ver la nave central desde el exterior. Elemento también esencial en los mitreos era la presencia de algún tipo de fuente de agua, que pudiera ocupar un papel destacado bien en los ritos de iniciación o en la práctica de sacrificios en el interior del lugar.

En el muro del fondo o testero, presidiendo la sala, se encontraba la representación de la Tauroctonía, bien pintada bien esculpida, a veces realizado por una hornacina. Este elemento, esencial, era acompañado por una rica decoración pictórico y/o escultórica, así como aras, gemas, «incensarios, antorchas, candelabros, lucernas y altares horadados que permitían un juego de luces y sombras que aportaba cierto dramatismo durante la liturgia. De la misma forma, la colocación estratégica de pequeños vanos facilitaba la entrada de los rayos solares en momentos específicos del año» (Romero Mayorga, 2016, pág. 130). Mención especial merece la decoración musivaria del suelo del Mitreo di Felicissimo, en Ostia Antica, con alusión a los grados de iniciación en los Misterios, a los que luego nos referiremos más extensamente. Por otra parte, en el *Mitreo de Santa Prisca*, Roma, se han recuperado una serie de *dipinti* sobre el fresco de la procesión (principios del s. III d. C.), en la que la palabra de origen persa *nama* saluda a cada uno de los grados. Además, los frescos del Mitreo de Santa Maria Capua Vetere, como veremos más adelante, parecen escenas de lo que se ha considerado rituales de iniciación.²⁶⁸

²⁶⁸ El estudio decorativo espacial permite también acercarnos a la interpretación astronómica del Mitraísmo. Así, «el análisis de la decoración del Mitreo delle Sette Sfere en Ostia Antica sugiere que los iniciados concebían el templo como un cosmos. La representación de los distintos signos zodiacales, junto a las

Por último, en los mitreos aparece también material diverso utilizado en las ceremonias que allí tenían lugar. Son, mayoritariamente, elementos cerámicos relacionados con la celebración de un banquete o simposio: hidras, cráteras, ritones, platos, fuentes... En cuanto a su decoración, algunos están decorados con elementos propiamente mitraicos, mientras que otros son diseños romanos habituales que, sin embargo, pudieran ser especialmente apropiados para el culto, como los que representan leones, serpientes, hojas de hiedra...



Imagen 57. Plato procedente de Lavinium (s. IV-V d. C.)²⁶⁹

Sin embargo, el estudio de la cerámica de los mitreos no ha sido aún sistemáticamente analizada, debido fundamentalmente a dos dificultades: en primer lugar, porque el número de publicaciones sobre este tema es insuficiente, lo que dificulta

divinidades planetarias y las estrellas en la ornamentación musiva aluden a una disposición ordenada y calculada de las diferentes partes del universo. Del análisis de la decoración, se desprende que en el lado izquierdo estaba representado el norte astronómico (verano, primavera y el día) mientras que el lado derecho se correspondía con el sur (invierno, otoño y la noche). En el arranque de cada *podium*, se sitúan los dadóforos, Cautes, asociado al Sol por tener la antorcha en alto, está en lado sur y Cautopates, asimilado a la Luna por la ausencia de luz al sujetar la antorcha de forma descendente, se halla en el lado norte. Esta “inversión” del orden norte-sur / Sol-Luna se ha interpretado como las puertas a través de las cuales las almas descendían y ascendían a través de las esferas, representadas como arcos de medio punto sobre el pasillo central» (Romero Mayorga, 2016, pág. 135).

²⁶⁹ <http://www.tertullian.org/rpearse/mithras/display.php?page=cimrm207>

la comparación entre los distintos mitreos aparecidos y, segundo, porque, hasta el momento, no han aparecido mitreos intactos, sino que lo que nos encontramos son el resultado de la destrucción hace siglos de este tipo de lugares sagrados (Klenner, 2016, pág. 119).

Los restos de alimentos y animales pueden darnos una idea de los víveres que se consumían dentro de los mitreos. Así, aparecen residuos de cerdos, ovejas, caballos, corderos, cabras, gallinas, pescado, cáscaras de huevos, conchas de moluscos y semillas de frutas. Además, restos de fogatas aparecidos en *Lentia* (Germania) y *Brocolotia* (Britania) podrían indicar la presencia de cocinas en estos recintos, si bien es probable que en la mayor parte de las ocasiones se utilizaran las cocinas propias de la vivienda o recinto donde el mitreo estaba alojado. Por otra parte, el estudio de la cerámica indica que tampoco fueron lugares donde el almacenamiento de bebidas y alimentos representara un papel importante (Klenner, 2016, pág. 126).

La gran cantidad de cerámica aparecida, así como los restos de alimentos, nos hacen deducir que, en los mitreos, no se tomaba simplemente pan y vino, como los autores cristianos apuntan, sino que en el interior se realizaban auténticos banquetes (Clauss, 2000, pág. 73), que debieron tener un papel central dentro de los actos que allí tuvieran lugar, fueran éstos rituales o no.

El tamaño de la sala, así como los restos animales aparecidos parecen negar que una verdadera tauroctonía o sacrificio del toro se realizara dentro de los mitreos. Sólo en el caso del Mitreo de las Termas de Caracalla se ha considerado como posible la existencia de una *fossa sanguinis*.²⁷⁰

10.2.4. Los grados de iniciación

Parece cada vez más confirmada la existencia dentro de la comunidad mitraica de una serie jerárquica de siete grados, que probablemente implicaba distintas

²⁷⁰ «Se trata de una cripta horadada en la zona media del pasillo central de la nave, de planta cuadrangular, la cual está comunicada a una sala adyacente al recinto gracias a un estrecho túnel. No obstante, otros investigadores señalan que las reducidas dimensiones de la sala dificultarían la matanza del toro, cuya sangre, podría llegar a ahogar al iniciado situado en el nivel inferior. Por esta razón, algunos arqueólogos sugieren que esta pequeña estructura podría haber estado destinada a una “aparición espectacular” dentro de la liturgia del culto, recurso habitual en las obras teatrales que permitía la introducción sorpresiva de un personaje en el escenario ante los ojos del público. Es posible que la oscuridad del templo, junto con el humo, las antorchas y las lucernas, contribuyeran al efectismo de un acto de estas características» (Romero Mayorga, 2016, pág. 134). Para otros autores, apuntan a que el Mitreo de las Termas de Caracalla no tuvo desde su inicio esta finalidad, sino que fue concebido como lugar de culto de Serapis (Aguado García, 2001).

responsabilidades y derechos, y en las que el fiel va ascendiendo, quizá pasando por diferentes pruebas a lo largo de su «nueva vida».

Para conocer el nombre de estos siete grados²⁷¹ es fundamental el testimonio de Jerónimo (*Ep.*, 107.2):

«¿No derribó e hizo pedazos y quemó una cueva de Mitra con todos los objetos mágicos con que se inician sus devotos con los grados de: ¿cuervo, el “oculto”, el soldado, el león, Perseo, el correo del sol, el padre?»

Este testimonio ha sido confirmado por la iconografía y la epigrafía (Chalupa, 2008, págs. 180-181): 1) Un grafiti descubierto en Dura Europos, en el que se nombran seis de los grados, incluido uno denominado *Nymphus*, la denominación más controvertida²⁷²; el mosaico del mitreo de Felicissimus en Ostia (CIMRM 299); y las inscripciones encontradas en el mitreo de Santa Prisca, en Roma, donde se mencionan el nombre de todos los grados junto con el dios planetario protector de cada uno de ellos.

²⁷¹ «El origen de esta estructuración en torno a siete grados parece responder a una progresiva evolución de los misterios llegados desde Asia Menor. Algunos de los grados nos pueden llevar a una concepción más antigua, especialmente por la correlación directa que manifiestan con respecto a la imagen tauróctona, (por ejemplo, los cuervos y los leones). Mientras que otros, pudieron responder a aspectos organizativos de toda comunidad o a elementos simbólicos relacionados con el propio mito o la teología mitraica» (Campos Méndez, 2010, pág. 51).

²⁷² El grado que más controversia ha causado con respecto a su nombre es este segundo, debido a diferentes interpretaciones y versiones del texto de Jerónimo. Para más información sobre este tema: Bruce M. Metzger, “St. Jerome’s Testimony Concerning the Second Grade of Mithraic Initiation”, *American Journal of Philology* 66, 1945, 225-233.

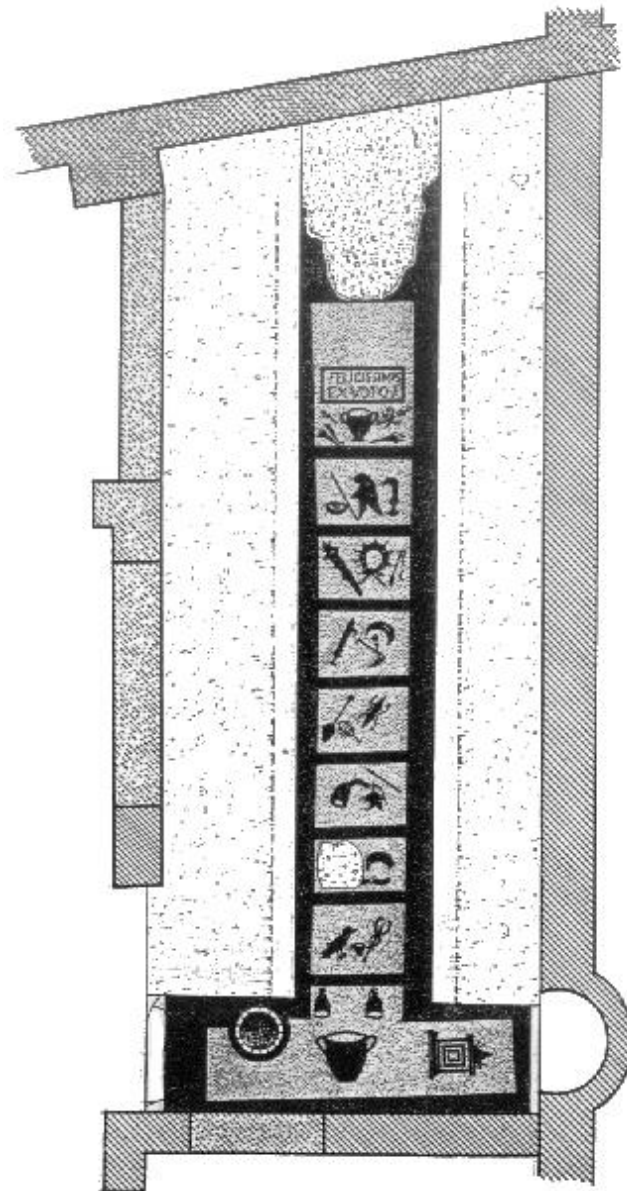


Imagen 58. Mosaico del Mitreo Felicissimus, Ostia²⁷³

²⁷³ <http://www.ostia-antica.org/regio5/9/9-1.htm>

Grado	Símbolos del mosaico del Mitreo Felicissimus en Ostia (CIMRM 299)	Dios/planeta asociado	Fuentes para su conocimiento
Cuervo (<i>Corax</i>)	Caduceo (símbolo de Mercurio), vaso, cuervo	Mercurio	Ambrosiaster (<i>Quaestiones veteris et novi testamenti</i> 113.11). ²⁷⁴ CIMRM 42.13, en Dura Europos, CIMRM 397, Roma; y CIMRM 1896.3, Konjic Posible función de sirviente ²⁷⁵
Novio (<i>Nymphus</i>)	Lámpara de aceite, velo o diadema (tercer símbolo destruido)	Venus	Fírmico Materno (<i>Sobre los errores de las religiones paganas</i> , XIX, 1) ²⁷⁶ . Fresco del sustrato inferior del muro 12 del mitreo de Santa Prisca, Roma. ²⁷⁷
Soldado (<i>Miles</i>)	Lanza, casco militar, bolsa (<i>sarcina</i>)	Marte	Tertuliano (<i>Sobre la Corona</i> , 15.3) Tertuliano (<i>Prescripción contra los herejes</i> , 15)
León (<i>Leo</i>)	Trueno, <i>sistrum</i> , atizador	Júpiter	Porfirio (<i>La Gruta de las Ninfas</i> , 15) ²⁷⁸ Frecuente en la epigrafía Posibles funciones morales, encargados del incienso y de la purificación ²⁷⁹ .
Persa (<i>Perses</i>)	Luna, estrella, arado (<i>aratrum</i>), espada o daga persa (<i>akinakes</i>)	Luna	Porfirio (<i>La Gruta de las Ninfas</i> , 16) ²⁸⁰

²⁷⁴ «¿Qué parodia es esa que realizan en la cueva con sus caras veladas? dado que cubren sus ojos por miedo a que sus actos vergonzosos les den asco. Algunos como pájaros agitan sus alas imitando el lloro de los cuervos; otros rugen como leones; otros atan sus manos con entrañas de aves y se arrojan sobre estanques llenos de agua, y entonces otro a quien llaman el Liberador se les acerca con una espada y corta las ataduras. Hay otros ritos que son más deshonorosos. Qué vergonzosa farsa para hombres que se llaman a sí mismo sabios. Pero porque estas cosas han sido concebidas en la oscuridad, creen que así permanecerán desconocidas. Pero todo esto, la estratagema secreta e ingeniosa de demonios estúpidos y malignos, ha sido puesto a la luz y desvelado por la sagrada fe cristiana. En donde la fe es predicada, los oyentes de la excelente y sagrada verdad así proclamada han sido convertidos, y han abandonado estos ritos secretos y deshonorosos, confesando que habían sido engañados en su ignorancia». Traducción: Campos Méndez, *Fuentes para el estudio del Mitraísmo*, 2010, p. 106

²⁷⁵ Parece ser, por su presencia en otros monumentos gráficos e incluso en cerámicas rituales (CIMRM 1548; CIMRM 988), que el cuervo tenía reservado algún papel en la mitología mitraica, habiendo aparecido también huesos de esta ave enterrados en algunos mitreos o sus proximidades (Chalupa, 2008, pág. 183).

²⁷⁶ «¡Saludo a *Nymphus*, saludo a la Nueva Luz!» Estas palabras podrían ser pronunciadas en una ceremonia “casi-nupcial”, quizá en el momento en el que el novio se quita el velo y es visto por primera vez ante la asamblea mitraica (Chalupa, 2008, pág. 184).

²⁷⁷ En este panel, el personaje identificado con el Novio sostiene un velo, mientras que en el sustrato superior su cabeza está velada y sostiene en su mano lo que se ha identificado con una antorcha o lámpara. Así, “el velo haría referencia a la oscuridad de la noche, la cual es anunciada y despedida por el propio planeta Venus” (Romero Mayorga, 2016, pág. 470).

²⁷⁸ «En los misterios leontinos se vierte miel en lugar de agua en las manos de los iniciados para purificarse, se les ordena que mantengan las manos limpias de todo lo que pueda causar pena, daño o mancha, y al ser el fuego purificador, ofrecen lustraciones especiales, como corresponde a un iniciado, rechazando el agua por considerarla enemiga del fuego. También le purifican con miel la lengua de todo pecado». Como nos señala el texto, en esta ceremonia se confería una gran importancia a la cuestión de la purificación, quizá para marcar de una forma más categórica la ruptura con respecto a las categorías inferiores (Campos Méndez, 2010, pág. 53).

²⁷⁹ Parece ser confirmado por la epigrafía, pues en el mitreo de Santa Prisca se puede leer: *Accipem thuricremos pater accipe sancte Leones, / per quos thuradamus, per quos consumimur ipsi* (Bird, 2007; Chalupa, 2008, pág. 186).

²⁸⁰ «Y cuando ofrecen miel al Persa, en función de guardián de los frutos, le atribuyen a aquélla, simbólicamente, una propiedad protectora». Traducción: Campos Méndez, *Fuentes para el estudio del Mitraísmo*, 2010, p. 64. 1) De nuevo, vemos que en su ceremonia iniciática también intervenía la miel, con

Corredor del Sol (<i>Heliodromus</i>)	Látigo, corona radiada, antorcha	Sol	Crátera de Mainz ²⁸¹
Padre (<i>Pater</i>)	Daga, gorro frigio, bastón de mando, patera	Saturno	Cabeza de la congregación ²⁸²

Tabla 2. Grados representados en el mosaico del Mitreo Felicissimus de Ostia²⁸³



Imagen 59. Relieve procedente de Konjic, Bosnia. CIRMR 1896²⁸⁴

No todos los estudiosos están de acuerdo en que estos siete grados correspondan a siete grados de iniciación, pues, en su opinión, sería demasiado tedioso y caro pasar por tantas pruebas. Los grados, por tanto, serían considerados no iniciáticos, sino una especie de jerarquía de funciones (Clauss, 1990; Chalupa, 2008, pág. 189). Para Gordon, los Misterios ofrecen una estructura sólida dividida en dos partes: los que guardan la palabra

una posible función protectora. Este grado parece relacionarse con el elemento de renovación vegetal que está presente en la teología mitraica, en tanto que se le presenta como guardián de los frutos y vinculado con el grano, que es la base del pan de la celebración del banquete (Campos Méndez, 2010, pág. 54).

²⁸¹ Se ha interpretado que no representarían propiamente al astro, sino que hacen referencia a «aquél que hizo la carrera antes que ellos» (Campos Méndez, 2010, pág. 54). También se ha sugerido que podría estar refiriéndose a un extraño pájaro indio que seguía al Sol en su recorrido, y del que se tiene noticia a través de una obra titulada *Cyranides*, dedicada a la magia y ciencias ocultas (Chalupa, 2008, pág. 187). En la liturgia mitraica, los representantes de este grado ocuparían el lugar del Sol. Así lo vemos en el Banquete Sagrado, donde junto con el Pater ocuparía el otro lugar destacado (Campos Méndez, 2010, pág. 54; Chalupa, 2008, pág. 187; Beck, 2000, págs. 145-146). La iconografía del vaso procedente de Mainz podría estar indicando cierta conexión con el ciclo solar y el papel ritual de este personaje en fechas señaladas como los equinoccios o solsticios (Beck, 2000; Chalupa, 2008, pág. 188).

²⁸² Encargado de presidir las ceremonias que se realizaban en los mitreos, tanto los banquetes rituales como aquellas vinculadas con la incorporación de neófitos en la comunidad (Campos Méndez, 2010, pág. 54; Bremmer, 2014, pág. 137; Chalupa, 2008, pág. 188).

²⁸³ A partir de la tabla 1 de Chalupa & Glomb, 2013, p. 12

²⁸⁴ <http://www.tertullian.org/rpearse/mithras/display.php?page=cimrm1896>

escrita, aquellos que cuentan con conocimientos de alto nivel intelectual y que le otorgan el prestigio necesario al culto, y aquellos a los que se le transmite la palabra «hablada», a los que se les traslada las enseñanzas básicas del mito pero que no logran una comprensión total de los postulados. Es más, el autor propone que, dada la jerarquía de siete niveles en la escala mitraica, existirían distintos grados de «entendimiento» entre los iniciados (Gordon R. , 1996, págs. 45-48).

R. Rubio (2003-5) sugiere que los integrantes de una comunidad mitraica pertenecerían a un mismo nivel social, por lo que existiría una homogeneidad jerárquica, sin diferencias pronunciadas, evitándose así situaciones «desagradables» en las que los individuos de mayor rango social tuvieran que realizar prácticas humillantes frente a otros de condición servil. De esta forma se podría comprender la riqueza de algunos mitreos frente a otros, así como también explicar la multiplicidad de templos en una misma ciudad, al contrario de lo que ocurría con otros cultos, en los que sólo existía un santuario en la urbe. De la misma forma, se interpretaría la existencia de los mitreos en *domus* o *villae* privadas como una forma del *dominus* de detentar el poder sobre el resto de la comunidad y ejercer el «derecho de admisión». Es posible que estas diferencias hayan favorecido la difusión del culto misterioso en la sociedad romana, ya que ofrecía una estructura susceptible de ser adoptada por todos los estratos sociales. Por otra parte, Rubio se basa en la cita de Porfirio para proponer que, posiblemente, los grados inferiores (*Corax*, *Nymphus* y *Miles*) hayan estado reservados para los estratos inferior, ya que desempeñaban el papel de «sirvientes», mientras que los cuatro grados superiores (*Leo*, *Perses*, *Heliodromus*, *Pater*) serían encarnados por las clases superiores. (Romero Mayorga, 2016, págs. 13-15).

A pesar de todo lo dicho, puede que esta estructura jerárquica no fue tan rígida y universal como podría parecer. Así, los siete grados parecen darse en Roma y su proximidad, pero no siempre se cumplía así en comunidades más alejadas. Además, parece también obvio que en las congregaciones más pequeñas el número de grados fuera menor (Bremmer, 2014, pág. 134).

10.3. Las grandes dudas acerca del Mitraísmo

10.3.1. Orígenes

Una de las cuestiones sin duda más debatida es el origen del Mitraísmo, tal y como lo conocemos en el mundo romano. Existen varias hipótesis a este respecto, referidas

tanto al modo como al momento en que este culto se inició y, lo que para nosotros es más importante, a su vinculación con el culto al dios Mitra iranio.

Ya hemos visto que una primera hipótesis se plantea ya en la propia Antigüedad, cuando Plutarco (*Pompeyo*, 24) atribuye a los piratas de la costa de Cilicia una práctica religiosa vinculada con Mitra, práctica que se introdujo en Occidente cuando Pompeyo, al completar su campaña de limpieza, envía a estos piratas como esclavos a Campania.

Ya en época contemporánea, dos hipótesis están aún hoy siendo debatidas: 1) el culto a Mitra en Roma es una continuación y/o adaptación del culto al dios iranio del mismo nombre; 2) el Mitraísmo es una creación puramente romana que se produce dentro de los territorios del Imperio, aunque también se debate cuál es este punto de origen.

En esta controversia, algunas fuentes literarias parecen hacer referencia al origen iranio del culto:

«En este sentido, los persas, cuando celebran sus ceremonias de iniciación, representan al iniciado el ritual del descenso de las almas y su vuelta, llamando cueva al lugar. Como dice Eubulo, Zoroastro fue el primero que consagró, en los montes próximos a Persia, en honor de Mitra, autor y padre de todas las cosas, una cueva natural florida y con manantiales, porque ésta representaba para él la imagen del universo, del que Mitra era su demiurgo, mientras que lo que había en su interior representaba, en intervalos simétricos, los símbolos de los elementos y zonas del universo. Después de Zoroastro se consolidó la costumbre también entre los demás de celebrar los misterios en las grutas y cuevas, ya fueran naturales ya artificiales». (Porfirio, *Antr.*, 6).

«Luego, queriendo Celso ostentar su erudición en el libro escrito contra nosotros, expone también ciertos misterios persas, en que dice: “También se da oscuramente a entender esto en la doctrina de los persas y en los misterios de Mitra, que son de origen persa». (Orígenes, *Cels.*, 6, 22).

Ni siquiera estas menciones se consideran, sin embargo, como una confirmación del origen iranio del culto, pues bien podría ser que se utilizase a la mítica figura persa como medio de legitimar la nueva práctica religiosa, basándose en el prestigio y la sabiduría atribuidos, en algunos círculos sociales romanos, al «mundo oriental» (Chalupa, 2016, pág. 67). O, por el contrario, también podría pensarse que los escritores cristianos utilizaban el posible origen extranjero del culto, del eterno enemigo, como prueba de la maldad y de lo erróneo de esta práctica.

Ya en el siglo XIX de nuestra era, la obra de F. Cumont gira entorno a la premisa del origen persa del culto romano a Mitra y afirma que la llegada del Mitraísmo a Roma se produce durante las Guerras Mitrádicas (88-63 d.C.), es decir, durante la misma época a la que se refiere el conocido texto de Plutarco. Para el autor belga, se produce un

desplazamiento de poblaciones de origen iranio (algunos magos incluidos) junto con las primeras comunidades judías a Roma y será el ejército el gran propagador del nuevo movimiento religioso, que experimentará una importante transformación en su desplazamiento por territorio romano.²⁸⁵

La hipótesis de Cumont fue ampliamente aceptada en su momento hasta que, a mediados del siglo XX, comienzan a surgir las primeras voces en desacuerdo. Así, Wikander (1951), con razonamientos filológicos, descarta que el culto iranio y el romano formen parte de un mismo sistema religioso por la diferente forma de escribir el nombre del dios, además de criticar los apriorismos utilizados por el autor belga (Campos Méndez, 2005, págs. 340-341, nota 96) Sin embargo, su crítica no tuvo demasiada repercusión y su argumentación se vio distorsionada al situar el origen del Mitraísmo en la zona bastante improbable de los Balcanes (Wikander, 1951, págs. 16-17; 21-22; Chalupa, 2016, pág. 70).

La principal crítica surgirá en el año 1971 en el seno del Primer Congreso de Estudios Mitraicos, en Manchester, cuando Richard L. Gordon (*Franz Cumont and the doctrines of Mithraism*, 1975) refuta la mayor parte de las aseveraciones de Cumont y niega que haya evidencia suficiente que demuestre la conexión entre el culto persa al dios mitra y el Mitraísmo romano.

Para Gordon los Misterios de Mitra constituyen un culto novedoso en el Imperio Romano. A partir de unos conocimientos previos, se elige a un dios distante, «oriental», que implica prestigio por su origen y antigüedad, y que resulta exótico a la población romana. Se le añaden connotaciones astrológicas, impregnadas de trasfondo filosófico

²⁸⁵ «All the original rites that characterized the Mithraic cult of the Romans unquestionably go back to Asiatic origins: the animal disguises used in certain ceremonies are a survival of a widely-diffused prehistoric custom which still survives in our day; the practice of consecrating mountain caves to the god is undoubtedly a heritage of the time when temples were not yet constructed; the cruel tests imposed on the initiated recall the bloody mutilations that the servitors of Mâ and of Cybele perpetrated. Similarly, the legends of which Mithra is the hero cannot have been invented save in a pastoral epoch. These antique traditions of a primitive and crude civilization subsist in the Mysteries by the side of a subtle theology and a lofty system of ethics».

An analysis of the constituent elements of Mithraism, like a cross-section of a geological formation, shows the stratifications of the composite mass in their regular order of deposition. The basal layer of this religion, its lower and primordial stratum, is the faith of ancient Iran, from which it took its origin.

Above this Mazdean substratum was deposited in Babylon a thick sediment of Semitic doctrines, and afterwards the local beliefs of Asia Minor added to it their alluvial deposits. Finally, a luxuriant vegetation of Hellenic ideas burst forth from this fertile soil and partly concealed from view its true original nature. This composite religion, in which so many heterogeneous elements were welded together, is the adequate expression of the complex civilization that flourished in the Alexandrian epoch in Armenia, Cappadocia and Pontus» (Cumont, *The Mysteries of Mithra*, 1903, págs. 30-31).

neoplatónico, principalmente, y surge así un corpus teológico y cultural propio en el que los planetas y el cosmos son manifestaciones divinas, situadas en un plano superior y distinto al de los humanos (Gordon R. , 1975).

A partir de finales de los años 70 comienza a darse en los círculos académicos una nueva propuesta: el culto romano a Mitra no es consecuencia de un largo proceso de transformación, lo que se produce es una «transfiguración» de la esencia del Mitraísmo, lo que, en palabras de Ogawa (1977)²⁸⁶, sería una verdadera «reforma» del culto oriental que daría lugar a una nueva religión, asentada ya en la parte occidental el Imperio Romano.

En los años 80 ya comienzan a tomar plena forma las teorías que alejan completamente el culto occidental del oriental, considerando al Mitraísmo una invención planificada y consciente de un pequeño grupo de «fundadores» (Chalupa, 2016, pág. 73). Así pues, la siguiente cuestión que se plantea es: si el culto se originó en territorio romano, ¿dónde está el punto de origen?

La localización que más adeptos ha tenido ha sido Asia Menor, que ha sido propuesta, entre otros, por autores como Turcan o Gordon. Frente a esta propuesta, se ha argumentado que esta región está demasiado próxima a la de los dos principales cultos místicos griegos, Eleusis y Samotracia, con los que sería muy difícil competir, lo que, además, parece ser confirmado por la escasez de mitreos en el área griega y el área más oriental del Mediterráneo (Bremmer, 2014, págs. 128-129). Hay que tener en cuenta, además que, «las zonas por las que hace discurrir la difusión del culto, habrían supuesto una mayor demora en el tiempo, con lo que no podría explicar los testimonios mitraicos que aparecen en Roma desde finales del siglo I. d.C.» (Campos Méndez, 2010, pág. 36).

Beskow (1978) propone que el culto se desarrolló en el Ponto y en la región de Crimea, cruzó Moesia, donde fue romanizada, y luego se bifurcó: una corriente se desarrolló en la zona del Danubio y Panonia; la otra se dirigió a Siria. El culto romano sería una mezcla de ambas corrientes.

²⁸⁶ Este autor se basa, a su vez, en los trabajos previos de A.D. Nock (*The genius of Mithraism*, 1937) y E. Will (*Le relief culturel gréco-romain: contribution à l'histoire de l'art de l'Empire romain*, 1955). Ogawa llega a proponer la idea de un Proto-Mitraísmo, asentado en los territorios más orientales del Imperio, que se confundiría con la religión de los magos iraníes y de la que poco a poco se iría distanciando hasta llegar al Mitraísmo tal y como lo conocemos.

Por su parte, R. Merkelbach (1984), seguido posteriormente por Manfred Clauss (2000), proponen que el origen está en la propia Roma o en Ostia, donde Estacio ya había visto una escultura de Mitra en el año 92 d. C, difundiéndose después por la Península Itálica y luego por todo el Imperio (Liebeschuetz, 1994, págs. 198-215). Se ha visto en la estructura arquitectónica de los mitreos un paralelismo con las estancias preparadas para el culto funerario halladas en Ostia y Pompeya (Bremmer, 2014, págs. 128-129).

Quizá la idea más original (aunque muy cuestionada por su complejidad intelectual) es la de Ulansey (1989), quien, siguiendo la línea de interpretación astrológica de la Tauroctonía, propone que el origen del Mitraísmo está en un grupo de filósofos estoicos ubicados en Tarso, Asia Menor, tras el descubrimiento, por parte de Hiparco de Rodas, del fenómeno de la precesión de los equinoccios. Para Ulansey, la tauroctonía es una representación del universo en la era de Tauro, previa a la de Aries, que es la que se estaban desarrollando en el siglo I d.C., cuando el culto romano a Mitra se inicia. Para los estoicos de la época, Mitra (equivalente a Perseo, el gran héroe griego, fundador de Tarso²⁸⁷) es un poderoso dios que es capaz de realizar la gran hazaña de cambiar la estructura del cosmos al completo.²⁸⁸

²⁸⁷ De la importancia de la ciudad de Tarso en el desarrollo y expansión del Mitraísmo ya había hablado Vermaseren en relación con la existencia de monedas del emperador Gordiano III, acuñadas en esta ciudad de Cilicia y en las que se ha visto en la lucha entre un león y un toro la representación de la tauroctonía mitraica (Vermaseren M. , 1963, págs. 27-28).

²⁸⁸ «To summarize briefly, a group of Stoicizing intellectuals in the Cilician capital of Tarsus interested in the traditional Stoic concerns of astrology, astral religion, and astronomical cycles learned of Hipparchus' discovery of the precession of the equinoxes. They hypothesized the existence of a new divinity responsible for this new cosmic phenomenon, a divinity capable of moving the structure of the entire cosmos and thus a divinity of immense power. In typical Stoic fashion, they then personified this new cosmic being in the form of their own native god, Perseus, the hero both of Tarsus and of the heavens (owing to his being also a constellation). The fact that a highly appropriate symbol for the precession would be the death of a bull (because the last constellation the spring equinox has been in, according to Hipparchus' discovery, was Taurus the Bull) was combined with the fact that the constellation Perseus lay directly above Taurus, producing the image of the bull being killed by the hero directly above him. This image signified the god's tremendous power, which enabled the end the Age of the Bull by moving the entire universe in such a way that the spring equinox moved out of the constellation Taurus. The choice of the symbol of the death of a bull to represent the precession was facilitated by the fact that the traditional emblem of the city of Tarsus depicted a bull-slaying. Once the central image of the bull-slaying had coalesced, the other constellations lying on the celestial equator when the spring equinox is in Taurus were then added to show that the god had power not only over the position of the equinoxes but over the position of entire equator as well. The cult that spread to the Cilician pirates who had close ties to the wealthy and to intellectuals and who, like all sailors, must have had a keen interest in the stars owing to their dependence on the heavens for navigation. Finally, the intimate alliance between the pirates and Mithridates Eupator, named after Mithra and mythically descend from Perseus, led to the pirates adopting the name Mithras for the new god» (Ulansey, 1989, págs. 93-94).

Uno de los más recientes estudios y propuestas es la de Beck (1998), quien relaciona el culto a Mitra con la familia real de Comagene y su visita a Roma en el s. I d. C. El culto, originado por un grupo de la élite intelectual que combinó la herencia helenística con elementos astrológicos contemporáneos. Tras la guerra civil en Roma (68-70 a. C.), el reino desapareció, pero su aristocracia se incorporó al ejército romano, clave para la expansión y consolidación del culto.

Chalupa (2016, pág. 75 y ss.) propone que para encontrar cual es el punto de origen y el camino de difusión de esta religión, es importante analizar los hallazgos arqueológicos y situarlos cronológicamente. Lo primero, por supuesto, es determinar cuáles son los hallazgos mínimos para considerar que en una región se están celebrando rituales en honor de Mitra; se proponen, no sin controversia, dos: la existencia de mítreo y de la representación de la tauroctonía. Siguiendo esta propuesta, los materiales arqueológicos más antiguos están datados en el periodo entre 75-125 d. C., lo que le hace suponer que el momento de inicio del culto sería un poco previo, es decir, alrededor del año 25-75 d. C. En su estudio, Chalupa también concluye que los materiales más antiguos datados proceden de regiones geográficamente distantes (Germania Superior, Panonia Superior, Moesia Inferior, Roma y Judea), lo que hace muy complicado identificar el «centro de difusión» del culto.

Esta dificultad ha llevado a buscar, más que un punto geográfico de inicio y expansión, un grupo social fundador con posibilidad y capacidad de difundir su culto (Chalupa, 2016, pág. 92). Así, se han propuesto, como ya se ha comentado previamente, a los piratas de Cilicia, de los que ya hablaba Plutarco; los filósofos estoicos de la ciudad de Tarso, propuestos por Ulansey o asociaciones militares locales (*synodoi* y *thyasoi*) de la región del Bósforo cuyos miembros compartían algunas características con los grupos de culto mitraico: eran exclusivamente hombres; pertenecientes a la aristocracia militar; tenían carácter esotérico cerrado; los grupos estaban limitados a 15-20 participantes que denominándose entre ellos *adelphoi* y estaban bajo el control de un individuo denominado *Pater*. Con la presencia de las tropas romanas en el territorio, algunos soldados podrían haber conocido el culto y luego servir de medio de transmisión a las provincias danubianas y, de ahí, al resto del Imperio (Beskow, 1978, págs. 15-18).

La propuesta de Beck es la más completa, ya que propone las características que debe tener el «grupo fundador»: 1) Su existencia debe preceder a los hallazgos arqueológicos más antiguos en, al menos, una generación; es decir, deben estar ya

presentes alrededor de 50-75 a. C.; 2) poseían una gran movilidad, no son exclusivos de un territorio; 3) están socialmente bien posicionados, aunque no es necesario que pertenecieran a la clase senatorial romana; 4) tenían acceso al ejército y a la administración imperial romana; 5) estaban familiarizados con la religión persa y también con la ciencia del periodo helenístico, representada por la astrología, por ejemplo (Chalupa, 2016, págs. 94-95). Como ya hemos comentado, Beck, propone a la aristocracia militar del reino de Comanene, que luego pasaron a ser miembros de la aristocracia romana.

Campos Méndez (2010, pág. 37) atribuye un especial protagonismo en la difusión del Mitraísmo a las tropas romanas, que, como sabemos, tuvieron una especial relación y adhesión a este dios y su culto misterioso. Según este autor: «parece que fueron los veteranos que regresaron a Roma tras las campañas orientales de los Flavios, quienes, después de haber convivido con soldados reclutados en la zona, pudieron haber traído consigo el culto al dios». Su papel difusor parece confirmado por la presencia de mitreos y referencias epigráficas en los campamentos fronterizos y en asentamientos claramente militares. Todo ello sin olvidar otros grupos y estamentos que pudieron ayudar a la difusión, así, en zonas donde el elemento militar es muy escaso o nulo, bien pudieron ser comerciantes de origen oriental los que introdujeran el culto en localidades de su ámbito comercial.

Sin embargo, todas estas hipótesis, por muy verosímiles que puedan parecer, siguen sin poder ser confirmadas arqueológicamente.

Chalupa (2016, pág. 72) prefiere hablar de un proceso de *hibridación* mediante el cual un culto al dios Mitra de origen persa (o más genérico, oriental) se fue transformando gradualmente en una nueva religión mediante la incorporación y asimilación de otros elementos culturales y religiosos de diversos orígenes, de tal forma que considera imprescindible en esta transformación al Helenismo griego, esencial en la configuración del nuevo culto que, posteriormente, acabaría adquiriendo su forma definitiva ya en Roma a partir del siglo I. d.C.

Por otra parte, aunque las suposiciones de Cumont parecen haber sido superadas, algunos autores siguen buscando la conexión entre el culto al dios Mitra iranio y el

Mitraísmo propiamente romano²⁸⁹. Así, el español I. Campos Méndez (*El culto del dios Mithra en el Antiguo Irán y en el Imperio Romano: análisis y revisión de los elementos de continuidad*, 2005), hace un profundo estudio de ambos cultos y señala los siguientes elementos de continuidad:

1) La relación entre Mitra y el Sol. En el contexto iranio esta relación, incluso identificación, se debe a la propia evolución del dios Mitra que, partiendo de la personalización de la idea persa de contrato, va adquiriendo cada vez más funciones hasta llegar a adquirir rasgos lumínicos y una representación iconográfica acorde, como queda patente en los monumentos escultóricos de Comanage y Taq-i Rostán (Campos Méndez, 2005, págs. 130-133).

Por otra parte, en el contexto místico romano, la relación entre Mitra y el Sol es ambivalente y contradictoria. Por una parte, no podemos olvidar las numerosas referencias a Mitra como *Sol Invictus Mithras*, pero, por otra parte, en la iconografía, ambos dioses aparecen claramente como separados, siendo dos personajes independientes y diferentes²⁹⁰.

Es interesante la aportación brindada por la iconografía. En este sentido, tanto algunas gemas como la única moneda con representación de Mitra (acuñada en Tarso, en cuyo reverso aparece el emperador Gordiano III) el dios es representado como un dios solar, con corona de rayos o montado en una cuadriga; representación muy similar a las que aparecen en contexto parto e incluso otras de la región de Bactria. Sin embargo, «debemos tener cuidado con la conclusión que pueda inferirse de este hecho; especialmente, porque debemos tener en cuenta que dichos elementos parecen corresponder a un fondo simbólico común al que recurren las civilizaciones para dar forma a su sentimiento de adoración solar» (Campos Méndez, 2001, pág. 100).

2) Mitra y el estamento guerrero. La relación de Mitra con los guerreros iranos es anterior incluso a la reforma de Zoroastro, tratándose de un «dios principal que vela

²⁸⁹ Entre ellos destacan los trabajos de Campbell (*Mithraic Iconography and Ideology*, 1968) y de Widengren (*Reflections on the origin of the Mithraic Mysteries*, 1980).

²⁹⁰ «El Sol como personificación divina interviene como socio de Mithra en varios pasajes de su relato mitológico, y en tal sentido era considerado por los propios mitraistas. Dadas las limitaciones de que disponemos para conocer mejor la intrahistoria de la doctrina mitraica, resulta difícil lograr una explicación exacta a la cuestión de cómo salvaban los seguidores de Mithra esta situación contradictoria; especialmente, si a esto añadimos la existencia dentro de la estructura iniciática mitraica del grado del Heliodromus, cuyo astro patrón era el Sol. Mithra es el sol, pero al mismo tiempo no lo es. Mantenía en gran medida muchas de las atribuciones solares de las que se había ido apropiando tanto en el marco geográfico iranio, como posteriormente en su convivencia con los elementos helénicos que habían hecho su aparición desde el siglo IV a.C.» (Campos Méndez, 2005, págs. 133-134).

por la victoria de sus fieles en las batallas, como también por su disposición a combatir a aquéllos que se convertían en *Mitradruh*, es decir, quienes violaban la palabra dada». Desde la Edad del Bronce, existían en sociedades de hombres o bandas de guerreros (*Männerbünde*), que prosiguen hasta el imperio parto. Lo más destacado de estas sociedades es la existencia de lazos jerárquicos y un culto a la muerte en el que destacaban los rituales de tipo estático e iniciático, así como un código moral muy estricto. La vinculación de estas bandas con el dios Mitra parece constatado en el *Avesta*, pensándose que estos grupos son los citados y criticados por Zoroastro por sus sacrificios al toro y por el consumo de *haoma* (Yasna 35). Estas bandas de guerreros fueron habituales en aquellos lugares donde existió presencia iraní, como Armenia y Asia Menor, incluso en los reinos helenísticos, aunque en estos casos se adaptaron a la mentalidad helena. Para Campos Méndez (2005, pág. 139), las bandas de piratas cilicios pudieron seguir este modelo de organización. Se ha barajado «la posibilidad de que estas sociedades masculinas iránias hayan dejado algún tipo de huella en la constitución del culto misterioso mitraico. Si bien es difícil establecer una relación directa entre unos grupos y otros, no obstante, podemos reconocer la coincidencia en una serie de elementos como la exclusividad masculina, los rituales de iniciación, así como el uso de máscaras de animales en algunos grados (*corax, leo*) como una reminiscencia de la identificación que hacían los miembros de estas bandas guerreras con ciertos animales para apropiarse de su fuerza o atribuciones» (Campos Méndez, 2005, págs. 136-143).

- 3) Mitra y el sacrificio del toro. En este caso, el autor (Campos Méndez, 2005, pág. 145) relaciona la conocida tauroctonía mitraica con un pasaje del Libro de la Creación, *Bundahishn*: «La estrofa donde se narra la regeneración total del género humano (Frashkart, 17) explica cómo se producirá la derrota definitiva del Espíritu Maligno: será por medio de un último sacrificio animal llevado a cabo por *Saôshyans*. Éste sacrificará al Toro *Hadhayans*, inmolándolo ritualmente, para con su grasa preparar el *haoma* blanco, que será el verdadero elixir de la vida eterna para los fieles».

El sacrificio del toro fue una práctica especialmente repudiada en la reforma de Zoroastro por su conexión con la preparación del *haoma* y sus implicaciones místicas.²⁹¹ No obstante, se advierte de que la conexión no se puede considerar ni

²⁹¹ «En el *Avesta* se describe esta conexión entre el consumo de *haoma* y el sacrificio del toro como una práctica perseguida (*Gatha V*) vinculada a la Mentira, es decir, al culto a los *daevas*, entre los cuales se encontraba Mithra en un primer momento. Un pasaje esclarecedor es el siguiente: *largo tempor Grahma y*

directa ni automática, teniendo en cuenta, además, todos los elementos que pudieron irse añadiendo o modificando en el tiempo y los distintos territorios en los que la práctica tiene lugar (Campos Méndez, 2001, págs. 107-108).

Hay, además, otra conexión, el Festival del *Mithrakan*²⁹² (Campos Méndez, 2005, págs. 147-148; Bremmer, 2014, pág. 129), que tenía lugar en el equinoccio de otoño y en el que se producía el sacrificio ritual de animales, entre los que destacaría el toro, unido a la celebración de primicias entregadas al rey, que podría actuar como representante de Mitra.

En cualquier caso, «debemos matizar que dicha práctica irania pasó a los misterios de un modo mitificado e integrado dentro del conjunto de elementos simbólicos que constituían la teología mitraica. A pesar de que en algunos mitreos se ha constatado la presencia de huesos de animales, muy pocos son los que pertenecen a animales grandes, en especial a toros. Podría esto ser interpretado como que el sacrificio del toro significaba para los iniciados no el acto material de la muerte de un animal, (de ahí que no se sintiesen en la obligación ritual de reproducir en su liturgia el episodio sangriento protagonizado por Mithra), sino el valor escatológico que se había desprendido del acto regenerador que representa la Tauroctonía» (Campos Méndez, 2005, pág. 148).

- 4) Mitra y las palabras e imágenes iranias, es decir, expresiones o imágenes propiamente iranias que, sin embargo, aparecen en contextos mitraicos romanos (Campos Méndez, 2005, págs. 148-162). Así, por ejemplo, la expresión *Nabarzes* se ha visto como una interpretación del iraní antiguo, *na brzah* (alto o gran hombre) que podría relacionarse con la fuerza y el carácter invencible del dios Mitra.

Mención especial merece la expresión *Nama* (ναμα, en griego) que ha aparecido en 39 epígrafes relacionados, bien por contexto o por referencia expresa, al culto de

los príncipes concentraron su atención en estorbarle (a Zoroastro) en cuanto están prestos a ayudar a los seguidores de la Mentira, y se dice que debe quemarse "aquel del cual la muerte huye", para ayudar a la inmolación del toro (Yasna 40). Este pasaje, puede estar reproduciendo la práctica ritual que realizaban estos individuos, para hacerse cercana la promesa de la inmortalidad" (Campos Méndez, 2001, págs. 107, nota 60).

²⁹² Esta fiesta es mencionada por Estrabón (9.14.9), aunque él habla de sacrificio de caballos. También habla de una «festividad de Mitra» Ateneo (*Banquete de los Eruditos*, 10.4. 434d-f): «Entre los persas, en cambio, se le permite al rey embriagarse un único día, en el que llevan a cabo los sacrificios en honor a Mitra. Escribe así al respecto Duris, en el libro séptimo de sus *Historias* [FGrH 76, ir. 5]: «Sólo en una de las festividades celebradas por los persas, la de Mitra, se emborracha el rey y baila la "danza persa"; nadie más lo hace a lo largo de Asia, sino que todos evitan durante ese día la danza. Y es que los persas aprenden a bailar lo mismo que a montar a caballo, y consideran que el movimiento que comporta dicha actividad proporciona una gimnasia adecuada para el vigor del cuerpo»

Mitra, si bien su uso queda restringido, geográficamente, a Dura-Europos y al área de Roma y, cronológicamente, a finales del siglo II y principios del III d.C.²⁹³

Tenemos que considerar también los nombres de los dadóforos, dándosele a la raíz **kauta*- distintas interpretaciones («aquel que quema algo», «joven» o «garante de fortuna») sin que se haya llegado a ningún consenso, aunque sí parece claro que el origen de los nombres podría ser iranio.

Por supuesto, no podemos olvidar que uno de los grados de iniciación se denomina «persa», y tanto su indumentaria como sus símbolos tienen claramente esa procedencia, lo mismo que ocurre con la del propio Mitra.

Por último, Campos Méndez hace referencia a la figura leontocéfala, que aparece junto a la inscripción *Deus Arimanius*, que es interpretada como derivada de la forma en la que se menciona al Ser Maligno del mazdeísmo, *Ahriman*, aunque parece que en los misterios romanos perdió su carácter maléfico y pasó a ser un espíritu protector, vinculado a la fertilidad y el tránsito de las almas.

Pero, sin duda, es la iconografía del propio Mitra la que más nos aproxima al mundo iranio. Así, «se constata una conexión directa entre el modo en que el dios Mithra era representado entre los seguidores místéricos y la imagen estereotipada que en el arte iranio se tenía establecida para representar a los grupos guerreros»: gorro frigio, persa o medo (*pileum phrygium, tiara o mitra*)²⁹⁴, pantalón iranio (*anaxyrides*), una túnica corta (*tunica manicata*) y una capa (Campos Méndez, 2005, pág. 153). Es más, los colores utilizados en la representación de la tauroctonía, también tienen conexión con el mundo iranio: el traje de Mitra en los mitreos suele aparecer pintado de rojo, color con el que se representa también el ropaje del estamento guerrero desde los persas aqueménidas hasta los partos (Campos Méndez, 2005, págs. 155-156) y el toro siempre es pintado de color blanco, precisamente el mismo color que tiene el Toro

²⁹³ En un reciente estudio realizado por el mismo autor «La historiografía ha asumido el hecho de que *nama* formaba parte de una fórmula avéstica de adoración a la divinidad y que el uso de esta palabra dentro del contexto mitraico reproducía esta funcionalidad. No obstante, esto no necesariamente supone que se refiera de forma exclusiva a Mitra, sino también como una manera de aclamar también a aquellos individuos que habían avanzado por los grados iniciáticos del culto». Y concluye: «La recurrente idea de una procedencia oriental del culto mitraico se ve nuevamente matizada, si algunos de los elementos sobre los que se fundamenta no parecen actuar de mecanismos de conexión entre un espacio geográfico y otro. Si, como hemos señalado, *nama* no surge en el mitraísmo romano como un remanente del culto avéstico de Mitra, significa que fue incorporado a la doxología mitraica por unas intenciones particulares. Esto implicaría que su introducción pudo responder a unas motivaciones precisas entre las que podríamos plantear, como ha señalado Gordon intencionalidad concreta de cara a conferir a través de un elemento persa un plus de exotismo al culto mitraico» (Campos Méndez, 2017).

²⁹⁴ Séneca, *De Beneficiis*, 6.31.12 y *Etymologia*, 19.31.4.

Primordial de tradición asvástica, el toro del cual mana toda la creación (Campos Méndez, 2005a, pág. 161).

Por último, señalar la conexión de la representación del *Pacto* entre Mitra y el Sol con las representaciones iránias de *dexiôsis*, es decir, el sellado de un pacto mediante el apretón de manos. No obstante, no se puede olvidar que la escena de juntar las manos (*iunctium dextrarum*) también se utilizaba en la iconografía greco-romana para manifestar una alianza (Campos Méndez, 2005a, pág. 161).

10.3.2. La denominada «Liturgia de Mitra»

La conocida como «Liturgia de Mitra» (PGM IV.475-834) forma parte del denominado Gran Papiro Mágico de París. Procede de Tebas (colección Anastasi), donde fue encontrado junto con el Gran Papiro Demótico y los papiros de Leiden, habiendo sido datados entre finales del siglo III y principios del siglo IV.

Albrecht Dieterich, en 1903, uno de los primeros traductores y compiladores de los papiros, fue quien denominó a esta parte Liturgia de Mitra (*Eine MithrasLiturgie*), pues al inicio de esta se hace referencia al dios Helio-Mitras, como deidad que transmite la revelación de la inmortalidad. Para este autor alemán, este fragmento del papiro es un auténtico texto religioso, oculto dentro de una biblioteca de contenido mágico, siendo probable la adicción de contenido por parte de los magos (Stoholski, 2007, pág. 72). Para Dieterich, el ritual fusiona las enseñanzas del culto mitraico con la cosmología estoica y la sabiduría egipcia. Su autor era practicante del culto a Mitra que adaptó el ritual original para obtener oráculos de la divinidad suprema, siempre partiendo de una liturgia genuina cuyos objetivos eran la ascensión del alma y la consecución de la inmortalidad. La identificación con el dios Mitra se basaba en la mención expresa del dios Helios-Mitra en la línea 482 y la indumentaria persa (*ἀναζυρίδες*) de la divinidad que aparece en la línea 1699; además, consideraba que la elevación del alma a través de las siete esferas descrita en el verso, podría representar los siete grados de la iniciación mitraica (Alvar Ezquerro, 2010, págs. 522-523).

A pesar de que Dieterich había dedicado su obra a Cumont, éste fue uno de los primeros autores que negó que el pasaje estuviera haciendo referencia a la verdadera liturgia que los iniciados practicaban dentro de los mitreos. Gordon (2005) nos cuenta que Arthur Darby Nock llegó a decir que la Liturgia de Mitra ni era mitraica ni era una liturgia («*Neither a Mithraic nor a Liturgy*»). Por su parte, Reitzensteien, otro de los

pioneros en el estudio del Mitraísmo, encuentra paralelos con los escritos Herméticos y considera el texto una obra del sincretismo greco-egipcio, negando que pudiera ser «la liturgia mitraica» (Alvar Ezquerro, 2010, pág. 523).

La relación entre este texto mágico y los Misterios de Mitra aún sigue siendo una cuestión debatida. Para los partidarios de su relación con el Mitraísmo, como Meyer, la Liturgia es una promesa de un encuentro con la divinidad que supondrá una relevación y ofrece al iniciado la oportunidad de renacer y la experiencia de la inmortalidad (*ἀπαθανατισμός*) (Meyer, 2012, pág. 179). Para conseguir su propósito, se va guiando al practicante a través de diversos reinos divinos hasta el encuentro de la divinidad mayor, que es denominado Helios-Mitra. Se trata de un ritual realizado en solitario o, como mucho, con un acompañante.

Para Meyer es innegable la existencia de elementos mitraicos, entre los que destaca: la mención del gran dios Helios-Mitra (línea 482), la invocación de los elementos (líneas 487-537), la representación de Aion (587-616), y los retratos del Helios como el dios solar (líneas 635-637) y el dios supremo (líneas 693-704). Destaca, sobre todo, la imagen del dios supremo, que el autor ve muy similar a la que aparece en los monumentos mitraicos pues se trata de un joven, coronado con corona dorada, lleva pantalones (*anaxyrides*), sujeta una pata de toro en su mano derecha y proyecta un poder astral pues la luz procede de sus ojos y las estrellas de su cuerpo (Meyer, 2006, pág. 180). Sin embargo, como afirma Alvar Ezquerro (2010, pág. 530), en la iconografía de los mitreos, el dios no lleva una túnica blanca ni una corona dorada, sino que la túnica suele ser roja, rosa, dorada, verde o negra y, más importante aún, uno de los elementos distintivos del dios es su gorro frigio, nunca una corona.

Siguiendo a Meyer (1999, pág. 212), la Liturgia puede ser dividida en dos grandes secciones: en la primera parte, se explica el ritual místico para la ascensión del alma (líneas 475-750); en la segunda, se dan las instrucciones para el uso de la liturgia (líneas 751-834). Tras una breve introducción (líneas 475-485), el texto va narrando las siete etapas del ascenso del alma:

- 1) El alma encuentra a los cuatro elementos (485-537)
- 2) Los poderes menores del aire, incluyendo los vientos, trueno, rayo y los meteoros (537-585)
- 3) Aion y sus poderes (585-628)

- 4) Helios (628-657)
- 5) Las siete Tύχαι²⁹⁵ (657-672)
- 6) Los Siete señores del Polo (673-692)
- 7) El dios supremo, representado por el propio Mitra (692-724), que transmite en oráculo en verso para que se produzca la experiencia de inmortalidad. (Meyer, 1999, pág. 212).

A esta primera parte siguen las instrucciones para realizar correctamente el ritual (724-834). Primero se realizan dos rituales preparatorios: un ungüento realizado con un escarabajo (751-778) y el uso de una planta llamada *kentritis* (778-792), después información suplementaria (792-813), filacterias protectoras (813-819) y algunos encantamientos (821-834).

Los elementos mágicos incluyen técnicas respiratorias, recetas para los ungüentos y filacterias, uso de horóscopos para calcular el momento propicio y palabras mágicas (ὀνόματα βάρβαρα), entre las que se encuentran onomatopeyas, símbolos, sonidos glosolálicos (derivados de lenguas como el egipcio o el hebreo), también hay secuencias de vocales (Alvar Ezquerro, 2010, pág. 525).

Por su parte, Betz (*The "Mithras Liturgy". Text, Translation, and Commentary*, 2003) hace un profundo análisis de la obra y divide en texto en cuatro partes:

- 1) *Exordium* (líneas 475-485). Tiene la forma de una oración a Providencia y Psique.
- 2) *Ἀπαθανατισμός* (líneas 485-732), parte central incluye el ritual de inmortalidad. A su vez, las subdivide en cuatro subsecciones:
 - a. Líneas 485-537. Invocación a los cuatro elementos que constituyen el universo, creación y recreación del cuerpo humano.
 - b. Líneas 537-538. Inhalación del espíritu o pneuma (πνεῦμα) de los rayos luminosos.
 - c. Líneas 539-544 explicación religio-filosófica del concepto de elevación del alma.
 - d. Líneas 544-731. Narración detallada de los escenarios de las siete etapas de ascensión.

²⁹⁵ Se trata de siete doncellas con rostros de áspides, que han sido denominadas *Fortunas* en la traducción en castellano y *Fates* en la traducción inglesa (Betz, 1996).

- 3) Rituales suplementarios (732-819). Tres rituales opcionales si se quiere incluir a otra persona; instrucciones adicionales acerca de los ingredientes de los rituales preparatorios (escarabajo, *kenritis*) y, por último, instrucciones para preparar las filacterias protectoras.
- 4) Epílogo (819-820)

El carácter secreto del ritual queda manifiesto en diversos puntos del texto, por lo que también ha sido un punto debatido sobre su conexión con los Misterios, punto que se ha visto reforzado por el uso del término *μυστήρια* y de *μύστης* para referirse tanto a la persona que lo ejecuta como a un posible acompañante. Sin embargo, estos términos no son, como sabemos, únicos entre los practicantes de los que ahora conocemos como Misterios propiamente dichos, aparecen en otros textos de los diversos Papiros Mágicos y también en los denominados Oráculo Caldeos, con cuya teúrgia hay autores que han encontrado también fuertes conexiones (Edmonds, 2000; Stoholski, 2007, págs. 77-78).

Como bien señala Alvar Ezquerro (2010, pág. 532 y ss.) antes de encontrar «la Liturgia» en la que el texto del papiro se basó, habría que demostrar que ésta existió y que, además, fue homogénea y común a los diversos grupos que practicaban el Mitraísmo a lo largo y ancho del Imperio. La Arqueología, hasta el momento, lo único que parece confirmar es la posibilidad de la existencia de libros de oraciones o de instrucciones rituales que tuvieran un carácter local, pero no estuvieron estandarizados, a modos de canon o guía universal.

Este último autor, concluye que el texto del Papiro de París no es sino un texto de magia, pensado para que un mago ayude a otro sujeto a conseguir, de una forma rápida y poco costosa, los beneficios escatológicos que los Misterios proporcionarían a sus iniciados. En efecto, como señala, pertenecer a un grupo mitraico supondría un importante coste económico, social y, sobre todo, psicológicos que podrían ser sustanciosamente reducidos mediante un ritual seguro y mucho más breve (Alvar Ezquerro, 2010, págs. 543-546). El autor (o autores) del papiro, por tanto, darán a su mensaje y a su persona toda la apariencia de conocer profundamente los verdaderos Misterios y poseer la capacidad espiritual suficiente para llevar al iniciado a su destino con total seguridad. Lo que no significa, necesariamente, que ellos mismos fueran participes activos de las reuniones mitraicas, en cuyo caso el silencio habría sido obligatorio.

Por tanto, el ritual que la Liturgia nos describe no es, claramente, un ritual para ser utilizado en grupo en los mitreos, como la Arqueología y las fuentes parecen indicarnos que el Mitraísmo se practicaba, sino que se trata de una práctica claramente individual o, como mucho, realizada por dos personas, con el fin de conseguir un oráculo divino que permitiera al sujeto alcanzar su propia inmortalidad. Para ello, se vale de prácticas mágicas como el uso de amuletos, ungüentos, filacterias y plantas especialmente recolectadas, tratadas y aplicadas para ayudar a conseguir la visión «de todo lo inmortal».

Precisamente la mención de una planta que forma parte del ritual descrito en la Liturgia es lo que nos ha llevado a incluir este debate en el presente estudio. El uso de esta planta, que luego será denominada *kentritis* (κεντρίτις), ya se anuncia al principio del texto (líneas 479-481): «*es necesario pues, hija, que tomes zumos de las plantas y especias que te van a ser mostradas al final de mi escrito sagrado*»

Ya en la fase final del texto, formando parte de los denominados por Betz «rituales suplementarios» volvemos a encontrar, con más detenimiento, la referencia a la preparación de la planta. En una primera mención (772-778) simplemente nos habla de usarla como ungüento alrededor de los ojos, para conseguir una visión; posteriormente (778-813) nos habla de la preparación de una mezcla con la planta y una filacteria; por último, (799-814) hace una descripción de la planta para su reconocimiento, si bien éste ha resultado infructuoso hasta la fecha:

«Y si quieres mostrárselo a otro, toma jugo de la planta llamada kentritis y unta el rostro²⁹⁶ de quien tú quieras con éste y también con bálsamo de rosas y verá con tanta claridad, que te quedarás muy admirado.

La comunicación con el dios grande es ésta. Toma la citada planta kentritis cuando el sol se encuentra en Leo; toma el jugo, mézclalo con miel y mirra y escribe sobre la hoja de un árbol perseá el nombre de ocho letras en la forma que sigue. Tres días antes purifícate y dirígete por la mañana hacia Oriente, lame la hoja y muéstrala al sol y así te escuchará cumplidamente.

Empieza la consagración (del escarabajo) en luna nueva, cuando el sol está en Leo. Éste es el nombre í ee oo iai; Lámelala para que te proteja como amuleto, enrolla la hoja y échala en el bálsamo de rosas. Muchas veces me quedé admirado realizando esta práctica. Pero el dios me dijo: «No vuelvas a usar este ungüento de ninguna manera; por el contrario, debes arrojarlo al río y pedir oráculo portando el gran misterio del escarabajo regenerado a través de veinticinco pájaros vivos; tienes que pedir el oráculo una sola vez al mes, en lugar de hacerlo tres veces al año, en luna llena.

Esta planta kentritis nace a partir del mes Pauni en las regiones de la Tierra Negra y es

²⁹⁶ Aunque en la traducción aquí utilizada, correspondiente a la edición en castellano, habla del rostro, podemos comprobar en el texto original que hace referencia a aplicar el ungüento alrededor de los ojos (περιγρίων τὴν ὄψιν), y así aparece en la traducción inglesa: «over the eyes of the one you wish» (Betz, 1996).

semejante a la verbena erecta. Se la reconoce de este modo: con su zumo se embadurna el extremo negro de un ala de ibis y con su contacto se caen las plumas. Una vez que el señor la ha dado a conocer, se la encuentra en Meneletes en Falagri, hacia los terraplenes (del Nilo), cerca de la planta de Besas. Tiene un solo tallo que es rojo hasta la raíz, las hojas son muy lanudas y el fruto igual al ramillete de espárrago silvestre. Es casi igual al llamado talapēs, como la acelga silvestre».

Hemos de tener en cuenta que la descripción es bastante escueta y poco concreta, pues tanto habla de la semejanza de la planta con la verbena erecta como con la acelga silvestre (cuyo parecido mutuo es bastante cuestionable, por otra parte). Betz (2003, pág. 205) sugiere que las dificultades derivan del hecho de que el papiro describe plantas egipcias, pero la terminología es, no obstante, griega; pudiendo suceder que ni el mismo autor del papiro supiera el nombre egipcio de la planta lo que le obliga a dar información adicional, como podemos apreciar en el texto. Es también probable que las líneas 778-813 sean fruto de la investigación en otras fuentes y que el autor incluya extractos de estas fuentes junto con sus propias interpretaciones (Betz, 2003, pág. 214).

Puesto que la descripción de la planta no nos ayuda a aclarar el misterio, puede ser interesante analizar los síntomas que el sujeto experimenta. En las líneas analizadas nos habla de «una visión» y, lo que es más interesante, en el cuerpo de la Liturgia, se hace referencia a una potente sensación de ligereza y de «elevación» (538-543) y también a la capacidad de verse a uno mismo desde fuera, experimentando un desdoblamiento o una experiencia extracorporal:

«Extrae pneuma de sus rayos luminosos aspirando tres veces, lo mejor que puedas, y te verás a ti mismo aligerado, y que te elevas a la altura, de manera que te parecerá estar en medio del aire. No oirás a nadie, ni hombre ni ningún otro ser viviente, ni verás a ninguno de los mortales que estén sobre la tierra en aquel momento, pero verás todo lo inmortal»

Como sabemos, las alucinaciones y las sensaciones de vuelo y elevación son muy potentes tras consumo de plantas de la familia de las solanáceas que contienen alcaloides tropánicos (escopolamina, hiosciamina, atropina) y también sabemos que una de sus formas de utilización era en forma de unguento. La piel alrededor de los ojos es hasta cinco veces más fina que la piel del resto de la cara y carece de glándulas sebáceas, por lo que la absorción del principio activo puede ser más rápida. De esta forma, la aplicación periocular de un unguento que contenga escopolamina puede producir síntomas similares a los descritos en el texto. Quizá el hecho de administrarlo en esa zona del cuerpo esté relacionado con el interés por conseguir una «visión» preclara.

De entre todas las solanáceas conocidas por los egipcios del siglo IV, la que podría corresponder mejor con la descripción del papiro sería el beleño negro (*Hyoscyamos niger*)²⁹⁷: coinciden las fechas de crecimiento de la planta (el mes de Pauni o Payni, es decir, entre finales de mayo y finales de junio), así como del carácter lanudo de sus hojas y la forma del fruto, presenta también inflorescencias en espiga (algo que tiene en común tanto con la acelga y la verbena), si bien se podría objetar que el tallo del beleño no es de color rojo (πυρρόν); también sabemos que crece en los ruderales, cunetas y escombreras, hábitat que también comparte la ruda (*Ruta graveolens*), que ha sido identificada como la planta de Besas (*Textos de magia en papiros griegos*, 1987, págs. 120, nota 66), que aparece en el texto. Sabemos, además, que el beleño negro aparece como ingrediente de otras recetas de otros papiros mágicos (PGM XXVI, 327, PDM XIV, 716-724); Dioscórides (*De Materia Medica*, 4.68) nos cuenta que con su zumo se podían hacer colirios analgésicos como, pudiendo ser utilizadas también las hojas en forma de emplasto y otras recetas que indican el experto conocimiento que se tenía de la planta y sus indicaciones.

10.3.3. Los rituales de iniciación

En cuanto a la práctica cultural de los devotos de Mitra, tradicionalmente se distingue entre el cuerpo central del culto mitraico que englobaría la conmemoración del sacrificio sagrado o tauroctonía y el banquete sagrado, y el conjunto de ritos y pruebas que el aspirante o *mystes* debía superar y/o experimentar para incorporarse a la comunidad y posteriormente ascender en los distintos grados de los que hablaremos. Todas estas pruebas y ritos forman parte del denominado proceso de iniciación (Campos Méndez, 2010, pág. 47). En este proceso de iniciación, al aspirante le son revelados los secretos que le permitirán iniciar una nueva vida y, en definitiva, conseguir las aspiraciones escatológicas de salvación anhelada.

Tenemos dos fuentes para conocer muy superficialmente estas ceremonias: por un lado, las pinturas que decoran los mitreos y, por otra, las noticias que transmiten los autores cristianos, siendo algunas de éstas tan tardías como las de Nono en el siglo IV-V d.C o las Cosmas del siglo VIII d. C., que es muy difícil saber con seguridad si estaban

²⁹⁷ Su principal alcaloide es la escopolamina, presente tanto en las hojas como en las semillas en una proporción entre el 25-50%. También presenta hiosciamina y atropina, aunque en una proporción mucho menor.

hablando de hechos reales o leyendas exageradas e, incluso, difamatorias, amplificadas por el tiempo:

«Pero, tú objetas, “los gentiles, ajenos al entendimiento de las cosas espirituales, atribuyen poder de igual eficacia a sus ídolos”. Ellos se mienten, porque sus aguas son estériles. En ciertos ritos sagrados son iniciados bajo el símbolo de un baño como es el caso de Isis tal vez, o Mitra. Además llevan a sus dioses en procesión para su lavado. Más aún, purifican ritualmente su país y sus casas, sus templos, todas las ciudades, transportando agua y rociándola». (Tertuliano, *De Baptismo*, 5).

«El [diablo] también bautiza a algunos, obviamente a sus propios creyentes y seguidores fieles; promete la purificación de los pecados en virtud del baño; y si mi memoria todavía me sirve, Mitra deja una marca en la frente de sus soldados; celebra también la oblación del pan, e introduce una imagen de la resurrección, y bajo la espada, ciñe una corona» (Tertuliano, *Prescripción contra los herejes*, 40).

«Ni las torturas de Mitra que aquellos que aspiran a ser iniciados en este tipo cosas deben sufrir...» (Gregorio Nacianceno, *Oración XXXIX, en la luz santa*, C5).

«Mitra, pues, es considerado por los persas como el sol, y le hacen sacrificios y realizan ciertos ritos en su honor. Nadie puede ser iniciado en sus ritos sin haber primero pasado por las etapas de los tormentos. Existen etapas en los tormentos, siendo ochenta de ellos, desde un grado inferior en ascenso. En el primero, sufren tormentos más ligeros, luego se hacen más drásticos, y después más drásticos aún. Luego, tras haber atravesado todos los tormentos de esta manera, inician al iniciado. Los tormentos consisten en pasar a través del fuego, atravesar el frío, soportar el hambre y la sed, superar viajes por tierra, por mar y, en una palabra, soportar todo tipo de cosas parecidas». (Psuedo-Nono, *Comentario al Sermón 4 de Gregorio Nazianceno contra el Emperador Juliano*).

«Se ha descrito que los grados disciplinarios de Mitra son ochenta en número, a través de los cuales debe pasar sucesivamente el candidato a la iniciación. Además de los que se han descrito existe la inmersión en agua por algunos días, el paso a través del fuego, soledad y hambre en un lugar aislado, y un gran número de otras hasta que se alcanza el fin de las ochenta pruebas. Y no permiten la participación en los ritos de Mitra a ninguno que no haya pasado por todos los grados y se haya probado como puro y con autocontrol». (Cosmas de Jerusalén, *Comentario sobre los poemas de Gregorio Nazianceno*).

Suda, la gran enciclopedia bizantina también hace referencia a la iniciación y nos dice que no está permitido ser iniciado en el culto hasta haber superado unas pruebas: Μίθρου: Μίθραν νομίζουσιν εἶναι οἱ Πέρσαι τὸν ἥλιον καὶ τοῦτω θύουσι πολλὰς θυσίας. οὐκ ἂν οὖν εἰς αὐτὸν δυνήσαιτό τις τελεσθῆναι, εἰ μὴ διὰ τινῶν βαθμῶν παρελθὼν τῶν κολάσεων δείξει ἑαυτὸν ὅσιον καὶ ἀπαθῆ.²⁹⁸

En el mitreo de Santa María Capua Vetere, una serie compuesta por cinco frescos han sido interpretado como representaciones de la ceremonia de iniciación:

²⁹⁸ “[...] so no one would be able to be initiated into his cult, unless, going through some steps of ordeals, he shows himself holy and free from passion” (“Mithras, *Suda online*, Tr. Catherine Roth, 24 mayo 2004, <<http://stoa.org/sol-entries/mu/1045>>)



Imagen 60. Ceremonia de Iniciación 1. Santa María Capua Vetere. CIRMR 187²⁹⁹

El primer panel nos muestra a un mistagogo vestido con una túnica corta guiando al iniciando, cuyo cuerpo desnudo, pintado en color ocre, y con los ojos cubiertos, lo que podría ser una representación del texto de Ambrosiaster:³⁰⁰

«¿Qué parodia es esa que realizan en la cueva con sus caras veladas? dado que cubren sus ojos por miedo a que sus actos vergonzosos les den asco. Algunos como pájaros agitan sus alas imitando el lloro de los cuervos; otros rugen como leones; otros atan sus manos con entrañas de aves y se arrojan sobre estanques llenos de agua, y entonces otro a quien llaman el Liberador se les acerca con una espada y corta las ataduras. Hay otros ritos que son más deshonorosos. Qué vergonzosa farsa para hombres que se llaman a sí mismo Sabios». (*Quaestiones Veteris et Novi Testamenti*, 113.11)³⁰¹.

²⁹⁹ Todas las imágenes proceden de: <http://www.tertullian.org/rpearse/mithras/display.php?page=cimrm187>

³⁰⁰ «The first panel shows us an assistant mystagogue dressed in a short white tunic guiding the initiand, whose naked body is rendered in red ochre, and whose eyes are covered by a white blindfold (V 187). This recalls the remark of Ambrosiaster (the name now given to an anonymous fourth-century commentator on the Epistles of Paul) that *in spelaeo velatis oculis illuduntur*, 'they are deceived in the cave when they have their eyes blindfolded'» (Clauss, *The Roman Cult of Mithras: the god and his mysteries*, 2000, pág. 103)

³⁰¹ Sobre la autoría de este texto hay diferentes opiniones: unos lo que atribuyen a Agustín o, más bien, a Pseudo-Agustín y otros a San Ambrosio o a un Pseudo-Ambrosio, también denominado Ambrosiaster (Campos Méndez, *Fuentes para el estudio del Mitraísmo*, 2010, págs. 107, n. 1)



Imagen 61. Ceremonia de Iniciación 2. Santa María Capua Vetere. CIMRM 188

El siguiente panel muestra tres figuras: a la izquierda, de pie, el mistagogo, con capa roja y gorro frigio. Porta en su mano izquierda un objeto alargado, un palo o espada, que se dirige hacia el iniciado, situado en el centro, de rodillas, con los ojos aún cubiertos y los brazos en la espalda, puede que atados. En el texto de Ambrosiaster, se nos dice que las manos están atadas con entrañas de aves y que un tercer personaje, el Liberador, desde su espalda, desata las ligaduras. Para Clauss, el tercer personaje del panel es un ayudante del mistagogo (Clauss, 2000, pág. 130).



Imagen 62. Ceremonia de Iniciación 3. Santa María Capua Vetere. CIRMR 191

En el tercer panel, el iniciado está apoyado en una rodilla, con las manos atadas detrás. La espada está a su lado, en el suelo, lo que podría significar que ya ha pasado la primera prueba. Ya no tiene los ojos vendados. El ayudante del mistagogo está detrás de él, portando una corona en la cabeza, en lo que podría ser la representación del ritual de coronación descrito por Tertuliano (*Sobre la corona*, 15) (Clauss, 2000, pág. 134-135):

«Ruborizaos, sus compañeros soldados, no por ser condenados incluso por él, sino por cierto soldado de Mitra, quien, en su iniciación en la sombría cueva, en el campamento, que bien se podría decir, de la oscuridad, cuando en el instante de la espada se le presenta una corona, como una imitación del martirio, y acto seguido se la ponen sobre su cabeza, y es prevenido para resistir y apartarla, y, por así decirlo, ponerla en sus hombros, diciendo que es su corona. Y desde entonces ya no es coronado; y tiene una marca para demostrar quién es, por si tiene que ser sometido a prueba en cualquier lugar en relación con esta religión; y desde ese momento se le considera soldado de Mitra si rechaza la corona, y dice que él tiene su corona puesta en su dios. Tengamos en cuenta las artimañas del demonio, quien tiene costumbre de imitar algunas de las cosas de Dios sin ningún otro designio que, por la fidelidad de sus sirvientes, ponernos en vergüenza y condenarnos».



Imagen 63. Ceremonia de Iniciación 4. Santa María Capua Vetere. CIRMR 194

El siguiente panel muestra al iniciado de rodillas y al ayudante del mistagogo, que le sujeta por los hombros, desde la espalda, y con un pie apoyado en las piernas del iniciado. Otro sujeto, con una capa roja, se aproxima por detrás y con una especie de bastón señala un objeto redondo depositado en el suelo, frente al iniciado (Claus, 2000, pág. 135).

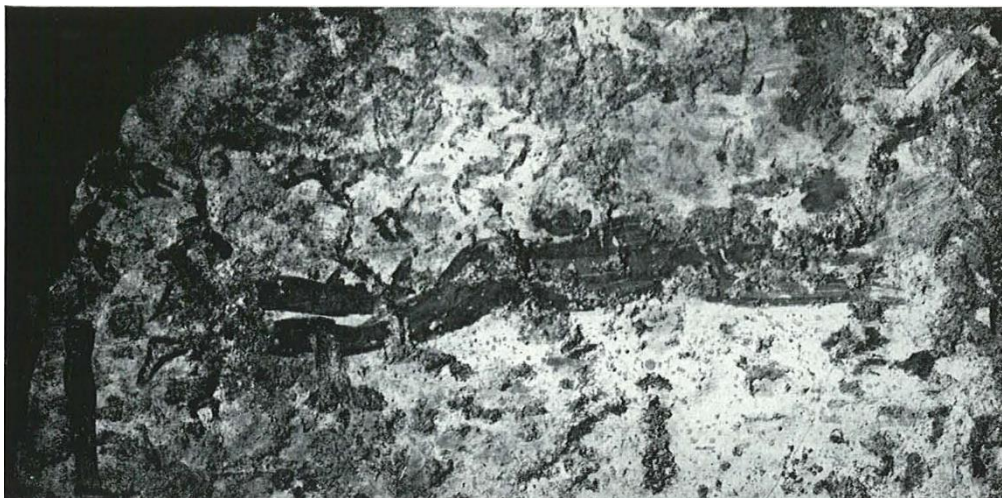


Imagen 64. Ceremonia de Iniciación 5. Santa Maria Capua Vetere. CIRMR 193

El quinto y último panel, muestra al iniciando extendido en el suelo, como si estuviera muerto. A su cabeza y sus pies, las figuras anteriores. Se ha interpretado como una muestra de una ejecución simbólica, como una prueba de coraje (Clauss, 2000, pág. 130). Por supuesto, la interpretación es muy compleja ya que no hay ninguna que sea contemporánea a las pinturas. Lo que sí parece claro es que el miedo, la humillación y la resistencia jugaron un importante papel en estos rituales (Alvar, 2008, pág. 371).

10.3.4. El banquete sagrado

Varias fuentes nos informan de la existencia de un banquete ritual, conmemoración del banquete mítico celebrado entre Mitra y el Sol, antes de iniciar su ascensión a los cielos. Cumont lo denominó *Última Cena*, asemejándola a la cristiana, pues, como en ella, Mitra celebra el final de su misión entre los mortales. Sin entrar en el peligro de las comparaciones, sí parece que este banquete debió tener significado sacramental, tanto en su relación con el episodio mítico como por el «carácter integrador y cohesionador que está inherente en una práctica que implicaba compartir una misma comida» (Campos Méndez, 2010, pág. 47).

La comparación con la práctica cristiana, ya se daba en la Antigüedad, como hemos podido ver antes (Justino Mártir, *Apología*, 66). Pero, mientras Justino menciona el pan y el agua como alimento y bebida que formaban parte de los ritos, Cumont, sin embargo, propone que, siguiendo los rituales avésticos, se consumiera la carne del toro sacrificado y *haoma*, como bebida sagrada. Así, la comida tendría «un significado o valor escatológico de unión con la divinidad por medio del consumo de sustancias sagradas, vinculadas simbólicamente con el toro primigenio» (Campos Méndez, 2010, pág. 49).

10.3.5. La hipótesis de la *Amanita muscaria* como enteógeno ritual

En 2011, Ruck, Hoffman y González Celdrán³⁰² publican «*Mushrooms, Myth and Mithras*» en el que los autores, por primera vez y de forma categórica proponen la presencia y consumo de enteógenos por parte de los hombres reunidos en los mitreos como parte esencial del ritual mitraico. Como en otras religiones de carácter místico, el banquete o comida sagrada constituye el momento clímax de la celebración en el que se produce la comunión espiritual inducida por una intensa experiencia mística, un momento

³⁰² Los dos primeros son dos de los autores de *Camino a Eleusis* y, por tanto, propusieron la teoría LSA del *kykeon* eleusino. González Celdrán es autor, entre otros, del libro *Hombres, dioses y hongos* en el que el autor, desde una perspectiva etnobotánica de los mitos clásicos, rastrea la presencia de hongos psicoactivos como integrantes y formadores de tales mitos, así como su influencia en el origen de muchas religiones.

de «trance» durante el cual el mito, la historia, se hace realidad y se revela ante aquellos previamente preparados; en estas circunstancias, la iconografía adquiere significado pleno para aquellos que tienen «ojos para ver» (Ruck, Hoffman, & González Celadrán, 2011, pág. 38).

A lo largo de toda la obra, los autores defienden que la sustancia ingerida durante el banquete sagrado no es otra que la *Amanita muscaria*, hongo que parece el ingrediente principal del *Soma* védico y, lo que es más interesante, del *Haoma* iraní, sustancia que, como ya hemos mencionado, era consumida por los seguidores del dios iranio Mitra. Son varios los indicios que los llevan a esta conclusión:

1. **El nacimiento del dios.** Como hemos visto, tanto las fuentes como la iconografía describen el nacimiento de Mitra directamente desde una roca. Para los autores, este nacimiento es el mismo que tienen las setas, de tal forma que el dios sería una seta con forma antropomorfa, y su siempre presente gorro frigio correspondería al sombrero del hongo.
2. **La representación de la Tauroctonía.** En los restos arqueológicos en los que se han conservado los restos de pigmentos se puede comprobar que la túnica que lleva Mitra es de color rojo y, en muchas ocasiones, está moteada con estrellas blancas o sin color. Por otra parte, el toro siempre es de color blanco. Como sabemos, ambas figuras aparecen siempre formando un conjunto único. Dado el color rojo con motitas blancas y el pie o estipe blanco de la *Amanita muscaria*, se podría concluir que la tauroctonía en realidad está representando a este enteógeno y la unión simbólica entre el dios, el héroe-chamán y el hongo.³⁰³
3. **La sangre de toro.** Esta sustancia aparece como causa de la muerte en diversos textos clásicos. Así, por ejemplo, nos narran la muerte del ateniense Temístocles:

«Determinando, por tanto, con admirable resolución coronar su vida con una muerte que a ella correspondiese, hecho sacrificio a los Dioses, y congregados y saludados los amigos, bebiendo, según la más común opinión, sangre de toro, o un veneno muy activo, según otros, acabó sus días en Magnesia, habiendo vivido sesenta y cinco años, la mayor parte de ellos en magistraturas y mandos. Cuando el rey supo la causa y manera de su muerte, dicen que todavía se prendó más de tan excelente varón, y siguió siempre

³⁰³ «Thus Mithras and the bull present this distinctive combination, for it is characteristic of the hero myth that the hero-shaman acquires attributes of the god and the sacramental entheogen that unites the three of them together. That is to say that all three -shaman, entheogen, and deity- are of one divine-botanical identity, which is also the essential ritual purpose of the sacramental communion meal that the initiates, too, will be privileged to share» (Ruck, Hoffman, & González Celadrán, 2011, págs. 41-42).

tratando con grande humanidad a sus amigos y domésticos.» (Plutarco, *Them.* 31.4-5)³⁰⁴

El mismo Plutarco (*Flaminio*, XX) también relata la muerte de Aníbal mediante la ingestión de la misma sustancia, mientras que Heródoto (3.15) narra un acontecimiento similar sucedido al egipcio Psaménito, prisionero de Cambises; Apolodoro (*Biblioteca Mitológica*, 1.143) cuenta la muerte de Asón, padre del argonauta Jasón. Incluso el mítico rey Midas la bebió, según nos cuentan Estrabón (1.3.21), Ovidio (*Metamorfosis* 11.146 y ss.) y Persio (*Sátiras* 1.121)³⁰⁵.

Sin embargo, por muy desagradable que sea ingerir sangre de toro fresca, ni es venenosa, como estos relatos nos la presentan, ni, como algunos clásicos sugieren, se coagula tan rápido que puede ocasionar la asfixia de quien la beba (Aristóteles *HA* 3.19; Plinio, *NH.*, 11. 222). Por lo tanto, según los autores de *Mushrooms, Myth and Mithras*, la «sangre de toro» a la que los clásicos se refieren es, en realidad, una bebida de carácter embriagante que produce una muerte metafórica por éxtasis, probablemente en estancias subterráneas (como en el caso de Aníbal). Tanto Temístocles como Aníbal y Psaménito, en el momento de su muerte, además, estaban relacionados con dinastías persas.

Para conocer el componente principal de esta bebida tan especial, se recurre a textos de Eliano, en el primero, *Vida de los animales*, 9.35, el dios Serapis cura a un enfermo con sangre de toro y, más importante, en el segundo, *Vida de los animales*, 5.17 en el que se narra un curioso comportamiento de las moscas: «*Las moscas de Pisa durante los festivales olímpicos firman la paz, por así decirlo, con los visitantes y con los indígenas. Ellas, voluntariamente, desaparecen del cúmulo de víctimas sacrificadas, de la sangre vertida, y atraviesan volando la corriente del Alfeo para dirigirse a la orilla opuesta*». Comportamiento similar tienen las moscas en Léucade: «*hay un elevado promontorio en el que se ha erigido un templo a Apolo, y sus adoradores le*

³⁰⁴ Un relato muy similar presentan Diodoro, 11.58, Aristófanes, *Los caballeros*, 83-84 y Cicerón, *Brutus*, 11.43

³⁰⁵ «Midas asistió al famoso certamen musical entre Apolo y Marsias, arbitrado por el dios fluvial Tmolo. Tmolo concedió el premio a Apolo, quien, al ver que Midas discrepaba del veredicto, lo castigó con un par de orejas de asno. Durante largo tiempo Midas se las arregló para ocultar esas orejas bajo un gorro frigio, pero a su barbero, que se enteró de la deformidad, le fue imposible mantener el secreto vergonzoso, como le había ordenado Midas bajo pena de muerte. En consecuencia, cavó un hoyo en la orilla del río y, asegurándose antes de que no había nadie en los alrededores, murmuró: «¡El rey Midas tiene orejas de asno!». Luego llenó el hoyo y se alejó, en paz consigo mismo, hasta que brotó de la orilla una caña que susurraba el secreto a todos los que pasaban. Cuando Midas se enteró de que su desgracia era de conocimiento público, condenó a muerte al barbero, bebió sangre de toro y pereció miserablemente» (Graves, 1985)

llaman Apolo de Accio. Pues bien, cuando va a comenzar el festival, en el que practican el salto en honor al dios, sacrifican un buey a las moscas y, cuando se han saciado de sangre, desaparecen» (*Vida de los animales*, 9.8).

Como sabemos la *Amanita muscaria* también es conocida como «motamoscas» por su capacidad de paralizar a los insectos cuando entran en contacto con el hongo, es decir, produce una muerte aparente de las mismas, que «retornan» a la vida un poco más tarde. Ruck, Hoffman y González concluyen que realmente la sangre de toro a la que se refiere Eliano es el líquido de color dorado-rojizo de la *Amanita* que, probablemente, fuera utilizado como potente estimulante para los competidores en los Juegos Olímpicos y que también se asocia al dios Apolo, que en Olimpia y Arcadia recibe el epíteto de *muiagros*.

4. **Identificación entre Mitra y Perseo.** Esta identificación ya la había planteado Ulansey (1989), centrado en el punto de vista astronómico y dada la importancia del dios griego en la ciudad de Tarso donde, según este autor, se encuentra la escuela filosófica estoica que concibe y desarrolla el culto occidental a Mitra. La conexión, para Ruck, Hoffman y González es, además, también botánica, puesto que Perseo parece estar relacionado con los hongos alucinógenos.

Esta relación se puede apreciar, en primer lugar y, siguiendo a Pausanias (2.16.3), por la relación entre Perseo y Micenas, del que se nos dice que fue el fundador:

«Cuando Perseo regresó de Argos (se avergonzaba de los rumores del homicidio) convenció a Megapentes, hijo de Preto, para que le cambiase el reino, y tomando el de aquél fundó Micenas. La contera de la espada se le cayó allí, y consideró esto como un signo para fundar una ciudad. He oído también que, teniendo sed, se le ocurrió arrancar un hongo de la tierra, y habiendo bebido el agua que brotó, complacido, él puso el nombre de Micenas al lugar».³⁰⁶

Más importante, sin duda, es la relación entre Perseo y la Medusa. Para los autores, de particular relevancia sobre el papel del hongo en la iniciación mitraica es la confusa y racionalizada versión de la decapitación de la Medusa preservada en un texto del siglo V-VI d. C. cuyo autor es Juan Malalas (*Chronographia*, 2.14)³⁰⁷. Según la

³⁰⁶ *Mykes* significa tanto contera de espada como hongo, de ahí la doble leyenda sobre el origen de la ciudad. Sin embargo, hay que señalar que la traductora castellana de la obra de Pausanias, Herrero Ingelmo (p. 225, n. 98) considera que el topónimo sería pregregio y nada tiene que ver ni con una ni con la otra acepción del término.

³⁰⁷ «So Perseus was persuaded by his father Picus Zeus. Later, after the death of his father Picus and when he had become full-grown, he coveted the Assyrians' empire. He was jealous of the children of Ninos, his uncle, his father's brother. So, having consulted the oracle, he went off the land of Libya. Along the road a country girl, a virgin, with wild hair and eyes met Perseus. He stopped and questioned her, saying, "What is your name?" She answered freely, "Medusa". Perseus grasped her by her hair and cut off her head with the sickle-shaped sword which he was carrying. Perseus took her head and immediately permormed

interpretación de esta tardía y muy cuestionada versión, la Medusa sería una bella joven cuya mirada tenía la capacidad de paralizar, es decir, hacía entrar a los que la miraban en trance; Perseo le cortó la cabeza y la usó como copa (*skyphos*) para enseñar el rito de Zoroastro a los persas, que tomaron el nombre de Medos en honor a Medusa. Una historia similar está recogida por el historiador bizantino del siglo XI Gregorios Kedrenos (o George Cedrenus). Este autor dice que Perseo trajo el fuego celestial a la tierra, lo depositó en un templo, donde era llamado el fuego sagrado inmortal, e instituyó el cuerpo sacerdotal de los Magos (o Magi) como sus guardianes y protectores, instruyéndoles en los ritos místicos de iniciación. Esta encarnación del fuego celestial es una metáfora botánica bastante frecuente (Ruck, Hoffman, & González Celdrán, 2011, págs. 88-89).

Cualquiera que sea la versión, lo que parece claro es que Perseo, para matar a la Medusa, utiliza una especie de hoz en lugar de un arma de guerrero³⁰⁸, y que, cuando «cosecha» su cabeza-hongo, de ella sale Pegaso, un caballo volador extático denominado así por los manantiales (*pegai*) que surgen cuando toca la tierra. Estos no son, no obstante, fuentes de agua, sino de líquido enteogénico, que prodigan sabiduría inspirada a quien beba de ellos. Simultáneamente, nace Crisaor («Espada dorada»), que es una versión del propio Perseo en el estado de consustancialidad con el sacramento (Ruck, Hoffman, & González Celdrán, 2011, pág. 90).

Es más, Perseo y Mitra en realidad son el mismo dios e incluso sus nombres son intercambiables. Se basan los autores en un texto de Estacio (*Tebaida*, 1.719-720): «*O cual de Persia entre las gentes fieras que adoran por su dios tu llama ardiente, te llames Mitra, y con rigor eterno tuerzas del toro el indomable cuerno*». Según Ruck y compañía la traducción podría ser en lugar de «de Persia», Perseo³⁰⁹. Por lo demás,

mysteries over it, as he had been instructed by his father Picus, in the deception of loathsome sorcery. He carried the head to help him against all his opponents and enemies, to subjugate and destroy them. He called the head "Gorgon" (quick), because of the swift way it helped and because of its effectiveness against enemies [...] He subjugated them Persians after himself, depriving the Assyrians of both their empire and their name. He planted trees and called them *persai*, he planted *persai* not only there but also in the Egyptians lands in memory of himself. He taught the Persians too the rite of the loathsome and holy *skyphos* of Medusa, and because of this teaching he called their land the land of Medes...» Malalas, J. (1986). *Chronographia*, ed. Ludwig Dindorf (Bonn 1831) 399: 4-5; trans. Elizabeth Jeffreys, Michael Jeffreys and Roger Scott. *The Chronicle of John Malalas*, 224(32), 1-4.

³⁰⁸ Para ver distintas versiones de la muerte de la Medusa por Perseo: Apolodoro, 2.4.1-4; Ovidio, *Metamorfosis*, 4. 780; Píndaro, *Odas píticas*, 10.31

³⁰⁹ «*Seu Persei sub rupibus antri indignata sequi torquetem cornua Mithram*». The *Persei* could also mean either "Perseus" or the adjective "Persian" (named after the son of Perseus as mythical ancestor of the race). The mention is intricate and would be incomprehensible to someone not initiated. This means that if Nero was indeed the first, within a decade and a half the religion had become entrenched within the military, at

ambos dioses comparten mitología y hazañas: milagros relacionados con las fuentes y el agua; caza o recolección del toro/hongo o medusa/hongo... (Ruck, Hoffman, & González Celdrán, 2011, pág. 95).

5. **Simbología del Cuervo como grado de iniciación.** Como hemos podido ver anteriormente, se piensa que en las ceremonias de iniciación el aspirante tiene que superar una serie de pruebas en las que el castigo físico y la humillación parecen estar presentes. Como sabemos, el Cuervo es el primer grado en la escala jerárquica de los grupos mitraicos y así, se puede considerar que este sujeto sufre es víctima de un «sacrificio ceremonial» por lo que, de alguna manera, podría ser una versión del Toro y, a su vez, ambos son metáforas relacionadas con el enteógeno. Así, «pan del cuervo» es uno de los nombres que recibe un sacramento con hongos, aún presente en el valle de Shetul (Afganistán) y en algunas zonas de Siberia. De hecho, los cuervos, al igual que los renos, son conocidos por su afición a comer hongos (Ruck, Hoffman, & González Celdrán, 2011, págs. 125-126).
6. **Simbología asociada al *Pater*.** Como hemos comprobado antes (Ver Tabla 2), los símbolos relacionados con el grado de Pater son: daga, gorro frigio, bastón de mando, pátera. Ruck, Hoffman y González Celdrán proponen, sin embargo, que la figura representada no es una pátera sino un ojo, simbolizando la «visión». Este ojo es fácilmente identificable en el pecho de la escultura del dios del tiempo con cabeza de león procedente de Castel Gandolfo (CIMRM 326).

least, which was the background of the poet's imperial patron Domitian» (Ruck, Hoffman, & González Celdrán, 2011, págs. 256, nota 26)



Imagen 65. Escultura con cabeza de león. Castel Gandolfo, Italia³¹⁰

También ven en otras figuras, símbolos chamánicos y reminiscencias fúngicas. Así, por ejemplo, en el fresco de Dura Europos (CIRMR 49), se interpreta como *rhyton* el objeto que el Padre (o el propio Mitra) porta en su mano. Este objeto, según los autores, tiene forma de cuerno de animal, lo que se es considerado como un cáliz apropiado para la ingesta de la poción taurina (*taurine sacramental potion*). Por último, en otro fresco (CIRMR 4), dos miembros del grado de Padre aparecen entronados, vestidos con ropas persas y portando en su mano un rollo indicando que

³¹⁰ <http://www.tertullian.org/rpearse/mithras/display.php?page=cimrm326>

tienen acceso a los secretos, en la otra mano, un bastón de mando chamánico, negro con la parte superior en forma de hongo.



Imagen 66. Fresco Dura-Europos, Siria. CIRMR 44³¹¹

7. **Simbología asociada a Heliódromos.** La explicación en este caso es más complicada, pues se trata de relacionar la filosofía neoplatónica y estoica y el concepto cíclico del tiempo con el grado del Corredor del Sol. Para ello, los autores identifican este grado con el mito de la Caída de Faetón y la relación la encuentran en un poema del siglo V de Nono (*Dionisiacas*, 21.249) en el que denomina a Mitra «*el Faetonte asirio de los persas*». En el mito, tras su caída, sus dolientes hermanas son transformadas en álamos o alisos que lloran lágrimas de ámbar. Precisamente son estas lágrimas las que Ruck, Hoffman y González Celdrán consideran metáforas de hongos que crecen bajo los árboles; es más, la *Amanita Muscaria* exuda unas gotas que podrían ser también similares (Ruck, Hoffman, & González Celdrán, 2011, págs. 135-138).

El papel, por tanto, de Heliódromos será convertirse en víctima sacrificial para llegar a la unión mística con el dios. Esta conexión especial queda representada gráficamente en los paneles que muestran a Heliódromos/Sol junto con Pater/Mitra tanto

³¹¹ <http://www.tertullian.org/rpearse/mithras/display.php?page=cimrm44>

celebrando el banquete sagrado como en otras escenas en las que parece que se está produciendo un «pacto de sangre», un ritual frecuente entre las hermandades de guerreros. Esta es la interpretación que se da a paneles como el del mitreo de Nersae (CIRRM 650) o el del Esquilino de Roma (CIRRM 350). La relación entre estos dos personajes, por otra parte, parece más compleja, pues en ocasiones se puede observar una «agresión» de parte de Mitra hacia el Sol, bien con una piedra (CIRMR 729), bien con una pata de toro (CIRMR 1815; CIRMR 1430), que, según los autores, aparece flácida, lo que les lleva a identificarla con la representación de un hongo (Ruck, Hoffman, & González Celdrán, 2011, págs. 144-145).



Imagen 67. Detalle Tauroctonía mitreo Nersae, Italia. CIRMR 650³¹²

Especial importancia tendría la representación del banquete encontrada en Heddernheim (CIRMR 1083) en el que los dos actores principales aparecen de frente y, entre ellos, una espada con un casco con corona radiada, con un aspecto que recuerda a una seta.³¹³ Una interpretación similar se daría a la encontrada en

³¹² https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Tauroctony_Apronianus_Terne.jpg

³¹³ «It stands between the two banqueters, with the carcass of the Bull in front of them. *Sol*, with the solar whip, holds a bunch of grapes, emblematic surrogate for the ritual entheogen, across the axis of the sword's blade, while Mithras holds the *rhyton* or bull-drinking horn. On either side of the slaughtered Bull stands a Persian youth, presenting a basket with spherical "fruit-breads". The grapes and the drinking horn suggest

Rucking, Alemania (CIRMR 1137) (Ruck, Hoffman, & González Celdrán, 2011, pág. 148).



Imagen 68. Relieve del banquete sagrado. Hedderheim, Alemania. CIRMR 1083 (reverse)³¹⁴

8. **Episodio del «robo del toro».** De nuevo, la explicación es complicada y está basada en una interpretación muy peculiar tanto de la etimología como de la iconografía. En el primer caso, parten del nombre griego del toro, *ourus*, y de la denominación de su orina, *ouron*, y su semen, *oros*, fluidos ambos portadores de vida. Este animal, fuente de vida, es robado y ocultado en una cueva, lejos de la luz solar, de donde surgirá de nuevo produciendo las lluvias fertilizantes. Por otra parte, en el relieve de Hedderheim (CIRMR 1083) se puede ver representado este episodio y en él, Mitra porta en su espalda el toro y se puede ver una serpiente bajo el hocico. La escena transcurre bajo un ciprés y en las proximidades hay otro, bajo el cual, con un gorro frigio, emerge Mitra. Todo ello, según los autores, es una representación del brote de un hongo.³¹⁵

that the emblem of the accord is the entheogenic drink-fruit-breads, and its design as a radiant golden red cap upon a stipe suggest that the baskets of round foods also represent the entheogenic sacrament» (Ruck, Hoffman, & González Celdrán, 2011, pág. 147).

³¹⁴ <http://www.roger-pearse.com/mithras/display.php?page=cimrm1083>

³¹⁵ «The Greek *ouros* (Latin *urus*) was a wild bull, and the *bous ouros* was the “primeval bull” of life (Latin *bos primigenius*), corresponding to the oriental Bull of Heaven. His life-giving water was *ouron* or urine and *oros*, semen, vital fluid. It was carried by the *ouros* or wind from the lofty sky or *ouranos*, which was

9. **Interpretación «tóxica» de la Tauroctonía.** Para esta interpretación y, en algunos casos, sin demasiadas ni convincentes pruebas, los autores explican los elementos que aparecen en el panel como alegorías del enteógeno que se consume en el ritual religioso. Así, la cratera es la más obvia prueba de que se consumía una poción enteogénica. Por otra parte, la serpiente y el escorpión tienen una picadura tóxica; esta toxicidad procede, según la tradición etnobotánica, de las plantas de las que se alimentan; además, ambos, están conectados con el agua, que es esencial para el crecimiento de los hongos. También el perro lamiendo la sangre del toro podría explicarse desde este punto de vista, dado que el perro se asocia con el Más Allá y los viajes entre dos esferas metafísica, siendo el acompañante de la diosa Hécate, diosa de la Magia y de la Hechicería, cuya imagen apareció en algunos mitreos, como el de Sidon (CIRMR 84). El león tendría el mismo significado que el perro, puesto que ambas figuras, en este contexto, son intercambiables. Es particularmente significativa la espiga que surge de la herida o el rabo del toro que representaría la fertilidad y el renacimiento de la vegetación, por tanto, la sangre del toro es el fluido vital, el *haoma*, que se transmuta en su sustituto, el ergot (Ruck, Hoffman, & González Celadrán, 2011, págs. 185-189).

10.3.6. La discutible identificación botánica del *Haoma*

Como hemos podido comprobar, los autores de *Mushrooms, Myth and Mithras* parten de dos premisas: en primer lugar, el banquete sagrado consistía en el consumo de una bebida o poción con características psicoactivas, el *haoma*, al igual que hacía los seguidores del Mitra iranio; en segundo lugar, esta bebida tenía como ingrediente principal un hongo alucinógeno, la *Amanita muscaria*.

Pues bien, estas premisas se podrían rebatir, igualmente, con dos argumentos: por una parte, no queda demostrada completamente la identificación entre el dios iranio Mitra

a mountain or *oros* (*ouros*), that limits and guards (*ouros*, *ouros*) the world and from which the guardian (*ouros*) keeps watch [...] The Bull of this life giving fluid or the herd of the cloud-cattle is stolen from the cave of the sunset so that it can reappear in the cave of the red dawn, producing the fall of fertilizing rains, struck from the cloud-rocks by the hero's arrow. The cave is at times seen to glow with honey and with its swarm of bees. This Bull of Heaven is the source of *haoma*. It is also the Comic Bull and the so-called Herb of Immortality of Gilgamesh in Mesopotamia traditions [...] At Hedderheim and elsewhere, the Bull is slung over the back of Mithras with a coiling serpent beneath its snout. The scene is depicted at the base of a cypress tree, next to is another cypress, its foliage like a pine cone from which Mithras, with Phrygian cap, is emerging. This is a particularly revealing image that puts the mushroom's red cap, with an associated serpent, emerging on the ground beneath a host tree, with the Bull's head directing our eyes to the bizarre scene. A similar association of the carried Bull's snout at the base of a tree occurs in the tauroctony from Rome» (CIRMR 435) (Ruck, Hoffman, & González Celadrán, 2011, págs. 163-165).

y el dios misterioso-romano del mismo nombre; y, por otra parte, tampoco se ha conseguido demostrar que la planta o seta utilizada para la preparación del *haoma* fuera la *Amanita muscaria*. En este sentido, pasaremos a analizar cuáles han sido los candidatos botánicos a ser el ingrediente principal de tan poderosa bebida.

El estudio de la composición del *Haoma* ha venido tradicionalmente produciéndose a la par y, quizás, a la sombra de la identificación del védico *Soma*, considerándose que ambos dioses/bebidas/planta tenían un origen indoeuropeo común.

Hace más de un siglo ya fue percibido por los estudiosos de las religiones orientales que había muchas similitudes las prácticas, el lenguaje y la mitología del zoroastrismo y la religión védica, representada en los Vedas, los textos sagrados de los brahmanes del sur de Asia. Muchos nombres de personas y deidades en los mitos asociados con el *soma* en el Védico son muy parecidas o casi idénticas a las de los personajes asociados con *haoma* en el Avesta. El idioma de las partes más antiguas del Avesta está escrito en una forma lingüística arcaica como antiguo Avesta, que está muy próxima en muchos aspectos del Sánscrito védico usado en la compilación de las primeras porciones de los Vedas. Otros estudios también exploraron las evidencias lingüísticas que indican la existencia de un lenguaje original y común, fuente de varias palabras usadas en la antigua Asia Central. Estas estrechas conexiones han llevado a la casi consenso universalmente aceptado de que el zoroastrismo y la religión védica tienen un origen común, situado en la región de Turkmenistán. Las migraciones de estos pueblos indoiranios desde Asia Central alrededor del año 1600 a. C. hacen que el culto del *soma/haoma* se transmita a Persia, donde formó un constituyente central del zoroastrismo, y al sur de Asia, formando parte de la religión védica (Clark M. , 2019, pág. 1).

Sin embargo, ya en el año 1859 Adalbert Kuhn, advertía del hecho de que tener un origen común no implicaba necesariamente que tuvieran los mismos ingredientes (Houben, 2003, pág. 3), habiendo autores que han negado tajantemente la identificación entre ambas plantas/bebidas (Swamy B. G., 1976, pág. 20).

En cualquier caso, aún no está cerrado el debate acerca de la identificación botánica de *Soma/Haoma*. Hasta el momento, han sido propuestos veinte candidatos diferentes: *Amanita muscaria*, *Asclepias acida*, *Basella cordifolia*, *Cannabis sativa*, *Ceropegia decaisneana*, *Ceropegia elegans*, *Eleusine coracana*, *Ephedra* sp., *Ichinocarpus frutescens*, *Periploca aphylla*, *Ruta graveolens*, *Saccharum* sp.,

Sarcostemma acidum, *Sarcostemma brevistigma*, *Sarcostemma brunonianum*, *Sarcostemma intermedium*, *Sarcostemma viminalis*, *Sorghum* sp., *Vitis vinifera* y *Humulus lupulus* (Padhy & Dash, 2004, pág. 20). Además, tenemos que tener en cuenta que es muy probable, como las propias fuentes antiguas mencionan que la dificultad de conseguir el *Soma* original hiciera que se buscaran sustitutos, probablemente otra u otras plantas con propiedades similares.

Basándonos en los textos védicos, analizaremos, en primer lugar, las características botánicas de la planta *soma* (Padhy & Dash, 2019, pág. 2):

- a) Morfología: La planta de Soma era un semihierba que se retuerce arrastrándose. El color de la planta, tal como se describe, era marrón (*Babhru*), pardo (*Aruna*) o rojizo (*Hari*) (RV. I, 137.3; IX. 11.4; IX. 92.1; Atharva Veda (AV) VI.20.3).
- b) Hábitat. 1. Solía crecer en las montañas (RV I-.93.6; III.48.2; V.36.2; V.43.4; V.85.2) llamado *Manjavata* (RV. 1.161.8; X.34.1). 2. De ahí que fuera llamado *Parvataavdh*, el que crece en la montaña (RV. IX. 46.1; IX. 71.4). 3. En consecuencia, las montañas eran conocidas como *Somaprastha* (la que lleva *Soma* en la espalda) (AV.III 21.10).
- c) Tallos. Sus ramitas o los brotes (*Vaana*: RV. IV.24.9) colgaban (*Neechassaakhaa*: RV.111.53.14) con ramas de colores brillantes (RV.IX.92; VII.98.1; X.144.5), se asemejan a la forma del dedo (*Ksip*: RV. IX.79.4) con articulaciones en los dedos (*Parvan*: RV. X.68.9). Probablemente fue angular (*Prasthya*) en su circunferencia. La palabra *Triprasthya* se usa repetidamente como designación para *Soma*. A menudo, *Prastha* habla de fuerza, lo que significa que el borde duro del tallo (RV. IV. 20.4; IX.71.7; IX.75.3). Los tallos con espacio hueco (*Vaksanaa*: RV. VIII. 1.17) contenía el zumo lácteo ácido (*Piyusa*:RV. III.48.2), mencionada anteriormente (RV. 1.168.3; VIII. 91.9; RV. IX. 107.12). Este jugo fue extraído mediante prensado, el proceso se llama *Su*; *Asaavi*: (RV. IX.62.4; *Suvaano*: RV. IX. 92.1; *Suta*: RV, I.125.3. Sin embargo, la prensión de la rama se menciona a menudo como *Duh* RV. 1.137.3; RV. III. 36.6-7; RV. V. 36.1; RV. IX. 72.6, RV. X. 94.9. El *Somarasa* o *Andhas* RV IX.1.4, 16.2; 51.3; 52.1; 55.3; 67.2 y 86.44 es a menudo elogiado con diferentes adjetivos.

Todo ello lleva a concluir que: «La planta Soma no es una mera planta, sino una rastrera, algo retorcida, de tipo arbusto con brotes sin hojas, que contienen un ácido jugo lechoso ácido. Sin embargo, *Susruta Samhita* indica la presencia de hojas rudimentarias en Soma con un número específico. En general, el hábitat montañoso y la presencia de látex lechoso caracterizan a Soma como una planta xerófila en la naturaleza» (Padhy & Dash, 2019, pág. 2).

El tratado védico dedicado a la extracción y preparación de la bebida, *Somarasa*, nos habla de un manojito de ramitas de plantas enriquecidas con jugo lechoso, triturado entre las piedras del mortero y el jugo recogido en un cuero de vaca. Para un mejor rendimiento, las ramitas previamente eran remojadas en agua y los extractos purificados a través de tamices o filtros. El jugo (*Somarasa*), tal y como se describe en los textos, tenía un característico sabor picante y era ingerido en estado puro o en forma mixta junto con leche, cuajada, grano o miel. El tiempo entre la extracción y la administración descarta cualquier posibilidad de fermentación. Algunos autores consideran que los textos nos hablan de una bebida estimulante, que mantiene al bebedor despierto y alerta durante todo el día, pero sin provocar alucinaciones ni ser embriagante. La bebida tenía un fin ritual, era ofrecida a los dioses y no estaba permitida al hombre común (Padhy & Dash, 2019, pág. 2).

Era una bebida realmente excepcional, el *Susruta Samhita*³¹⁶ afirma que la persona que usa el *Soma* posee un cuerpo juvenil que se supone que no puede ser dañado por el fuego, el agua, el veneno o las armas. Disfruta de la energía de mil elefantes. Puede caminar sin impedimentos hasta cualquier lugar difícil y tiene la belleza de *Kandarpa*³¹⁷ y el brillo de la luna llena. Es capaz de aprender y convertirse en experto en todos los Vedas, con todas sus ramas y secciones. Nunca fracasa en la vida y se mueve por todas partes con un espíritu divino, dando placer a las mentes de todos los seres vivos (Padhy & Dash, 2019, pág. 6).

En la siguiente tabla, podemos ver las características de la planta y los efectos que produce *Haoma*:

³¹⁶ El *Susruta Samhita* es un antiguo texto sánscrito sobre medicina y cirugía. El Compendio de Suśruta es uno de los textos fundacionales del Ayurveda (medicina tradicional india), junto con el *Caraka-Samhitā*, el *Bhela-Samhitā*, y las porciones médicas del Manuscrito de Bower.

³¹⁷ Uno de los nombres de Kamadeva, dios hindú del amor, al que se suele representar como un joven alado y muy hermoso.

		Haoma
Descripción de la planta	Planta con tallo, raíces y ramas	Yasna 10.4; 10.5
	Es alto	Yasna 10.21, Vendidad XIX, 3.19
	Color dorado ³¹⁸	Yasna 9.16; 9.17 ³¹⁹ ; 9.30; 9.31; 9.32; 10.12; 10.17; 10.21; Vendidad IXI, 3.19.
	Hábitat: montañas	Yasna 9.26; 10.3; 10.4; 10.11; 10.17 (montañas); 10.17 (gargantas de los valles)
	Se toma en forma de líquido, tras ser prensado	Yasna 9.2; 9.4; 9.7; 9.9; 9.12; 9.13; 9.16; 10.2; 10.6; 10.7; 10.13 (mezclado con leche); 10.17; Vendidad, VI, 4.43;
Efectos que produce la ingestión	Curación, mejora de la salud, larga vida, inmortalidad	Yasna 9.16; 9.17; 9.19; 10.7; 10.8; 10.9; 10.12; 10.18
	Excitación sexual, fertilidad	Yasna 9.4; 9.7; 9.10; 9.22; 9.23; Vendidad, IX, 3.55-57; XIII, 10.54-55
	Aumenta la fuerza	Yasna 9.4; 9.17; 10.14
	Nutritivo	Yasna 9.16; 10.20
	Estimula estado alerta y conciencia	Yasna 9.17; 9.20; 10.8; 10.13
	Sabiduría y victoria	Yasna 9.4; 9.5; 9.7; 9.8; 9.10; 9.11; 9.17; 9.18; 9.19; 9.20; 9.22; 9.27; 10.6; 10.9; 10.18; 10.21; 11.10; Vendidad, VI, 4.43; IX, 3.55-57; XIX, 1.9
	Intoxicante	Yasna 10.8
	Carácter purificador	Vendidad, IX, 3.55-57; XIII, 10.54-55; XIV, 4 y 8; XVIII, 1.12

Tabla 3. Características y efectos de haoma según textos sagrados

Los siguientes candidatos han sido las propuestas más interesantes:

a) *Sarcostemma brevistigma*

Una de las propuestas más reiteradas y antiguas (Swamy B. , 1974, págs. 12-13) es la que identifica a *Sarcostemma brevistigma* o *acidum*, una yerba sin hojas que se arrastra y que tiene un jugo lechoso empleado como emético en la medicina folclórica hindú, considerándose que también tiene un efecto narcótico y rejuvenecedor (Warrier & Nambiar, 1996, págs. 72-75). La identificación como *soma* le viene por ser una de las plantas que ha sido denominada *somalata* y porque se jugo se ha utilizado como

³¹⁸ Realmente el color dorado/amarillento parece referirse más al líquido que se extrae tras el prensado que a la planta en sí misma.

³¹⁹ Yasna 9.17 es uno de los más ilustrativos de las virtudes de Haoma: «*I make my claim on thee, O yellow one! for inspiration. I make my claim on thee for strength; I make my claim on thee for victory; I make my claim on thee for health and healing (when healing is my need); I make my claim on thee for progress and increased prosperity, and vigor of the entire frame, and for understanding, of each adorning kind, and for this, that I may have free course among our settlements, having power where I will, overwhelming angry malice, and a conqueror of lies*» (Traducción al inglés disponible en: <http://www.avesta.org/yasna/yasna.htm#y9>) .

intoxicante en ceremonias sagradas (Lehner & Lehner, 2003, pág. 48) que han persistido hasta fechas recientes. Es una identificación que tiene pocos seguidores en la actualidad siendo considerada, si acaso, como un simple sustituto del verdadero *soma* (Flattery & Schwartz, 1989, pág. 110)

b) *Amanita muscaria*

Sin duda, la propuesta más conocida, debatida, admitida y, a la vez, rebatida, es la que hizo Wasson en el año 1968 en su libro *Soma: The Divine Mushroom*. Wasson defendió la tesis de que el *Soma* era un hongo, la *Amanita muscaria*, una especie familiar en los bosques de abedules, las praderas alpinas, y folklore de las regiones frescas de Eurasia, desde el oeste europeo hasta Siberia. La *Amanita muscaria* crece en simbiosis con abedules, coníferas y otros árboles que también crecen en altas montañas de regiones más meridionales como el Hindu Kush y Himalaya, regiones que los indoarios cruzaron antes de entrar en el subcontinente indio. El etnomicólogo propuso que los «arios» llegaron al Valle del Indo desde su hogar, en el noroeste, con un bien integrado culto ancestral de la *Amanita muscaria* sagrada, y que lo que quedó del arcaico ritual siberiano del hongo en los ss. XVIII y XIX en realidad representa una especie de fósil del antiguo estrato extático-chamanista en la cual los ritos védicos de los inicios del segundo milenio a. C., tienen sus raíces.

Si esto es así, entonces, los sacerdotes védicos desde un principio habrían tenido que lidiar con el problema de los sustitutos para la planta divina, pues la *Amanita muscaria* no siempre ni en todos los sitios está disponible, y, como la mayoría de las especies de hongos, no puede cultivarse. Puede secarse y preservarse. Y en esto la definición del *Rigveda* de la preparación del *soma* (una planta seca, sin raíces, ni flores, a la cual se añade agua para henchirla de nuevo) sugiere hongos secos. Similarmente, los efectos del enervante divino, incluyendo sensaciones de fuerza enorme y de vuelos hacia los límites del universo, se ajustan a la *Amanita muscaria*. Igualmente, muchos pasajes védicos previamente oscuros que aluden a metáforas poéticas de la apariencia del *soma* encajan notablemente bien en los de la *Amanita muscaria* y sus diferentes etapas. Se pueden resumir en seis puntos las pruebas que reunió Wasson para llegar su conclusión:

- Las referencias a *soma* no hacen mención de hojas, flores, fruto, semillas ni raíces propias de las plantas con clorofila. Hacen referencia a los tallos y a los sombreros.³²⁰
- Todas las referencias de color encajan con la *Amanita muscaria*. No se menciona que sea verde, negra, gris oscuro o azul (los colores de la vegetación), mientras que los colores citados coinciden con el sombrero de la seta (rojo encendido), con la miembro que la protege en sus primeras etapas (blanco brillante) o con su jugo prensado (dorado o amarillo pardo).³²¹
- Las referencias de forma también son pertinentes. La cabeza de la seta asomando desde la maleza mientras todavía se encuentra dentro de su velo, es «el ojo único» (*Rigveda* IX, 9,4). Cuando su sombrero se ha formado por completo, refleja la bóveda celeste y es «el principal soporte del cielo». Su sombrero curvo puede parecer una ubre y su globoso pie como un pecho: «los sacerdotes ordeñan este retoño como la auroral leche de vaca» (*Rigveda* I, 137 ab).
- *Soma* alteraba la conciencia, pero no era alcohol. Los arios conocían el alcohol en la forma de *sura*, una cerveza, pero el tiempo destinado a la preparación del soma en los sacrificios excluye la fermentación. Además, mientras los Vedas generalmente desaprueban el *sura*, mencionando el atolondramiento y otros efectos negativos que produce, *soma* no sólo carece de efectos malignos, sino que conduce a la divinidad.
- También parece concordar la geografía. La *Amanita muscaria* necesita para su desarrollo el bosque de abedules septentrionales de temperatura moderada y el valle del Indo linda con elevadas montañas cuya altitud se ve compensada por la latitud sur. Al sur del río Oxus, la *Amanita muscaria* crece sólo a altitudes de 2.438 m. o más y esto cuadra con el hecho de que *soma* estuviera confinada a las montañas. Algunas partes de Afganistán, donde residían los arios antes de su avance hacia el sureste y el Hindu Kush, son tierras de *Amanita muscaria*.

³²⁰ Esta premisa, fundamental para la identificación de *Soma* como *Amanita muscaria* está basada en la elección de los textos del *Rigveda*. Así, se excluye la segunda mitad del Décimo Mandala, precisamente en el que hay una descripción más detallada de *Soma* y en el que sí se habla de ramas y hojas (Bennett, 2010)

³²¹ Wasson expone este punto utilizando citas del *Rigveda*: “El cuero es de toro (en la India tienen predilección por los toros rojos) y el traje es de oveja.” (*Rigveda* IX, 70,7). Este traje de oveja, la membrana blanca, es invocado en otras analogías: “con atuendo indeleble, brillante, recién vestido, el inmortal se envuelve por completo. Ha elegido para ataviarse una tela extendida como una nube.” (*Rigveda* XI, 69,5). El desgarramiento de la miembro envolvente de la seta también se contempla: “Se deshace de su color asúrico propio. Abandona su envoltura.” (*Rigveda*, XI, 72,2). “Como una serpiente sale de su vieja piel.” (*Rigveda*, XI, 86,44c) Las motas del velo que persisten en la corona después de la ruptura de este dan sentido a “deja que su color transpire cuando abandona su funda” (*Rigveda*, IX, 71,2).

- En el *Rigveda* se dice que los sacerdotes orinaban el *soma* diluido. La *Amanita* es un enteógeno cuyas propiedades para producir visiones se sabe que resisten el procesamiento metabólico. Beber orina de forma ritual forma parte de una serie de ceremonias con la *Amanita muscaria* que han sobrevivido en Siberia y en otras partes. En un verso del *Rigveda* (IX, 74,4) se dice: «*los hombres hinchados orinan su soma circulante*». Además, está el hecho de que los Vedas mencionan tres filtros para la bebida, pero sólo describen dos. Wasson cree que el tercer filtro podría ser el organismo humano que, según hay razones para creer, reduce las propiedades vomitivas de la *Amanita muscaria*, que la vez que retiene casi cinco ingestiones la sustancia química, el muscimol, que es el agente enteógeno de la seta.

El mayor detractor de la idea de Wasson es John Brough (1971; 1973), profesor de sánscrito de la Universidad de Cambridge. Sus argumentos giran principalmente en torno a los siguientes puntos:

- La primera objeción está basada en el estudio de los himnos. En ellos, no se aprecian síntomas de alucinación ni de pérdida del contacto con la realidad. Según Brough, los himnos de este tipo no pueden haber sido compuestos por un poeta bajo la influencia del *soma*, pues su artificio compositivo excluye esta posibilidad. Argumenta que es más probable que hubiera sido compuesto por alguien sin experiencia personal con el *soma* original. Frente a ello, Staal (2001) concluye que el himno pudo no estar compuesto por una persona bajo la influencia del *soma*, pero sí muy familiarizado con la experiencia que esta sustancia proporciona.
- Para Brough la palabra utilizada para definir el color del *soma* es *hari*, que significa dorado, y quizá, amarillo, amarillo-verdoso, y verde. Pero rojo está absolutamente excluido. De nuevo, Staal (2001), argumenta que hay algo que tanto Brough como Wasson han olvidado: el término *soma* no se refiere a la planta sino a su jugo. Esto apoyaría la teoría de Wasson que califica el jugo como amarillo pálido.
- La tercera objeción de Brough es que si *soma* es la *Amanita muscaria* no sería necesario machacarlo y filtrarlo, se podría simplemente comer. La respuesta podría ser que el hongo tuviera que secarse para transportarse, pues el lugar o el momento en se encontraba fresco no eran los más apropiados para realizar el sacrificio. Sin embargo, una respuesta mucho más elaborada ha sido la expuesta por Feeny (2010) basándose en la química y farmacología de la *Amanita*. Recordemos los tres

filtros que tiene que pasar *soma*, de acuerdo con el *Rigveda*, y según Wasson: 1) un filtro celestial, o filtro de luz del sol; 2) un filtro de tela de lana; y 3) el cuerpo humano. El primer filtro, según Wasson, es un «filtro celeste», que purifica a Soma con la luz del sol. Wasson explicó que Soma «atrapa los rayos del sol en su espalda y los sostiene allí, donde filtran el jugo de Soma en la planta» (*RV*, 9.76.4; 9.86.32). Este filtro representaría el proceso de secado o deshidratación de la planta Soma, un proceso que es esencial en la preparación de *Amanita muscaria* en Siberia. Es probable que estas opiniones estén relacionadas al cambio en la química de los hongos a través de la deshidratación, pues sabemos que con este proceso se produce la descarboxilación del ácido iboténico, que se transforma en muscimol, mucho más potente desde el punto de vista psicoactivo. Este proceso se vería confirmado por diversos fragmentos del *Rigveda* (8.9.19; 9.74.9; 10.125.2) que sugieren que cuando se mezcla con agua la planta *Soma* se hincha en tamaño, una característica ausente en la mayoría de las plantas frescas pero familiar para algunas plantas secas, especialmente hongos.

El segundo filtro es un filtro de lana de cordero, utilizado para colar y eliminar los sólidos de la planta de *Soma* con el fin de para producir la bebida sacramental. Para Feeney, el hecho de que Wasson no examinara el significado de esta etapa del proceso de purificación fue uno de los motivos de críticas a su hipótesis, como hemos visto. No obstante, el *Rigveda* parece diferenciar entre un *soma* prensado y otro no, siendo el primero de mayor calidad (6.41.4; 7.26.1).

El tercer filtro, tal como lo propone Wasson, es el cuerpo humano. Como hemos comentado, mientras que el ácido iboténico, pasa en la orina sin ser metabolizado, es probable que otros componentes de *Amanita muscaria* que contribuyen a las náuseas y los vómitos, como la muscarina, sí son metabolizados (filtrados) y se transforman en sustancias inactivas. De esta forma, la orina de alguien que ha tomado *Amanita* contiene las sustancias psicoactivas, pero no las que causan el malestar.

Curiosamente, Feeney ha demostrado que la forma de preparar y consumir la seta incide en los síntomas que los sujetos experimentan. Así, tanto las náuseas como los vómitos disminuyeron cuando el hongo se consumía seco en lugar de fresco e incluso eran menores cuando se tomaba en forma de té o infusión, siempre que a este té se le hubiera quitado toda sustancia sólida, de ahí, para este investigador, la importancia del segundo filtro, la tela de lana. «Esto sugiere que un componente del hongo que contribuyó al efecto del vómito permaneció en el hongo después de una extracción con agua caliente o fría. Esta información parecía indicar que al menos uno de los

compuestos responsables de producir náuseas y vómitos no fue destruido por las altas temperatura y no era soluble en agua. El té colado aún contenía ácido iboténico y muscarina, los cuales se sabe que producen síntomas de náuseas y vómitos, pero los componentes severamente tóxicos parecen haber sido eliminados. Debido a la supuesta dificultad de disolver el ácido iboténico en agua fría, una extracción en agua fría puede tener concentraciones más bajas de ácido iboténico que las extracciones en agua caliente, y así reducir aún más el riesgo de vómitos» (Feeney, 2010, pág. 504). Sin embargo, como advierte Clark, en ningún pasaje de los textos védicos se dice, ni siquiera se insinúa, que la orina fuera posteriormente consumida (Clark M. , 2019, pág. 5).

Finalmente, Brough concluye que *soma* era un poderoso estimulante para aquellos que iban a la batalla, por lo que él propone, por tanto, un estimulante, efedra, de la que luego nos ocuparemos.³²²

La identificación de Soma como *Amanita muscaria* también ha sido objetada por Padhy y Dash, basándose en los siguientes argumentos:

- Según la descripción de la planta, se trataba de una enredadera, semi-herbácea, retorcida, con brotes y productura de un jugo lechoso. Poseía ramitas colgantes y carnosas. Esta morfología no encaja con la descripción de una seta.
- El jugo de la planta, *Somaraasa* no era ni intoxicante ni alucinógeno, sino que se trataba de un excitante, muy diferente a los efectos que produce el extracto de *Amanita muscaria*.
- En las denominadas *Leyes de Manu* o *Manusmriti*, se incluyen diversas normas y códigos de conducta, repartidas en 18 capítulos, que deben ser seguidos por los individuos y la sociedad, en general. Entre estas normas se incluyen diversas relacionadas con la alimentación. Así, se prohíbe la ingesta de cualquier alimento que no sea de origen vegetal e, incluso dentro de estos vegetales, quedan prohibidos algunos como el ajo, la cebolla, puerro, las setas y todas las plantas que brotan de sustancias impuras. Por tanto, si las setas eran alimentos prohibidos a los humanos, es difícil aceptar que se considerase alimento divino. Aunque el valor alimenticio de

³²² Se ha propuesto también como estimulante el ginseng, pero ha sido descartado por no crecer en las áreas donde se realizaban los rituales tanto de *Soma* como de *Haoma* (Falk, 1989, pág. 79).

los hongos es bien conocido, nunca se ofrecen en ningún templo y son considerados como una dieta intocable para vegetarianos y viudas por los hindúes ortodoxos.

La última objeción a la tesis de Wasson proviene de la historia reciente del consumo de drogas psicoactivas. Como nos recuerda Clark, desde la publicación del libro de Wasson en 1968, las propiedades psicodélicas de la *Amanita muscaria* han sido exploradas y conocidas. Estos hongos crecen comúnmente en Europa, Asia, Mesoamérica, Norteamérica y Rusia, y casi todo el mundo sabe acerca de ellos, incluso aquellos que no están interesados en psicodélicos. Sin embargo, el entusiasmo general de los psiconautas por las triptaminas «clásicas» (como el LSD, en las décadas de 1960 y 1970; los hongos con hongos psilocibina, a partir de mediados de la década de 1970; y la ayahuasca desde principios de los noventa) nunca ha sido ni remotamente igualada por la amanita, cuyo consumo sigue siendo minoritario. Según este autor, la falta general de entusiasmo por el matamoscas se debe, sin duda, a sus efectos. La intoxicación con este hongo es bastante desestabilizadora: aunque es capaz de producir efectos psicodélicos significativos, también causa con mucha frecuencia mareos, calambres estomacales, temblores y visión borrosa. El mismo Wasson probó la seta en varias ocasiones, pero nunca tuvo una experiencia de éxtasis; sólo se sentía cansado y con náuseas (Clark M. , 2019, pág. 6).

c) *Ephedra*

La propuesta de Brough será *Ephedra*, cuyo principio activo, la efedrina sería una sustancia más acorde para preparar a los guerreros para la batalla (Brough, 1971, pág. 361), pues se trata de una molécula con una estructura química similar a las anfetaminas. Esta teoría será revisada y ampliada posteriormente por Falk (1989).

La *Ephedra* es un arbusto de entre 20 cm. y 4 m. Hay unas treinta especies, siendo las que crecen en regiones montañosas (principalmente *Ephedra equisitina*) las de más alto contenido en efedrina. El color de estas especies es verde-azulado, el color que nunca atribuyen a *soma*, aunque, como ya hemos comentado, el tema del color es un poco engañoso (Falk, 1989, págs. 85-86). El nombre nativo para *Ephedra* en la mayoría de las lenguas indoiránicas de Asia Central se deriva de **sauma* (por ej. Nepálí, *somolata*, Pashto, *Oman/uman*, Baluchi, *hum/huma/uma*). Falk (1989, pág. 84) argumenta que es la planta que los parsis siguen utilizando en la actualidad y con la denominación de *Haoma*. Se han aportado también argumentos arqueológicos, como los de Victor I. Sarianidi, que excavó

en el área de BMAC (Asia Central) y encontró Ephedra y adormidera en el sitio (Sarianidi, 1994a) aunque estudios posteriores realizados por el Departamento de Botánica de la Universidad de Helsinki no han podido demostrar este hallazgo (Nyberg, 1995).

Una gran importancia atribuye Falk a la propiedad estimulante de la Ephedra, como parece deducirse de algunos textos (RV X, 34.1; VIII, 92.23; IX, 36; IX, 44; IX, 106.4) (Falk, 1989, págs. 79-80)

Según Mahdihassan y Mehdi (1989, págs. 2-3) una prueba etnográfica a favor de la identificación de esta planta sería el uso que en el actualidad hacen los parsis de la misma, derramando unas gotas en la boca del recién nacido, para asegurar su salud y larga vida; uso que podría tener raíces milenarias y cuyo rastro se puede seguir en el Zoroastrismo pues en textos pahlavis como el Shayast la-Shayast se nos dice que el primer alimento que se le debe dar al niño son unas gotas de *haoma* (X, 16)³²³ y también en el vedismo, pues un uso similar se menciona en el Rigveda (III, 48.2; 32.9-10)³²⁴.

También hacen referencia a la morfología de la planta, en RV X, 89.5 se describe a Soma armada con flechas y, es más, indica que otros árboles y arbustos no engañan a Indra a pesar del parecido³²⁵; y, mucho más explícito es el verso RV IX, 5.10³²⁶ en el que se menciona a Soma como Vanaspati, en clara alusión a su uso medicinal, no alimenticio, se la llama siempre verde, es decir, se trataría de una planta perenne, como es *Ephedra sinica* que, además, presenta muchas ramitas, algunas de color amarillento y otras verdes (Mahdihassan & Mehdi, 1989, págs. 5-6).

³²³ «Three days and three nights no one is to pass between the fire and the child, nor to show the child to a sinful man *or* woman; *they are* to triturate a little sulphur in the sap (mayâ) of a plant, and to smear it over the child; *and* the first food to give *it* is Hôm-juice (parâhôm) and aloes (shapyâr)». Traducción al inglés disponible en: <http://www.sacred-texts.com/zor/sbe05/sbe0570.htm>

³²⁴ «Herein, O Guileless One, is thy true greatness, that soon as born thou drankest up the Soma. Days may not check the power of thee the Mighty, nor the nights, Indra, nor the months, nor autumns. As soon as thou wast born in highest heaven thou drankest Soma to delight thee, Indra; And when thou hadst pervaded earth and heaven thou wast the first supporter of the singer» (Traducción al inglés disponible en: <http://www.sacred-texts.com/hin/rigveda/rv03032.htm>).

³²⁵ «Rousing with draughts, the Shaker, rushing onward, impetuous, very strong, armed as with arrows Is Soma; forest trees and all the bushes deceive not Indra with their offered likeness» (Traducción al inglés disponible en: <http://www.sacred-texts.com/hin/rigveda/rv08048.htm>).

³²⁶ «O Pavamana, with the meath in streams anoint Vanaspati, The ever-green. the golden-hued, refulgent, with a thousand boughs». (Traducción al inglés disponible en: <http://www.sacred-texts.com/hin/rigveda/rv09005.htm>).



Imagen 69. *Ephedra sinica*³²⁷

Por último, Staal (2001) propone como identificación de la montaña Mujavat, el lugar de donde proviene el mejor *Soma*, Muztagh Ata, situada entre los actuales China y Pakistán y cerca de las fuentes de los ríos Tarim y Oxus. Precisamente en la cuenca del primero, se han encontrado unas momias, datadas entre 1800 a.C. y 200 a. C. Por su apariencia física, los estudios de ADN y su cultura material, se ha considerado a estas gentes como indoeuropeos. Sin entrar en consideraciones que exceden nuestro tema, lo que llama la atención a Staal es que las momias han aparecido enterradas junto a bolsas que contienen *Ephedra sinica*. El autor opina que, si los emigrantes indoeuropeos en su camino hacia el subcontinente indio atravesaron esta región, bien pudieron conocer el secreto de la *Ephedra*.

d) *Peganum harmala*

El mismo año de la publicación de Falk, David Stophlet Flattery y Martin Schwartz publican *Haoma and Harmaline: The Botanical Identity of the Indo-Iranian Sacred Hallucinogen "Soma" and Its Legacy in Religion, Language, and Middle Eastern*

³²⁷ https://ast.wikipedia.org/wiki/Ficheru:Ephedra_sinica_alexlomas.jpg

Folklore. Lo interesante de este estudio es que se basan en fuentes iránias en lugar de védicas. En primer lugar, ellos descartan la hipótesis de la Ephedra, porque carece de principios psicoactivos³²⁸ y porque no se soporta desde el punto de vista de la Etnobotánica, por lo que concluyen que pudo ser un sustituto de *sauma (Soma-Haoma), pero no *sauma en sí (Flattery & Schwartz, 1989, pág. 74). Estos autores proponen a la ruda siria o harmel (*Peganum harmala*) como el ingrediente principal del Haoma y del Soma. Son varios los argumentos que los autores exponen para apoyar su hipótesis (Flattery & Schwartz, 1989, pág. 102):

- *Correspondencia geográfica*: gran distribución de la planta por la zona y conocimiento desde la antigüedad de las propiedades psicoactivas de la planta.
- *Correspondencia farmacológica*: paralelo etnográfico en los pueblos de Sudamérica y su uso de *Banisteriopsis caapi*, uno de los ingredientes principales de la Ayahuasca y con una composición química similar, con la *harmalina* como principio activo.³²⁹ En ambos casos, continúan, el extracto de la planta es la base de una mezcla con otras plantas psicoactivas; el uso de la planta está supervisado por un especialista entrenado; los efectos de las drogas son descritos como revelaciones visuales de un mundo espiritual intangible y simultaneo e interpretadas como estar en una realidad superior y la experiencia de estas visiones se considera central dentro de las creencias y las instituciones religiosas. Apuntan los autores la posibilidad de la combinación de la ruda siria con la ephedra, de tal manera que la efedrina contrarrestaría el sueño que produce la harmalina y las visiones se verían potenciadas (Flattery & Schwartz, 1989, pág. 75). No nos aportan, sin embargo, datos de experimentos científicos en los que se hayan estudiado los efectos reales de la combinación de ambas plantas.
- *Evidencias de la tradición religiosa de Irán*. Para los autores, la principal prueba deriva de la tradición popular iraní, recogida en el Avesta. La supervivencia de los textos y la literatura oral manifiesta un conservadurismo que podría ser extrapolado a la etnobotánica: 1) el nombre *Haoma* en el Irán Antiguo estaba restringido al contexto ritual y no era el nombre común de sauma, cuya principal propiedad era su

³²⁸ Lo que no es cierto, pues es bien conocida su capacidad estimulante del Sistema Nervioso Central.

³²⁹ En realidad, en la *Banisteriopsis caapi*, el mayor componente en la harmina, siendo mucho menor la concentración de harmalina, mucho más presente en la ruda siria. El principal efecto de estas sustancias es su capacidad como inhibidores de la monoamina oxidasa (MAO). Sin embargo, la Ayahuasca, es en realidad una mezcla que contiene, además, una planta fuente de DMT (dimetil-triptamina), que normalmente suele ser *Psychotria viridis*, y que es, precisamente, la causante de las alucinaciones provocadas por la Ayahuasca (Guimarães dos Santos, 2010).

psicoactividad, lo que lo convirtió en sagrada. *Harmel*, el nombre utilizado en el moderno Irán parece tener connotaciones sagradas, que podrían explicarse si esta planta fuera *sauma*; 2) en los textos avésticos más antiguos, *Haoma* trae la curación, victoria, salvación y protección, se origina en las montañas, tiene propiedades afrodisiacas, lo que favorece la natalidad y es el jefe de las drogas. Los mismos atributos y características son atribuidos a *Harmel* en los textos islámicos, lo que explicaría su continuidad como sustancia «especial» a pesar del cambio de creencias religiosas; 3) el principal uso de *Haoma*, fuera de la religión formal, fue como incienso apotropaico; *Harmel* es la principal planta apotropaica en la actualidad en Irán y el incienso más utilizado entre la población, siendo el único que contiene principios psicoactivos.

- *Evidencia a partir de los rituales Zoroastrianos.* Para los autores, el motivo fundamental de la ingesta de **sauma* fue la obtención de un conocimiento a partir de las visiones generadas por la planta generaba. Esta creencia, no obstante, se perdió y, con ella, el conocimiento del uso de la planta. En los contextos rituales donde se representa el consumo de planta, se utilizan tres sustitutos: *Ephedra*, granada y *Ruta graveolens*, pero cuando **sauma* es quemado en lugar de consumido, la planta utilizada siempre es harmel (Flattery & Schwartz, 1989, pág. 104).

Staal (2001) recuerda que la forma de consumo de la ruda siria es mediante la quema de sus semillas. Sin embargo, en los textos se habla de ingerir un líquido, no se habla de la cocción de *Soma*. Por otra parte, aunque uno de los argumentos a favor que exponen Flattery y Schwartz es que la planta crece en todo el territorio, para Staal es, precisamente, un argumento en contra, pues los textos hablan de una sustancia preciosa, difícil de conseguir.

La ruda siria no es una planta visionaria o psicodélica. A dosis suficientes para producir efectos psicodélicos pero la experiencia generalmente se vuelve desagradable y desestabilizadora (Clark M. , 2019, pág. 6)

e) *Cannabis sativa*

Por supuesto, el cáñamo (*Cannabis sativa*), una de las plantas más extendidas y conocidas desde la Antigüedad más remota, también ha sido considerada un aspirante a *Soma/Haoma*. Esta teoría es una de las más antiguas, ya que fue propuesta por primera vez en el año 1921 por B.L. Mukherjee en un artículo titulado *The soma plant*. La mayor parte de sus argumentos estaban basados en prácticas y usos actuales de la planta. Más de

50 años después, Swamy (1976) retoma la idea, aportando nuevos argumentos. Así, por ejemplo, frente al argumento de Wasson de que en el Rigveda se hace referencia al tallo planta como parte de la planta que se ha de triturar para obtener el jugo intoxicante y dado que el tallo de la marihuana es leñoso, descarta a ésta como candidata a *soma*; la autora, sin embargo, sugiere que los textos védicos hablan de *aṃśu*, que puede ser interpretado como «parte» y podría referirse a cualquier parte de la planta, incluidas hojas o brotes (Swamy B. G., 1976, pág. 28).

Sin embargo, el mayor defensor de esta hipótesis es Chris Bennet en su obra *Cannabis and the soma solution* (2010). El autor se basa en la etimología de la palabra y en usos posteriores de la marihuana, tanto dentro del zoroastrismo en Persia como del brahmanismo (considera a Shiva como el señor de *bhang*, nombre que recibe el cannabis en la India (Bennet, 2014, pág. 49)) e incluso el budismo en la India, que, según él, tienen sus orígenes en los tiempos en los que haoma o soma eran la bebida intoxicante por excelencia.

f) *Nelumbo Nucifera*

Se ha propuesto también que el *Soma* védico fuera el loto (*Nelumbo Nucifera*) (MacDonald, 2004). En este caso, para la identificación de la planta-dios, se han tenido en cuenta no sólo los textos, también la iconografía. Por ejemplo, un himno se refiere a *Soma* como una serpiente inmortal que se separa de su anciana piel cuando eleva su brillante pilar hacia el cielo, lo que nos da idea de la planta tiene un tallo erecto.³³⁰ Contradiendo categóricamente la identificación de Wasson, este autor hace referencias a las alusiones de los textos sobre la «flor» de la planta, una flor que aparece descrita muy colorida por los textos védicos que, además, la identifican con el hijo del sol (*RV*, IX.93.1) o con el propio sol (*RV*, IX.54.3) y con tonalidades que van del dorado al rojo radiante³³¹. Según el autor, se habla de una flor que brota sobre un tallo erecto; por tanto, si esta es la

³³⁰ «One hymn refers to Soma as an immortal serpent that slips from his ancient skin when he raises his brilliant pillar into the heavens, presumably implying that the plant produced an erect stem from a prostrate runner. Such an interpretation is certainly consistent with various hymns and commentaries of the ancient *Satapatha Brāhmana* (ca. 8th c. BCE) that specifically identify Soma as a Vedic serpent known as *Vrtra*, a chthonic god whose primary role in Indo-Aryan mythology is to imprison soma's invigorating pillars within his coiling body [...] And since Vedic verses refers to *Vrtra* as a creeping plant, there is little reason to question the relevancy of classical allusions to soma's natural creeping habits» (MacDonald, 2004, pág. 151)

³³¹ En su teoría, Wasson excluye de su análisis, los últimos himnos del Mandala X, desde el 85 al 191 pues, desde su punto de vista, no hablan de soma en sí sino de algún sustituto: «I exclude from consideration the latest hymns differ from the others considerably in tone and language, and the is reason to believe there are substitutes, which I think has always been occasionally used, and now almost completely replaced the Soma sacrifice. These hymns are mostly in Mandala X from 85 through 191» (Wasson, 1968)

interpretación correcta, carecen de sentido aquellas hipótesis que identifican a *Soma* con un hongo, o también con plantas como la *Ephedra* o *Cannabis*. En cuanto al hábitat de la planta, sabemos que nace en las montañas, pero también nos textos nos hablan de un medio acuático, pues los textos nos hablan de que *Soma* habita junto a la ribera de los ríos (*RV*, VII.96.2; IX.67.32; X.30.12) o incluso, dentro de los ríos (*RV*, I.23.18-20; IX, 12.3; *AV*, XX.41.2; *SB*, V.2.2.5), arroyos (*RV*, VIII.80.1) y lagos (*RV*, IX.54.2; IX.85.10) del Punjab y, ocasionalmente, ha recibido la denominación de «hijo de las aguas» (*RV*, IX.97.41) o «señor de los ríos» (*RV*, IX.15.5), entre otros. A su vez, algunos ríos del Punjab han recibido su nombre en honor a la planta sagrada, como el *Amśumati* (*RV*, VIII.85.13-15), que significaría «río de los brotes de soma» o el río Rasā (*RV*, I.112.12; V.53.9; *AV*, IV.34.5), que hace referencia al jugo o esencia de la planta.³³²

En resumen, se trataría de una planta angiosperma acuática con el aspecto del sol, siendo el candidato más probable el loto sagrado o loto indio (*Nelumbo nucifera*), que no solo cumple las condiciones morfológicas que los himnos describen, sino que también, como sabemos, ha sido considerada una planta sagrada en las comunidades brahmánicas y zoroastrianas.

Menos convincentes resultan las pruebas que aporta sobre los principios activos de la planta (aporfina, proaporfina, apomorfina y nuciferina), de los que pudiera derivar su carácter enteogénico. Así, basándose en estudios algo antiguos (el más reciente es del año 1981), concluye que la similitud de estos compuestos, sobre todo la apomorfina, con la morfina, deben estar detrás del carácter psicoactivo del loto (MacDonald, 2004, pág. 152)³³³.

³³² «Brough (1971) was correct in emphasizing that Soma must have lived in the valleys of the Indus, Sarasvati, Ganges and Jumna Rivers. Falk (1989) agreed that the soma plant must have grown in aquatic habitats, since hundreds of refrains refer to soma's habit of dwelling alongside river-banks, or indeed, *within* the waters of the Punjab's rivers, streams and lakes, such as Lake Saryanavan-' (Lake of Arrows' or 'Lake of Reeds'). Hence Soma was occasionally recognized as a 'child of the waters' (*apiim napiit*), a babe of the proverbial 'seven rivers» or a Lord of Rivers» (Bhawe 1957). Vedic hymns also specify that Soma was the child of the mighty Sindhu'? (Indus River), a river whose name derives from the Sanskrit term for a 'drop' (*indu*) of soma. And as Brough (1971) would note, yet other rivers of the Punjab were named in honor of the sacred plant, such as the *Amśumati* River» whose name translates as 'River of Soma shoots', and the Rasā River whose name refers to the 'essence' or 'juices' of the plant of the gods» (MacDonald, 2004, pág. 152).

³³³ Uno de los estudios en los que se basa, *Etnofarmacología de plantas alucinógenas Latinoamericanas* (1975), de J.L. Díaz, estudia la posibilidad del uso como enteógeno por los mayas de la *Nymphaea ampla*, una variedad de nenúfar que se da en Mesoamérica. Este mismo autor, cuatro años más tarde publica otro artículo en el que nos dice que los alcaloides aislados por la planta y probados por el propio autor en distintas concentraciones, no producían modificaciones psicológicas (Díaz, 1979, pág. 93)

Sin embargo, estudios más recientes no confirman esta hipótesis. En primer lugar, la apomorfina, con escasa biodisponibilidad³³⁴, no se suele administrar por vía oral, sino parenteral y, además, tiene una intensa acción emética (Pazos & Pascual, 2014, págs. 510-512), es decir, provoca el vómito. En el caso que nos ocupa, tenemos que tener en cuenta que en la Antigüedad no se tomaba el principio activo puro, sino que al tomar una planta se ingieren muchas otras sustancias y principios diferentes, incluso competidores por los receptores moleculares. Por tanto, es muy difícil que al tomar una bebida cuyo ingrediente principal fuera el loto, la cantidad de apomorfina que llegara a los receptores dopaminérgicos fuera suficiente como para iniciar los efectos psicoactivos que las fuentes nos relatan. Sin embargo, otros autores han sugerido que su capacidad emética pudo ser utilizada como purificante en los rituales religiosos y que su propiedad para facilitar la erección pudiera estar relacionada con imágenes eróticas procedentes del Antiguo Egipto (Bertol, Fineschi, Karch, Mari, & Riezzo, 2004).

Por otra parte, estudios más completos del loto sagrado desde un punto de vista fitoquímico, etnobotánico y farmacológico, sólo encuentran efectos psicológicos en el extracto del rizoma de la planta al que se considera un efecto tranquilizante de baja intensidad (Mukherjee, Saha, Balasubramanian, Pal, & Saha, 1996; Mukherjee, Mukherjee, Maji, Rai, & Heinrich, 2009; Mehta, Patel, Patani, & Shah, 2013; Sheikh, 2014). Otros autores han encontrado que la neferina de las semillas también produce somnolencia e hipotermia y actúa como un ansiolítico (Sugimoto, y otros, 2008).

g) Análogos de la Ayahuasca

Como ya vimos (Ver 6.6. La ayahuasca y sus análogos), la ayahuasca es una bebida producida en la zona amazónica de Sudamérica a partir de dos plantas con principios activos diferentes: *Psychotria viridis*, que contiene DMT, un potente psicoactivo; y *Banisteriopsis caapi*, una liana con harmina y harmalina, dos inhibidores de la monoamino oxidasa, imprescindibles para que la DMT pueda llegar al sistema nervioso.

Algunos autores sostienen que, para finales de la Edad de Bronce (c. 1600 a.C.) en Asia Central el conocimiento botánico era suficiente fabricar análogos de la ayahuasca

³³⁴ Se entiende como biodisponibilidad la velocidad y la cantidad de un fármaco o principio activo que llega a la circulación sistémica y, por tanto, alcanza su diana terapéutica. Un fármaco o principio activo con baja biodisponibilidad oral es aquel en el que la cantidad real de sustancia que llega a su objetivo es muy escasa o tarda mucho tiempo.

a partir de varias plantas, combinando por lo menos una que contenga DMT y otra que contiene un MAOI. Así, las fórmulas para el *soma/haoma* pudieron variar, dependiendo de la ubicación geográfica y la disponibilidad de plantas; pero, esencialmente, se sugiere que el *soma/haoma* es, simplemente, una combinación de plantas suficientemente potente para inducir una experiencia enteogénica «adecuada» (Clark M. , 2019, pág. 7).

Actualmente se sabe que alrededor de 70 plantas contienen DMT y que alrededor de otras 60 plantas contienen IMAO, de una forma u otra; estas plantas están distribuidas globalmente lo que da lugar a 4200 posibles combinaciones. Tanto en el Avesta como en los Vedas, hay referencias a muchos tipos de *soma/haoma*, que han desconcertado a algunos estudiosos que trabajaban bajo la premisa *soma* o *haoma* se refieren a una sola planta. Hay referencias en el *Rigveda* a lo que parecen ser varios tipos de plantas llamados *soma* creciendo en una variedad de hábitats (RV 9.65.23; 10.94.3.3.;10.89.5.4; 10.97.7). En el *Avesta* (Y 10.12, 17), *haoma* también tiene varios tipos y aparece con frecuencia en plural. Esta pluralidad de plantas también se ve reflejada en los tratados médicos de la India, donde alrededor de 20 plantas son llamadas *soma*. Todos estos vegetales, podrían haber sido utilizado en un momento u otro en la fabricación del jugo, ya sea como ingrediente «principal o adicional». Entre las plantas que se postulan como posibles ingredientes se encuentran la ruda siria, que se conoce en Bengala y otras regiones de la India como *soma*; *Desmostachya bipinnata*, una hierba considerada sagrada en el budismo y que se asocia a la meditación; *Arundo donax* o caña común y la planta *kūṣṭha* (Clark M. , 2019, pág. 7).

De forma similar a los análogos de la ayahuasca, Leonti y Caso han estudiado las fórmulas que el Manuscrito Bower (siglo VI a. C.) para la *Amrita* o bebida de los dioses. A través de un sistemático análisis de las distintas recetas han buscado aquellas plantas que contienen metabolitos potencialmente psicoactivos y han llegado a la conclusión de que *soma* pudo ser una bebida fabricada a partir de dos plantas: en primer lugar, *Tinospora cordifolia*, fuente de IMAO; y, en segundo lugar, *Desmodium gangeticum*, que contiene DMT y/o extracto de *Sida sp.*, fuente de efedrina. La combinación de *T. cordifolia* con una *Sida* produciría un efecto más estimulante, similar al de las anfetaminas, debido a la presencia de efedrina, mientras que una combinación de *T. cordifolia* con *D. gangeticum*, también podría ser psicodélico, pero menos estimulante. La combinación de estas plantas con otras que contienen alcaloides, incluyendo ibogaina (en *T. divaricata*) y nuciferina (en *N. nucifera*) también resultaría en una poción

psicoactiva. Con leche cuajada, agua y aceites vegetales, como se indica en la descripción de la preparación soma del Mandala IX, los antiguos indoarios poseían los medios para extraer los compuestos farmacológicamente relevantes (Leonti & Casu, 2014)

h) Otras hipótesis

Como hemos comentado, los mismos textos antiguos hablan de los sustitutos del *Soma* original (RV, X, 85.3). A medida que los pueblos se van trasladando por el territorio desde Asia Central hasta el actual territorio de la India o Irán, los cambios en la flora y fauna obligan a un cambio en la planta que puede ser utilizada. Aunque quedan recuerdos del *Soma* original y de los efectos que con él se obtenían, a los sacerdotes no les queda otra solución que buscar un sustituto eficaz. En un reciente artículo, Shah (2015) retorna a la idea de *Amanita Muscaria* como *Soma* original. Para ello, añade a los conocidos argumentos de Wasson, las referencias que los textos (RV I,80.2,93.6; III,43.7; IV,18.13,26.4-7,27.3-4,38.2; V,45.9; VI,20.6, 46.13; VIII,82.9; 100.8, IX,48.3; 68.6, 77.2, 86.24,87.6 y X.11.4,99.8,144.4-5) hacen a un ave, posiblemente un halcón, que lleva la preciada planta desde las altas montañas hasta los valles, tras ser, según este autor, amaestrado para la recogida del hongo cuya morfología sería fácilmente reconocible por el ave entrenado.

Una vez que el *Soma* original no estaba disponible, el primer sustituto fue posiblemente la *Ephedra*, que pudo ser mezclada con otras sustancias psicoactivas como *Cannabis* y adormidera, como parecerían demostrar los controvertidos hallazgos arqueológicos de Margiana (Sarianidi, 2003; Bakels, 2003). Más tarde, cuando esta planta tampoco pudo ser utilizada, se usaron diversos sustitutos, desde la conocida *Peganum harmala* hasta plantas de dudoso efecto psicoactivo como la *Ruta graveolens*.

Por último, estudios en el campo de la Neurobiología llevados a cabo por Nicholson (2002) proponen una nueva e interesante hipótesis: la descripción de *Soma* del Rigveda podría ser una gran serie de metáforas que tiene su base física en los fosfenos y visiones inducidos en estado de meditación. Estas técnicas de meditación y trance, largamente utilizadas por los pueblos indoeuropeos desde el más remoto pasado, son potenciadas por el consumo de diversas sustancias. Nicholson recoge esta idea y compara dos de los candidatos botánicos a ser el mítico *Soma*: ruda siria y efedra, llegando a la conclusión de que las visiones son inducidas no sólo por la meditación, sino también por la privación del sueño. En este sentido, la efedrina, como estimulante, ayudaría tanto al

sacerdote como a los fieles a permanecer en estado de alerta toda la noche, lo que, unido al trance, provoca fosfenos y visiones que bien pudieran ser metafóricamente expresados tal y cómo las fuentes nos han transmitido.³³⁵

Después de haber comprobado que las hipótesis son muy variadas y que la controversia se mantiene desde hace dos siglos, nos parece muy arriesgado por parte de los autores de *Mushrooms, Myth and Mithras* llegar a la conclusión de que en el Mitraísmo se consumía *haoma* y que, además, el líquido sagrado tenía como ingrediente principal *Amanita muscaria*. Por otra parte, si la hipótesis de la que *Amanita muscaria* fue el *soma* original, pero ya no se utilizaba en el Mundo Antiguo y había sido sustituida, muy probablemente por la efedra o alguna combinación de plantas más disponibles, no tiene ningún sentido que los romanos, cuando adoptan el Mitraísmo, recuperen el *soma/haoma* original (que ni los propios persas recordaban), lo que vendría a refutar la hipótesis de Ruck y compañía. Es decir, aún suponiendo que *Haoma* fuera *Amanita Muscaria*, es harto difícil que los romanos llegaran a saberlo. En el caso de que los

³³⁵ «We show that similar types of meditation-induced phosphene visions are also reported in studies of contemporary shamans and prehistoric rock art attributed to shamans. Since it is likely that shamanistic practices were widespread at the time the RV was composed, we examine evidence that the Vedic priests practiced shaman-like trance induction rituals and that the visions they induced were used as the basic organizing structure for Indo-Aryan myths that describe the attributes of gods and define the gods' roles in the trajectory of cosmic events. Third, we show that the hypothesis that luminous visions in the RV represent phosphene images is relevant to the current debate about the identity of the original Soma plant. If luminous visions refer to phosphene images and not to memory-based hallucinations with dream-like content, this would exclude Syrian rue, which contains hallucinogenic harmaline alkaloids, as a likely candidate. The leading alternative, Ephedra, contains an extract (ephedrine) that is an adrenaline-like stimulant that does not induce visions. But if the original Soma ritual required an all-night vigil, as some scholars suggest, then the attendant sleep loss would likely create a strong sleeprebound effect and increase the incidence of sleep-onset seizures when the priests reactivated sleep rhythms by trying to meditate just before dawn when the sleep rebound effect would reach maximal levels. If the priests also drank ephedrine to keep themselves awake, this would potentiate the sleep deficit and also add the risk of overstimulating the sympathetic nervous system, which, in extreme cases, can trigger a temporary collapse and install a state of parasympathetic dominance, the final common outcome of many different trance induction rituals» (Nicholson, 2002, pág. 70)

«If, in addition to the sleep deficit, the priests also drank the ephedrine the night before to help them keep awake, this stimulation of the sympathetic nervous system would not only aggravate the sleep rhythm rebound effect but also enhance the hyperexcitability of cortical neurons by over-stimulating the sympathetic nervous system. We have noted earlier in this article that the final common pathway of many different kinds of shamanic trance induction rituals is over-stimulation of the sympathetic nervous system to the point of triggering a temporary collapse, and that this collapse evokes a physiological state of parasympathetic dominance similar to slow wave sleep. Therefore, if the priests began to practice meditation after a sleepless night fueled by drug-induced exhilaration, and in this process activated the sleep rhythm oscillators, the risks of triggering a destabilization of sleep rhythm oscillators would be even greater than if they had not consumed the ephedrine.

In both of the scenarios, the proximate cause of the paroxysmal phosphene visions is meditating while in a sleep-deprived condition, not the use of ephedrine *per se*, but even if ephedrine is only a predisposing factor, it would not be surprising, given the proximity of events - the vigil, the prolonged sleeplessness, the drinking of a strong, exhilarating stimulant, and the advent of paroxysmal visions of light - if the participants were to conclude that there was a causal connection between these events» (Nicholson, 2002, pág. 87).

seguidores occidentales o romanos de Mitra tomaran algún tipo de sustancia, ¿fue el *Haoma* original o buscaron, a su vez, un nuevo sustituto, más acorde con las condiciones climáticas y la flora de los territorios?

10.4. Conclusiones

Dentro del estudio del uso de enteógenos dentro de Mitraísmo, es importante avanzar en el conocimiento del origen del culto occidental. Puesto que en el culto oriental a Mitra el consumo de *haoma* está documentado y no se duda de ello, saber si hay conexión entre este culto y el Mitraísmo romano podría, al menos, permitirnos pensar que este consumo pudo ser uno de los nexos de continuidad entre uno y otro. No obstante, esta conexión *per se* no es prueba de nada, mientras los restos arqueológicos (las fuentes literarias hemos comprobado que no lo mencionan) no lo confirmen definitivamente.

Como hemos dicho, no podemos estar de acuerdo con la teoría de los autores de «*Mushrooms, Myth and Mithras*» acerca del consumo de *Amanita Muscaria* dentro de los mitreos como parte fundamental de los rituales que en ellos tenían lugar. Seguimos desconociendo todo acerca de la liturgia, si es que la hubo, y el tipo de ceremonias que se celebraban.

En cuanto a los rituales de iniciación, cuya existencia parece confirmada, no hay ninguna referencia en las fuentes ni en la iconografía que nos hagan pensar que el iniciado obtuviera un ASC mediante el uso de ninguna sustancia, ni ingerida, ni inhalada. Sabemos bien que este estado se puede obtener sin necesidad de ellas, pues la propia oscuridad, los probables cantos o incluso el silencio aterrador, el humo del incienso, son estímulos más que suficientes para propiciar el estado de trance, máxime si estos elementos se combinan, como es muy probable que sucediera.

No debemos olvidar, además, que este consumo, de existir, se realizaría dentro de un contexto litúrgico determinado en el que individuos preparados previamente y que desean «ver y conocer» se sumergen en una atmósfera de escasa iluminación y probable privación sensorial en el que, con mucha probabilidad recitaciones, cantos o bailes rítmicos, fueron parte del ritual. En el caso de las ceremonias de iniciación, se añade el estado de temor/terror, el dolor (real o la simple fantasía de que se va a experimentar dolor extremo) y, sobre todo, la vivencia de una «experiencia próxima a la muerte». En este contexto físico y emocional, no es imprescindible un catalizador químico para conseguir el ASC.

Tampoco podemos obviar que este Estado especial tampoco viene recogido en las fuentes literarias, bien es verdad, que son fuentes indirectas, no están escritas por los asistentes al culto. Precisamente porque estos relatos ya están muy estudiados, futuras investigaciones deberán centrarse en nuevos datos que la Arqueología nos facilite. Sería muy interesante que los futuros estudios analicen y busquen en los distintos artefactos aparecidos en mitreos, restos vegetales (pólenes, líquidos...) que nos indiquen el tipo de plantas (u hongos) que se consumían.

Hasta la fecha, no tenemos datos científicos que nos indiquen que estas sustancias se estaban consumiendo en los mitreos, por lo que nos movemos en el terreno de la pura especulación.

11. LOS MISTERIOS DE LOS CABIROS Y LOS *GRANDES DIOSES* DE SAMOTRACIA

11.1. Introducción

Sin lugar a duda, todas las fuentes nos señalan los Misterios de Eleusis como los más importantes del Mundo Antiguo. Tras ellos, todos los estudiosos consideran que los segundos en importancia eran los Misterios de Samotracia, una pequeña isla situada en el norte del Mar Egeo, frente a las costas tracia. Dada la unanimidad sobre este punto, decidimos investigar sobre ellos y comprobar si los rituales de Samotracia podrían tener conexión con alguna sustancia psicoactiva que favoreciera la experiencia única de los asistentes a los rituales en Samotracia, de manera similar a lo que vimos en Eleusis.

Como en los rituales eleusinos, las fuentes nos hablan de iniciación y de dos grados: *mystes* y *epoptes*. Pero, sobre todo, las fuentes nos hablan de secreto.

Efectivamente, el secreto que se cierne sobre los Misterios de Samotracia es aún mucho mayor que el que nos encontramos en Eleusis. Las fuentes literarias son mucho más escasas y, principalmente, mucho más herméticas y confusas.

Lo primero que llama la atención es que incluso el nombre de los dioses en cuyo honor se celebraban los Misterios es prácticamente desconocido. La epigrafía solo los menciona como *Theoi Megaloi*, los Grandes Dioses. Las fuentes literarias les denominan de distinta manera, según el momento y el autor. Así, se refieren a ellos como Cabiros, pero también como Curetes o Coribantes, incluso como Dáctilos, Telquines y Dioscuros.

Solo un autor, Mnseas, les da nombres individuales: Axíeros, Axiocerso y Axiocersa, a los que añade Kadmilos.

La denominación más frecuente, Cabiros, pone a los dioses de Samotracia en conexión con otras localizaciones entre las que destacan la cercana isla de Lemnos y Tebas, en Beocia. En ambas, sabemos con seguridad que los dioses venerados eran los denominados Cabiros. Sin embargo, la investigación nos lleva a comprobar que, a pesar del nombre común, los dioses de los distintos santuarios no son idénticos. Se ha supuesto que, a partir de un sustrato común muy antiguo, probablemente pregregio, los dioses se han adaptado a las necesidades e idiosincrasia locales.

El secreto que vela a los Grandes Dioses va más allá del ritual de los Misterios, como es normal. Desconocemos incluso su genealogía, mitología y funcionalidad, con lo que aventurar una ritual y la liturgia asociada es una misión prácticamente imposible. Los autores clásicos solo hablan de la función salvadora de los dioses de Samotracia en relación con la navegación, sin que hayamos podido encontrar ningún sentido escatológico más allá de este. Resulta bastante paradójico pensar que alguien pudiera lanzarse al mar, en una travesía peligrosa por el Egeo Norte, solamente para buscar la protección en estas mismas aguas. Tampoco se entiende que estos Misterios fueran tan célebres cuando el alcance de su protección estaba limitado a aquellas personas que tuvieran que hacer viajes marítimos. Incluso aunque esta promesa no fuera nada más que un aspecto menor o secundario de los Misterios, aparece en muy diversas fuentes, tanto literarias³³⁶ como epigráficas (Cole, 1984, págs. 61-66; Dimitrova, 2008; Blakely, 2013, pág. 166).

En cualquier caso y, a pesar de nuestras dudas, hay que considerar que los Misterios tenían un sentido escatológico de mayor alcance del que las fuentes nos narran sería entrar en la pura especulación sin base. No obstante, es interesante tener presente que la experiencia debió de ser lo suficientemente profunda como para hacer sentir a los participantes *más piadosos, más justos y mejores en todos los aspectos*.

Con todo, los Misterios han sido descrito en términos que sugieren transcendencia sobre las limitaciones del discurso humano: visiones cósmicas, experiencias extáticas,

³³⁶ Aristófanes, *La Paz*, 276-286; Teofrasto, *Caracteres*, 25.2; Calímaco, *Epigrama*, 47; *Antología Palatina*, 6. 301; Apolonio de Rodas, *Argonáuticas*, 1.915-921; Diodoro de Sicilia, 4.43.1-2; 4.48.5-7; 4.49.8; Valerio Flaco, *Argonáutica*, 2.431-442; *Argonáutica órfica*, 467-472; Cicerón, *Sobre la Naturaleza de los Dioses*, 3.37.89; Diógenes Laercio, 6.2.59; Ovidio, *Tristes*, 1.10.45 (Blakely, 2013, pág. 166).

terror y confusión, y salir de los ritos sintiéndose como un ser diferente a su yo anterior³³⁷ (Blakely, 2012, pág. 53).

En palabras de Kerenyi: «A ellos les corresponde, ante todo, ser y seguir siendo divinidades que se mantienen en secreto. El hecho de que quienes peligraban en el mar les pidieran auxilio justamente a ellos, facilita la explicación de su propia forma de ser. Pero no es justo que, por haber sido llamados a socorrer sean concebidos como divinidades auxiliadoras por excelencia. Ellos son precisamente -y esta es la única determinación general que permite la transmisión- divinidades de los Misterios por “autonomasia”. El nombre con el que se les conoce es una palabra desconocida en griego» (Kerenyi, 2010, pág. 40).

Por todo ello, algunos autores hablan de los Misterios como *Cultos de los dioses sin nombre* (*Cults of nameless gods*) (Bowden, 2010, pág. 49; Cruccas, 2015; Bowden, 2015). A partir del testimonio de Heródoto (2.51-52) se puede postular que los Cabiros y los Grandes Dioses, al menos en su fase embrionaria, estaban efectivamente desprovistos de cualquier denominación y que su nombre histórico no es más que el reflejo de una ausencia de teonimia. Esta característica parece determinar la evolución del culto y su predisposición al sincretismo, con una difusión capilar del mismo en las regiones del Mediterráneo oriental. Con el subsiguiente desplazamiento del equilibrio de poder de Grecia a las islas y zonas periféricas y con el avance del reino macedonio, los puntos de apoyo religiosos más importantes parecen haber salido del continente y de esos santuarios que antes eran marginales en comparación con centros ancestrales como Delfos, Olimpia y Eleusis. A instancias de los gobernantes helenísticos, lugares de culto como Samotracia fueron objeto de impresionantes proyectos de monumentalización, que los convirtieron en destino de peregrinación y devoción por parte de los habitantes de numerosas ciudades griegas y minorasiáticas. La situación parece haber continuado incluso en época romana y los santuarios de la Cabiros-Grandes Dioses siguen estando en el centro de los intereses religiosos populares y del evergetismo de emperadores y ciudadanos eminentes (Cruccas, 2014, pág. 24).

Estamos de acuerdo con E. Cruccas cuando propone: «Un enfoque científicamente correcto nos parece ser el que, partiendo de un postulado de base, pretende desmarcarse

³³⁷ «The mysteries were also described in terms suggesting transcendence of the limitations of human speech: cosmic visions, ecstatic experiences, terror and confusion, and emerging from the rites as a stranger to one's self»

de la variedad de datos propuestos, sin pretender dar respuestas inequívocas y seguras, válidas para cada época histórica y para cada realidad geográfica: de hecho, en nuestra opinión, no es posible definir unívocamente ni el nombre ni la peculiaridad de estas divinidades, ni mucho menos las características del culto y de la “liturgia”. Sin embargo, es posible definir, limitado a una zona determinada y a un período histórico específico, algunas características macroscópicas que son la causa primaria de la unificación bajo el mismo nombre de cultos que están, por diferentes razones, distantes entre sí» (Cruccas, 2014, pág. 19).

Entre estas características macroscópicas a las que hace referencia Cruccas consideramos que la danza de tipo extático va a ser un elemento central dentro del ritual. A continuación, veremos como en las tres localizaciones de nuestro estudio, Samotracia, Lemnos y Tebas, tanto las fuentes literarias como, sobre todo, la iconografía, va a conectar a los dioses, cualquiera que sea su nombre, con unas prácticas rituales en las que la música y la danza favorecen a los asistentes lo que ha sido denominado Estado Alterado de Conciencia (ASC), es decir, un estado de trance que permite a los sujetos trascender de su vida cotidiana y entrar en conexión con la divinidad.

Consideramos también que este estado es favorecido por el uso de sustancias psicoactivas. A partir también, como no podría ser de otra manera, del estudio de las fuentes literarias e iconográficas, pero también de la etnología, propondremos que es posible que dentro de los rituales de los Misterios se consumiese algún tipo de hongo cuyo principio activo fuera la psilocibina.

11.2. Los Misterios de Samotracia

Después de los de Eleusis, los Misterios más famosos de la Grecia Antigua fueron los de la isla de Samotracia, de los que, para nuestra desgracia, aún sabemos menos que de los misterios eleusinos y, además, prácticamente todas nuestras referencias pertenecen al periodo helenístico o romano.

El limitado conocimiento que tenemos de estos Misterios está basado en el estudio arqueológico del santuario de los Grandes Dioses, las inscripciones allí encontradas y los confusos relatos que los antiguos nos han dejado. Sin embargo, como nos dice Wescoat: *«The artefactual basis for the cult actions remains tantalizingly slim. Lamps have been taken to confirm nocturnal timing; bothroi and escharai as evidence of chthonic rites; kantharoi and dining rooms as signs of convivial feasting; conical bowls as evidence of*

libation; a theatre as a locus of ritual drama; occasional imagery as representations of the gods; rings as tokens; and lists of names as records commemorating the experience. The fancy marble buildings for which the sanctuary is justly famous have proven a particular challenge. Most are archaeologically well preserved although no longer standing, and their idiosyncratic features intimate a role in the mysteria. However, there are too many buildings to apportion between the suggested rituals of initiation, and it has proven difficult to pin particular rites to specific structures» (Westcoat, 2017, pág. 67).

Samotracia es una pequeña isla (178 km²) situada en el norte del Mar Egeo, accesible tanto desde Tracia como desde la costa minorasiática. Su topografía está dominada por el monte Fengari (1611 m.), el punto más alto del Egeo. Quizá por ello, las divinidades de la isla están asociadas al poder sobre el viento, el mar y las tormentas (Cole, 1984, pág. 6). De hecho, Diodoro nos relata dos versiones diferentes acerca de cómo la isla fue la única tierra que se salvó de una gran inundación tras una fuerte tormenta. En ambos casos, el episodio se conecta con la fundación de los Misterios:

«Después, tras someter también algunas otras islas, fue cogida [Mirina³³⁸] en una tempestad y, habiendo hecho votos a la Madre de los Dioses por su salvación, fue llevada a una isla desierta; según su visión en sueños, la consagró a la diosa antes citada construyó altares y llevó a cabo magníficos sacrificios. Y la denominó Samotracia, lo cual, traducido a la lengua griega, es «isla sagrada». Aunque algunos historiadores dicen que, llamada Samos antes de ello, fue Samotracia por los tracios que una vez habitaron en ella. Pero, no obstante, cuando las Amazonas volvieron al continente, cuentan en el mito que la Madre de los Dioses, complacida con la isla, estableció en ella a algunos otros y también a sus propios hijos, los denominados Coribantes; de qué padre son, se transmite en secreto en el rito; y enseñó también los misterios llevados a cabo ahora en ella y decretó inviolable el santuario» (Diodoro Sículo, *Biblioteca Histórica*, 3.55.8-10).

«Y que recibió el nombre de Samotracia porque sus colonos procedían de Samos y de Tracia. Los pobladores autóctonos tenían una antigua lengua propia, de la que se han conservado muchas palabras hasta nuestros días en el ritual de los sacrificios. Los samotracios narran que, antes de que las inundaciones afectaran a otros pueblos, una de enorme magnitud tuvo lugar allí; en el curso de ella la desembocadura situada en las Rocas Cianeas fue la primera en abrirse y luego se abrió la brecha del Helesponto [...] Los habitantes, cercados por las aguas, corrieron a refugiarse en los lugares más altos de la isla y, al subir cada vez más el nivel del mar, dirigieron sus plegarias a los dioses locales y, una vez que sus vidas estuvieron a salvo, pusieron mojones alrededor de toda la isla en conmemoración de su salvación y levantaron altares sobre los que ofrecen sacrificios aún en nuestros días; es evidente, por tanto, que habitaban Samotracia antes de la inundación» (Diodoro Sículo, *Biblioteca Histórica*, 5.47.2-5).

La ciudad de Samotracia estaba situada en el norte de la isla, frente a las costas tracias, muy próxima a uno de los escasos puertos naturales de la isla. El santuario de los Grandes Dioses estaba localizado en las proximidades de la ciudad, en un valle entre dos

³³⁸ Reina de las Amazonas.

colinas. En la Antigüedad, dos arroyos cruzaban el valle y la zona sacra, antes de ir a desembocar al mar, a corta distancia de allí. Los edificios religiosos estaban entre los dos arroyos, flanqueados por las colinas (Cole, 1984, pág. 6). La aparente complicada disposición de los edificios se debe tanto a la topografía del terreno como a la dilatada cronología en el programa constructivo.

Parece que algunos de los autores antiguos que los mencionan estaban iniciados en los Misterios y, por tanto, tenían prohibida expresamente la divulgación de los acontecimientos y experiencias que habían vivido:

«Al atardecer, por instrucciones de Orfeo, atracaron en la isla de la Atlántide Electra³³⁹, para conocer, mediante piadosas iniciaciones, los ritos secretos y así navegar seguros sobre el espantoso mar. Acerca de éstos ya no extenderé más mi relato, sino que salud a la propia isla así como a sus divinidades locales, quienes patrocinan aquellos misterios que no nos es lícito cantar» (Apolonio de Rodas, *Argonáuticas*, 1.915-922).

A partir de las inscripciones y de los edificios, parece que la admisión en los misterios era bastante amplia, pudiendo participar tanto mujeres como hombres de todas las condiciones sociales, desde esclavos a reyes hasta el punto de que, según nos cuenta Plutarco (*Alejandro*, 2.1.), tanto Filipo II de Macedonia como su esposa Olimpia fueron iniciados. No son los únicos mencionados entre los iniciados, también encontramos referencias, sean ciertas o no, a otros ilustres personajes legendarios o semilegendarios como Heracles, Jason, Cadmo, Orfeo y los Dioscuros.

Aunque los restos arqueológicos nos hablan de la existencia del culto desde, al menos, el siglo VII a. C., las construcciones monumentales más importantes son del siglo IV a. C., de hecho, los Misterios jugaron un papel particularmente importante para la familia real macedonia, para los que se convirtieron en una herramienta política importante, al ser la contraparte de los Misterios de Eleusis. El culto se prolongó hasta época de Constantino.

La evidencia literaria más antigua es indirecta. En 1915 el Papiro de Oxirrinco no. 1359 fue publicado con fragmentos de los catálogos de Hesíodo que se refieren a Electra, sus hermanos y Troya. Esto prueba que la mitología samotracia ya estaba incluida en este poema. Los catálogos difícilmente pueden atribuirse en su totalidad al poeta que datamos alrededor del año 700 a.C.; Martin West llegó a la conclusión de que la composición de la obra debe haber tenido lugar a mediados del siglo VI a. C. Esto sigue siendo una

³³⁹ Se está refiriendo a la isla de Samotracia. Electra es una de las hijas del Titán Atlante y madre de Dárdanos, fundador de Troya.

tradición arcaica. El fragmento preservado del texto del Hesíodo es lacónico, pero el argumento principal es claro, y puede ser complementado a partir de textos posteriores: Electra, la hija de Atlas y consorte de Zeus, dio a luz a Dárdanos y a Eetion; Eetion murió a consecuencia de sus tratos con Deméter y Dárdanos dejó Samotracia para convertirse en el antepasado de los reyes troyanos. No parece haber mención de Harmonia o Cadmo en este contexto, y nada sobre la inundación que, según textos posteriores, hizo que Dárdanos abandonara su isla natal. De hecho, el nombre del lugar «Samotracia» no aparece en las reliquias preservadas del texto, pero no puede haber duda sobre la localización del mito (Burkert, 2005a, pág. 143).

Samotracia, por tanto, es la isla donde los dioses se encontraron con los hombres, es de donde Dárdanos, hijo de Zeus, vino en un principio. Este estatus singular de una isla pequeña y sin importancia debe reflejar las aspiraciones de un centro sagrado, más tarde conocido a través de sus Misterios. En una tradición posterior, este mito se fusiona con la historia cretense de Deméter e Iason, conocida a partir de la Odisea y la Teogonía de Hesíodo. El nombre Eetion no suena griego, ni tampoco Iasion (Burkert, 2005a, pág. 143).

Los primeros hallazgos dentro del santuario son los depósitos de sacrificios dentro del llamado *temenos*, que datan de principios del siglo VII a.C. Demuestran que se llevaron a cabo actividades religiosas, lo que significa que el santuario ya existía; y son casi contemporáneos con los comienzos del asentamiento griego en la isla, en una ciudad incipiente. Son característicos los *kantharoi* subgeométricos de una forma que también se da en Lemnos y en Troya, así como en Tasos, Lesbos y Quíos. Esto puede entenderse como muestra de las interrelaciones de las poblaciones pregregias y griegas. Todavía no separa a Samotracia de la situación común en el norte del Egeo en ese momento. Tampoco parece que haya nada especial sobre las actividades de sacrificio que dejaron sus huellas en el lugar (Burkert, 2005a, págs. 142-143).

La primera estructura monumental del santuario aparece en la segunda mitad del siglo V y se trata de una zona teatral en la entrada, un círculo rodeado de escalinatas que, actualmente, es conocido como *Theatral Circle*. En esta fecha, los Misterios ya se han hecho célebres, como demuestra el conocido texto de Heródoto (3.37):

«Cualquiera que esté iniciado en los misterios de los Cabiros (que celebran los samotracios por haberlos heredado de los pelasgos), ese iniciado sabe lo que estoy diciendo; pues esos pelasgos que pasaron a convivir con los atenienses habitaban,

antaño, Samotracia y, de ellos, heredaron los samotracios los misterios. Así pues, los atenienses fueron los primeros griegos que hicieron las estatuas de Hermes con el pene erecto, porque lo aprendieron de los pelasgos. Y por cierto que los pelasgos contaron, sobre el particular, cierta historia sagrada que se ha venido representando en los misterios de Samotracia».

Heródoto asume que los Misterios, en forma de ritos secretos relacionados con una «historia sagrada» (*hieros logos*), no sólo se mantenían en su época, sino que, además, son bien conocidos por sus lectores, puesto que muchos de ellos han sido iniciados, aunque, por supuesto, el secreto tiene que ser guardado. Heródoto está seguro de que los dioses eran los denominados Cabiros; Estesimbrotus de Tasos, aproximadamente un contemporáneo de Heródoto confirma su indicación (*FGrHist* 107 F 20), y él debería saberlo puesto que Tasos está bastante cerca de Samotracia (Burkert, 2005a, pág. 144).

También del siglo V a. C. son dos fuentes indirectas y anecdóticas sobre los Misterios. La primera es una referencia a Diágoras de Melos (aunque también se ha atribuido a Diógenes el Cínico) según la cual cuando se le confronta con las numerosas tablas votivas agradeciendo a los dioses de Samotracia por haberse salvado en el mar, Diágoras responde que serían muchas más si los no salvados también hubieran hecho dedicatorias (Cicerón, *Sobre la Naturaleza de los dioses*, 3.37.89³⁴⁰; Diógenes Laercio, 6.59). Esta anécdota nos habla directamente de la función principal de los dioses de Samotracia: salvar a los fieles del peligro del mar.

La tercera indicación sobre los misterios con posible datación en el siglo V también toma la forma de anécdota. Está relatado tres veces en *Máximas de espartanos*, de Plutarco, refiriéndose alternativamente a Lisandro, Antálcidas y a un espartano anónimo. La fecha del testimonio sigue siendo insegura -alrededor del 405 a.C., si nos atenemos a Lisandro, alrededor del 386 a.C., si elegimos Antálcidas. Pero es bastante interesante en sí mismo. El sacerdote de Samotracia le pide al candidato a la iniciación que consteste cuál «fue el acto más ilegal que había cometido en su vida». Los espartanos responden que los dioses ya lo conocen y el sacerdote no necesita saberlo. Este es uno de los pocos textos donde se menciona a un sacerdote oficiante (*hierous*) del santuario samotracio. Lo más sorprendente sería que el sacerdote samotracio sólo pregunte por el

³⁴⁰ «Diágoras, el llamado “el Ateo”, fue una vez a Samotracia y un cierto amigo le dijo: “Tú, que piensas que los dioses descuidan los asuntos de los hombres, ¿no ves todas las pinturas votivas que demuestran cuántas personas han escapado a la violencia de la tormenta y han llegado salvas a puerto a fuerza de hacer votos a los dioses?” “Así es —replicó Diágoras— sencillamente porque no hay en ninguna parte pinturas de todos los que han naufragado y han sido tragados por el mar.”»

superlativo, el «acto más ilegal»; todos los demás pecados menores parecen no tener ningún interés; en otras palabras, no es la pureza en un sentido general lo que se requiere, sino el conocimiento compartido de algo importante, *conscientia sceleris*. La finalidad de este acto sería, en definitiva, reforzar los lazos entre los participantes, pues lo que es «indecible» fortalece la sociedad cerrada. (Burkert, 2005a, pág. 146).

Una vez conocidas las fuentes más antiguas, nos acercaremos a los datos que nos aporta la Arqueología, comenzando con la estructura arquitectónica y espacial del recinto sagrado que, como vamos a ver, es muy compleja y presenta también grandes interrogantes.

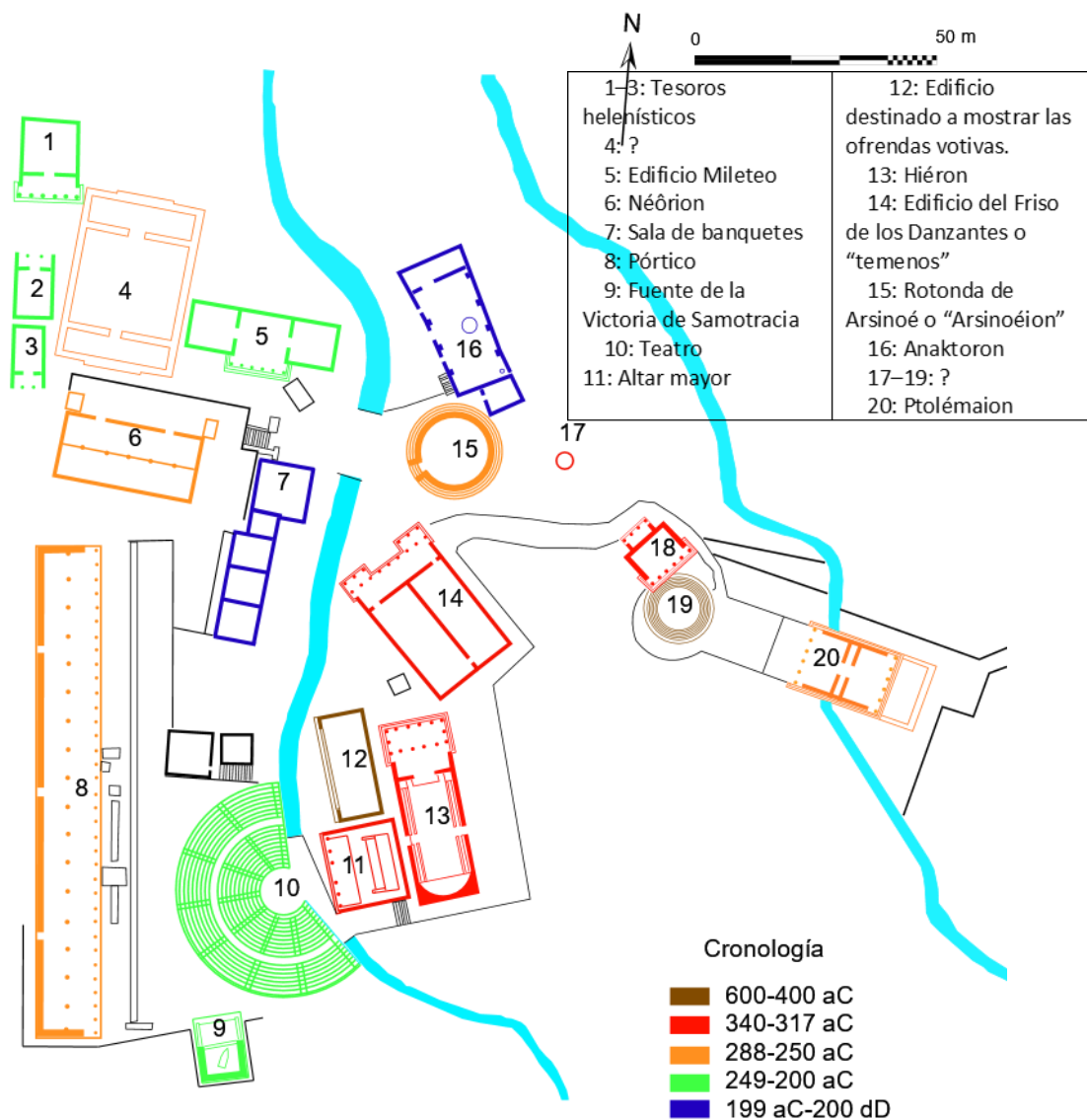


Imagen 70. Plano del Santuario de los Grandes Dioses en Samotracia³⁴¹

El Propileo o entrada estaba en la colina oriental, es un edificio mandado construir por Ptolomeo II, por lo que también recibe el nombre de Ptolemaion (n. 20). Desde esta entrada, un sinuoso camino descendía hacia el área principal, donde los edificios, de formas inusuales, sugieren un uso no habitual (Cole, 1984, pág. 6). Así, dos de los edificios más significativos, la Rotonda de Arsinoe o Arsinoeion (n. 15) tiene planta circular y el Hieron (n. 13) presenta un ábside circular en su lado sur. Algunos de los edificios tienen su entrada en el sur, lo que podría deberse a las exigencias del terreno o también a necesidades específicas del culto.

³⁴¹ En <https://samothrace.emory.edu/3-d-walkthroughs/> hay una magnífica reconstrucción tridimensional del camino que debían realizar los peregrinos e iniciados que ingresaban en el santuario.

Es probable que la experiencia de recorrer la *vía sacra* entre estos edificios, a la luz de las antorchas durante la noche, formara parte del proceso de iniciación (Westcoat, 2017)³⁴². Atendiendo a las listas que nos han llegado, los iniciados entrarían en el santuario en procesión, en grupos no demasiado numerosos.

Tras penetrar al santuario por el Propileo, el movimiento dentro del mismo es descendente. En primer lugar, se encuentra una estructura circular pavimentada y rodeada de escalones, que parece que estaba atravesada por la Vía Sacra, y que ha sido denominada por algunos autores como Teatro Circular (*Theatral Circle*). Su orientación y localización fuera del *temenos* propiamente dicho hacen suponer que ahí tendrían lugar ritos preliminares y preparatorios: quizás recibían instrucciones, se ofrecían libaciones y/o tenían lugar una representación dramática, incluso el rito de *thronosis*, si es que éste tenía realmente lugar durante los Misterios, como se ha sugerido. En cualquier caso, desde un punto de vista emocional, la detención intencionada en este espacio podría servir para aumentar las expectativas y la tensión sobre los acontecimientos venideros (Westcoat, 2017)³⁴³.

A continuación, la Vía Sacra conduce hacia el denominado Edificio del Friso de las Bailarinas o Danzantes (n. 14), antes denominado *Temenos*. Es el edificio más grande de todo el santuario y está localizado en su parte central. Su nombre se debe a un friso que le recorre en el que aparecen más de 900 figuras femeninas, la mayoría de ellas danzando, aunque también hay algunas tocando instrumentos musicales (Marconi, 2010, pág. 122). Su tamaño, antigüedad (fue construido en el siglo IV a. C.), la realización en mármol y el hecho de que preceda a otros importantes edificios culturales ha hecho pensar

³⁴² «Nevertheless, the efficacy of the Samothracian mysteries did not reside in the actions, words, or observations per se but in the initiands' persuasion that by participating, something happened to them-in that place and over that time- which resulted in changed prospects. Environment and architecture have marked capacity to condition perceptions and elicit emotional response. Ambient vision strongly conditioned more specific visual encounters (witness of a sacred drama, miracle, or revelations; encounter with a thank-offering), as did movement from one place to another, even if it was not within the formalized public display of a *pompe* or a devotional act such as dance» (Westcoat, 2017, pág. 69).

«The effect of each leg of the passage was to put initiands in a state of heart and mind to face the central rites and be open to the possibilities that might accrue from the experience. In attaching some topographic specificity to the pilgrim's passage through the sanctuary, we encounter the manipulation of the polarized values: descent and ascent, darkness and light, obstruction and revelation, anxiety and celebration, community and individual. These actions, perceptions, and emotions resonate with little we know of the initiation itself» (Westcoat, 2017, pág. 80).

³⁴³ «Even if we cannot pinpoint the exact nature of the actions performed in this space, we can understand from a spatial and kinetic perspective that by intentionally stopping the procession at this station the pace was slowed down, the community regrouped, anticipation built up, and the tension heightened. Initiands knew their journey was fully underway, but their main destination lay somewhere in the amorphous gulf between where they were, and what they could see» (Westcoat, 2017, pág. 77).

que en él tenían lugar importantes ritos. En un primer momento, en el año 1919 Kern ya pensó que el edificio sería accesible tanto a iniciados como no-iniciados y tendría relación con un festival anual en conmemoración con la boda de Cadmo y Harmonia (Cole, 1984, pág. 9; Marconi, 2010, pág. 123).



Imagen 71. Friso de las Bailarinas³⁴⁴

Las evidencias arqueológicas muestran la presencia en el ala oeste del edificio de dos pozos o *bothroi*, lo que indicaría culto a divinidades o héroes de carácter ctónico, lo que estaría, además, corroborado por la presencia de un nivel en el subsuelo por el que se desciende a través de tres escalones. Todo ello confirma el carácter ritual del edificio, usado para sacrificios y reuniones solemnes, que pudieran estar relacionados, como hemos comentado, con el festival en honor de la boda entre Cadmo y Harmonía (Marconi, 2010, pág. 124).

Para otros, no obstante, la ubicación central del edificio ha hecho pensar que sería el escenario de la primera fase de la iniciación o *myesis* (Clinton, 2003, pág. 61), es decir, sería el equivalente al *Telesterion* de Eleusis. Nos encontramos, sin embargo, con una importante dificultad para aceptar esta funcionalidad: la falta de bancos o elementos en los que los iniciados pudieran acomodarse (Marconi, 2010, pág. 123). Posteriormente volveremos a este edificio y su funcionalidad.

Otros dos edificios más han sido comparados en su forma con el *Telesterion* eleusino: el *Hieron* (n. 13) y el *Anaktoron* (n. 16).

El *Hieron* es un imponente edificio de mármol sobre cimientos de piedra caliza de 13 m. de ancho por 40 m. de largo; presenta una doble columnata dórica de seis

344

https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Samothraki_choral_dancers.jpg#/media/File:Samothraki_choral_dancers.jpg

columnas antes de una larga celda que termina en un ábside oculto que no se ve traicionado por el diseño rectilíneo del exterior. Elaborados adornos arquitectónicos y complementos escultóricos adornan tanto el interior como el exterior del edificio. En su interior, dos largas filas de bancos están adosadas a las paredes aproximadamente en la mitad de la sala se encuentra una *eschara*³⁴⁵, un pozo para los sacrificios. En las cercanías de este se encontró una inscripción que prohibía a los no iniciados entrar en el *Hieron* (ἀμύητον μὴ εἰσιέναι τὸ ἱερόν), de ahí que este edificio recibiera, inapropiadamente, esta denominación y fuera considerado el lugar donde tenía lugar la referida iniciación, si bien Lehmann consideró que era utilizado para obtener el estado de *epopteia* (Lehmann, 1998, pág. 336), aunque no hay ninguna evidencia que pruebe que son necesarios dos edificios para las dos etapas de la iniciación, pues sabemos que en Eleusis un solo edificio sirvió al doble propósito (Clinton, 2003).

Las dos características más inusuales del edificio han sido las más cuestionadas: el ábside interior y las dos filas de bancos. Clinton señala que el ábside interior, tan bien oculto desde el exterior, debía tener un papel significativo en la atmósfera que se pretendía crear. Añade como importante la instalación de conducciones para la eliminación de agua. Por otra parte, los bancos corren paralelos a los muros, no estando encarados al ábside. Es decir, lo que fuera que sucediera en el ábside no era bien visible desde los bancos. Partiendo de estas premisas y de la apariencia de *cueva* que el ábside da a la sala, se ha propuesto que los rituales que tuvieron lugar en este edificio fueran de tipo oracular, no iniciático (Clinton, 2017, pág. 339).

No ha sido la única propuesta de función de este edificio. El estudio de la decoración también ha sugerido que se tratara del templo o *naos* en honor de los *Theoi Megaloi* de Samotracia, asociados a una cueva y a celebraciones de tipo simposiarca (Clinton, 2017, págs. 346-352) o incluso un serapeo dedicado a Isis y Serapis por los monarcas ptolemaicos (Palagia, Maniatis, Dotsika, & Kavoussanaki, 2009).

Por último, Lehman consideró que el ritual de la *myesis* tenía lugar en el edificio que él mismo denominó *Anaktoron*, basándose en una inscripción localizada en sus

³⁴⁵ El término *eschara* (ἐσχάρα), bastante controvertido, hace referencia a un tipo de altar normalmente relacionado con cultos a héroes o muertos y también para divinidades de carácter ctónico, para diferenciarlo de los altares, *bomos*, dedicados a los dioses, sobre todo a los olímpicos. Se considera que en los *eschara* tenía una morfología particular, siendo bajo, con forma de pequeño montículo y/o hueco, en contraste con el *bomo*, alto y bien construido. En cuanto a los ritos, parece que consistía en el derramamiento de la sangre del animal sacrificado en un agujero en la tierra y la quema de toda la víctima del sacrificio (Ekroth, 2002, págs. 25-59).

inmediaciones y en las que figura la prohibición de entrar a los no iniciados: *Deorum sacra qui non acceperunt no intrant/ἀμώητον μὴ εἰσιέναι*. El edificio conservado está datado en época romana, aunque se asienta sobre edificios de épocas anteriores con una orientación y, se piensa, una funcionalidad similar (la precedieron la denominada Estructura Ortostática y el Proto-*Anakton*). La entrada al edificio se realizaba por el lado oeste en el que había tres aperturas, una central mayor que las dos laterales. Está construido en una zona tan profunda que solo solo se podía acceder a él desde el sur. Se trata de una estructura rectangular con una pequeña sala posterior y en su ángulo sureste un *bothros*³⁴⁶, estructura circular rodeando un pozo con un umbral en la entrada suficiente para que pudiera entrar una persona, aunque no lo suficiente para que ésta entre en el pozo. Cuando se excavó, había una losa en el fondo del pozo, por lo que se conjeturó que se usaba como lugar de libaciones. Se cree que el proto-*Anakton* tuvo una estructura similar, lo que ha sugerido que la ofrenda de libación a divinidades ctónicas era una parte importante del ritual. Es probable que en los muros este y norte se encontrase adosado un banco de madera para que los fieles pudieran acomodarse. Si eso es así, puede que la habitación norte sirviera para alojar objetos sagrados, que puede que fueran mostrados a lo largo de la ceremonia (Lehmann, 1998, págs. 56-72; Cole, 1984, págs. 26-27; Cruccas, 2014, págs. 108-109). Los últimos estudios, no obstante, conceden más importancia al Edificio de las Bailarinas en relación con los Misterios.

³⁴⁶ El significado del término *bothros*, según el LSJ, es un agujero, zanja o fosa excavada en el suelo. El LSJ también da las explicaciones “hueco”, “tumba” y “foso ritual para ofrendas a los dioses subterráneos”. Los *bothroi* utilizados con fines rituales han sido considerados habitualmente como característicos del culto a los héroes, a los difuntos, a las divinidades ctónicas y a los vientos, de la misma manera que los *bomos* eran una característica típica de los santuarios de los dioses. En el uso correcto del lenguaje, se ha afirmado, se distinguía el *bothros* del *eschara*, pero tal distinción no siempre se observaba en la práctica y se ha considerado que ambos tipos de instalaciones de sacrificio se utilizaban en los mismos cultos y para los mismos tipos de rituales. Más específicamente, un *bothros* era un pozo de sacrificio, es decir, un agujero en el suelo en el que se derramaban las libaciones, siendo la más prominente la sangre de las víctimas del sacrificio que también podían ser quemadas en su interior. El hoyo podría ser recién excavado para cada ocasión o ser una construcción permanente, que a veces se elevaba por encima del nivel del suelo, como el *bothroi* que se encuentra en los santuarios de deidades consideradas como ctónicas, como Asclepio. Los *bothroi* usados en los cultos a los héroes muestran un patrón diferente. Se utilizaban de forma recurrente, formando parte regular del culto y conectadas directamente con un lugar específico donde se adoraba al héroe. Además, los rituales no eran privados ni secretos, sino que involucraban a un mayor número de participantes, ya que eran más o menos públicos. El *bothros* parece haber sido usado para un ritual de sangre, con el objetivo de contactar e invitar al héroe a venir y participar en los rituales subsiguientes, los cuales, al menos en algunos casos, incluían cenas rituales para los adoradores. No se puede decir que el uso de *bothroi* en este tipo de culto sea dominante, ya que se puede documentar en muy pocos casos y sólo en fuentes tardías. La razón para usar el *bothros* puede estar relacionada con el hecho de que el héroe estaba muerto y existía la voluntad de contactar con él. Es posible que el *bothroi*, en el culto griego en general, se utilizara principal y originalmente para sacrificios ocasionales que respondían a necesidades particulares y que la situación exigía, como se ha señalado anteriormente (Ekroth, 2002).

11.3. Los rituales de iniciación en Samotracia

Aunque la primera evocación que nos transmite el término Misterio (Μυστήρια) es la del secreto, tenemos que tener en cuenta que éste no era sino accesorio, sobrevenido al verdadero ritual central de los Misterios, que era la iniciación. De hecho, el término iniciación nos ha llegado a través de *initia*, la traducción latina de Μυστήρια. De ahí que iniciado sea la palabra que traduce al griego μύστης (μύσται, en plural), es decir, la persona que participa en los rituales y que, a través de una experiencia extraordinaria (πάθος) va a sufrir una honda transformación interior.

Μύσται es la forma nominal del verbo μύω, cerrar, y podría traducirse por “los que están cerrados”. Este cierre puede referirse a la boca, ahondando en importancia del secreto, o a los ojos. Así, algunos autores consideran que parte de los rituales se realizaban con los ojos cubiertos, aumentando de esta manera el *pathos*, hasta llegar al momento culminante del acto en el que se obtenía una visión extraordinaria (Clinton, 2003, pág. 50; Dimitrova, 2008, págs. 77-78)

A partir de los datos arqueológicos y las fuentes, diversos autores (Burkert, 2007; Bowden, 2010; Clinton, 2003; Westcoat, 2017; Bremmer, 2014), con más o menos fortuna, han tratado de reconstruir el proceso de iniciación en Samotracia. Siempre tenemos que tener en cuenta que estas reconstrucciones están basadas fundamentalmente en los datos de época helenística, sin que podamos afirmar ni negar con seguridad si hubo cambios a lo largo de los siglos en los que el ritual pervivió, lo cual es bastante probable que sucediera.

Aunque los restos arqueológicos nos hablan de la existencia del culto desde, al menos, el siglo VII a. C., las construcciones monumentales más importantes son del siglo IV a. C., de hecho, los Misterios jugaron un papel particularmente importante para la familia real macedonia, para los que se convirtieron en una herramienta política importante, al ser la contraparte de los Misterios de Eleusis. El culto se prolongó hasta época de Constantino.

A partir de las inscripciones y de los edificios, parece que la admisión en los misterios era bastante amplia, pudiendo participar tanto mujeres como hombres de todas las condiciones sociales, desde esclavos a reyes. Sabemos que entre los iniciados ilustres se encontraban Filipo II de Macedonia y su esposa Olimpia, padres de Alejandro Magno (Plutarco, *Alejandro*, 2.1.) además de otros personajes legendarios o semilegendarios.

«Los detalles de la celebración iniciática son guardados en secreto y sólo son revelados a los iniciados; pero se ha propalado que estos dioses se manifiestan y ofrecen una ayuda inesperada en medio de los peligros a los iniciados que los invocan. Dicen que quienes han participado en la celebración de los misterios se vuelven *más piadosos, más justos y mejores en todos los aspectos*. Ésta es la razón por la que los más famosos héroes antiguos y semidioses desearon participar en la ceremonia iniciática; en efecto, Jasón y los Dioscuros, y también Heracles y Orfeo, después de haber sido iniciados, tuvieron éxito en todas sus expediciones gracias a la aparición de estos dioses» (Diodoro Sículo, *Biblioteca Histórica*, 5.49.5-6).

Nos ha llamado la atención un fragmento de las *Argonáuticas* (2. 420-443) del autor romano Valerio Flaco en el que nos narra la llegada de los Argonautas a Samotracia:

«Se desdibuja Lemnos y crece la tierra de Electra, que guarda el secreto de sus ritos tracios. Aquí reina el inmenso terror del numen, y están decretados castigos para las lenguas incautas. Jamás osa lastimarla con su aguacero un temporal enviado por Júpiter; el dios mismo encrespa por voluntad propia las olas cuando prohíbe tocar sus riberas a los marinos desleales. Mas a los Minias les sale al encuentro y los acoge en el país y en el santuario el sacerdote Tíotes, que revela a sus huéspedes los misterios. Desvelada hasta aquí por el poeta a los pueblos y a la luz del día, Samotracia, queda, y guardemos reverencia a los ocultos ritos. Ellos con el nuevo sol, **gozosos y plenos de dioses**³⁴⁷, se sientan en las bancadas».

Valerio Flaco interrumpe su narración del viaje de los Argonautas para hacer este breve paréntesis en el que se narra (muy escuetamente, para mantener el secreto) la iniciación de los aventureros en los arcanos misterios. Para Shelton, el pasaje está basado en el ya citado de Apolonio de Rodas (1.910-921), que es incluso más escueto. Tanto en el autor griego como en el latino, la breve parada en Samotracia está ubicado justo después del episodio ocurrido en Lemnos, donde los Argonautas, han estado a punto de abandonar su «misión» por la distracción sensual de las mujeres lemnias. Se podría ver en la iniciación en los Misterios un doble objetivo: purificación y renovación de las fuerzas para el futuro. A pesar de no poder desvelar lo sucedido, lo que sí hace el autor es enfatizar, en su última frase, la felicidad y la transformación espiritual que los iniciados han experimentado. Esta felicidad, se debe, al *sole novo*, refiriéndose, no simplemente al nuevo amanecer, sino sobre todo a la *iluminación* que los viajeros han experimentado y que contrasta con la tristeza que sentían antes de llegar a la isla, después de lo ocurrido con las mujeres lemnias. No debemos olvidar que Lemnos es también un centro de culto a los Cabiros y se considera que la iniciación allí tiene un carácter sexual. Por tanto, el situar el episodio de Samotracia justo después del de Lemnos, podría enfatizar y profundizar el conocimiento adquirido previamente (Shelton, 1974).

³⁴⁷ *Illi sole novo laeti pleni que deorum considunt transtris.*

Sin embargo, cuando Valerio Flaco habla de la felicidad conseguida por los iniciados, utiliza la expresión «plenos de dioses». ¿A qué se refiere exactamente con estas palabras? Esta plenitud podría referirse a un estado espiritual en la que los humanos se sienten inundados por una experiencia mística, pero ¿no podría también referirse a un estado físico tras haber consumido, literalmente, a los dioses?

A pesar de que los Misterios de Samotracia eran los segundos más importantes del mundo helénico, las inscripciones conservadas sobre embajadas nos demuestran que los visitantes eran, fundamentalmente, de áreas vecinas del Egeo y zonas que compartían sustrato religioso con la isla (Dimitrova, 2008, pág. 72).

Respecto a la epigrafía, el número de inscripciones con nombres de iniciados en Samotracia es extraordinario. También se han encontrado diversas listas de *mystais eusebeis* en Imbros (IG XII.8. 87, 88, 89 y, posiblemente, 85). No sabemos si los habitantes de Samotracia tomaron la práctica del registro de iniciados de Imbros o viceversa (Dimitrova, 2008, pág. 79).

La epigrafía confirma lo dicho en las fuentes literarias acerca de la participación abierta en los Misterios de Samotracia pues aparecen inscripciones tanto de hombres como mujeres (aunque, por supuesto, en menor número) y de todos los grupos sociales, desde esclavos, libertos, ciudadanos, altos gobernantes e incluso reyes (Dimitrova, 2008, pág. 245)

Aunque en principio no hay una fecha única para celebrarse los ritos, sabemos por la epigrafía que las fechas cuando más se celebraban eran entre abril y noviembre, lo que es lógico teniendo en cuenta que son los meses en los que la navegación era más favorable, siendo el mes que más aparece en la epigrafía el de junio, seguido de septiembre, que son los meses en los que el tiempo es cálido, pero no tórrido, sin vientos. Por otra parte, parece que la iniciación podía realizarse bajo petición, cuando un número suficiente de personas habían llegado para participar. Se deduce del número de inscripciones que se hacían varias ceremonias a lo largo del año y que no se deban en el contexto de una festival a gran escala, a diferencia de Eleusis (Dimitrova, 2008, págs. 245-246).

También la epigrafía nos confirma la existencia de dos estados o fases de iniciación, a semejanza de lo que ocurría en Eleusis. El primer grado o estadio se denomina *mystes* y, el segundo, *epoptes*. Una cuestión interesante es el intervalo de

tiempo necesario para pasar las dos fases: *mysis* y *epopteia*. Sabemos que en Eleusis era, mínimo, de un año, pero en Samotracia encontramos seis inscripciones con listas de personas que eran tanto *mystai* como *epoptai*. Estos registros son menores que aquellas en las que aparecen solo *epoptai*. Si bien se ha sugerido que se podría obtener los dos grados de iniciación en una misma ceremonia, Dimitrova advierte que el hecho de que los dos títulos aparezcan en un mismo registro no indica, necesariamente, que se obtuvieran en un mismo momento. Así, por ejemplo, tenemos el caso de dos epígrafes que mencionan al mismo Asclepiades, hijo de Kyzicos. En la primera inscripción aparece solo como *mystes*, mientras que en la segunda su titulación refleja que es *mystes* y *epoptes*, por lo que lo más probable es que consiguiera el segundo grado en una fecha posterior al registro de la primera inscripción. La autora sugiere que la misma persona celebrara los ritos en dos ocasiones diferentes, aunque no tuvieran que estar distanciadas necesariamente un tiempo predeterminado, simplemente tenía que esperar que a volvieran a celebrarse los rituales en el santuario. Para ello, o bien debía volver a la isla de nuevo o podría prolongar su estancia en la misma, lo que encaja con que el número de *epoptai* sea mucho menor que el de *mystai*, además de que pudo haber otras exigencias (económicas, por ejemplo) de las que no tenemos conocimiento (Dimitrova, 2008, págs. 246-248).

Por otra parte, tenemos que tener en cuenta que en el santuario de Samotracia no solo tenía lugar la celebración de los Misterios, también otros festivales más abiertos y sin carácter iniciático a los que sabemos, por la epigrafía, que acudían delegaciones o embajadores de todo el Mediterráneo (*theoría*). Diversos datos apuntan a que los festivales a los que acudían estos *theoroi* serían de tipo dionisiaco (Dimitrova, 2008; Clinton, 2017, págs. 343-344).

Como vimos, el santuario consta de numerosos y diferentes edificios desde la entrada monumental o Propíleo a un gran teatro. De hecho, hay muchos más edificios de los necesarios para llevar a cabo rituales de tipo iniciático, por lo que no podemos saber con seguridad qué ocurría en cada uno de los edificios y para qué se utilizaban el resto. La denominación con la que conocemos a edificios no es la correspondiente a la Antigüedad, sino que ha sido dada por los arqueólogos, por lo que desconocemos su funcionalidad. De entre todos ellos, tres resultan en planta similares al *Telesterion* de Eleusis y se ha propuesto que uno o varios de ellos fueron la localización de los Misterios. Estos tres edificios son los denominados Hall del Friso de las Bailarinas, el *Hieron* y el *Anaktoron*.

Conocemos por la Arqueología la existencia de una Vía Sacra que tenía su comienzo en un impresionante, aunque angosto (2 m.) Propíleo, datado en el siglo III a. C. No sabemos con seguridad si los participantes, como se ha sugerido, realizaban el recorrido en procesión y con los ojos vendados (Clinton, 2003, pág. 65; Westcoat, 2017)³⁴⁸.

Tras penetrar al santuario por el Propíleo, el movimiento dentro del mismo es descendente. En primer lugar, se encuentra una estructura circular pavimentada y rodeada de escalones, que parece que estaba atravesada por la Vía Sacra, y que ha sido denominada por algunos autores como Teatro Circular (*Theatral Circle*). Veintidós esculturas, probablemente de dioses desconocidos, pues no quedan inscripciones que los identifiquen, circundaban el recinto.

Es una de las estructuras más antiguas del santuario, lo que indica su importancia en los rituales. Por otra parte, su orientación y localización fuera del *temenos* propiamente dicho hacen suponer que ahí tendrían lugar ritos preliminares y preparatorios, quizás recibían instrucciones, se ofrecían libaciones y/o tenían lugar una representación dramática. En cualquier caso, desde un punto de vista emocional, la detención intencionada en este espacio podría servir para aumentar las expectativas y la tensión sobre los acontecimientos venideros (Westcoat, 2017)³⁴⁹.

Precisamente en esta localización se ha sugerido que podría tener lugar un rito muy especial, denominado *thronosis* (Nock, 1941; Clinton, 2003, págs. 62-65). Esta ceremonia, consistía en que un individuo permanecía sentado, con los ojos vendados,

³⁴⁸ «Even if we cannot pinpoint the exact nature of the actions performed in this space, we can understand from a spatial and kinetic perspective that by intentionally stopping the procession at this station the pace was slowed down, the community regrouped, anticipation built up, and the tension heightened. Initiands knew their journey was fully underway, but their main destination lay somewhere in the amorphous gulf between where they were, and what they could see» (Westcoat, 2017, pág. 77).

³⁴⁹ «Nevertheless, the efficacy of the Samothracian mysteries did not reside in the actions, words, or observations per se but in the initiands' persuasion that by participating, something happened to them-in that place and over that time- which resulted in changed prospects. Environment and architecture have marked capacity to condition perceptions and elicit emotional response. Ambient vision strongly conditioned more specific visual encounters (witness of a sacred drama, miracle, or revelations; encounter with a thank-offering), as did movement from one place to another, even if it was not within the formalized public display of a *pompe* or a devotional act such as dance» (Westcoat, 2017, pág. 69).

«The effect of each leg of the passage was to put initiands in a state of heart and mind to face the central rites and be open to the possibilities that might accrue from the experience. In attaching some topographic specificity to the pilgrim's passage through the sanctuary, we encounter the manipulation of the polarized values: descent and ascent, darkness and light, obstruction and revelation, anxiety and celebration, community and individual. These actions, perceptions, and emotions resonate with little we know of the initiation itself» (Westcoat, 2017, pág. 80).

mientras otros sujetos danzaban de forma frenética a su alrededor (Ustinova, 1998; Edmonds R. G., 2006).

Como a continuación veremos con más detalle, el ritual de la danza era esencial durante los misterios y estaba lejos de ser un simple movimiento de los pies, las manos y el cuerpo. Era una respuesta psíquica a una variedad de sentimientos religiosos. Por lo tanto, la danza sirvió como medio de expresar las condiciones mentales y como signo de fe y devoción religiosa a través de movimientos rítmicos. En particular, el honor y la reverencia a los dioses se expresaban con danzas alegres, mientras que los creyentes pensaban que ellos poseían atributos terapéuticos a través de una *manía* sagrada, la anarquía y la extirpación de sus inhibiciones. El principio básico del ritual de los misterios eleusinos era un círculo de iniciados en forma de danza. Era una danza sagrada que conducía a la perfección y a la libertad espiritual, que jugó un papel muy significativo en la iniciación de los creyentes en los misterios eleusinos y en el proceso de alcanzar la elevación mental, así como la libertad espiritual. (Papaioannou, Mouratidou, Mouratidis, & Douka, 2011, pág. 233)

Puesto que no hay ninguna evidencia literaria o epigráfica que pueda darnos pistas sobre los acontecimientos que tenían lugar en este espacio, los arqueólogos se han centrado en la disposición espacial del mismo y en los objetos allí situados. Tres tipos de artefactos son muy significativos: lámparas, boles cónicos y un bloque de mármol que podría ser un altar. Las lámparas, pequeñas y muy numerosas, parecen confirmar la idea de que los rituales fueron nocturnos. En cuanto a los boles cónicos, su cantidad y el estado de conservación sugieren que forman parte de un depósito primario, por lo que parece que fueron abandonados de forma intencionada, su forma indica su uso para libaciones. Por último, el bloque de mármol ha sido identificado como resto de un altar, que pudiera estar situado en el centro de la *orchestra*, aunque no todos los autores comparten esta idea. Todo ello hace suponer que en este espacio tenían lugar rituales preparatorios de la iniciación, lo que podría incluir instrucciones previas, libaciones, sacrificios e, incluso, una dramatización unida a canto y danza que preparan a los participantes para los acontecimientos venideros. Estas acciones, sacrificio, canto, danza y teatro son las más asociadas a espacios circulares en el mundo griego antiguo (Westcoat, 2017, págs. 59-62).

Se ha propuesto que los sacrificios y las ceremonias principales debieron de tener lugar en un edificio central del santuario, el Hall de las Bailarinas (*Hall of Choral Dancers*) (Bremmer, 2014, pág. 25; Clinton, 2017, págs. 323-356).

Es el edificio más grande de todo el santuario y está localizado en su parte central. Su nombre se debe a un friso que le recorre en el que aparecen más de 900 figuras femeninas, la mayoría de ellas danzando, aunque también hay algunas tocando instrumentos musicales (Marconi, 2010, pág. 122). Su tamaño, antigüedad (fue construido en el siglo IV a. C.), la realización en mármol y el hecho de que preceda a otros importantes edificios culturales ha hecho pensar que en él tenían lugar importantes ritos. Sabemos que esta sala se usaba para sacrificios de animales y libaciones. Las primeras excavaciones encontraron dos *bothroi* en el centro de su zona oeste y la ausencia de cenizas, huesos y cerámica sugiere que se utilizó para recibir sangre o libaciones. La prominencia de la cabeza de un carnero en las monedas de la isla sugiere el sacrificio de un carnero, que fue la víctima preferida tanto de los dioses precivilizadores como de los del inframundo y de los Misterios y las excavaciones en la Rotonda de Arsinoe han sacado a la luz los cuernos de carnero. El descubrimiento en el santuario de miles de restos de tazones para libaciones sugiere la importancia de éstas en el ritual iniciático (Bremmer, 2014, pág. 26).

En un primer momento, se pensó que el edificio sería accesible tanto a iniciados como no-iniciados y tendría relación con un festival anual en conmemoración con la boda de Cadmo y Harmonia (Cole, 1984, pág. 9; Marconi, 2010, pág. 123). Para otros, no obstante, la ubicación central del edificio ha hecho pensar que sería el escenario de la primera fase de la iniciación o *mystai*, es decir, sería el equivalente al *Telesterion* de Eleusis. Nos encontramos, sin embargo, con una importante dificultad para aceptar esta funcionalidad: la falta de bancos o elementos en los que los iniciados pudieran acomodarse.

Pero ¿y si no era necesario sentarse para participar en los rituales? ¿y si, precisamente, el movimiento fuera fundamental en la iniciación?

Como resalta Clinton, los participantes en los Misterios no eran meros espectadores, sino que tenían un papel activo, siendo más probable que los escalones fueran reservados para los *epoptai* (Clinton, 2017, pág. 328). Veremos a continuación que ese importante papel activo podría estar relacionada con un tipo especial de danza que

sitúa a los participantes en un estado especial de conciencia que les pone en comunicación con el resto de los participantes y, especialmente, con la divinidad.

11.4. *Megaloi Theoi*

Sin lugar a duda, uno de los grandes interrogantes que nos presentan los Misterios se relaciona con los dioses allí venerados. Su identidad y su naturaleza forman parte del secreto de los Misterios, la evidencia que las fuentes nos presenta es confusa y, como vamos a comprobar, contradictoria. En la epigrafía aparecida en la isla, se refieren a ellos como Μεγάλοι θεοί (*Megaloi Theoi*, los Grandes Dioses), las inscripciones aparecidas fuera de Samotracia los denominan *Theoi Samothrakes*. Pero ¿quiénes eran exactamente estos dioses?

Christian Lobeck, en su obra *Aglaophamus* (1928) ya indicó que no podríamos saber quién o qué fueron los dioses de Samotracia solamente a partir de las fuentes literarias. De hecho, casi un siglo después, seguimos sin conocer con precisión la identidad y la naturaleza de estos dioses. Los escritores de la Antigüedad hablan de ellos en plural, pero no indican cuál es su número exacto, ni siquiera su sexo, y menos aún sus poderes individuales y/o sus atributos (Cole, 1984, pág. 1).

La identificación más frecuente, aunque no universal, es con los dioses denominados Cabiros que, por su parte, también son bastante desconocidos. Esta identificación con los Cabiros procede del citado texto de Heródoto (2.51): «Cualquiera que esté iniciado en los misterios de los Cabiros (que celebran los samotracios por haberlos heredado de los pelasgos) ...»

Este texto, además, nos habla del origen pre-griego de los Misterios y relaciona a los Cabiros con otro dios del panteón, griego, en este caso con Hermes.

«Y es más, con la misma irreverencia, [Cambises] penetró incluso en el santuario de Hefesto y se burló mucho de su estatua. (Resulta que la estatua de Hefesto es muy similar a los *patecos* de Fenicia, que los fenicios llevan en las proas de sus trirremes; y para quien no haya visto *patecos* he de indicar que consisten en la imagen de un pigmeo.) Y penetró asimismo en el santuario de los Cabiros, donde, de acuerdo con la norma establecida, no puede entrar nadie más que el sacerdote; y hasta hizo quemar sus estatuas después de haberse mofado mucho de ellas. Por cierto que estas estatuas también se asemejan a las de Hefesto, de quien, según dicen, son hijos los Cabiros»³⁵⁰

³⁵⁰ Cuando Heródoto habla de Hefestos se refiere al dios egipcio Ptah, creador de la humanidad y patrón de los artesanos. La afirmación sobre los *patecos* ha tenido varias interpretaciones: 1) Se ha supuesto que en época saíta, Ptah era adorado en Menfis bajo la representación de un enano patizambo, como un hombre contrahecho, lo que le asemejaría a Hefestos, que es presentado en la mitología griega como cojo; 2) que la estatua con forma de pigmeo no estuviera en el santuario de Ptah, sino en algún templo fenicio de los

(Heródoto 3. 37).

Sin embargo, ya desde la Antigüedad existían opiniones en contra y a favor de esta identificación. Es significativa en este sentido la información recogida por Estrabón (10.3.19-20):

«Éstos [los Cabiros] habrían dejado su lugar de origen para ir a Samotracia, que anteriormente se llamaba Mélite, y sus actividades se caracterizaban por el secreto de los misterios.

El Escepsio³⁵¹, que ha recogido estos mitos, no acepta sin embargo la última explicación. Argumenta, en efecto, que no hay en Samotracia una tradición de cultos místicos en tomo a los Cabiros. Cita de todas formas una opinión de Estesímbroto de Tasos³⁵² según la cual los cultos que se celebraban en Samotracia eran en honor de los Cabiros³⁵³. Y el Escepsio dice que el nombre derivaría del de un monte de Berecintia llamado Cabiro. Algunos autores, sin embargo, creen que los Curetes son servidores de Hécate y los identifican con los Coribantes».

Sin que nos queden muy claros cuáles son los motivos, el texto de Estrabón menciona y mezcla varios grupos de dioses: Cabiros, Curetes y Coribantes. Ya en un apartado anterior de su obra nos había advertido:

«Pero la variación en estos relatos es tan escasa que mientras que unos nos presentan a los Coribantes, Cabiros, Dáctilos Ideos y Telquines como idénticos a los Curetes, otros los ven como parientes los unos de los otros y señalan algunas pequeñas diferencias entre ellos, pero los representan a todos, por decirlo de una manera sucinta y general, enajenados por un sagrado entusiasmo y transportados por un frenesí báquico y, a modo de ministros en la celebración de sus sagrados ritos, inspirando terror con sus danzas de guerra acompañadas de alboroto y ruido, con sus címbalos, tímpanos y armas, y también los sones de la flauta y el griterío. Así se ha podido pensar que un cierto carácter común unía todos estos ritos sagrados, los que hemos mencionado, los de los samotracios, los de Lemnos y otros muchos, ya que se identifica a los ministros que los celebran. Sin embargo, cualquier investigación al respecto pertenece al campo de la teología, y no es ajena a las especulaciones de la filosofía». (Estrabón 10.3.7)

que rodeaban al templo mayor de Menfis, y que era lugar de culto para los cananeos y sirios que trabajaban en el puerto, estando probablemente dedicada a alguna divinidad de carácter itifálico; 3) como la representación usual de Ptah era la de una momia de pie, quizá la estatua a la que se refiere Heródoto sea la de un *Khnumu*, uno de los hijos del dios, que solían ser representados como enanos de piernas torcidas, largos brazos y enorme cabeza (Heródoto, Historia Libros III-IV, nota del traductor 196, pag. 87).

³⁵¹ Demetrio de Escepsis.

³⁵² Stesimbrot. *FGrHist.* 107 F 20

³⁵³ «La interpretación de este pasaje depende en gran manera de una palabra: *homoiōs* / *homōs*. La lectura que nos dan los manuscritos es *homoiōs*, es decir, «igualmente», «en el mismo sentido» (seguida por Lasserre), mientras que *homōs*, adverbio concesivo-adversativo, «sin embargo», «de todas formas», «con todo»..., es el resultado de una corrección generalmente aceptada por los editores a partir de la conjetura de Xylander (cf., por ejemplo, Jones). Según esta interpretación más extendida, el sentido insiste en el argumento de que en Samotracia no había misterios de los Cabiros, pese a la opinión de Estesímbroto de Tasos, mientras que con la interpretación basada en un *homoiōs*, se insistiría en la oposición entre una tradición secreta, en la que los Cabiros tendrían otros nombres, y otra oficial de un culto abierto de los Cabiros, con lo que la traducción sería: «Argumenta, en efecto, que no hay en Samotracia una tradición de cultos místicos en tomo a los Cabiros y cita en el mismo sentido una opinión de Estesímbroto de Tasos, según la cual el culto oficial que se celebraba en Samotracia era en honor de los Cabiros mismos.» En este caso la opinión de Estesímbroto no estaría en contradicción con la de Demetrio de Escepsis». Nota del traductor del texto p. 465.

Y, posteriormente, continúa así:

«Acusilao de Argos afirma que de Cabiro y Hefesto nació Cadmilo, y que éste fue el padre de tres Cabiros, de los que nacieron las ninfas Cabírides. Ferecides se refiere por una parte a nueve Círbantes, que serían hijos de Apolo y Retia y que se habrían establecido en Samotracia, y por otra a la unión de Cabiro, hija de Proteo, y Hefesto, de la que nacerían los tres Cabiros y las tres ninfas Cabírides, unos y otras objetos de culto. A los Cabiros se los honra especialmente en Imbros y en Lemnos, pero también en determinadas ciudades de Tróade. Sus nombres estaban guardados por el hermetismo de los misterios. Heródoto dice que había un santuario de los Cabiros en Menfis³⁵⁴, y también uno de Hefesto, pero que ambos fueron destruidos por Cambises. Los lugares donde recibían culto estas divinidades están actualmente desiertos, como ocurre con el Coribantio que se encuentra en el territorio dependiente de Hamáxito, en la región de Alejandría cerca del Esmintio; y con Coribisa, situada en el territorio de Escepsis cerca del río Eurente y de la aldea del mismo nombre y asimismo del torrente llamado Etalunte.

El Escepsio considera verosímil la identificación de los Curetes y los Coribantes a partir del hecho que la tradición los ha registrado como mozos o «*kóroi*» ligados a los ritos del culto de la Madre de los Dioses para ejecutar la danza armada, y también como «*korýbantes*»³⁵⁵, denominación que etimológicamente vendría de que marchaban «corneando» con las piernas cuando ejecutaban la danza. El poeta los llama «*bētármones*»³⁵⁶. (Estrabón, 10.3.21)

Diodoro Sículo (*Biblioteca Histórica*, 3.55.8-9) también hace referencia a las divinidades locales de Samotracia y las identifica, una vez más, con los Coribantes, a los que hace hijos de la Madre de los Dioses.³⁵⁷ Precisamente será Diodoro uno de los autores que más se refiere a Samotracia y a los Misterios que en ella tenían lugar:

«Otros, sin embargo, dicen que en los tiempos antiguos la isla se llamaba Saoneso y que recibió el nombre de Samotracia porque sus colonos procedían de Samos y de Tracia. Los pobladores autóctonos tenían una antigua lengua propia, de la que se han conservado muchas palabras hasta nuestros días en el ritual de los sacrificios». (*Biblioteca Histórica*, 5.47.2-3)

«Y se dice que, mientras los samotracios vivían de esta manera en sociedad, nacieron allí de Zeus y de Electra, una de las Atlántides, Dárdano³⁵⁸, Yasión y Harmonía [...]»

³⁵⁴ «Y penetró [Cambises] en el santuario de los Cabiros donde, de acuerdo con la norma establecida, no puede entrar nadie más que el sacerdote; y hasta hizo quemar sus estatuas después de haberse mofado mucho de ellas. Por cierto que estas estatuas también se asemejan a las de Hefesto, de quien, según dicen, son hijos los Cabiros» (Heródoto 3.37.3)

³⁵⁵ «Coribantes», que aquí se hace derivar de *korýptein*, «cornear», y *baínein*, «marchar». Nota del traductor, p. 468.

³⁵⁶ Es decir, «marchadores de paso cadencioso» o «danzantes». Nota del traductor, p. 468.

³⁵⁷ «Después, tras someter también algunas otras islas, fue cogida en una tempestad y, habiendo hecho votos a la Madre de los Dioses por su salvación, fue llevada a una isla desierta; según su visión en sueños, la consagró a la diosa antes citada construyó altares y llevó a cabo magníficos sacrificios. Y la denominó Samotracia, lo cual, traducido a la lengua griega, es «isla sagrada». Aunque algunos historiadores dicen que, llamada Samos antes de ello, fue denominada Samotracia por los tracios que una vez habitaron en ella. Pero, no obstante, cuando las Amazonas volvieron al continente, cuentan en el mito que la Madre de los Dioses, complacida con la isla, estableció en ella a algunos otros y también a sus propios hijos, los denominados Coribantes; de qué padre son, se transmite en secreto en el rito; y enseñó también los misterios llevados a cabo ahora en ella y decretó inviolable el santuario».

³⁵⁸ «Uno de estos hijos, Dárdano, que era emprendedor y fue el primero en pasar a Asia en una balsa, fundó allí primero una ciudad llamada Dárdano y organizó luego el reino situado alrededor de la ciudad, que

Zeus quiso que también recibiera honores el segundo de sus hijos, y le confió la celebración de los misterios, de los que a nadie, salvo a los iniciados, le está permitido oír hablar; se trata de una celebración que ya tenía lugar en la isla desde antiguo, pero que entonces, por así decir, fue puesta en sus manos. Según parece, Yasión fue el primero en iniciar a los extranjeros y en hacer de ese modo famosa la ceremonia. Después de estos hechos, llegó a la isla de los samotracios Cadmo, el hijo de Agenor, que iba en busca de Europa; y, tras participar en los ritos iniciáticos, se casó con Harmonía, la hermana de Yasión, y no la hija de Ares, como cuentan los griegos en sus mitos». (*Biblioteca Histórica*, 5.48.2-5)

Sin embargo, en un fragmento posterior (*Biblioteca Histórica*, 5.64.) relacionará los Misterios de Samotracia con otros dioses, los denominados Dáctilos de Ida:

«Según una tradición, eran cien, pero otros afirman que recibieron este nombre porque eran diez, es decir, un número igual al de los dedos (δάκτυλοι) de las manos. Algunos historiadores, entre los cuales está Éforo, cuentan que los Dáctilos Ideos nacieron en el monte Ida de Frigia y que luego pasaron a Europa con Migdón; al ser magos, realizaban encantamientos y celebraban ritos de iniciación y misterios, y durante su estancia en Samotracia, con estas prácticas, espantaron sobremanera a los habitantes de la isla; y precisamente en aquella época, Orfeo, dotado por la naturaleza de un excepcional talento para la poesía y para la música, fue su discípulo y fue el primero que introdujo entre los griegos los ritos de iniciación y los misterios.

Los Dáctilos Ideos de Creta, según nos ha transmitido la tradición, descubrieron el uso del fuego, las propiedades del cobre y del hierro y la manera de trabajar estos metales en la zona del monte Berecinto, en el territorio de Apta; y dado que se consideraba que eran los iniciadores de grandes beneficios para el género humano, obtuvieron honores inmortales. Nos cuentan los historiadores que uno de ellos, que se llamaba Heracles y se distinguía por su fama, instituyó los Juegos Olímpicos, y que los hombres de épocas posteriores, a causa de la homonimia, pensaron que era Heracles, el hijo de Alcmena, quien había establecido la institución de los Juegos Olímpicos. Pruebas de esto, dicen, se encuentran en el hecho de que todavía en nuestros días muchas mujeres reciben conjuros de este dios y fabrican amuletos con su nombre, puesto que era un mago y se ocupaba de los ritos de iniciación, cosas que le distanciaban mucho de las costumbres del hijo de Alcmena».

En su *Protreptico* (2.19.4), Clemente de Alejandría denuncia las falsas creencias paganas y sus cruentas y equivocadas prácticas, entre las que incluye los misterios de los Cabiros a los que, una vez más, identifica con los Coribantes, aunque también entremezcla prácticas dionisiacas, en un texto que adolece de falta de veracidad:

«Si llamamos cabires a los coribantes, denunciaremos también la iniciación cabírica. Éstos eran los dos fraticidas que, cogiendo el cesto en que se encontraban los órganos sexuales de Dioniso, lo llevaron a Tirrenia ¡traficantes de una gloriosa mercancía!

Permanecieron allí un tiempo, puesto que estaban huyendo, y recomendaron a los tirrenos honrar con ceremonias religiosas los órganos sexuales y el cesto, como si se tratara de la más preciosa lección de piedad. Por esta causa algunos, con razón, quieren llamar a Dioniso Atis, por estar privado de los órganos sexuales».

después fue llamada Troya, y llamó dárdanos a los hombres del lugar, dándoles su propio nombre. Se dice que también gobernó sobre muchos pueblos de Asia y que envió como colonos a los dárdanos que habitan al norte de Tracia» (Diodoro Sículo, *Biblioteca Histórica*, 48.3).

Podemos comprobar también que uno de los *Himnos órficos*, el XXXVIII, dedicado a los Curetes, se refiere a ellos como señores de Samotracia y les da la denominación de démones, además de asociarlos a los Coribantes y los Dioscuros:

«Curetes que atronáis, con armaduras de guerra, celestiales, terrenales, marinos, afortunados, fecundos soplos, ilustres salvadores del mundo, que habitáis Samotracia, sagrada tierra, y alejáis los peligros mortales que andan errantes por el ponto. Vosotros sois los primeros que instituisteis para los mortales el ritual sacro, inmortales Curetes, que portáis belicosa armadura y movéis el Océano, el mar y los árboles, además; y al marchar hacéis resonar la tierra con vuestros ágiles pies, resplandeciendo con vuestras armas. Todas las fieras se asustan, cuando os ponéis en movimiento; el alboroto y griterío llega hasta el cielo y, por las evoluciones de vuestros pies, el polvo alcanza las nubes, cuando os marcháis. Y entonces brotan, por supuesto, todas las flores. Inmortales démones, nutricios y destructores, a la vez, cuando os lanzáis irritados contra los mortales, destruyendo vidas, recursos y también a los mismos que reciben el perjurio saciándoos con ello. Y gime el grandioso mar en profundos remolinos, los arboles de copas altas caen al suelo de raíz y un eco celeste resuena por el chasquido de sus hojas. Curetes-Coribantes, señores y robustos reyes de Samotracia, e igualmente con propiedad, Dioscuros, perennes brisas, vivificadores, aeroformes; que también sois celebrados en el Olimpo como celestes gemelos, portadores de agradables brisas, serenos y amables salvadores. Soberanos propiciadores de las estaciones y de los frutos, alentados, por favor».

Mnaseas en el Escolio de Apolonio de Rodas I, 916-918 (FHG fr. 27, III, p. 154)³⁵⁹ es el único autor que numera y da nombre a los Cabiros que, para él, son tres principales: Axíeros, Axiocerso y Axiocersa, a los que añade Kadmilos. Además, los asimila a Ceres, Plutón, Perséfone y Hermes, respectivamente. Como podemos comprobar, esta asociación los pone en conexión con los Misterios de Eleusis³⁶⁰.

Nono de Panápolis (*Dionisiacas*, 3.58-78) hace referencia a la boda entre Cadmo³⁶¹ y Harmonía y, una vez más, diferentes dioses se entremezclan y confunden:

«Entonces Cipris, que buscaba unir a Harmonía con su esposo, extendió la silenciosa bonanza para evitar la navegación. En ese momento, un temprano pájaro gritaba cortando el aire; y columnas de Coribantes³⁶², que habitan las soledades, munidas de hermosos cascos, agitaban sus escudos y zapateaban al son de los rítmicos pasos de las

³⁵⁹ <http://www.dfhg-project.org/DFHG/search.php?what=mnaseas>

³⁶⁰ Esta asimilación con dioses de otros panteones la veremos también con los dioses romanos: Macrobio (Saturnales, 3.4.7-9), citando a Varrón y a Casio Hemina, los llega a identificar con los dioses Penates: «Según Varrón, en el libro II de las Antigüedades humanas, Dárdano transportó los dioses Penates desde Samotracia a Frigia, y Eneas desde Frigia a Italia. Ahora bien, ¿quiénes son los dioses Penates? Varrón, en el mencionado libro, no lo explica. Pero quienes con más celo sacan a la luz la verdad, dijeron que los Penates son aquellos dioses merced a lo cuales hay un hálito de vida «en nuestro interior» (penitus), tenemos un cuerpo y poseemos la razón del espíritu; ahora bien, Júpiter es la zona media del éter medio, Juno la capa inferior del aire colindante con la tierra, y Minerva el estrato superior del éter. Y aducen como prueba que Tarquinio, hijo de Demarato de Corinto, iniciado en los misterios de los ritos de Samotracia, reunió en un solo templo y bajo un mismo techo a las mencionadas divinidades. Casio Hemina afirma que los dioses de Samotracia, que son los mismos Penates de los romanos, son propiamente llamados *theoi megáloi*, *theoi khrestoi*, *theoi dynatoi*, esto es, dioses grandes, dioses buenos, dioses poderosos».

³⁶¹ En un canto posterior (*Dionisiacas*, 4.83-93) identifica a Cadmo con el dios Hermes.

³⁶² La referencia parece estar hablando de los Curetes, no de los Coribantes.

danzas de Cnoso. Y al mismo tiempo que el pandero de Cnoso de bovina piel producía un terrible estruendo ante el espiralado golpe de un rápido hierro, la flauta doble resonaba. Así, mientras los bailarines se aceleraban, una melodía los acompañaba en su cadenciosa agitación. Canturreaban los árboles; mugían las piedras y los bosques se agitaban en una bacanal con inteligente vibración. Las Dríades cantaban y las Osas se lanzaban en tropel hacia la danza saltando y girando enfrentadas; los leones producían un rugido con competitivas gargantas, que simulaban el alalá de los Cabiros en sus fiestas místicas, grito lúcido pese al frenesí. La divina Hécate, que ama los cachorros era celebrada. Y las festivas flautas, a las que la técnica del Crónida descubrió una vez, mientras trabajaba el cuerno, resonaban sin acompañamiento».

Nono también relacionará a los Cabiros (de Lemnos), que para él son dos, con Hefesto, de quién los hace descendientes³⁶³ en los cantos XIV, XXVII, XXIX y XXX de sus *Dionisiacas*:

«En primer lugar, desde Lemnos, la de la montaña de ígnea cumbre, la llamada que se convocaba junto a la mística antorcha de Samos, hizo que los dos hijos de Hefesto, los Cabiros, vistieran sus armas.

Éstos toman el nombre de la familia de su madre, a quien antaño dio a luz la tracia Cabiro para el herrero celestial. Eran Alconte y Eurimedonte, muy versados en las artes de la fragua. Desde Creta se congregaron crueles guerreros, los Dáctilos del Ida, que habitan en las cuevas de esta montaña, y los Coribantes, nacidos de la tierra, que les acompañaban. Otrora éstos nacieron para Rea de forma espontánea y se formaron enteramente a partir de la tierra. Ellos fueron quienes rodearon a Zeus niño, cuando no era más que un recién nacido, junto a la roca en la que vio la luz, bailando con el escudo en la mano, pues hacían un estrépito engañoso con sus danzas que recorría los montes y enloquecía al propio aire. En verdad, el ruido del bronce al chocar llegó a los oídos de Crono, en sus nubosas alturas, ocultando el llanto infantil de su hijo con tambores de piel de buey. Y el príncipe de los Coribantes tejedores de danzas era Pírrico del Ida, el que blande su gran escudo. Junto a él se puso las armas también el cnosio Cirbas y su variada tribu, a la cual daba el nombre.

Los odiosos Telquines llegaron como tropas auxiliares para la campaña contra los indios, tras agruparse desde las profundas cuevas del océano». (*Dionisiacas*, 14.17-37)³⁶⁴

Los Cabiros han sido asignados a distintas genealogías y grupos étnicos, que varían de una localización a otra. En Samotracia se han identificado con los pelasgos, tracios, fenicios y anatolios. Cada uno de estos grupos tiene correlación con interacciones históricas en la zona tracia del mar Egeo. Heródoto asegura que los pelasgos habitaron

³⁶³ Relación que ya habían puesto de manifiesto, Heródoto (*Historia*, 3.37) y Calímaco, fr. 115: «...Y a escondidas junto a la fragua de Hefesto se criaron, aprendiendo a trabajar con los martillos. Ones ahora ... pero entonces ... estaba con la mirada puesta en tu retorno... Férreos ... escudos (?) que ellos mismos forjaron en los yunques de Hefesto ... dos hombres en secreto (?) ... del fratricida ... en Lípara (?) ... de su asiento hicieron rodar...».

³⁶⁴ «¿Permaneces ocioso, Hefesto? ¿No salvarás a tu propia descendencia? Blande de una vez tu acostumbrada antorcha como escudo para los Cabiros, vuelve tu mirada y contempla a tu antigua novia, a Cabiro, la madre amorosa, reprochándotelo. Alquímaca la lemnia ha menester de tu socorro». (*Dionisiacas*, 27.327-331)

«Los ciudadanos de Samotracia, de ígneo poder, los dos hijos de la lemnia Cabiro, se lanzaron en delirio a la bacanal del combate. Sus ojos lanzaban las chispas congénitas que, con aliento de fuego encamado, habían heredado de su padre Hefesto». (*Dionisiacas*, 29.192-195)

Samotracia antes que los griegos (2. 51), establecieron los misterios y se los enseñaron a los atenienses (2. 51); Dionisio de Halicarnaso afirma que los pelasgos veneraban a los Cabiros, según afirmaba también Mirsilo de Lesbos que, sin embargo, denominaba a los pelasgos, tirrenos (*Historia Antigua de Roma*, 1.25.5), algo en lo que no está de acuerdo el de Halicarnaso (*Historia Antigua de Roma*, 1.29).

Los pelasgos son una etnia de origen muy impreciso, parecen ser un pueblo pregriego cuya área incluye el noroeste de Asia Menor, Samotracia, Lemnos e Imbros y el noreste del mar Egeo. Este origen tracio se ha puesto en conexión con el nombre dado a los Grandes Dioses por Mnaseas (Axieron, Axiokersa y Axiokerso); *Axi* ha sido interpretado como Grande, basándose en la raíz griega *Axio*; *kers* es un elemento común en los nombres tracios y frigios; Hemberg conecta el nombre *Axio*, con un río tracio del mismo nombre. Pettazzoni argumenta que la identidad tracia representa el primer estrato de los Cabiros de Samotracia, siendo suplantado, primero, por el fenicio y, finalmente, por el eleusino (Blakely, 2013, pág. 162).

En cuanto al sustrato fenicio de los Cabiros se habría argumentado basado en los textos y en la epigrafía, así como evidencias históricas de la actividad fenicia en el Egeo norte, sobre todo en relación con las minas de Tasos y Pangeo. Filo de Biblos nos dice que los Cabiros eran venerados en Beirut como los hijos de Sydik y los inventores de la navegación; Heródoto los compara con los Patecos, figuras apotropaicas de los barcos fenicios (3.37). El príncipe fenicio Kadmos ha sido identificado en los santuarios de los Cabiros de las tres islas, así como en el de Tebas, en Beocia. Se convierte en pariente de los *daimones* de Lemnos y el secuestro de Harmonía forma parte de la tradición de Samotracia a partir del siglo IV a. C.

Se ha dado al nombre Cabiros una etimología semítica, derivado de *kbr*, grande. No está de acuerdo con esta interpretación Beekes (2004), que considera que Cadmo es de origen anatólico y Cabiros procede de Asia Menor. Además de la etimología, la conexión con Anatolia incluye una cita de Demetrio de Escepsis, que escribió que los Cabiros recibían este nombre del monte Cabiro de Berecintia (Estrabón, 10.3.20), otras evidencias de topónimos los encontramos en las ciudades de Kabeira de Ponto y Cilicia. Arístides identifica los Cabiros como los dioses más antiguos de Pérgamo (*Panegírico al acueducto de Pérgamo*, 5); Pausanias escribe que la región que habitan los de Pérgamo estuvo consagrada a ellos (1.4.6); Cicerón identifica a los Cabiros con el padre de Dioniso-Sabazio (*Sobre la Naturaleza de los dioses*, 3.58). Otras fuentes conectan con

Anatolia a través de la Gran Madre frigia o Cibeles, es el caso de Diodoro Sículo (3.55.7-9) y, sobre todo, Nicolás de Damasco (FGH 90 fr. 52) que nos cuenta cómo el culto a los Cabiros es instalado en Assesos después de que los hijos del rey asesinado por su hermano tuvieran que huir a la ciudad de Mileto. Allí, sitiados, los habitantes pidieron ayuda a los dioses y llegó en forma de dos hombres, Tottes y Onnes, portadores de cesta sagrada o *kiste* en la que transportaban los objetos sagrados de los Cabiros. Prometieron salvar la ciudad si los ciudadanos establecían ritos en honor de estos dioses, lo que acabó sucediendo. Esta misma historia está narrada, abreviada, por Calímaco (fr. 110 Harder = 115 Pfeiffer), que los considera hijos de Hefesto, lo que conectaría con Lemnos y la metalurgia. Según Blakely, mientras los Cabiros de Samotracia representan un amplio rango geográfico, los de *démones* de Lemnos representan una leyenda local, muy antigua, pregriega (Blakely, 2013, págs. 163-164).

En resumen, hay serias dudas sobre la identificación original de los Grandes Dioses con los Cabiros, pues se pueden encontrar en ellos dos elementos arcaicos distintos: uno pregriego y otro de matriz semítico-oriental, unidos posteriormente por un sincretismo derivado principalmente de las características comunes que lleva a la identificación de los dos grupos de divinidades (Cruccas, 2014, pág. 23).

Los Cabiros, como ya sabemos, no están asociados en exclusividad a Samotracia. De hecho, hay 158 localizaciones que se relacionan a estas divinidades, bien a través de la epigrafía, de la numismática o de las fuentes literarias. Corresponden a un amplísimo territorio que comprenden zonas de la Grecia peninsular, Asia Menor, Egipto y el área del Mar Negro. Serán, sin embargo, tres territorios insulares, donde los hallazgos son más frecuentes e importantes: Samotracia, por supuesto, y dos islas vecinas, Imbros y Lemnos (Bedigan, 2008, págs. 72-73). Las tres islas están cerca de Asia Menor y el intercambio cultural entre las tres islas y Anatolia es evidente, sobre todo porque existía una red comercial en esta zona desde la edad de bronce temprano, el período en que una gran diosa madre fue venerada en muchos lugares, y posiblemente también los Cabiros. Las fechas de fundación parecen indicar que el santuario más antiguo es el de Lemnos, aunque el dato aún está en estudio.

Se considera que, en cada uno de los centros, los Cabiros/Grandes Dioses están conectados con una divinidad masculina, propia del sustrato religioso y cultural de cada localización. Así, en Samotracia se asocian con Hermes, en Lemnos con Hefesto y con Dioniso en Tebas (Kesler, 2012, pág. 6).

En última instancia, hay que destacar la falta de homogeneidad del culto cabérico y la dificultad para identificar un núcleo originario del culto a partir del cual se acabaría extendiendo por todo el Mediterráneo oriental. A la luz de los datos arqueológicos, los santuarios más antiguos parecen ser los de Lemnos y Tebas, sin embargo, desde finales de la época clásica y, sobre todo, durante el Helenismo, Samotracia tomará una posición preponderante y, con el nombre de Grandes Dioses el culto se transmite por la costa de tracia, las Cícladas y la costa oeste de la actual Turquía. En este periodo y durante la época romana, el sincretismo con otros cultos plenamente griegos, como el de los Dioscuros, se ha convertido en un elemento más de la religión de los Cabiros, como atestigua la inscripción del santuario de Delos en la que leemos: Θεῶν Μεγάλων Διοσκούρων/Καβείρων (Cruccas, 2014, pág. 23).

En definitiva, con respecto a la relación entre los Grandes Dioses de Samotracia y los Cabiros de Lemnos y Tebas (los más estudiados), los distintos estudios muestran gran disparidad, desde los que niegan cualquier conexión entre ellos, a pesar de no negar la similitud presente en algunos puntos³⁶⁵, hasta los que consideran que básicamente son los mismos dioses, pero con variaciones locales debidas a las necesidades de cada comunidad³⁶⁶. En este último sentido, se ha considerado que los Cabiros, dependiendo de su lugar de culto, podrían dividirse en tres grupos (Bedigan, 2008, pág. 43):

1. Tipo tebano. Los Cabiros son una pareja, padre e hijo, de acuerdo con la preferencia beocia de parejas de divinidades masculinas. Los nombres pueden variar. El culto tiene connotaciones dionisiacas, tanto desde el punto de vista iconográfico como por

³⁶⁵ «Whatever the case, the Samothracian gods appear to be different in function from the Kabeiroi worshipped elsewhere. Initiation into the mysteries of the Samothracian gods was thought to provide protection from storms at sea. The Kabeiroi on Lemnos were companions of Hephaistos and associated with metalworking and wine drinking. At Thebes there was only one Kabeiros, associated with a younger male figure called Pais. Kabeiros was similar in appearance to Dionysos. Demeter Kabeiraia was worshipped nearby. There were some similarities between the Theban and Lemnian Kabeiroi cults and the cult at Samothrace. Mysteries were practiced at all three sites, and in all three cults there was a concern for explaining the origin of life [...] It is possible that certain external similarities contributed to the identification of the Theban Kabeiros, the Lemnina Kabeiroi, and the Samothracian Theoi Megaloi, but there is no evidence that these divinities were in origin the same or that the Samothracian gods were ever called Kabeiroi at Samothrace» (Cole, 1984, pág. 2).

³⁶⁶ «The available evidence indicates that the Kabeiroi could be represented as a group of masculine deities whose function and background differed according to the needs of the community in which the cult was situated. This variation may also account for the difficulties in attribution; different gods with the same function have often been assimilated in the same way as gods with identical or similar names, and have also been grouped together regardless of the reasons as to why they were being worshipped» (Bedigan, 2008, págs. 40-41).

las actividades realizadas. Las ofrendas votivas muestran fuertes vínculos con la fertilidad (animal, humana y agrícola) y la viticultura.

2. Tipo lemnio. Los Cabiros son tres hermanos, hijos de Hefesto y de la ninfa Cabiro. No se conocen nombres, pero sí que se les aplica el título de *karkinoi* o cangrejos. Su culto está muy relacionado con Hefesto y, por tanto, con la metalurgia. Los restos arqueológicos y algunos fragmentos de la obra perdida de Esquilo, *Kabeiroi*, indican también conexión con la viticultura.
3. Tipo samotracio. Los Cabiros son un número identificado de dioses, entre dos y cuatro, según Mneseas; Axíeros, Axiocerso, Axiocersa y Cadmilo, que se asimilarían a Deméter, Hades, Perséfone y Hermes. Tanto las fuentes literarias como la epigrafía hablan de una función salvífica en el mar como su función principal.

Por nuestra parte, consideramos que debió de existir algún tipo de conexión entre los Cabiros y los dioses de Samotracia, puesto que las fuentes, como hemos comprobado, los mencionan de esta manera, incluido Heródoto, cuyo testimonio parece evidenciar su propia iniciación. Hasta el momento, lo que parece quedar claro es que los dioses de los Misterios de Samotracia formaban un grupo (¿tríada?) en los que no debió de ser importante las atribuciones individuales de cada uno de ellos. Su función original estaba conectada con la función de protección, especialmente en la navegación, sin que quede patente una función escatológica «más amplia» (García Arroyo, 2019, pág. 302).

La otra posibilidad sería que Grandes Dioses no se refiera a un grupo particular, sino a un epíteto para diversos dioses. Así, si múltiples deidades, todas con algunas funciones similares, usan el mismo título honorífico, ello explicaría por qué los autores los identifican como un solo grupo o entidad (Bedigan, 2008, pág. 39).

Por otra parte, la repetida confusión/identificación entre Cabiros y Coribantes, sobre todo, pero también con los Curetes, los Dáctilos y los Telquines nos hace pensar que también debió de existir un elemento común entre todos estos «dioses menores» que favoreciera este intercambio de apelativos. Además de la danza extática, se han considerado como elementos comunes de todos estos *démones* su relación con la metalurgia, con la Diosa Madre/Kybeles y, curiosamente, su nacimiento directo de la tierra.

11.3.1. Dioses danzantes

Como hemos visto, Estrabón (10. 3. 7) asimila a los Cabiros con los Dáctilos, Telquines, Curetes y Coribantes. Todas estas figuras son en general identificadas como danzantes extáticos de sexo masculino, caracterizados por sus vestimentas guerreras y a menudo identificados como acompañantes de una Gran Madre y guardianes de rituales de naturaleza misteriosa. Estrabón atribuye la confusión al ritual común como sacerdotes de la Diosa Madre, a la que atienden con danzas extáticas en armas. El origen de estas danzas se encuentra en diversas leyendas en las que estos *daimones* atienden a diversos dioses en el momento de su nacimiento, el más conocido es el caso de Zeus y los Curetes, pero narraciones similares las encontramos con Apolo (Estrabón, 14.1.20) o con los Telquines y Poseidón (Diodoro de Sicilia, 5.55) (Blakely, 2013, pág. 13 y 165).

Una de las más antiguas menciones a esta danza guerrera la encontramos ya en el siglo VII a. C., por el poeta Taletas: *La danza armada fue inventada y bailada por primera vez por los Curetes* (Fragmento 10, del Escolio a Píndaro). En épocas posteriores el tema se repite constantemente como demuestran los siguientes ejemplos:

«[Oh caverna de los Curetes y sacras salas de Creta en que nació Zeus! Allí en las cuevas los Coribantes de triple penacho inventaron para mí este redondel de tenso cuero. Y en báquica exaltación lo mezclaron al melodioso aire de las flautas frigias y lo pusieron en manos de la Madre Rea, redoble para los acompasados cánticos de las bacantes. Lo recogieron los sátiros delirantes de la diosa Madre, y lo enlazaron con los bailes bienales, en los que se regocija Dioniso». (Eurípides, *Las Bacantes*, 120-132)

«Alrededor de ti [Zeus] bailaron apretadamente los Curetes su danza guerrera, golpeando sus armas para que en los oídos de Crono se oyera el estrépito del escudo y no tus gemidos». (Calímaco, *Himno I a Zeus*, 51-55)

«Si acaso aquí las huestes armadas que los griegos mencionan con el nombre de ‘Curetes’ retozan entre los feligreses de Frigia y a compás cabriolean entre sangre y llanto al tiempo que con meneos de cabeza sacuden sus espantosos penachos, están representando a los Curetes del Dicte que dicen que antaño en Creta encubrieron el consabido lloro de Júpiter, cuando en tomo al niño los mozos, con danza vivaracha y escudo en mano, a compás iban dando bronce con bronce, no fuera a ser que Saturno diera con él y entre sus quijadas lo mascara, asestando a la madre en lo hondo del pecho eterna herida; por eso escudo en mano siguen esos a la Gran Madre, o acaso por mostrar que la diosa proclama que hay que defender la tierra patria con armas y coraje, y estar dispuestos a prestar amparo y honra a los padres» (Lucrecio, *La Naturaleza*, 2. 628-642).

«Cuando los Argonautas llegaron a la isla de Día, unas aves comenzaron a herirlos con sus plumas como si fueran flechas. Al no poder hacer frente a tan gran cantidad de aves, siguiendo la advertencia de Fineo, tomaron los escudos y lanzas (y) las ahuyentaron con

gran estrépito, a la manera de los Curetes» (Higino, *Fábulas XX*)

«Desde hace tiempo resuena el escarpado Ida al son de la música, para que el niño dé sus vagidos tranquilo, con su boca balbuciente. Unos golpean con bastones, los escudos, otros, los cascos huecos. De aquello se encargan los Curetes, de esto, los coribantes. Se guardó el secreto, y queda la imitación del hecho primitivo. La comitiva de la diosa agita los bronces y las roncadas pieles; en vez de cascos, aporrean platillos, y, en vez de escudos, tambores. La flauta sigue tocando, como tocaba antes, la melodía frigia». (Ovidio, *Fastos*, 4. 208-215)

«Agitando el yelmo de sus cascos de altivo penacho, los Coribantes³⁶⁷ Dícteos marcharon en formación hacia el combate. Hacían chocar las espadas desnudas de alternante bronce contra los escudos de piel de buey, que resonaban con ecos saltarines. Imitaban el ritmo del baile del escudo con el ímpetu circular de los pies, en una bacanal guerrera. La raza india era masacrada por estos pastores montaraces con el acero de los Curetes. Un soldado se desplomó sobre el polvo de cabeza solamente al oír el bramido de hondo resonar de los escudos». (Nono de Panópolis, *Dionisiacas*, 29. 215-224)

Los Curetes están caracterizados por poderes de profecía, fecundidad y fuerza militar. Su iconografía es la más persistente y frecuentes entre los démones. Ya imágenes del siglo V a. C. los representan como jóvenes armados bailando alrededor del infante Zeus, golpeando las espadas contra el escudo. Solo un autor, cuyo trabajo está preservado en el papiro de Oxirrinco, sugiere que ellos mismos fabricaron sus armas de bronce. Los Curetes representan tipos históricos, mitológicos y rituales. Como tribus históricas, los relatos hablan de expulsión y migración de un territorio a otro, lo que les conecta con Etolia, Acarnania, Peloponeso, Eubolia y Creta. Nacen de la tierra en Eubolia (Nono de Panópolis, *Dionisiacas*, 13,155-157). Tienen fuertes conexiones en Creta, donde varias ciudades llevan su nombre y aparecen como protagonistas en el conocido como *Himno de los Curetes*, aparecido en la ciudad cretense de Palaikastro, en el que se les ve, junto con Zeus, en un festival anual en el que se asegura la fertilidad de la tierra y la paz y la armonía entre las ciudades (Blakely, 2006, pág. 18).

«Cada uno de ellos se ciñe una espada y en la mano derecha porta una lanza, un báculo o algo semejante, y en la izquierda lleva un escudo tracio, parecido a un escudo alargado en forma de rombo con los lados más estrechos, que dicen que llevan entre los griegos los que realizan los ritos de los Curetes. Y los salios, en mi opinión, son, traduciendo su nombre al griego, los Curetes, así llamados por nosotros a causa de su edad pues son *kúroi*, y por los romanos a causa de su movimiento rítmico; pues saltar y brincar se dice en latín *salire*. Y por esta causa a todos los otros danzantes, puesto que también efectúan saltos y brincos, los llaman *saltatores* tomando este nombre de los salios. Pero si yo he comprendido correctamente esta denominación o no, cualquiera la explica sacándola de sus propias acciones; pues realizan movimientos con sus armas a ritmo de flautas, unas veces todos juntos, otras por turno, y cantan himnos tradicionales mientras bailan. Pero la danza y el movimiento de hombres armados y el ruido producido por sus puñales contra los escudos, si hay que prestar crédito a los relatos antiguos, fueron los Curetes los primeros en realizarlo». (Dionisio de Halicarnaso, *Historia Antigua de Roma*, 2.70)

³⁶⁷ Nono asimila en toda su obra a los Curetes y los Coribantes

«También ésta era una muy antigua costumbre griega, la danza con armas llamada pírrica, bien haya sido Atenea la primera en iniciar, por alegría, la formación de coros y las danzas con armas como celebración de la victoria con motivo de la destrucción de los Titanes, bien haya sido establecida por los Curetes en época todavía más antigua, cuando, criando a Zeus, querían entretenerlo con ruido de armas y con el movimiento rítmico de sus miembros, como cuenta la leyenda. Homero muestra también la antigüedad de esta costumbre, como nativa de los griegos, en muchos otros pasajes, pero especialmente en la fabricación del escudo, que él dice que Hefesto regaló a Aquiles. En efecto, colocando en él dos ciudades, una gobernada por la paz, otra sufriendo por la guerra, en aquella en la que establece la mejor fortuna, al describir fiestas, matrimonios y banquetes, como es natural, dice entre otras cosas:

*Los jóvenes danzarines se movían en círculo; y entre ellos
había sonido de flautas y liras; y las mujeres
de pie en cada puerto los admiraban.*³⁶⁸

Y, otra vez, al contar que había en el escudo otro coro de Creta compuesto por jóvenes y muchachas, dice lo siguiente:

*Y grabó una danza el ínclito cojo
semejante a la que en otro tiempo, en Cnosos, la muy espaciosa
Dédalo dispuso para Ariadna de hermosas trenzas.
Entonces los jóvenes y las doncellas muy deseadas
danzaban cogiéndose las manos por las muñecas.*³⁶⁹

Y al describir su atuendo, para mostrarnos que el baile de los hombres se hacía con armas, dice:

*Y ellas tenían bellas coronas, ellos dagas
tenían de oro colgando de cintos de plata.*³⁷⁰

Y cuando introduce a los jefes de la danza que la indican a los demás y la inician, escribe esto:

*Y una gran multitud rodeaba al gracioso grupo
disfrutando; y dos saltimbanquis entre ellos
danzaban dando inicio al canto».*³⁷¹ (Dionisio de Halicarnaso, Historia Antigua de Roma, 7.72.7-9).

Diodoro de Sicilia los considera dioses metalúrgicos, inventores de la danza, y también dioses civilizadores, nacidos de la tierra:

«Después de los Dáctilos Ideos, cuentan las historias, nacieron nueve Curetes. Algunos mitógrafos afirman que estos dioses fueron engendrados por la Tierra, mientras que para otros serían descendientes de los Dáctilos Ideos. Los Curetes habitaban en zonas montañosas, cubiertas de bosques y cruzadas por barrancos, y, por lo general, en lugares que ofrecían protección y abrigo naturales, dado que aún no se había descubierto el arte de construir casas. Al distinguirse por su inteligencia, dieron a conocer muchos descubrimientos útiles para la comunidad; fueron, en efecto, los primeros en reunir rebaños de ganado, domesticaron otras clases de animales y descubrieron la apicultura. Igualmente introdujeron el tiro con arco y la caza de animales, y enseñaron las relaciones recíprocas y la convivencia entre los hombres, y también fueron los iniciadores de la concordia y de un modo de vida ordenado. Inventaron las espadas, los yelmos y las danzas de guerra, gracias a cuyo estruendo consiguieron engañar a Crono;

³⁶⁸ *Iliada*, 18.494-496.

³⁶⁹ *Iliada*, 18.590-594.

³⁷⁰ *Ibidem*, 18.597-598

³⁷¹ *Ibidem*, 18.603-605.

se dice que, cuando su madre Rea les entregó a Zeus a escondidas de su padre Crono, lo acogieron y lo criaron» (Diodoro de Sicilia, 5.65).

Los Coribantes, iconográficamente idénticos a los Curetes, comparten con estos y con los Dáctilos el mito de asistencia al niño divino. Estrabón y Luciano sugieren³⁷² que son la versión frigia de los Curetes. La danza es el núcleo central de su experiencia ritual, con un carácter no militar, sino sanador, en un ritual homeopáticos. También Estrabón (10.3.19) los identifica con los dioses de Samotracia, a los que denomina Cabiros. Luciano, en su *Diálogo de los dioses* los asocia con la diosa Rea/Cibeles, a la que acompañan en un ritual de reminiscencias báquicas.³⁷³

Según Blakely, la principal diferencia entre Curetes y Coribantes es que los primeros están relacionados con la profecía y la adivinación y los segundos con la sanación a través de la danza extática. La leyenda que deja más clara esta relación entre Curetes y profecía aparece en la historia de Glauco, el hijo difunto del rey Minos de Creta, que es narrado por Apolodoro (*Biblioteca mitológica*, 3.3)³⁷⁴. El modelo de profecía de los Curetes, por tanto, combina danza, inspiración, metamorfosis, la conquista de la muerte e iniciación (Blakely, 2000, pág. 123)

³⁷² «Cuentan que al principio Rea, satisfecha con el arte, ordenó danzar a los Coribantes en Frigia y a los Curete en Creta y obtuvo no pocos beneficios de ellos, puesto que danzando a su alrededor le salvaron a Zeus, hasta el punto que éste reconocería que les debía un premio por su salvación, ya que gracias a su danza consiguió librarse de los dientes de su padre. Su danza era con armas, mientras golpeaban los escudos con las espadas y daban saltos frenéticos con furor guerrero» (Luciano de Samósata, *Sobre la danza*, 8).

³⁷³ «Y ahora, enloquecida [Rea] por ti, ha uncido al carro los leones, y ha tomado como compañeros a los coribantes, que están locos también, y van deambulando por el Ida arriba y abajo, la una dando alaridos por Atis y los coribantes, el uno se corta el codo con un puñal, el otro se suelta la melena y se lanza enloquecido por las montañas; el tercero toca un cuerno a modo de flauta; el cuarto golpea el tambor o toca los platillos; en resumen, todo es alboroto y locura en el Ida».

³⁷⁴ «Glauco, siendo aún niño, mientras perseguía a un ratón cayó en una tinaja de miel y murió. Una vez desaparecido, Minos se puso a buscarlo por todas partes y consultó al oráculo sobre cómo podría encontrarlo. Los Curetes le dijeron que en sus rebaños había una vaca de tres colores y aquel que mejor pudiese describir la piel de la vaca podría devolverle el niño sano y salvo. Fueron entonces convocados los adivinos y Poliido, el hijo de Céranos, comparó el color de la vaca con el fruto de la zarzamora y, obligado a buscar al niño, lo encontró mediante adivinación. Pero Minos dijo que era preciso recobrarlo vivo y, por tanto, lo encerró a él junto al cadáver. Y estando sin saber qué hacer, vio una serpiente que iba hacia el cadáver y la mató de una pedrada por miedo a morir él mismo si el cuerpo sufriera algún mal; pero apareció otra serpiente llevando una hierba que depositó sobre el cuerpo de la otra; y depositada la hierba, resucitó. Poliido vio todo esto admirado y a su vez aplicó aquella hierba al cuerpo de Glauco y logró resucitarlo. Cuando Minos recobró al niño no consintió sin embargo que Poliido regresara a Argos hasta enseñarle el arte de la adivinación a Glauco. Poliido, viéndose obligado, lo instruyó, pero una vez emprendida la navegación mandó a Glauco que escupiera en su boca; y hecho esto, Glauco olvidó el arte de la adivinación».

Un fragmento de Ferécides³⁷⁵ está conservado en el escolio a la Argonáutica de Apolonio de Rodas, una de las obras que más datos nos aporta sobre los Dáctilos, pues además conserva fragmentos de Estemsibrotos, Sófocles, Helánico, Mnaseas... (Blakely, 2007b, pág. 3). El escolio hace referencia a un pasaje del texto en el que los argonautas, tras haber matado accidentalmente a Cícico, no pueden seguir navegando por las fuertes tormenta. Para aplacar a la Diosa Madre que las causa, son requeridos a subir al monte Díndime:

«Había una recia cepa de vid criada en el bosque, un tronco enteramente envejecido. Lo cortaron, para que fuera sagrada imagen de la diosa del monte, y Argos la talló artísticamente. Y la erigieron sobre una altura escarpada a cubierto de las encinas más elevadas, que por encima de todas han arraigado. Al lado construyeron además un altar con un montón de guijarros. Y en derredor, coronados con hojas de encina, se ocupaban del sacrificio, invocando a la muy venerable Madre del Díndimo, la que habita Frigia, y junto con ella a Ticias y Cíleno, los únicos que son llamados guías del destino y asistentes de la Madre del Ida entre el número de cuantos son Dáctilos Ideos de Creta, a los que una vez la ninfa Anquíale hizo nacer en la cueva del Dicte, empuñando con ambas manos tierra Eáxide. Mucho le imploraba con súplicas el Esónida que apartara las tempestades, mientras vertía libaciones sobre las víctimas ardientes. Al tiempo los jóvenes, bajo la indicación de Orfeo, saltando daban vueltas en una danza armada y golpeaban los escudos con sus espadas, para que se desvaneciera por el aire el clamor siniestro que las gentes emitían aún gimiendo en su duelo por el rey. Desde entonces siempre los frigios se propician a Rea con disco y tamboril. La diosa prestó atención a las santas ofrendas manifestándose, y aparecieron claras señales. Los árboles producían abundante fruto y en tomo a sus pies la tierra espontáneamente hacía germinar flores de la tierna hierba. Las bestias abandonaron guaridas y espesuras, y acudieron halagando con sus colas. La diosa originó aún otro prodigio, puesto que antes nunca manaba agua el Díndimo, pero para ellos entonces brotó sin más, inagotable, de la árida cumbre» (Apolonio de Rodas, *Argonáuticas*, 1.1118-1149).

Podemos apreciar en este texto la conexión entre los Dáctilos y la danza, que parece muy similar a la que practican los Curetes, una danza armada. En este caso, el ritual no solo tiene como efecto calmar la tormenta y, por tanto, la maldición que estaban sufriendo, sino que está íntimamente conectada con ritos que propician la fertilidad y la fecundidad en la Naturaleza.

11.3.2. Dioses de la Metalurgia

Se ha sugerido también la conexión con la metalurgia y, por tanto, con el carácter chamánico y de prácticas secretas relacionadas con el oficio de herrero. En este sentido,

³⁷⁵ «Dáctilos Ideos: se dice que son seis y cinco, los de la derecha, masculinos, los de la izquierda, femeninos. Ferécides dice que los de la derecha son veinte, y treinta los de la izquierda. Son magos y hechiceros, y se dice que fueron los primeros trabajadores del hierro y mineros. Su nombre deriva del monte Ida, los de la izquierda, según Ferécides, son magos, y los que lanzan hechizos, los de la derecha».

los más relacionados con la metalurgia son los Telquines y los Dáctilos, mientras que los Coribantes carecen de este tipo de asociación y los Cabiros, concretamente los de la isla de Lemnos, solo muy ligeramente, al ser considerados descendientes de Hefesto, como nos narran, entre otros, Heródoto (3.37) y Calímaco (Fr. 115) que menciona a Ones y a un hermano cuyo nombre no se conoce.³⁷⁶ Se habla de un fratricidio, que volverá a ser mencionado, en forma de denuncia, por Clemente de Alejandría (*Protréptico*, 2.19.4)³⁷⁷ En las monedas aparecen llevando el *pilos* y el *chlamys* de su padre. Hesiquio de Alejandría los identifica con *karkinoi*, cangrejos o pinzas, ambas imágenes son apropiadas para dioses metalúrgicos.

Curiosamente, a Hefestos no se le relaciona con Samotracia ni hay indicios de que la minería jugara un papel importante en la economía de esta isla. A pesar de no haber aparente relación entre los Grandes Dioses de Samotracia y la metalurgia, hay una conexión muy sutil con el hierro. Se trata de un símbolo ritual, un anillo de este material, también relacionado con la mitología de los Dáctilos de Ida, cuya leyenda incluye acontecimientos de transformación y siderogénesis (Blakely, 2013, pág. 168).

En cuanto a los anillos de hierro de los Misterios de Samotracia, parece que eran recibidos como regalo o talismán por los iniciados, como nos describen Lucrecio (*Sobre la Naturaleza de las cosas*, 6.1043-1047), Plinio el Viejo (*NH*, 33.6) e Isidoro (*Orígenes*, 19.32.5), mientras que Zenobio 4.22 nos cuenta que Samotracia fue uno de los lugares dónde se inventó el magnetismo. Treinta y dos anillos de este tipo han sido encontrados en el yacimiento de Samotracia, la mayor parte de ellos procedente de contextos no datables (Blakely, 2013, pág. 169)

Lo que hizo de los anillos los signos del lugar, sin embargo, no fue simplemente su hierro, sino su magnetización. El magnetismo ofrecía dos posibles explicaciones de la función representativa de estos anillos con respecto a los ritos. En primer lugar, su potencial para recordar un momento de acción ritual y, en segundo lugar, su relación con la propia isla. Notando la tradición de que el magnetismo fue descubierto en Samotracia, Cole propuso que las piedras que recibieron la atención ritual eran realmente calamitas o

³⁷⁶ «...Y a escondidas junto a la fragua de Hefesto se criaron, aprendiendo a trabajar con los martillos. Ones ahora ... pero entonces ... estaba con la mirada puesta en tu retorno... Féreos ... escudos (?) que ellos mismos forjaron en los yunques de Hefesto ... dos hombres en secreto (?) ... del fratricida ... en Lípara (?) ... de su asiento hicieron rodar...»

³⁷⁷ «Si llamamos cabires a los coribantes, denunciaremos también la iniciación cabírica. Éstos eran los dos fratricidas que, cogiendo el cesto en que se encontraban los órganos sexuales de Dioniso, lo llevaron a Tirrenia ¡traficantes de una gloriosa mercancía!»

piedras magnéticas y que una demostración de magnetismo podría haber sido parte del ritual (Cole, 1984, pág. 30). La metáfora de Platón sobre la inspiración divina (Platón, *Ion*, 533d) moviéndose a lo largo de una cadena de anillos de hierro como una fuerza magnética sugiere que los anillos se conectarían los iniciados a la fuerza de la diosa de la isla. Lehmann propuso que esta diosa era análoga a las diosas anatólicas celebrado a través de altares de piedra y ritos ctónicos, apropiado para las conexiones culturales de la isla hacia el este (Lehmann 1950:8-11). Los anillos, cargados a través del aparentemente fuerza mágica de las calamitas de la isla, podrían evocar el vínculo entre la diosa, los iniciados, y la propia isla.

El magnetismo era conocido en la Antigüedad, pero no pudo ser interpretado. Tales de Mileto consideraba que los metales magnetizados poseían alma, que estaban habitados por fuerzas invisibles, de tal forma que quedaba latente la idea de que estas piedras podrían conectar el mundo visible y el invisible. Dentro de los rituales de Samotracia, el anillo quedaba como un recordatorio visible de un ritual secreto, compartido solo por los otros iniciados. Los imanes ofrecían metáforas de visión, pues la piedra que ejercía un poder invisible, de atracción. Los amuletos magnéticos permiten que el usuario vea todo lo que desea, vea el futuro, o mire el universo. Esto hace de los anillos una respuesta ideal a la estética del secreto: para que tenga eficacia y función social, hay que anunciar la posesión de un secreto, pero el secreto en sí mismo debe mantenerse. Las tradiciones que veían el magnetismo como un *daimon* en la piedra sugieren un nivel semántico aún más complejo, que conecta los anillos con las intrincadas tradiciones mitológicas del lugar (Blakely, 2012, págs. 62-63).

Los Dáctilos del monte Ida es el nombre con el que se indicaban los tres míticos hermanos Acmon, Dámnameneo y Celmis, seres fabulosos a los que se atribuyó el descubrimiento del hierro y el arte de trabajarlo mediante el fuego. El nombre Dáctilo se explica de varias maneras, como la que quiere una conexión con su habilidad manual en el procesamiento de metales, u otra según la cual su madre Rea o una ninfa de Ida araba con sus dedos la tierra debido al dolor en el momento del parto, sin olvidar que algunos les dan este nombre por haber vivido al pie del monte Ida.³⁷⁸

³⁷⁸ «Algunos autores afirman que los primeros habitantes de la parte inferior del Ida recibieron el nombre de «Dáctilos Ideos», porque del mismo modo que se llama «pie» a la parte inferior de una montaña, y «cabeza» a su cumbre, igualmente los distintos espolones que salen del Ida, todos consagrados a la Madre de los dioses, fueron llamados «Dáctilos». Sófocles piensa que primero nacieron cinco, de sexo masculino, que descubrieron el hierro y fueron los primeros en trabajarlo, y crearon un gran número de objetos diversos

La mayoría de nuestras autoridades describen a Frigia como la sede original de los dáctilos. La confusión con el Cabiros explica que en algunos relatos se describa a Samotracia como su residencia (Diodoro de Sicilia, 5.64):

«Los primeros de estos dioses de los que la tradición ha dejado recuerdo habitaron en Creta, en la zona del monte Ida, y fueron los llamados Dáctilos Ideos. Según una tradición, eran cien, pero otros afirman que recibieron este nombre porque eran diez, es decir, un número igual al de los dedos (*dáctyloi*) de las manos. Algunos historiadores, entre los cuales está Éforo, cuentan que los Dáctilos Ideos nacieron en el monte Ida de Frigia y que luego pasaron a Europa con Migdón; al ser magos, realizaban encantamientos y celebraban ritos de iniciación y misterios, y durante su estancia en Samotracia, con estas prácticas, espantaron sobremanera a los habitantes de la isla; y precisamente en aquella época, Orfeo, dotado por la naturaleza de un excepcional talento para la poesía y para la música, fue su discípulo y fue el primero que introdujo entre los griegos los ritos de iniciación y los misterios».

En cuanto a la naturaleza real de los dáctilos, no parecen ser más que los representantes míticos de los descubridores del hierro y del arte de fundir metales con la ayuda del fuego, ya que la importancia de este arte es suficientemente grande como para que los antiguos atribuyan su invención a seres sobrenaturales. La noción original de los dáctilos se extendió más tarde, y se dice que han descubierto otras cosas que son útiles o agradables para el hombre; así, se dice que han introducido música de Frigia en Grecia o que han inventado el ritmo, especialmente el ritmo dactílico (Pseudo Plutarco, *Sobre la música*, Clemente de Alejandría, *Stromata*, 1.360). Ya Hesíodo hace referencia al descubrimiento de la forja de ciertos metales por parte de los Dáctilos del Ida (fr. 282 Merkelbach-West), lo que luego será mencionado tanto por Plinio en su *Historia Natural* (7. 200) como por Clemente de Alejandría: «*Kelmis, de nuevo, y Damnameneuo, los primeros Dáctilos Ideos, descubrieron hierro en Chipre; pero la fundición del bronce fue descubierta por Delas, otro Ídeo, a pesar de que Hesíodo lo denomina escita*» (Clemente de Alejandría, *Stromato*, 1. 16. 75).

útiles para la vida, y que les siguieron cinco hermanas, que por su número también recibieron el nombre de Dáctilos. Otros escritores han contado el mito de forma diferente, complicando las dificultades una tras otra. Manifiestan sus diferencias tanto en los nombres de los Dáctilos como en su número, y de ellos nombran a Celmis, a Damnameneo, a Heracles y a Acmón. Unos los consideran autóctonos del Ida, mientras que otros los tienen por extranjeros establecidos allí; pero todos están de acuerdo en que el hierro fue trabajado por ellos por primera vez en el Ida. Asimismo todos sostienen que eran magos, que estaban ligados al culto de la Madre de los Dioses y que vivían en Frigia, en la región del Ida; y con el nombre de Frigia se refieren a Tróade, dado que los frigios vecinos de este territorio se apoderaron de él después de la destrucción de Troya. También suponen que los Curetes y los Coribantes eran descendientes de los Dáctilos Ideos; en todo caso, los cien primeros hombres nacidos en Creta, dicen, fueron llamados Dáctilos Ideos, los cuales engendraron nueve Curetes, quienes a su vez tuvieron diez hijos cada uno, y estos hijos se habrían llamado Dáctilos Ideos.» (Estrabón, 10.22)

Para Blakey, los anillos magnetizados de los que hemos hablado anteriormente estarían relacionados con los Dáctilos, lo que explicaría la leyenda de uno de ellos, Kelmis, *daimon* atrapado dentro del hierro (Escolio a Apolonio de Rodas, *Argonáuticas*, 1. 1129; Ovidio, *Metamorfosis*, 4.281). Mitológicamente, es una imagen acorde con teoría del magnetismo que consideraba que un *daimon* lo habitaba. Tales demostraciones revelan a la vez el poder oculto del material del anillo y el estado iniciático de su propietario (Blakely, 2012, pág. 64).

También se ha tratado de buscar la conexión entre los Grandes Dioses de Samotracia y la metalurgia precisamente a través de los Dáctilos. Como hemos mencionado, algunas fuentes nombran a los Dáctilos como Celmis, Damnadeo y Acmón. Celmis ofendió a la Diosa Madre y, como castigo, sus hermanos lo confinaron en las profundidades del Monte Ida, donde se transformó en hierro. Debía de ser una historia bastante conocida, pues un fragmento de Zenobio habla sobre una frase hecha, *Celmis en hierro* (κέλμις ἐν σιδήρῳ):

«Celmis en hierro»: este refrán se dice de los que confían mucho en sí mismos, porque son de naturaleza fuerte y difíciles de dominar. Celmis, uno de los Dáctilos del Ida, habiendo ofendido a su madre Rea y no habiendo aceptado de buen talante [...] por sus hermanos en el Ida. De donde el más recio se convirtió en hierro. Menciona esta historia Sófocles en el drama satírico *Los necios* (Zenobio, 4.80; Sófocles, fr. 335)

Rossignol, en 1863, vio en esta historia un paralelismo con la idea de Clemente de que en los Misterios de Samotracia se celebraba un fratricidio (*Protréptico*, 2.19)³⁷⁹, si bien el autor de Alejandría los denomina Coribantes, que, como ya hemos visto, son también a menudo asimilados con los Dáctilos; textos similares nos ofrecen Arnobio (*Adversus nationes*, 5.19)³⁸⁰, Fírmico Materno (*De errore profanarum religionum*, 11)³⁸¹ y el Himno Órfico XXXIX³⁸². Para Rossignol la idea que plasman Clemente, Arnobio y

³⁷⁹ «Si quieres te revelaré también las orgías de los coribantes. Dieron muerte al tercer hermano, cubrieron la cabeza del muerto con una tela color púrpura, le pusieron una corona y lo enterraron, llevándole sobre un escudo de bronce al pie del monte Olimpo».

³⁸⁰ «Que los ritos de los Coribantes sean también relegados al olvido, en el que se revela que el misterio sagrado, un hermano asesinado por sus hermanos, el perejil brotaba de la sangre del asesinado, ese vegetal que se prohibía poner sobre las mesas, para que los *manes* de los muertos no se ofendieran inoportunamente».

³⁸¹ «En los ritos sagrados de los Coribantes, el fratricidio es venerado. Porque un hermano es destruido por dos, y para q un tribunal de justicia no puede descubrir el asesinato, él es adorado debajo del pie del Monte Olimpo por los hermanos que lo mataron. Los macedonios adoran al mismo hermano. Es Cabiro, a quien los tesalonicenses antes adoraban con las manos ensangrentadas. Y así se debe considerar qué tipo de divinidad es ésta, en la que la locura fratricida fue inventada para ocultar el fratricidio».

³⁸² «Invoco al más grande soberano de la eterna tierra, al afortunado Cirbante, belicoso terrible, al Curete nocturno, disipador de los temores difíciles. Propiciador de las fantasías, Coribante que vaga en solitario, soberano de cambiantes formas, deidad de naturaleza dual, multiforme; ensangrentado, manchado por la sangre de los dos hermanos».

Fírmico no es sino una versión de la metamorfosis de Celmis, de tal forma que los Misterios lo que celebraban fue un gran avance para la humanidad, la invención de la metalurgia, la transformación del hierro en herramientas útiles, de manera similar a la celebración de la agricultura en Eleusis (Blakely, 2007b, pág. 6; Rossignol, 1863).

A diferencia de los Dáctilos, los Telquines, otro grupo de *démones* relacionados con los Cabiros y los Grandes Dioses de Samotracia, no se presentan como benefactores, sino como dioses destructores, mitad seres terrestres, mitad marinos, si bien las fuentes son bastantes confusas con respecto a su origen y filiación, como suele ser habitual cuando se trata de seres con raíces tan antiguas en la mitología. Sí parece acreditada su relación con la metalurgia.

«Rodas se llamó primero Ofiusa y Estadía, luego Telquinis por los Telquines que habitaban la isla, y de quienes unos dicen que son facinerosos y hechiceros, pues rocían con azufre el agua de la Estigia para que mueran plantas y animales, y otros en cambio que, por el contrario, como eran superiores en la industria, fueron desacreditados por los constructores rivales, siendo objeto de semejante calumnia; y dicen que habían ido primero de Creta a Chipre y luego a Rodas, y que fueron los primeros en trabajar el hierro y el bronce, y por cierto, fueron los creadores del arpa de Cronos». (Estrabón, 14. 2.7)

La relación de los démones con la metalurgia se corresponde con la asociación con la Diosa Madre y su iconografía. Mientras que los más relacionados con el metal, Dáctilos y Telquines, son los que suelen tener conflictos con la diosa, son los más violentos y carecemos de iconografía, si bien las fuentes los describen como seres deformes. Por el contrario, los Curetes y Coribantes son físicamente perfectos, colaboradores entre ellos y ayudantes de la Diosa Madre. En cuanto a los Cabiros, suelen estar asociados a alguna diosa en los santuarios donde se veneran y su iconografía es dispar. Desde su imagen como jóvenes perfectos, al estilo de los Dioscuros, a otras imágenes menos idealizadas en las que aparecen con rasgos de enanismo, como la ya conocida referencia de Heródoto a los patecos egipcios o a los pigmeos (Blakely, 2006, págs. 24-27).

11.3.3. Dioses nacidos de la tierra

En cuanto a sus identidades étnicas, es resaltable que ninguno de ellos nace en Samotracia. Los Curetes pueden ser frigios, arcadios, cretenses o, simplemente, nacen de la tierra; los Coribantes proceden de Anatolia donde están al servicio de Cibele, pero brotan de cualquier terreno próximo al infante Zeus cuando se encargan de su cuidado; los Dáctilos proceden del Monte Ida, sea el de la isla de Creta o el troyano, en sus

Argonáuticas, Nono también los considera sirvientes cretenses de la Gran Diosa frigia, nacidos de la tierra donde la ninfa Anquíale clava sus dedos en el momento del parto (Blakely, 2013, pág. 166).

«De la sangre que corría de las partes sexuales (de Urano) en la tierra nacieron las tres Erinis en primer lugar, Tisifone, Méguera y Alecto con éstas, y con ellas los cuatro renombrados Telquines, Acteo, Megalesio, Órmeno y Lico, los cuales Baquilides afirma que son hijos de Némesis y Tártaro, mientras que algunos otros dicen que de la Tierra y el Mar». (Baquilides, Fr. 52, de Tzetzes, *Teogonía* 80 ss.)

«¡Pero, ea, vientos de Febo, habládme ahora del ejército divino, tras haber cantado la armada de héroes de mortal estirpe! En primer lugar, desde Lemnos, la de la montaña de ígnea cumbre, la llamada que se convocaba junto a la mística antorcha de Samos, hizo que los dos hijos de Hefesto, los Cabiros, vistieran sus armas. Éstos toman el nombre de la familia de su madre, a quien antaño dio a luz la tracia Cabiro para el herrero celestial. Eran Alconte y Eurimedonte³⁸³, muy versados en las artes de la fragua. Desde Creta se congregaron crueles guerreros, los Dáctilos del Ida, que habitan en las cuevas de esta montaña, y los Coribantes, **nacidos de la tierra**, que les acompañaban. Otrora éstos **nacieron para Rea de forma espontánea y se formaron enteramente a partir de la tierra**. Ellos fueron quienes rodearon a Zeus niño, cuando no era más que un recién nacido, junto a la roca en la que vio la luz, bailando con el escudo en la mano, pues hacían un estrépito engañoso con sus danzas que recorría los montes y enloquecía al propio aire. En verdad, el ruido del bronce al chocar llegó a los oídos de Crono, en sus nubosas alturas, ocultando el llanto infantil de su hijo con tambores de piel de buey. Y el príncipe de los Coribantes tejedores de danzas era Pírrico del Ida, el que blande su gran escudo. Junto a él se puso las armas también el cnosio Cirbas y su variada tribu, a la cual daba el nombre». (Nono de Panópolis, *Dionisiacas*, 14. 15-37)

«La tierra, dicen los griegos, preñada de un hermoso regalo, produjo en primer lugar al hombre. Quiso ser madre, no de plantas privadas de sentido ni de bestias irracionales, sino de un ser viviente, noble y amigo de Dios. Es difícil discernir si el primer hombre fue Alalcomeneo, que surgió del lago Cefiso en Beocia; o si fueron los Curetes del Ida, de raza divina; o los Coribantes frigios, primeros a los que vio el sol brotar y **crecer como árboles**; o si la Arcadia engendró a Pelasgo, el que existía antes que la luna; o Eleusis a Disaulas, que moraba en el llano de Raros; o si Lemnos alumbró en inefable misterio orgiástico a Cabiro la de los bellos hijos; o Pelene a Alcioneo de los Campos Flegreos, el más antiguo de los gigantes». (Hipólito de Roma, *Refutación de todas las herejías*, 5. 3-4).

³⁸³ Alconte y Eurimedonte, los Cabiros, son hijos de Hefesto y Cabiro. Su número no se sabe a ciencia cierta y sus nombres eran secretos para los no iniciados, aunque Nono los asimila a los Dioscuros en número y personalidad (como hace Cicerón, *De Nat. Deor.* 3.21.53), y les da estos nombres parlantes con referencia a su vigor quizás tratando de mantener el secreto. (Nota del traductor p. 92, nota 6)

«Después de los Dáctilos Ideos, cuentan las historias, nacieron nueve Curetes. Algunos mitógrafos afirman que estos dioses **fueron engendrados por la Tierra**, mientras que para otros serían descendientes de los Dáctilos Ideos. Los Curetes habitaban **en zonas montañosas, cubiertas de bosques** y cruzadas por barrancos, y, por lo general, en **lugares que ofrecían protección y abrigos naturales**, dado que aún no se había descubierto el arte de construir casas. Al distinguirse por su inteligencia, dieron a conocer muchos descubrimientos útiles para la comunidad; fueron, en efecto, los primeros en reunir rebaños de ganado, domesticaron otras clases de animales y descubrieron la apicultura. Igualmente introdujeron el tiro con arco y la caza de animales, y enseñaron las relaciones recíprocas y la convivencia entre los hombres, y también fueron los iniciadores de la concordia y de un modo de vida ordenado. Inventaron las espadas, los yelmos y las danzas de guerra, gracias a cuyo estruendo consiguieron engañar a Crono; se dice que, cuando su madre Rea les entregó a Zeus a escondidas de su padre Crono, lo acogieron y lo criaron». (Diodoro Sículo, *Biblioteca Histórica*, 5. 65)

«Y el autor de la *Forónide* se refiere a los Curetes ya como flautistas, ya como frigios, y otros escritores los llaman “**hijos de la tierra**” y “portadores de bronceos escudos”». (Estrabón, 10.3.19)

11.3.4. Magos, profetas, dioses místéricos

El poder profético de estos daimones tiene dos modalidades: posesión divina a través de la danza y la identificación de estos seres con espíritus de la muerte. La posesión a través de la danza es muy clara en el caso de los Coribantes y, en menor medida, con los Curetes. Por otra parte, los Dáctilos y Coribantes se asocian a la adivinación a través de su conexión con la muerte, como nos describe Plutarco (*Sobre la cara visible de la luna*, 30)³⁸⁴. Se ha considerado que también su función como dioses de los Misterios estaría relacionada con su conexión con la muerte, pues se piensa que muchos de estos rituales de iniciación se basan en la negociación de la frontera entre la vida y la muerte, de tal forma que los démones actuarían como mediadores ideales. Muchos de nuestros daimones están asociados con rituales místéricos: los Dáctilos y Curetes en Creta, los Coribantes y su danza, según nos cuenta Platón y, sobre todo, los Cabiros. Por supuesto, no todos estos rituales son iguales ni nos ha llegado la misma información sobre ellos. Así, los rituales de los Coribantes solo se conocen por la iconografía y por las fuentes

³⁸⁴ «Por otro lado, los démones no residen permanentemente en la luna, sino que descienden entre nosotros para encargarse de los oráculos, comparecen y participan de los misterios más sublimes; además, son custodios de que se repriman las injusticias y destacan como libertadores en las guerras y por el mar. Si se comportan de modo indecoroso en estas cuestiones -y, por el contrario, dan pábulo a la cólera, la iniquidad o la envidia- cumplen condena: se ven precipitados a la tierra revestidos de cuerpos humanos. En la categoría superior de démones se hallan los servidores de Crono -así lo decían ellos mismos- y con anterioridad se encontraron los Dáctilos Ideos en Creta, los Coribantes en Frigia, los Trofoniades beocios en Udra y otros muchos en muy distintas partes del mundo cuyos ritos, honores y títulos persisten, si bien sus poderes mudaron a otro emplazamiento una vez que experimentaron la última alteración. Y la experimentan -unos antes, otros después- cuando el intelecto queda separado del alma».

literarias, y se tratarían de ceremonias privadas o muy íntimas. En cuanto a los Curetes y Dáctilos aparecen en citas literarias y se ha querido ver su rastro arqueológico en diversos cultos en cuevas como la de Dicte (en Psicro), Arcalojori e Ida, todas ellas en Creta. Entre sus restos se han encontrado espadas, hachas y escudos votivos, si bien no se puede confirmar que el culto fuera de carácter místico ni que estuviera relacionado con los Curetes. Sí que sabemos con seguridad que los Cabiros eran las divinidades de los Misterios en Tebas, Lemnos e Imbros, entre otras localizaciones. Si lo eran también en Samotracia, es más difícil confirmarlo, como ya sabemos (Blakely, 2006, págs. 23-24).

En Creta debió de existir un culto dedicado a Zeus Ideo, según nos transmite Porfirio (*VP.*, 17) pues el filósofo se hizo iniciar en unos antiguos rituales místicos que allí se celebrarían:

«Poniendo sus pies en Creta, entre los iniciados de Morgo, se dirigió a uno de los Dáctilos Ideos, por quienes también fue purificado con una piedra tocada por el rayo, tendido boca abajo, desde el alba, junto al mar, y, por la noche, junto a un río, adornado con los mechones de un carnero negro. Y bajó a la llamada cueva del Ida con la lana negra; allí pasó tres veces los rituales nueve días y ofreció un sacrificio a Zeus. Contempló también el sitial que se le preparaba cada año y un epigrama grabó sobre su tumba con estas palabras: «Pitágoras a Zeus.»

Estos rituales parecen ser confirmados por un oscuro texto de Eurípides, perteneciente a su obra *Los cretenses*, si bien en la época del dramaturgo las influencias de rituales órficos son ya evidentes (Bernabé, 2004):

«Hijo de la tiria de origen fenicio, vástago de Europa
y del gran Zeus, señor de Creta de cien villas.
Vengo, tras dejar los templos muy divinos
a los que el ciprés nativo, cortado
por la cálida segur
y unido por cola de taurina ligazón,
procura vigas de cubrimiento y ensamblajes precisos.
Llevamos una vida pura, desde que
me convertí en iniciado de Zeus del Ida.
Tras haber celebrado los truenos del noctívago Zagreo
y los banquetes de carne cruda,
y sostenido las antorchas en honor de la Madre montaraz,
junto a los Curetes,
recibí el nombre de Baco, una vez santificado.
Con vestidos totalmente albos rehúyo
la generación de los mortales y los sarcófagos,
sin acercarme a ellos, y me guardo de nutrirme
de alimentos en los que hay ánima».

Mientras Porfirio hace referencia a los Dáctilos, Eurípides habla de los Curetes, que ya sabemos que se encargaban del cuidado del niño Zeus. De hecho, el propio Porfirio

en otra de sus obras (*El antro de las ninfas*, 20), habla también de Curetes. Para Blakely (2007b) la mención aquí de los Dáctilos estaría conectada con la mención a la purificación a través de «una piedra tocada por el rayo», *keranium lithos*, pues, de acuerdo con Plinio (*H.N.*, 37.61) hay un tipo de piedras conocidas como Dedos Ideos (Dáctilos Ideos) que se encuentran precisamente en Creta, del color del hierro, y con la forma del pulgar humano.

El mismo Plinio (*H.N.*, 37.61) clasifica estas piedras *ceraunias*: dos de ellas tienen forma de hacha y son consideradas tan sagradas que, por su poder protector, ciudades y flotas son atacadas y tomadas; hay otra variedad, mucho más difícil de encontrar, que es buscada para prácticas mágicas y que el autor romano considera que surgen cuando un rayo alcanza la tierra.

En cuanto a las primeras, la investigación moderna considera que estas *ceraunias* son en realidad hachas de piedra pulimentada, a las que diversos pueblos de la Antigüedad, incluidos griegos y romanos, le otorgaban poderes sobrenaturales curativos, protectores y proféticos. En el Mediterráneo Antiguo no solo estaba asociado a Zeus, también a Cibele, pues sabemos que sus seguidores portaban algunas como amuletos benefactores (García Castro, 1988).

Las segundas podrían ser consideradas meteoritos o aerolitos, que sabemos también que son una fuente de hierro meteórico, por lo que podrían también relacionarse con los Dáctilos, al ser considerados *démones* de la metalurgia, además de su relación con la Diosa Madre. Heracles Dáctilo era venerado en Eritrea, Jonia, Tiro y en Beocia, pues allí, además de tener bajo su custodia el santuario de Deméter Micalesia (Pausanias, 9. 27.8), era reverenciado en Hieto, donde era considerado sanador y cuya estatua «no era una imagen artística, sino una piedra sin labrar, al modo antiguo» (Pausanias, 9. 24.3). La región de Hieto era particularmente rica en magnetita, conocida en la antigüedad como la piedra de Heracles, cuyos usos medicinales incluyen el tratamiento de las dolencias de las mujeres y cólico. Se ha sugerido que la imagen del dios podría haberse realizado de esta piedra local. Por otra parte, en Eritras (Acaya), otra figura de Heracles Ideo, es descrita por Pausanias (7.5-8) como aún más milagrosa y realizada «al modo egipcio», lo que, unido a su conexión con la protección a las mujeres, ha llevado a sugerir que el dios podría tener semejanzas con el egipcio Bes (Blakely, 2007b), un dios representado iconográficamente como un enano.

En definitiva, podría conectarse la piedra de purificación del ritual de Pitágoras con los Dáctilos a través de este Heracles Ideo. Los Dáctilos y esa piedra evocan una compleja gama de rituales que incluirían profecías, animación y sanación, siguiendo tipos fenicios, cretenses y griegos, siendo su papel como *démones* de la metalurgia probablemente menos importante que su papel en prácticas mágicas, curativas y en rituales de tipo místico (Blakely, 2007b).

Los Telquines, por su parte, son el prototipo de hechiceros malignos, solo su aspecto causa pavor (Estrabón 14.2.7; Ovidio, *Metamorfosis*, 365-366) y son portadores de grandes males para la humanidad:

«Los primeros en habitar la isla conocida con el nombre de Rodas fueron los llamados Telquines; éstos eran hijos de Talata, de acuerdo con la tradición mítica, y el mito nos cuenta asimismo que ellos, juntamente con Cafira, la hija de Océano, criaron a Posidón, dado que Rea les había confiado al recién nacido. Se dice que ellos fueron también los inventores de algunas artes y que introdujeron otras novedades útiles para la vida de los hombres. Fueron igualmente los primeros, según se dice, en fabricar estatuas de los dioses, y de ellos han tomado su nombre algunas de las antiguas imágenes de los dioses; en Lindo, por ejemplo, hay un Apolo llamado Telquinio, en Yaliso una Hera y unas Ninfas Telquinias, y en Camiro una Hera Telquinia. También se cuenta que estos Telquines eran hechiceros y que cuando querían podían provocar las nubes, la lluvia y el granizo, y que del mismo modo podían atraer la nieve; se relata que eran capaces de hacer estas cosas igual que los magos. Sabían cambiar su aspecto natural y eran recelosos en la enseñanza de sus artes». (Diodoro Sículo, 5.55.1-3)

«Los odiosos Telquines llegaron como tropas auxiliares para la campaña contra los indios, tras agruparse desde las profundas cuevas del océano. Lieo acudió esgrimiendo en su brazo sobrehumano una gran pica. Celmis secundaba a Damnameneo, guiando el carro marino de su padre Poseidón. Todos eran errantes colonos de la mar, procedentes de la tierra de Tlepólemo, divinidades enfurecidas que habitan el océano. En un tiempo pasado, Trínax, Macario y el famoso Auges, hijos de Helio, les expulsaron muy a su pesar de la tierra de sus padres. Perseguidos, pues, en su tierra patria, tras extraer con sus vengativas manos el agua de la Estigia, inundaron la tierra de cultivo de la fértil Rodas, arruinando los campos con aguas del Tártaro». (Nono de Panópolis, *Dionisiacas*, 14. 38-49)

11.3.5. Los Dioscuros y Samotracia

Finalmente, los Dioscuros se encuentran entre las deidades que más a menudo se identifican con los Grandes Dioses y Cabiros, tanto por su sincretismo tardío del período helenístico, como por su naturaleza de pareja, a menudo acompañada en las representaciones figurativas de una deidad femenina. Esparta es, sin duda, la ciudad griega donde su culto está más atestiguado y justo en el centro lacedemonio sabemos que la danza guerrera o pírrica y el papel de los dioscuros asumieron una posición prominente en el complejo sistema religioso y cultural en honor de los hermanos divinos, los ritos de paso y las situaciones liminares que regulan (Crucas, 2014, pág. 44).

Los Dioscuros son equiparados a los Cabiros en numerosas fuentes literarias, incluyendo a Aristófanes, Pausanias, Filo de Biblos, Damasco, Polemon, y un himno órfico; también se les identifica con Coribantes y Curetes³⁸⁵ (Blakely, 2007a, pág. 74).



Imagen 72. Moneda con figura de Cabiro, acuñada en Byrtis, Tróade³⁸⁶

Igualmente se asocian con la seguridad en los viajes marítimos en una fecha temprana, en fragmentos presocráticos anteriores a la de Argonáutica. Jenófanes en el siglo VI y Metrodoros en el IV describen el fenómeno eléctrico que juega con los mástiles de los barcos, conocido hoy como el fuego de San Elmo, como su manifestación. Diodoro Sículo sugiere que adquirieron este poder divino en el curso del viaje mismo (4.43.1-2). La seguridad en el mar era una preocupación con muchas expresiones rituales, que iban desde las gemas mágicas y los santuarios a bordo hasta el establecimiento de lugares sagrados en los cabos (Blakely, 2007a, pág. 75).

La relación entre los Dioscuros y los aspectos soteriológicos característicos de la religión de los Cabiros-Grandes Dioses fueron destacados hace casi setenta años por F. Cumont, quien subrayó que los gemelos divinos tenían una peculiaridad mitológica que se adaptaba muy bien a la concepción de la vida después de la muerte en el periodo helenístico, en particular en lo que se refiere a las doctrinas filosóficas más extendidas en aquella época. La división del mundo en dos hemisferios hecha por muchos mitógrafos y filósofos sería la base de la yuxtaposición entre el Dioscuros y esta concepción cosmológico, particularmente en referencia a la presencia del *pilos*, el característico

³⁸⁵ Aristófanes, *Pax*, 276-87; cf. Eurípides, *Orestes*, 1635-37; Pausanias 10.38.7; Filo de Eusebio, *Praeparatio evangelica*, 1.10 (FHG III 567); Damascio, *Vita Isidori*, 302; Polemon, FHG II 137, fr. 76 a, Escolio a Eurípides *Orestes* 1637; Himno órfico 38; Ampelio, *Liber memorialis* 2.3, Escolio a Germánico César, *Aratea* 146, Varro, *Lingua Latina*, 5.10.57-58.

³⁸⁶ <http://www.wildwinds.com/coins/greece/troas/birytis/t.html>

sombrero de los dos gemelos divinos que, superado por una estrella, haría referencia explícita a los dos hemisferios. (Crucas, 2014, pág. 45)

El *pilos* como elemento de enlace común entre los Dioscuros y los Cabiros puede derivarse del hecho de que este tipo de sombrero aparece también representado sobre la cabeza de Hefestos, que como sabemos, está conectado con los Cabiros (Daumas, 1998, pág. 44; Crucas, 2014, pág. 45).

Asimismo la representación de los dos gemelos divinos con una figura femenina que ha sido identificada como su hermana Helena, o también como Hécate, Cibeles o Deméter se ha visto como otro motivo de identificación con los Cabiros y/o los Grandes Dioses de Samotracia.

11.3.6. Fuentes epigráficas

Solo ha aparecido una inscripción en la que se menciona a los dioses de Samotracia como Cabiros. Se trata de un epitafio de un iniciado llamado Isidoro Nikostratou y datada entre los siglos II-I a.C. (Dimitrova, 2008, págs. 83-90):

Ισιδωρε
Νικοστράτου
Αθηναίε χαιρε
ἀστὸν Ἀθηναίων ψαφάρᾳ κόνις
ἄδε κέκευθεν πολλάκις ὄς
μιμικόν ἐκφράζων βακχεακᾶς
γον ἐντρίτω ἦθ<ε>ι---τέρπων
ταῖς φυσικαῖς μουσορύτοις
χάρις{.}ι ἦν δὲ φίλοι ἐρατός, δί
καιος, πρὸς μάντας ἀλεθής,
εὐσεβὲς ἐν ψυχῇ κῦδος ἔχ[ων]
ἀρετῆς μύστης μὲν Ζαμό-
θραζι Καβίρου δίχ' ἱερὸν φῶς,
ἀγνὰ δ' Ἐλευσῖνοζ Διοῦς μεγάθυ-
[μο]ς ἴδεν οὐνεκεν εὐγῆως
[ὀκ]τῶ δεκάδας λυκαβάντων
[ἦ]νυσ' ἀπημάντως Ἰσιδωορος
[ἄ]νηι ἄλλ' Αἶδα σκοτιοῦχε, βα-
[ρ]υσθενὲς ἔρκος ἀνάγκης,
[χῶρ]ον ἐς εὐσεβέων τόνδ' ἄ
[γ]αγῶν κάθισον.

Isidoro, ciudadano ateniense, es un actor, un mimo, que celebra haber llegado a los ochenta años sin dolores ni problemas, lo que atribuye a su doble iniciación en los

Misterios de Eleusis y en los de Samotracia, donde dice haber visto la doble luz sagrada de Kabiros.³⁸⁷

Además de la singularidad de referirse a los Grandes Dioses de Samotracia como Kabiros, se añade que lo hace en singular, lo que es aún más extraño, pues tanto la titulación *oficial* como las fuentes literarias hacen referencia a un grupo de dioses, no a una divinidad única. Para Dimitrova, puede tratarse de una licencia poética, pues habla de la doble luz sagrada de Kabiros, lo que podría también traducirse como la luz de los dos Kabiri. Añade la autora que la visión de esta luz podría ser literal y hacer referencia a la visión de estatuas iluminadas de una pareja de deidades localizadas en el *Anakton*, como parecen indicar las fuentes:

«En el templo de Samotracia se levantan dos estatuas de hombres desnudos, con ambas manos extendidas hacia el cielo y erecto el miembro viril al igual que la estatua de Hermes en Cilene. Dichas imágenes representan al hombre primigenio y al espiritualmente regenerado, en todo consubstancial con aquel hombre» (Hipólito, *Refutación de todas las herejías*, 5.10).

Por otra parte, la referencia a la iluminación y a ver la luz sabemos que tiene también connotaciones místicas y podría estar refiriéndose al grado de conocimiento adquirido durante la celebración de los rituales místicos.

En cuanto a la última frase del epitafio, hace referencia a *χῶρος εὐσεβέων*, el lugar en el Más Allá al que van los piadosos, que se ha equiparado a la Isla de los Bienaventurados, un lugar exento de aflicción, donde la existencia es dulce y donde tienen preferencia los iniciados.³⁸⁸ Por tanto, este epitafio no solo hace referencia a los Cabiros en Samotracia, sino que también hace alusiones escatológicas, pues relaciona la iniciación en los Misterios con una buena vida en el Más Allá, si bien tenemos que recordar que

³⁸⁷ Basado en la transcripción y traducción de Dimitrova (2008, pág. 84): «Isidoros / Nikostratou / of Athens, farewell. / This light earth has covered an Athenian citizen, who frequently tilled at the Bacchic altars, / recounting merry speech as a mime / in the third part, / delighting with his natural, Muse-flowing / graces. He was loved by his friends, / a just man, truthful to all, / with reverent renown / for the virtue in his soul. / As an initiate, great hearted, / he saw the double sacred light of / Kabiros in Samothrace, / and the pure rites of Demeter in Eleusis. / Because of this, bearing his old age well, / Isidoros completed eighty years / without pain and trouble. But you, gloomy Hades, / extremely powerful bastion of necessity, / lead this man to the Region of the Reverent / and place him there».

³⁸⁸ Así nos lo describe Pseudo-Platón en *Axiaco* (371 c-d): «Aquellos que durante la vida fueron inspirados por un buen espíritu van a habitar al recinto de los piadosos, donde cosechas generosas hacen crecer en abundancia toda clase de frutos, donde fluyen fuentes de aguas puras, donde variados prados ofrecen un aspecto de primavera por sus flores multicolores, donde hay conversaciones para los filósofos, teatros para los poetas, coros de danza, donde se oye música, donde se celebran banquetes bien cuidados, festines ofrecidos espontáneamente, como las contribuciones de coregos: una total ausencia de aflicción y una dulce existencia. No hay ni crudo invierno ni caluroso verano, sino que sopla un aire bien suave, atemperado por los dulces rayos del sol. Allí tienen un lugar preferente los iniciados y cumplen también allí las ceremonias sagradas»

Isidoros también fue iniciado en los Misterios de Eleusis, cuya finalidad escatológica está fuera de toda duda, por lo que no podemos concluir con total seguridad que los Misterios de Samotracia tuvieran esa connotación por sí mismos.

11.3.7. Iconografía

La evidencia de los daimones es prácticamente solo literaria, consintiendo en 371 citas de 109 autores en un periodo cronológico de casi dos mil años (Blakely, 2006, pág. 27). El conocido y mencionado texto de Estrabón (10.3.7) nos hace pensar que todos estos démones o daimones sería prácticamente intercambiables, lo que no es sino un reflejo y expresión propias del pensamiento helenístico. Sin embargo, probablemente sus orígenes fueron diferentes, así como su mitología, perdida en la oscuridad de los tiempos.

Igualmente, su tratamiento gráfico es muy diferente, mientras los Dáctilos y los Telquines no aparecen documentados, los Coribantes y Curetes comparten una misma iconografía, que les muestra como jóvenes guerreros, portando escudos y espadas, danzando alrededor del niño Zeus. Sin embargo, los Cabiros aparecen representados de formas muy heterogéneas, desde su aspecto de enanismo en los vasos Tebanos, hasta la perfección de la juventud que los asemeja a los Dioscuros, portando un *pilos* en la cabeza y acompañados por una o dos estrellas.



Imagen 73. Danza de los Coribantes. Relieve del siglo I a. C., copia de un relieve ateniense anterior. Museos Vaticanos (Inv. 321)³⁸⁹

³⁸⁹ <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=74632183>



Imagen 74. Moneda de Mesembria, Tracia. En el reverso, dos Curetes o Coribantes con indumentaria guerrera, escudos en alto. SNGFitz 1560.³⁹⁰



Imagen 75. Relieve de época augustea representando a los Curetes protegiendo a Rea y al infante Zeus. Myrina, Asia Menor.³⁹¹

³⁹⁰ http://www.wildwinds.com/coins/ric/gordian_III/mesembria_AE5As_SNGFitz_1560.jpg

³⁹¹ <http://dicionariodesimbolos.com/curetes.htm>



Imagen 76. Moneda acuñada en Side, Panfilia. 235-238 d. C. SNG von Aulock 4826³⁹²



Imagen 77. Vaso tebano con el surgimiento de Pratolaos. 450-375 a. C. Museo Arqueológico Nacional de Atenas (NM 10426).³⁹³

El rango ritual de los démones estudiados muestran que en el mundo griego son, en general, protectores de ciudades, garantizan el acceso a la muerte, disfrutaban de honores de héroes, causan posesión y el poder de la profecía, y presiden rituales mágicos y místicos. Su función sobre las ciudades se solapa con su función como héroes civilizadores durante su vida y protectores de la riqueza y fertilidad de sus campos tras su muerte (Blakely, 2006, pág. 23).

³⁹² En el reverso, Rea o la ninfa Adrastea sentada de frente, mirando hacia la izquierda, globo a sus pies, sujeta un velo alrededor de su cabeza, en su regazo, el niño Zeus; junto a su pie izquierdo, un león, junto al derecho, una granada (¿adormidera?); a los lados, dos Coribantes, con espada y escudo en lo alto. http://www.wildwinds.com/coins/ric/maximinus_I/_side_SNGvA_4826.jpg.

³⁹³ http://www.ime.gr/chronos/04/en/culture/431rel_myst_mysteries1.html

Resumiendo, las categorías rituales de los démones son diferentes. Los Dáctilos y Telquines aparecen como magos; los Cabiros asociados a Misterios, con centros de culto desarrollados y reconocidos en la Antigüedad; los Curetes son profetas y probablemente tienen funciones en rituales de paso; los Coribantes aparecen en ritos de posesión y curación a través de la danza. Estas diferencias rituales se añaden a otras, como su relación con la metalurgia. Los Dáctilos y Telquines son, claramente, divinidades relacionadas con el metal; sin embargo, los Cabiros solo lo son, indirectamente, al ser considerados hijos de Hefesto. En el caso de los Curetes, solo una fuente menciona que fabricaron las armas que portaban. Los Coribantes no tienen relación alguna con la metalurgia, solo son portadores de armas.

En palabras del gran estudios Eliade: «Se ha observado que en la Grecia arcaica algunos grupos de personajes míticos Telquinos, Cabiros, Curetes, Dáctilos—constituyen a la vez cofradías secretas en relación con los misterios y hermandades de trabajadores de los metales [...] Ahora bien, estos grupos de metalúrgicos míticos tienen puntos de contacto con la magia (Dáctilos, Telquinos, etc.), la danza (Coribantes, Curetas), los misterios (Cabiros, etc.) y la iniciación de los jóvenes (Curetas). Tenemos aquí vestigios mitológicos de un antiguo estado de cosas en el que las cofradías de herreros desempeñaban un papel en los misterios y las iniciaciones. H. Jeanmaire ha subrayado oportunamente la función de «instructores» que correspondía a los Curetas en las ceremonias de iniciación en relación con las clases de edad: los Curetas, educadores y maestros de iniciación, recuerdan en ciertos aspectos la misión de los Herreros-Héroes Civilizadores africanos. Resulta significativo que, en un estado ulterior e infinitamente más complejo de cultura, la función iniciadora del forjador y del herrador sobreviva con tanta precisión» (Eliade, 1983, pág. 47).

11.5. Los Misterios en la isla de Lemnos

11.4.1. El santuario y sus fases

El santuario de los Cabiros en Lemnos, el *Kabeirion*, está situado en Chloe, localización muy cercana a Hefestia, una importante localidad ya mencionada por Heródoto. Chloe es un topónimo parlante, ya que corresponde a la famosa epiclesis ateniense *Χλόη* de Deméter «el verde» o «pimpollo verde». El yacimiento ocupa un escarpado promontorio rocoso que termina con vistas al mar a lo largo de la costa norte de la isla al noreste de Hefestia. Esta ubicación se encuentra a pocos kilómetros tanto del Cabo de Pourià como del desembarco de Neftina, donde se encontraron los restos de un

antiguo muelle, mientras que, hacia el mar abierto, el yacimiento se encuentra justo enfrente de Samotracia.

El *Kabeirion* de Lemnos es mencionado en diversas fuentes antiguas, con dataciones desde principios del siglo V a.C. hasta los lexicógrafos bizantinos. Desde el punto de vista topográfico, el santuario ocupa una posición suburbana con respecto a Hefestia, aunque no «liminal», en el sentido de que no correspondía a la frontera del territorio administrado por la ciudad; el sitio de Chloe sigue siendo estratégico por su posición aislada pero, al mismo tiempo, claramente visible desde el asentamiento: esta condición parece simbolizar un vínculo inseparable entre los dos polos y manifestaría una forma de soberanía ejercida por Hefestia sobre el lugar de culto (Ficuciello, 2013, pág. 120).

Hemos de señalar que algunos autores han negado que el culto cabérico celebrado en Lemnos tuviera la categoría de Misterio (Clinton, 2003, pág. 57). Sin embargo, algunos elementos estructurales comunes a los santuarios de Samotracia y Lemnos parecen subrayar que parte de la liturgia no debía ser muy diferente: la presencia de una gran sala de asamblea en todas las fases de la vida del santuario, como sucedía en Eleusis y Samotracia, hace pensar a otros muchos que, como confirma Cicerón (*Sobre la Naturaleza de los dioses*, 1.119), en Lemnos se celebraban Misterios (Crucas, 2014, pág. 53).

La zona sagrada, encerrada por un peribolo que encierra un gran espacio aún poco explorado, ha sido investigada en el sector sur del promontorio, situado justo delante de la antigua ciudad, donde una cresta rocosa se inclina hacia el mar. El santuario ocupaba dos terrazas, una más pequeña en el sur y otra más grande en el norte, que se había obtenido artificialmente mediante nivelación realizada con tallas profundas en la orilla rocosa y subestructuras con muros de terrazas que datan de varias épocas (Ficuciello, 2013, pág. 116).



Imagen 78. Vista aérea del Kabeirion de Lemnos³⁹⁴

La terraza sur es un verdadero palimpsesto, con edificios solapados datados entre las épocas arcaica y romana. En esta zona se construyó un lugar de culto hacia finales del siglo VIII a.C., que se ha identificado como «preparación estructural», pues se trata un nivel de suelo pavimentado sobre un plano rocoso plano y nivelado que ocupa el mismo espacio sobre el que, más tarde, hacia mediados del siglo VII a.C., se construirá un edificio de piedra. La exigua situación monumental caracteriza a también las fases más antiguas del *Kabeirion* de Tebas, cuya zona de culto sólo contará con edificios al final del siglo VI a.C. (Ficuciello, 2013, pág. 116)

La gran importancia de las prácticas rituales ya realizadas en la era subgeométrica, se manifiesta sobre todo en la enorme cantidad de cerámica de esta fase encontrada en al menos dos contextos en la terraza meridional, consistente principalmente *Grey Ware*

³⁹⁴ http://Odiseo.culture.gr/h/3/gh3562.jsp?obj_id=2530&mm_id=17280

(presentes, sin embargo, en porcentajes muy bajos en comparación con otros contextos contemporáneos isla), especialmente, la cerámica conocida como G 2-3 (Ficuciello, 2013, pág. 116)³⁹⁵.

Estos datos proporcionan evidencia arqueológica de la importancia del *Kabeirion* de Chloe ya en la primera fase de su construcción. Las formas vasculares están compuestas casi exclusivamente por tipos relacionados con el consumo de vino, como lo demuestran las jarras, los grandes *kantharoi* de quilla, las tazas y los *skyphoi* que están vinculados de forma inequívoca a la libación y a la práctica ritual del *spondé*. Las cráteras y *deinoi* son raros en esta fase y, más generalmente, en este contexto, sin embargo, partir de finales del siglo VII a. C. son frecuentes en Hefestia. En menor medida, nos encontramos cerámica de cocina que tal vez atestiguan la presencia simultánea de *hestiasis* (ἑστίασις), cuya práctica está totalmente probada para el período clásico, aunque no es seguro que se diera en esta fase más antigua. En el material geométrico y orientalizante del *Kabeirion* tebano también se encontró una presencia casi exclusiva de formas cerámicas relacionadas con la libación y el consumo de líquidos. Han aparecido también ejemplos de graffiti, algunos de los cuales consisten en letras y otros en signos inciertos, probablemente, dedicados a la deidad, según un uso certificado en las prácticas funerarias. Entre el material se encuentra el asa de una jarra en forma de cabeza de vaca que representa la única representación figurativa del periodo arcaico procedente de Chloe (Ficuciello, 2013, pág. 119).

Esta documentación arqueológica en Chloe evidencia la existencia de una comunidad basada en el territorio: este lugar, al menos desde finales del siglo VIII a. C., representa un lugar primordial de culto, y sólo aquí surge claramente un espacio destinado exclusivamente a la celebración de ceremonias y ritos colectivos que fueron compartidos, evidentemente, por los componentes de una gran parte del territorio y no sólo por la comunidad asentada en Hefestia. Esta misma función de polo de culto intercomunitario se ha adjudicado también para las fases más antiguas del *Kabeirion* Tebano que, originalmente, parece haber representado un lugar de culto rural y el que sólo a partir de la edad arcaica habría introducido ritos de «misterico» e iniciático.

³⁹⁵ Como prueba de la importancia y difusión de la G 2-3 fabricada en Lemnos, en el norte del Egeo, cabe señalar que la mayoría de las cerámicas de este tipo encontradas en Samotracia fueron identificadas por Beschi como probable producción de Lemnos (Ficuciello, 2013, pág. 119).

A) Fase arcaica (segunda mitad del siglo VII-finales del siglo VI a. C.)

Durante la segunda mitad del siglo VII a.C., junto con la monumentalización del santuario de la colina de Hefestia, se construyó un edificio con bancos, estilo *telesterion*, en el santuario suburbano de Chloe: se construyó en la terraza sur y en el mismo espacio que ya se había utilizado como zona sagrada desde finales del siglo VIII a.C. El edificio arcaico fue descubierto bajo el *telesterion* del periodo tardo-romano que se superponía manteniendo la misma orientación, pero con la fachada situada en el lado diametralmente opuesto al anterior. La construcción, de planta rectangular (15,30 x 6,40 m) y orientación SO-NE, estaba rodeado en tres de sus lados por bancos y, al menos en el lado sudeste, tenían dos escalones. Se calcula que tenía cabida para unas cincuenta personas. La entrada estaba situada, descentrada, en el ángulo septentrional del muro occidental, una característica que se repite en otras *salas de los misterios*, como en Eleusis y en el *Anakoron* de Samotracia.

La zona más sagrada se encontraba en el fondo de la celda, en el eje del edificio y cerca del muro suroeste, y estaba formada por una base cuadrada, formada por dos losas de gneis, que se apoyaba en una parte delantera semicircular con restos de cenizas: esta preparación definía un altar en el que se encontraba, ennegrecido por la acción del fuego, una olla triple, una especie de *chytra* o *kakkabe* destinado a cocinar la carne hervida de las víctimas del sacrificio, y una paleta de arcilla, lo que hace suponer que el área de la *eschara* presentaba en su parte superior una especie de *opaion* u óculo, al estilo de los modelos cretenses, como se ha supuesto que aparece en muchos edificios sagrados de la misma isla. Justo al lado de este hogar se detectó la interrupción del muro durante aproximadamente 1 metro en correspondencia con una escalera formada por tres escalones dispuestos en abanico: este acceso sugeriría la presencia de un santuario detrás del edificio, pero no se ha encontrado ningún rastro de pavimento.

En el suelo, en el interior de la sala, se encontró una gruesa corteza de arcilla rojiza cocida por el fuego de un incendio, mientras que en el muelle sur se descubrió un complejo de 40 vasijas, muchas de las cuales estaban inscritas y que estaban compuestas por formas de simposios como jarras y cántaros, jarrones, *oinochoai*, *karthesia*, *kantharoi*, *phialai*, copas de un solo asa y una lámpara: este contexto, compuesto por jarrones destinados principalmente a la práctica, probablemente, de la *hestiasis*, permitió fijar en torno a finales del siglo VI a.C. el momento en que el incendio provocó la

destrucción del edificio, que se produjo en conjunción, por tanto, con la destrucción del santuario de Hefestia.

La presencia, entre los objetos de la época arcaica, también de copas anchas y bajas de un solo asa y vasijas de tres patas, sugiere que la *hestiasis koiné*, los banquetes y el consumo de comidas comunes, bien atestiguados como una práctica ritual en períodos posteriores, ya habían sido introducidos en el curso de la fase más antigua, pero aún no disponemos de datos fidedignos al respecto; sin embargo, entre los materiales arcaicos, no hay lámparas de aceite, excepto la única que se encuentra en el interior del edificio: la presencia de numerosos ejemplos de la época clásica atestigua que, probablemente, sólo en épocas posteriores se introdujo la práctica de rituales nocturnos, lo que se interpretó como una influencia de los misterios eleusinos y los dionisiacos (Ficuciello, 2013, págs. 164-167).

B) La edad clásica (siglos V-IV a. C.):

Alrededor del año 500 a.C. Milcíades, el joven que había tomado el control del Quersoneso desde el año 516 a.C., conquistó Lemnos, inaugurando así un largo período de dominio ateniense sobre la isla: los hechos relativos a la conquista de Milcíades se relatan en un polémico pasaje de Heródoto (6.136-140). De la historia sabemos que Milcíades desembarcó en Lemnos, sitió la ciudad de Mirina, que fue conquistada por la fuerza, mientras que el rey de Hefestia, Hermón, liberó la ciudad sin luchar por miedo a los persas. Se nos transmite que toda la población pelago-tirrena fue evacuada y obligada a emigrar y se habría dirigido a Calcídica.

De acuerdo con las fuentes literarias, que atestiguan la expulsión forzada de la población que habitaba la isla, la documentación arqueológica permite registrar una clara ruptura entre finales del siglo VI y principios del V a. C., como lo demuestran las evidentes huellas de destrucción, detectables principalmente en los santuarios, y el drástico cambio de ritual en los cementerios: en la colonia no sobrevive ningún rastro de la cultura material anterior. Se llevó a cabo una replanificación total de los espacios con la creación de un plan urbano que se apartó de la de épocas anteriores.

A pesar de que los signos indican que es probable que muchos de los habitantes fueron obligados a emigrar, es posible que un grupo de ellos pueda haber permanecido en la isla, tal vez en una posición social subordinada, o haber sido empleados como mano de obra esclava. Existen algunas pistas que parecen revelar un proceso de integración o una

forma de asimilación entre los griegos y el componente indígena, y que son particularmente evidentes a partir de la observación de la topografía de los espacios sagrados y de los cultos que se practicaban allí: todos los principales santuarios de la isla, de hecho, vuelven a vivir después de la llegada de los atenienses, pero el aspecto más significativo es que los cultos introducidos por los colonos, si por un lado reflejan una concepción típicamente griega, por otro lado están unidos a los practicados por la población anterior, aunque sea a través de la implementación de formas de asimilación y sincretismo religioso y la interpretación griega de los rituales (Ficuciello, 2013, pág. 307).

En el santuario suburbano de Chloe, tras la destrucción del edificio arcaico a finales del siglo VI a.C., la documentación arqueológica registra un vacío «parcial» de la primera mitad del siglo V a.C. La evidencia de la vida del santuario en la época clásica, hasta la primera helenística, está documentada principalmente, pero no exclusivamente, por los restos cerámicos de un contexto que fue definido por Beschi como un «yacimiento», aunque parece ser más bien una enorme descarga de materiales, que se identificó en la zona occidental de la terraza sur. Dado que los materiales encontrados en esta zona abarcan un período cronológico que va desde la segunda mitad del siglo V a.C. hasta alrededor del año 200 a.C. (período en el que se construyó el gran edificio helenístico tardío en la terraza norte), es evidente que el depósito o vertido del material se produjo en combinación con la construcción del imponente edificio, cuya ejecución supuso una reestructuración general de todo el edificio y del área del santuario (Ficuciello, 2013, pág. 242).

Los materiales recogidos en la descarga en la ladera representan una documentación de primera importancia. De su estudio se deduce que la modalidad del culto misterioso de la época clásica y protohelenística parecen continuar las prácticas rituales de los períodos arcaicos, aunque con ligeras diferencias: las cerámicas son principalmente de uso ritual, mientras que sólo un pequeño porcentaje ha sido reconocido como abiertamente votivo (Ficuciello, 2013, pág. 243).

Entre los tipos encontrados prevalecen los *kantharoi* y *skyphoi*, que son también las únicas formas que llevan inscripciones explícitas dedicadas a los dioses Cabiros, presentes principalmente en el ático de importación. Algunos de ellos tienen graffiti con la dedicatoria *ierà* o *ierai*, mientras que en un caso hay evidencia del nombre del dedicante y la cabecera del Cabiro. Se ha observado, sin embargo, una baja presencia de cráteras, pero se pensó que la misma función la realizaba los *lekanai*.

Las tipologías vasculares exaltan por lo tanto el papel primario de la libación y de los banquetes; a estos artículos manufacturados están flanqueados por numerosos platos y tazas, los llamados «salieres», *lekanai*, *lekythoi*, jarras, que tienen inscripciones más raras y un acrónimo diferente, que casi nunca mencionan explícitamente a los Cabiros. Por último, existen imponentes formas de utensilios de cocina de cerámica, en particular los recipientes para cocer la carne, como 10 *chytrai* y 24 *lopades* con tapas y tarros de almacenamiento grandes. Todos estos objetos, con excepción de algunos *pithoi*, no tenían marcas ni inscripciones, pero atestiguan claramente la importancia del banquete sagrado en los ritos relacionados con el culto, práctica también confirmada por la gran cantidad de huesos de animales (especialmente ovejas, pero también cerdos y bovinos) que se han recuperado con restos de corte y cocción.

Extremadamente interesante, además, es el descubrimiento de una veintena de «coladores» de arcilla, constituidos por un disco delimitado por un borde recto y caracterizados por numerosos agujeros circulares realizados antes de la cocción en el fondo plano, en lugar de como colador, diseñado para filtrar líquidos y generalmente caracterizado por un fondo redondeado, estos objetos han sido interpretados como *koskina*, es decir, tamices destinados a los sólidos: utilizados en la transformación de harina, queso y cereales. Esta forma se asocia, en las fuentes, al tímpano de Cibeles. Estos objetos también están flanqueados por numerosas lámparas de aceite, no atestiguadas en la época arcaica; además destacamos las ánforas de vino, la mayoría de las cuales, según los sellos, son importadas.

El examen de los materiales ha permitido deducir, por tanto, que las prácticas de la libación y de la *spondè*, ya atestiguadas en la era arcaica, se acompañan con seguridad, a partir de la era clásica, de la *koinè hestiasis*: la importancia del banquete sagrado presupone claramente la existencia en el santuario de estructuras adecuadas aún desconocidas, como los *hestiatoria*, edificios que, sin embargo, estaban presentes en los santuarios de Tebas y Samotracia.

El alto porcentaje de lámparas de aceite atestigua que las prácticas rituales eran nocturnas, como en Samotracia, y como transmitió Cicerón: la introducción de esta variante en los tiempos del ritual ha sido interpretada como una reforma ateniense del culto por la influencia de las prácticas de los misterios eleusinos y dionisiaco, mientras que los fragmentos de flautas de marfil refrendan la importancia del acompañamiento

musical durante los rituales, tal como también aparece en la documentación sobre Tebas y Samotracia.

Finalmente, los numerosos anillos de hierro encontrados en toda la zona del santuario eran evidentemente de valor ritual y representarían, como en Samotracia, el signo tangible de iniciación y participación en los misterios. Dos anillos del mismo tipo fueron encontrados en Lemnos en contextos funerarios, respectivamente entre los objetos de una tumba de Parakyri y un entierro de Dafni, probablemente pertenecientes a iniciados.

La asimilación, en alguna forma, del culto cabírico al del eleusino, parecería probada, además, tanto por el nombre del lugar, Clhoe, conocido epíteto de Deméter también en Atenas, como por la correspondencia transmitida en las fuentes entre los miembros de la familia cabírica y la tríada eleusina, a la que hay que añadir la peculiar figura de Kadmilo-Hermes. La importancia del culto a Hermes en Chloe está certificada por una serie de fragmentos de esculturas de mármol de la época clásica y helenística. Del Kaberion de Lemnos provienen también imágenes de algunas diosas femeninas, identificadas como las ninfas cabíricas y fechadas: una cabeza femenina está fechada entre finales del siglo V y finales del III IV a.C (Ficuciello, 2013, págs. 242-249).

C) Época helenística

Entre finales del siglo IV y durante todo el siglo III a. C. la vida en el santuario continúa sin grandes cambios, como prueba el material de desecho que se inicia en la época clásica y se continúa hasta aproximadamente el año 200 a.C., cuando se construye en *Telesterion* de época tardohelenística, un enorme e imponente edificio de 32,9 x 45,5 m. con la entrada monumental en su lado sur, precedida de un pórtico de 12 columnas dóricas. Desde este *prostoon* se accedía a la gran sala central, que se dividía en dos zonas: la sala propiamente dicha y un estrecho corredor-tribuna, cuyo suelo estaba elevado unos 40 cm respecto al resto de la sala y desde allí se accedía, al fondo de la estructura, a cuatro pequeñas dependencias. El *sekos*, correspondiente a la gran celda central, estaba subdividido internamente en tres naves marcadas por dos filas, de cuatro enormes columnas jónicas que presentaban los vanos laterales de mayor anchura que el central: el ancho de las naves laterales era funcional, tal vez, al alojamiento de bancos de madera para los iniciados.

Sin embargo, en relación con esta fase, no se han encontrado ricos yacimientos de cerámica de uso ritual, como en épocas anteriores, ya que, al menos en el último período, parece que la cerámica ha sido sustituida por el vidrio, material del que se han identificado numerosos fragmentos, pertenecientes a tazas, botellas y platos.

El edificio funcionó durante 400 años hasta que fue destruido por el fuego, tal vez en relación con un terremoto que se produjo al mismo tiempo en la cercana Samotracia. En una época inmediatamente posterior se construyó la llamada Basílica, es decir, el *Telesterion* tardorromano que, modesto en sus proporciones y ejecución, se edificó principalmente con materiales extraídos del gran *Telesterion* helenístico (Ficuciello, 2013, págs. 320-330).

El nuevo edificio, situado en la terraza meridional, sobre los restos del *Telesterion* arcaico, presentaba, como el de época helenística, un vestíbulo de 8 columnas y un aula dividida en tres naves, con las dos laterales más amplias y dotadas de bancos, con una tribuna-corredor al fondo, que, de nuevo, tenía detrás varias habitaciones, a modo de *adyta*. En el interior del edificio se descubrieron numerosos fragmentos de yeso y estuco con inscripciones *Theoi*, *Megaloi*, *Kabeiroi* y *Pais*. Entre los otros objetos encontrados en el mismo espacio hay un anillo de bronce que presenta en el bisel la figura grabada de una deidad femenina, de pie, extendiendo dos antorchas y con un perro a sus pies, y que ha sido identificada como Hécate, la gran diosa de la naturaleza, y dos cabezas de mármol pertenecientes a las estatuas de la época helenística, un varón identificado como Hermes, o Serapis, y una hembra identificada como Higeia, una ninfa Cabírica o Isis.

En el extremo suroccidental de la terraza sur, al suroeste del *Telesterion* tardío romano, el poderoso baluarte de la terraza estaba flanqueado por dos salas modestamente estructuradas (A y B) que han devuelto un número considerable de inscripciones de cada época por lo que se le ha considerado como una especie de archivo: entre ellas se encontraba también la famosa carta de Filipo V a los atenienses de Hefestia. Este aspecto es extremadamente interesante si consideramos que también en Atenas los archivos del Estado fueron colocados bajo la protección del Medidor y, tal vez, también de las deidades cabíricas en la forma de Dioscuros.

Un *ostrakon* inscrito, en el que se elabora el inventario de los objetos utilizados al final de una ceremonia, atestigua que las prácticas culturales y rituales no han sufrido cambios significativos en este último período. Un fondo de taza con el nombre de la

deidad Isis grabado antes de cocinar, parece probar, sin embargo, la introducción de cultos exóticos en época romana. Esta hipótesis podría ser confirmada por la mención de un Serapeion que, citado en las inscripciones lemnias como un lugar responsable de la custodia de los contratos de manumisión de esclavos, podría atestiguar la existencia de un santuario de Serapis en Lemnos: los cultos místéricos practicados en el *Kabeirion*, además, harían que este santuario fuera adecuado para la posibilidad de que formas de asimilación y sincretismo religioso pudieran haber ocurrido entre Hades o Hermes y Serapis y Cibeles-Deméter e Isis, divinidades que, entre otras cosas, comparten atributos similares tales como cuernos de carnero y serpientes.

La *Telesterion* romano tardío de Chloe fue destruido por un incendio a finales del siglo III y principios del IV d.C.; tras ello, una pequeña sala, construida con una técnica extremadamente pobre, se superpuso a los restos de la construcción romana. Las prácticas de culto en el santuario de Chloe cesaron definitivamente entre finales del siglo IV y el V d.C., cuando toda la zona fue abandonada sin solapamientos de épocas posteriores. En el antiguo santuario, como es frecuente encontrar en los lugares de culto dedicados a Cibeles o Isis, surgió un monasterio dedicado a la Panaghia que se menciona en un manuscrito del siglo XIV (Ficuciello, 2013, págs. 352-355).

A diferencia del Santuario de los Grandes Dioses de Samotracia, la reconstrucción del ritual de los Cabiros de Lemnos no cuenta con el apoyo de los escritos de antiguos autores y de soportes epigráficos. Solo el testimonio de Cicerón (*Sobre la Naturaleza de los dioses* 1, 42.119) aporta un dato interesante, pues nos dice que el ritual se realizaba durante la noche y, además, lo conecta con un bosque sagrado. Por su parte, Varrón (*La lengua latina*, 7. 11) cita una obra de Lucio Accio, *Filoctetes de Lemnos*, que confirmaría el carácter místico del culto cabírico practicado en la isla de Lemnos.

Por último, queremos remarcar el descubrimiento de *auloi* en hueso, que parecen desempeñar un papel importante, ya que su presencia puede compararse con las ceremonias particulares que tuvieron lugar en el santuario, probablemente centradas en comidas rituales y simposios. Además, los Dáctilos, con los que los Cabiros estaban a menudo confundidos, son indicados por las fuentes como los que traen los *aulos* a Grecia. El vínculo con la música en los rituales de la isla también se confirma por la presencia de una representación de la divinidad femenina sentada en un *stamnos* entre las ofrendas votivas del santuario de Hefestia, la imagen fue interpretada por Beschi como una escena

de culto a la familia sagrada, con la presencia de la Gran Diosa y dos figuras masculinas que complementarían la tríada cabírica (Cruccas, 2014, págs. 94-95).

11.4.2. Los habitantes de Lemnos

Las fuentes literarias hablan varias veces de la época arcaica de la isla de Lemnos, destacando una sucesión de poblaciones de diversos orígenes. Los estudiosos distinguen tres fases: una heleno-argonáutica, una tracia y una tirrena.

La primera fase coincidiría con la mítica historia de los argonautas, idealmente datada en el Bronce Antiguo, período en el que Lemnos fue una parada intermedia en las excursiones de los pueblos egeos, con el fin de adquirir el metal y el conocimiento de su elaboración, en la zona sudeste del Mar Negro.

La segunda fase se identifica como la vinculada a las personas de Tracia. Ya en Homero (*Ilíada*, 1.590-594; *Odisea*, 8. 292-294) la mítica historia se refiere a la población de la gente Σίντεις, cuyo nombre recuerda al Σιντοί de la cercana Propóntide, que ocupó la isla en los siglos VIII y VII a. C. Precisamente, al trazar la sucesión de los pobladores, los historiadores tradicionalmente han partido de Homero y estos *sintios*. Según esta tradición, encabezada por Fredrich, estas personas habrían representado las facies más antiguas de la isla, que se situarían aproximadamente en la Primera Edad de Bronce (3500-2100 a.C.), porque Homero, tanto en la *Ilíada* como en la *Odisea*, menciona explícitamente su nombre sólo en relación con Hefesto, una divinidad prehelénica: los eventos relacionados con este pueblo, por lo tanto, serían colocados en una especie de «pasado mítico». Esta cultura formaría parte de un *koinè* cultural entre el tracio-egeo anatólica en el que se elaborarían las características de la divinidad prehelénica de Hefesto, reflejando el papel fundamental desempeñado por la difusión del metal, y por las técnicas de su elaboración en la cuenca del Egeo; en la misma fase también se estructuraría la figura religiosa de la diosa Lemno, que representaría una especie de mezcla entre la tracia Bendis y frigia Cibele (Ficuciello, 2013, pág. 71).

Estos *sintios* no son únicamente mencionados por Homero, también aparecen en otras fuentes posteriores, como Helánico (*FGrH* 4, 4 y *FGrH* 4,74), Tucídides (2, 98.1) o Estrabón (7.45; 10.17; 13.3.20). Por tanto, los sintios, debían ser un grupo étnico de origen tracio ya conocido en la época de Homero que mantienen su recuerdo histórico. Su estrecha relación con el dios Hefesto hace suponer que habitaron la parte más oriental de la isla, precisamente donde se localiza Hefestia. No obstante, pese a reconocer como

etnia a los pelasgos, a los que Homero considera aliados de los troyanos, el poeta nunca los menciona como habitantes de la isla de Lemnos, que sí son acreditados por fuentes históricas posteriores, lo que nos hace pensar que la llegada de los pelasgos debió producirse con posterioridad a la época de Homero, pero antes a la conquista de la isla por Milcíades, alrededor del 500 a. C. Estos pelasgos acabarán siendo identificados por las fuentes como los *tyrsenoi* o tirrenos (Ficuciello, 2013, pág. 72).

Todo ello ha contribuido a que la cultura material encontrada en la isla entre el periodo subgeométrico y la época arcaica ha recibido durante mucho tiempo el apelativo de «pelasgo-tirrena», a lo que se añadió el estudio filológico de la Estela de Kaminia, datada en la segunda mitad del siglo VI a. C., que concluyó que la inscripción estaba escrita en lengua etrusca. Posteriormente, han aparecido nuevas inscripciones tanto en Hefestia como en el santuario de Chloe que confirman que los habitantes de la isla de finales del siglo VI a. C. hablaban o, al menos, escribían en el idioma tirrénico de la Estela. Los arqueólogos, sin embargo, ya en el momento de los primeros descubrimientos concluyeron que en Lemnos la presencia de una lengua «relacionada» con el etrusco no corresponde a una cultura que pueda vincularse a la que se desarrolló en suelo italiano en el mismo período o en siglos anteriores.

La población asentada en Lemnos en época arcaica era, con mucha probabilidad, de origen tracio, los famosos sintios de las fuentes homéricas; en cuanto a los tirrenos de Lemnos, la hipótesis que en este momento parece la más creíble es la que contempla la llegada de pequeños grupos de alfabetizados pero no estructurados, compuestos por mercaderes o «piratas» que, si nos basamos en las fuentes, también se encontraban en otras zonas del Egeo septentrional y de Helesponto: pueden haberse fusionado, de manera más o menos pacífica, con el medio local mediante la aplicación de una forma compleja de interacción con el elemento indígena y la introducción de una lengua que se adoptará en contextos «públicos» (santuarios y monumentos funerarios); este componente dará lugar a una comunidad mixta en la que se determinará una situación de bilingüismo o polilingüismo, fenómeno documentando para el mismo periodo en otras áreas del Egeo septentrional (Samotracia, Tasos y Calcidia) y del Mediterráneo (Ficuciello, 2013, págs. 67-69).

Los estudios realizados por Beschi y otros estudiosos sobre los aspectos históricos de la religión lemnia nos llevan a creer que la presencia de los pelasgos (o tirrenos) en Lemnos está estrechamente ligada a la introducción del componente religioso vinculado

a los Cabiros, que parece caracterizarse por fuertes similitudes con la zona noroccidental de Anatolia y diferenciarse de la región tracia de los «Grandes Dioses» de Samotracia: este culto en Lemnos se caracteriza por un sistema teológico particular y una genealogía peculiar y original porque se habría solapado y fusionado con un elemento que formaba parte del sustrato religioso más antiguo de la isla y que fue reconocido en el culto a Hefesto, dios helénico del fuego y la metalurgia, que en Lemnos es el antepasado de la diosa Cabiriche junto con la gran diosa Lemno o Kabeiro, una diosa parecida a Cibeles que se identificará en época histórica con Artemisa (Ficuciello, 2013, pág. 78).

Si el componente tirreno en Lemnos se materializó a través de la instalación de un grupo de comerciantes piratas que llegarían a la isla durante el siglo VII o VI a.C., debemos tener en cuenta que en ese momento el lugar de culto de los Cabiros parece estar ya activo porque, al menos a finales del siglo VIII a.C., algunas prácticas rituales en el santuario de Chloe ya están estructuradas, pero, a la luz de algunos cambios que se producen durante la segunda mitad del siglo VII a.C., tanto en el santuario como en la cultura general de la isla no se puede excluir que en esta fase haya habido una mezcla con aspectos religiosos procedentes del exterior (Ficuciello, 2013, pág. 78).

La metalurgia, de hecho, juega un papel central en la mitología (Hefesto), en los cultos (Cabiros) y, más en general, en las antiguas tradiciones de Lemnos, como parece indicar las armas que fabrican los *sintios*. La tradición literaria, por otra parte, encuentra una confirmación importante en los descubrimientos arqueológicos: la necrópolis de Hefestia ha devuelto una cantidad impresionante de objetos en bronce y hierro y también orfebres caracterizados por un trabajo original y muy refinado. Sin embargo, la isla no parece disponer de materias primas minerales de las que, por el contrario, el resto del Egeo septentrional es muy rico (Ficuciello, 2013, pág. 84).

Se ha señalado que la imagen de la época arcaica de Lemnos es el resultado de la yuxtaposición de diferentes elementos míticos e históricos que ya en la antigüedad se confundían entre sí. El análisis del culto cabirico practicado en la isla puede, sin embargo, permitir desentrañar esta madeja bastante intrincada, dada también la antigüedad y la longevidad contemporánea de la actividad cultural que parece atestiguar no sólo la evidencia arqueológica, sino también la tragedia perdida de Esquilo dedicada a los Cabiros, que en el año 466 a.C. concluyó la trilogía sobre los Argonautas (Cruccas, 2014, págs. 88-89).

11.4.3. El *Olpe* de Cerveteri

Ya hemos comentado la existencia de una conexión entre Lemnos y los etruscos. En relación con los intercambios culturales que hubo entre las dos localizaciones parece encontrarse un *olpe* procedente de una tumba de Cerveteri y datada en el siglo VII a. C. con decoración en el cuerpo incisa y en relieve, dispuesto en dos registros horizontales, además del pie, que también presenta decoración incisa.

La escena principal gira en torno a una pareja: una figura femenina con un amplio manto y un cetro en la mano, situada delante de un altar; y un personaje masculino, del que solo se ve su torso, pues está inmerso en un caldero, del que parece querer salir apoyándose en sus brazos. Una inscripción nos indica que la figura femenina es Medea.

En dirección a esta escena se mueve un grupo de seis figuras masculinas, desnudos, que parecen transportan un tejido largo, con flecos en sus extremos, en uno de los cuales está inscrita la palabra *kanna*, de difícil interpretación. Detrás de esta procesión hay una figura aislada, identificada como Dédalo por la inscripción *Taitale*. Con los brazos alzados y las alas en alto, este personaje parece estar representado en el mismo momento del vuelo. A la izquierda del primer grupo encontramos dos figuras masculinas vestidas enfrentadas en lo que parece un combate pugilístico.

La presencia de las inscripciones permite atribuir con cierta seguridad la representación a una escena de la saga de los Argonautas. La figura masculina que sale del caldero se ha identificado como Jasón y representaría el episodio del rejuvenecimiento de éste por parte de la maga (Rizzo & Martelli, 1988/89, págs. 29-30).



Imagen 79. Olpe de Medea y Jasón. Proveniente de Cerveteri. Museo Nazionale Etrusco di Villa Giulia.³⁹⁶

³⁹⁶https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/3/30/Olpe_in_bucchero%2C_dalla_tomba_2_di_loc._san_paolo%2C_630_ac_ca._00.jpg



Imagen 80. Olpe de Cerveteri³⁹⁷

La exégesis de las seis figuras masculinas detrás de Medea es más compleja. Rizzo rechazó la hipótesis de que los dos grupos fueran parte del mismo episodio. Según esta lectura, los jóvenes estarían representados en el acto de transportar una prenda para cubrir a Jason después de su inmersión en el gran contenedor preparado por Medea. En cambio, el erudito hace hincapié en la inscripción sobre el tejido, que debe dar al objeto una centralidad en la representación. Rizzo propone identificar la escena con la narrada en la

³⁹⁷ <http://archeologia.lazio.beniculturali.it/getImage.php?id=2153&w=800&h=600&f=0&>.jpg

IV Pítica de Píndaro, pertinente a la participación de los argonautas en los juegos de Lemnos, a cuyos ganadores se les regaló un vestido.

Con respecto a la palabra *kanna*, inscrita dentro del tejido mencionado, la hipótesis más aceptada es que es equivalente al griego ἄμασμα, en latín, *ornamentum*, palabra suficientemente genérica que encuadraría con el tejido ganado por los argonautas en Lemnos, siguiendo la teoría de Rizzo. Sin embargo, *kanna* es un *hápax legomenon* y también se ha propuesto que pudiera ser una paranímico respecto al griego *kanna* (del que también derivaría el latino *canna*), se trata de un fitonímico de origen no indoeuropeo que, por tanto, habría llegado al etrusco a través del griego. El término griego *kannabis*, también préstamo, pero probablemente sin relación histórica con el *kanna*, se utiliza para designar al cáñamo, planta herbácea de la que, como es sabido, se obtienen fibras textiles muy fuertes, especialmente adecuadas para la fabricación de objetos como cuerdas, telas, etc., que se utilizaban ampliamente en el sector marino. Incluso la propia vela podría estar realizada de este material, lo que daría lugar a la interpretación de que el objeto que portan los Argonautas sería la vela del Argo, material que, además, según Estrabón (11.2.17), sería originario de la Cólquide, la tierra de Medea (Belelli, 2002-2003, págs. 91-94).

Incluso el grupo de boxeadores parece estar vinculado a la saga de los argonautas, a través de un detalle iconográfico: la presencia de un solo pie en ambos personajes los relaciona con una conocida tradición según la cual Jason apareció con una sola sandalia frente a Pelia. Siguiendo este tipo de lectura, el episodio representado podría referirse a un momento de los diferentes juegos en los que participaron los argonautas, tanto los funerarios de la misma Pelia, como los ya mencionados de Lemnos. La interpretación relativa a la presencia de un solo pie que se usa para ajustar las figuras no tiene en cuenta, según H. Massa, el hecho de que las fuentes hablan exclusivamente de Jason μονοκρήπις. Aunque este tipo de situación podría sugerir una identificación de los argonautas con su líder, también es cierto que esto no justifica la ausencia de esta característica en los personajes que llevan la tela en el centro de la representación. La simetría de los pies de los dos boxeadores portadores de un solo zapato, pero uno en el pie izquierdo, el otro en el derecho, ha recordado al erudito francés el mundo ritual de las cofradías de los artesanos de Dáctilos del Monte Ida, míticos artesanos, distinguidos en el derecho y en el izquierdo según sus áreas de especialización. Esta dualidad de elementos debe haber sido parte integrante de las cofradías de Lemnos vinculadas a Hefesto, ya que Nono en su

Dionisiaca menciona a Alcone y Eurimedonte como hijos de Cabiro, el primero, símbolo de la fuerza creadora, el segundo, de la inclusión total de los elementos.

La posición de los boxeadores también nos recuerda el clásico paso lateral que los luchadores deben dar para conseguir un paso en el que insertarse para golpear al oponente, en paralelo con el movimiento de los cangrejos, animales relacionados con el culto de los Cabiros en Lemnos (Massa-Pairault, 1994, pág. 452).

Una hipótesis muy interesante es la que añade Massa-Peirault que sugiere que en el olpe etrusco lo que realmente se está representado es una parte de la liturgia cabírica. Así, donde podría verse un acto de magia, realmente lo que hay representado es un ritual³⁹⁸. El lugar donde transcurriría esta escena sería el propio Lemnos y varios elementos contribuyen a sustentar estas hipótesis. Además de la pausa de los argonautas en la isla, parece evidente aquí que el transporte de la tela por parte de los argonautas está fuertemente conectado con el elocuente gesto de Medea que ofrece el cetro a Jasón. Según esta interpretación, la escena podría ser interpretada como una narración compleja, pero al mismo tiempo sintética de un ritual preciso, que tiene lugar delante de lo que parece ser un *xoanon* de una deidad, en lugar de un altar. Pero ¿de qué ritual se trata?

Con un análisis preciso, Massa-Pairault identifica el tejido transportado por los argonautas como el tejido sagrado de la realeza, el *kósmesis*, vinculado al *hierogramos* y a todos los ritos de purificación, como en el caso de Plinteria y Kallynteria en Atenas. La exégesis de la escena muestra implicaciones importantes en relación con el culto cabírico, ya que la boda sagrada parece ser uno de los aspectos centrales de los cultos practicados en estos santuarios. En el caso de Lemnos este aspecto cobra mayor importancia, pues el tejido transportado por los Argonautas es el símbolo del poder real entregado a Jasón, según una ritualidad ligada a la investidura del héroe y a una regeneración de tipo iniciático, similar a la operada en la misma isla con la llegada de los Argonautas y con la consiguiente conjunción con las mujeres lemnias; por otra parte la *kósmesis* parece constituir el verdadero núcleo de la representación, asumiendo el mismo valor de los peplos sagrados de Toante, que la reina Hipsípila le había ofrecido a Jasón como símbolo de hospitalidad y que otro era otro que el paño sagrado en el que Dioniso se había envuelto para dormir con Ariadna en Naxos y estaba todavía impregnado de vino y néctar, testigo

³⁹⁸ «Il s'agit non de magie noire mais d'un rite précis, non d'un sanctuaire domestique, mais d'un sanctuaire où sont admis les Argonautes porteur de l'étoffe, enfin non d'un autel, mais du bétyle ou du *bretas* d'une divinité» (Massa-Pairault, 1994, pág. 494)

de la hierogamia y prenda de la inmortalidad³⁹⁹. En esta interpretación, Medea asume un importante papel, pues su boda con Jasón en Corinto se realizó bajo el signo de la diosa Afrodita, la misma que finalmente acabó castigando a las mujeres lemnias por envidia (Massa-Pairault, 1994, págs. 454-460)⁴⁰⁰.

Por último, también ha habido diversas interpretaciones sobre la conexión entre los Argonautas, Medea y la figura alada que aparece en el vaso y que es inconfundiblemente Dédalo, puesto que su nombre viene inscrito. Rizzo y Martelli consideran que en la Antigüedad las hazañas de Dédalo, Minos, Heracles y los argonautas se consideraban contemporáneas y como el propio Dédalo había sido invitado a viajar de Sicilia a Cerdeña por Iolao, mismo personaje que, según fuentes bastante tardías, había participado casi también en las hazañas de la conquista del Vellocino de Oro y en los juegos funerarios en honor de Pelia (Rizzo & Martelli, 1988/89, págs. 44-45). Algunos comentaristas han ido más allá, reconociendo en presencia del mítico artesano una alusión directa a la metalurgia y por lo tanto a Lemnos, con el resultado de acentuar aún más la clave de la lectura lemnia del programa figurativo.

Otros autores conectan a Dédalo, artesano e inventor, con el tejido que llevan los Argonautas, pues el sarcófago o *larnax* que lo contendría está situado justo delante de él. Así, para Bellelli (2002-2003, págs. 87-88) este tejido es una vela pues, según él, existe otra conexión entre Jasón y Dédalo que queda manifiesta en la *Argonáuticas* de Valerio Flaco (1.702-705) cuando el autor compara a ambos héroes pues ambos escapan de la ira de sus enemigos, Jasón de la Pelia, a través del agua en su nave Argos, Dédalo, de Minos, con sus alas. En la visión del poeta, por lo tanto, los dos héroes comparten un destino de

³⁹⁹ «Entre los cuales también le dieron el sagrado peplo purpúreo de Hipsípila. Éste lo tejieron para Dioniso en Día, rodeada por el mar, las propias Gracias, y él lo donó luego a su hijo Toante; éste a su vez lo dejó a Hipsípila, y ella lo entregó al Esónida con otros muchos tesoros para que se lo llevara como preciado obsequio de hospitalidad. Ni de acariciarlo ni de contemplarlo podrías saciar el dulce deseo. Además de su inmortal aroma permanecía aún desde que el propio soberano de Nisa yació en él, ebrio de vino y néctar, abrazando el hermoso pecho de la doncella hija de Minos, a la que una vez Teseo, cuando ésta lo siguió desde Cnosos, abandonara en la isla de Día» (Apolonio de Rodas, *Argonáuticas*, 4. 424-434)

⁴⁰⁰ El mito es bien conocido: la ira de Afrodita había herido a las mujeres de Lemnos; desarrollaron un «olor fétido» (δυσωδία) tan horrible que sus maridos se refugiaron en los brazos de las esclavas tracias. Esto, a su vez, enfureció tanto a las mujeres que, en una noche terrible, mataron a toda la población masculina de la isla, incluidos sus propios hijos. A partir de entonces, Lemnos fue una comunidad de mujeres sin hombres, gobernada por la reina virgen Hipsípila, hasta el día en que llegó el barco, el Argos con Jasón, lo que supuso el final del celibato. Con un festival bastante licencioso la isla volvió a la vida bisexual. La historia, de alguna forma, ya se conocía la *Ilíada*: el hijo de Jasón y Hipsípila habita en Lemnos, Euneos, el hombre de la buena nave. Con este mito, el ritual del fuego no está conectado de forma casual o arbitraria. En primer lugar, comienza un período de vida anormal, estéril, misteriosa, hasta que, en segundo lugar, el advenimiento de la nave da lugar a una vida nueva y alegre, que es de hecho el retorno a la vida normal (Burkert, 1970, págs. 6-7).

excelencia: haber superado tanto sus propios límites como los insuperables obstáculos de la naturaleza. Además, en otro texto de Pausanias (9. 11,4), el mítico artesano, fue también el inventor de la vela. La misma tradición era probablemente conocida por Plinio (*NH*, 7.57) aunque él atribuyó a Dédalo la invención del mástil y la antena, y a su hijo Ícaro de la vela. En cualquier caso, nos encontramos con una tradición que vinculaba a Dédalo con la navegación y, por tanto, con los Argonautas.

Para Massa Pairault (1994, pág. 440) la hipótesis basada en una cronología virtual no se sustenta, para ella, la relación entre Dédalos y Lemnos se basa en la existencia de un laberinto en Lemnos, como atestigua Plinio (*NH*, 36. 86-90).

Por su parte, L. Cerchiari inició un camino diferente para conectar a los dos personajes identificados por las inscripciones, Medea y Dédalo. Para el autor, la conexión está en el *metis*, su habilidad o destreza, que, en el caso del constructor, en este vaso en concreto, se centra en su capacidad de vuelo (Cerchiari, 1995), que queda resaltado por sus grandes alas, los brazos hacia el cielo y las piernas flexionadas, como para lanzarse a lo alto.

Desde nuestro punto de vista, las dos últimas interpretaciones podrían estar relacionadas. Es decir, el personaje de Dédalo conecta con Lemnos tanto por la existencia de un laberinto en la isla, como por el matiz iniciático que Dédalo adquiere cuando consigue superar la prueba del laberinto de una forma inusual, no al estilo de Teseo, mediante la inteligencia humana, sino a través del vuelo, una habilidad que le sitúa en un plano diferente.

En palabras de Díaz de Velasco: «Dédalo se nos presenta como un personaje comparable sino superior a los reyes a los que sirve o ayuda. Vencedor de Minos, vencedor de las leyes de la naturaleza y la sociedad mediante el engaño también presenta características que lo asemejan a un mago y permiten su comparación con otros personajes también «voladores» de la tradición griega semi-mítica (Abaris pero sobre todo Epiménides, otro cretense). La vía de Dédalo es una vía de escape al laberinto que presupone una sabiduría especial fuera del alcance del común de los mortales» (Díez de Velasco, 1992, pág. 191).

Dédalo y Medea, por tanto, son unos individuos cuyos conocimientos y habilidades trascienden del conocimiento común humano. Mediante sus pócimas y encantamientos, Medea consigue rejuvenecer a Jasón, mediante su vuelo, Dédalo,

consigue escapar del laberinto, un lugar tan intrincado que significa la ruptura con el mundo habitual y el marco del contacto con la divinidad: «penetrar en el mundo no habitual, en el mundo sagrado, algo que conviene bien con el desarrollo de un ritual iniciático en el que para acceder al estatus de hombre completo es necesario experimentar los caminos no habituales pero constituyentes últimos de lo humano» (Díez de Velasco, 1992, pág. 193). Jasón se convertirá en rey gracias a los hechizos de Medea al igual que le ocurrirá a Teseo gracias al ingenio de Dédalo. La maga y el constructor se convierten así en mediadores de la transformación, en iniciadores o mistagogos.

El laberinto nos acerca, además, a otro tipo de rituales también de tipo extático: la danza del laberinto.

11.4.4. El laberinto de Lemnos

El laberinto está indirectamente conectado con Lemnos también a través de la tradición de la danza de los *geranos*, interpretada en Naxos por Ariadna y los otros jóvenes que habían regresado de la aventura del Minotauro: es de esta isla, de hecho, que la princesa cretense fue secuestrada y traída a Lemnos por Dionisio, como cuenta Apolodoro (*Epítome*, 1.10). La hipótesis de origen cretense de esta imagen nos lleva a recordar las observaciones realizadas por Della Seta en un artículo publicado en los años treinta, en el que el arqueólogo italiano señalaba una serie de extraordinarias correspondencias técnicas y figurativas entre el arte, al que llamaba tirreno, de la isla y el de la época minoica de Creta (Chiai, 2000, pág. 206)

En nuestro caso, la representación de un laberinto en un relieve sepulcral del periodo Tirreno, o de un motivo que desde el periodo minoico ha sido cargado de significados sagrados y simbólicos, puede situarse en un contexto mítico que vincula la isla de Lemnos con Creta, probablemente el lugar de origen de este símbolo, y que se proyecta hacia la lejana Edad de Bronce. Dicho esto, se trata entonces de distinguir dentro de la cultura del sustrato egeo en la isla qué cantidad de micénico hay, y viceversa, qué cantidad de minoico contribuye a ello. La cultura presente en la isla -también la definimos como el sustrato del Egeo- muestra, como ya ha señalado Della Seta, innegables conexiones artísticas más con el arte minoico que con el micénico, especialmente en relación con una marcada tendencia al naturalismo en la decoración vascular. De una relación más estrecha con la Creta minoica que con la Grecia micénica parece dar cuenta, además de los mitos de Ariadna y Dioniso y sus hijos, especialmente el mencionado

testimonio de Diodoro Sículo, según el cual fueron los cretenses de la época de Radamante y no los griegos los primeros que habitaron Lemnos y, tras la guerra de Troya, los que vivieron con los pueblos invasores (Chiai, 2000)

Plinio recuerda a Lemnos un edificio mítico y famoso, el laberinto, que habría sido diseñado por Zmilis, Reco y Teodoro y que aún sería visible en su día: era el tercero, por orden de tamaño, después del de Cnosos y el egipcio de Meride y se caracterizaba por la presencia de 150 columnas.

Entre finales del siglo XIX y principios del XX, se descubrieron los restos de un edificio subterráneo en Kastrovouni (sitio 23), en las afueras del sur de Hefestia, que fueron identificados por la tradición local con el edificio mencionado por Plinio: los restos conservados, sin embargo, parecen remontarse a un período mucho más reciente y probablemente pertenecen más a una gran cisterna, utilizada como depósito de agua por una fortificación medieval, que a una capilla bizantina. Sin embargo, no ha sido objeto de exploraciones en los últimos tiempos⁴⁰¹.

Una conexión con el sur del mar Egeo podría tener su eco en los testimonios literarios sobre el legendario linaje real de Lemnos: Thoas, el primer gobernante de la isla fue nieto de Minos, pues era hijo de su hija Ariadna y de Dionisos. La aparición de este mismo nombre en una tableta B lineal de Pilos (PY An 654.11) en forma de *to-wa*, o escrita *to-wa-no* en una tableta de Cnosos, nos ofrece, aunque sólo sea desde la perspectiva de la onomástica, una idea de la profundidad en el tiempo (al menos micénica) en la que esta tradición específica podría haber estado arraigada. Nos lleva en la misma dirección la aparición del nombre personal micénico *e-u-na-wo* *EὔναΦος > Eὔναος/

⁴⁰¹ Lo más curioso, sin embargo, es que esta fortificación no es extrañamente recordada por las fuentes de la Bizantina / Edad Media ni por las de épocas posteriores, tal vez porque más que un verdadero fuerte, funcional al abrigo de la población en caso de peligro, era un punto de observación esencial para mantener bajo control la sección de la costa noreste de la isla: consistente esencialmente en el acarreo de tierras, el cerro ha sido repetidamente explorado por los viajeros precisamente porque la población local reconocía en las estructuras supervivientes del mítico laberinto mencionado por Plinio.

Conze lo identificó como un castro medieval, pero no visitó la cámara subterránea. Después de la visita de Conze, algunos viajeros pudieron penetrar en la estructura subterránea desde una cavidad presente en la parte superior de la bóveda, se realizaron reconocimientos de las estructuras subterráneas y se informó de la existencia de numerosos materiales antiguos dispersos en la colina, tal vez reutilizados por Hefestia. Sin embargo, ninguno de los visitantes reportó la presencia de evidencias arqueológicas atribuibles a una época más antigua que la bizantina, también hay noticias de una excavación realizada por Pantelidis en 1879, durante la cual habrían emergido de las anepígrafas de los bloques de mármol. Por último, Della Seta, antes de iniciar la excavación de Hefestia, creía que la colina podría ser la acrópolis de la antigua ciudad. Según muchos comentaristas, el pasaje de Plinio es corrupto y realmente se refiere al Hieron de Samos (Ficuciello, 2013, pág. 173).

Εὔνηος/ Εὔνεος, también atestiguado en las tablillas Lineal B de Cnosos, y que igualmente tiene algunas conexiones onomásticas con Lemnos, siendo el nombre de otro gobernante, nieto de Thoas, hijo de Hipsísila y Jasón. Según Homero, Euneos gobernó la isla en la época de la Guerra de Troya y mantuvo estrechas relaciones comerciales con los guerreros aqueos de Troya (Boulotis, 2009, pág. 178).

En resumen, las pruebas de relación con la cultura minoica encontradas hasta ahora en Koukonisi (especialmente el asentamiento del período III) pueden articularse en un sólido conjunto de pruebas para la circulación de personas, artefactos, ideas y tecnologías, que, vistas en su contexto histórico más amplio, comprenden aspectos de una «innovación cultural», expresados en términos de una «minoacionalización» polifacética (Boulotis, 2009, págs. 206-207). Las relaciones entre Creta y las principales islas del Egeo Norte, entre las que se encuentran Samotracia y Lemnos también quedan atestiguadas por la presencia de diversos elementos materiales datados desde finales del Neolítico (Cultraro, 2009).

11.6. Culto en Tebas

Tebas, la antigua capital de la Beocia, fue fundada, según la mitología, por Cadmo. Era sede de numerosos santuarios entre los que se encontraba el *Kabeirion*, situado a unos 6 km de la ciudad, en un valle atravesado por un arroyo, y a unos siete estadios de otro importante santuario, el de Deméter Cabiria (Pausanias, 9. 25. 5-10):

«Avanzando desde allí veinticinco estadios, hay un bosque sagrado de Deméter Cabiria y de Core. Los iniciados pueden entrar en él. A una distancia de aproximadamente siete estadios está el santuario de los Cabiros. Quiénes son los Cabiros y cuáles son los ritos en su honor y en el de Deméter, que me perdonen los curiosos el que guarde silencio sobre ellos. Pero nada me impide decir a todos el origen que dicen los tebanos que tuvieron los ritos. Efectivamente, dicen que en este lugar existió un día una ciudad y unos hombres llamados Cabiros, y cuando Deméter vino a conocer a Prometeo, uno de los Cabiros, y a Etneo, su hijo, les confió algo para que lo guardaran. Qué fue lo que les confió y lo que sucedió con ello, no me parece piadoso escribirlo, pero, en todo caso, los misterios son un regalo de Deméter a los Cabiros.

Los Cabiros fueron expulsados por los argivos en tiempo de la invasión de los Epígonos y la captura de Tebas, y también fueron interrumpidos durante algún tiempo los misterios. Después dicen que Pelarge, hija de Potneo, e Istmiádes, su marido, establecieron allí las ceremonias originarias, pero las trasladaron al llamado Alexíaro. Mas como Pelarge celebró la iniciación fuera de los antiguos límites, Telondes y los que quedaban del linaje de los Cabiros regresaron de nuevo a Cabiria. De acuerdo con un oráculo procedente de Dodona, varios honores debían ser establecidos para Pelarge, y, entre ellos, el sacrificio de una víctima preñada. La cólera de los Cabiros es inexorable para los hombres, como se ha mostrado en muchas ocasiones. En efecto, unos particulares se atrevieron a representar en Naupacto los ritos de la misma manera que en Tebas, y no mucho después tuvieron el castigo. Y los del ejército de Jerjes que con Mardonio se quedaron atrás en Beocia y entraron en el santuario de los Cabiros, tal vez con esperanza de grandes riquezas, pero, en

mi opinión, más por desprecio hacia el dios, se volvieron locos en seguida y perecieron arrojándose al mar desde los acantilados. Y Alejandro, cuando venció en la batalla, entregó Tebas y toda la Tebaida al fuego, y algunos macedonios que vinieron al santuario de los Cabiros fueron destruidos como en tierra enemiga por rayos y truenos del cielo. Tan santo es este santuario desde sus orígenes».

En su interpretación de este mito fundacional, Kerényi subraya la relación entre los Misterios tebanos con Hefesto: «Aitnaois, el “Aetnaeus”, es un pseudónimo transparente para Hefesto, el dios del fuego y de la forja, cuya pertenencia a los divinos Cabiros también alcanza a expresarse a través del hecho de que en algún momento fue ciertamente llamado «Herphaisten», pero, principalmente, con Deméter: «Un oráculo de Dodona hizo que Pelarge recibiera veneración cultural y un animal preñado como ofrenda. La fundadora de los Misterios es por consiguiente nuevamente una diosa, y no puede haber ninguna duda sobre la diosa que lleva el nombre de Pelarge. Que la hija del “hombre de Potniai” estaba vinculada con Deméter en Potnaii, es lo que, como mínimo, debe reconocerse de inmediato. Potniai era una ciudad de Deméter en Beocia, y se llamaba así por ella, por la Potnia [...] Y un animal preñado -una cerda- a excepción de Deméter, no lo recibía ninguna otra mujer como ofrenda» (Kerényi, 2010, pág. 44).

Se ha supuesto que los que introdujeron el culto de los Cabiros en Tebas fueron griegos, quizá solo un grupo familiar, que llegarían a Beocia en los siglos VII-VII a. C., en una pequeña ola migratoria. En un principio el culto debió tener una expansión muy restringida, local, como parece confirmar la escasa distribución de nombres y monedas relacionadas con los Cabiros, que se circunscribe a la región beocia más próxima a Tebas. Ya en época helenística y romana el culto amplía su área de influencia, habiendo inscripciones y estatuas que han sido identificadas como pertenecientes a dedicantes tespios o etolios, por ejemplo. Al igual que en Samotracia y Eleusis, los Misterios debían de estar abiertos a toda clase de fieles (Schachter A. , 2003, págs. 112-113).

11.4.5. El santuario y sus fases

Probablemente el lugar donde se situó el santuario fue escogido por las formaciones naturales de roca, lo mismo que sucedió en Eleusis y en Samotracia pues, igual que una fuente de agua puede poner al contacto del que bebe con los dioses, una roca emergiendo del suelo puede ser una conexión directa con los dioses del inframundo. Lo más significativo es que las formaciones rocosas nunca fueron alteradas (Schachter A., 2016, pág. 319).

A) Fase geométrica y arcaica

Aunque la fase más antigua del santuario pudiera datarse en el Neolítico, se considera más verosímil un uso continuado del mismo a partir del periodo arcaico (700-500 a.C.). De esta fase, aparte de algún material cerámico de estilo geométrico, destaca una estructura circular, hecha de pequeñas piedras en contacto directo con el suelo, por lo que no se le considera un edificio, sino más bien un cercado pétreo con *eschara*, lo que sugeriría un tipo de práctica cultural relacionada con altares al aire libre. Más tarde, ya en el siglo VI a.C. se construirían dos estructuras circulares o *Tholos*, uno de los cuales permanece activo por un periodo de tres siglos (Cruccas, 2014, pág. 74).

B) Fase clásica

Alrededor del 500 a. C. se produce un cambio importante, los fieles comienzan a utilizar cerámica de figuras negras, particularmente *kantharoi*. En Beocia, este tipo de vasos era una ofrenda dedicada no solo a Dionisos, pues se consideraba un símbolo de estatus que representaba los valores masculinos. Entre los años 480 y 430 a. C. aparecen también vasos en forma de cabezas, sobre todo, de carneros, mulas, sátiros y ménades, es decir, miembros del cortejo del dios del vino.

Al mismo tiempo, se erigió un *Tholos* (*Middle Tholos*), cerca del que se encontró un *louterion* así como otros tres edificios ovales y circulares que solo han sobrevivido parcialmente. Una bancada circular corre alrededor del muro interior del *Tholos* y un hogar estaba situado en el centro, por lo que se ha supuesto que en el interior del edificio se celebraban banquetes.

Dos pozos sacrificiales fueron encontrados en la zona oeste del precinto, rellenos con cerámica negra de principios del siglo V a. C. Aunque no hay evidencias de su uso continuado, es curioso que el *bothros* de época romana esté emplazado en el mismo lugar.

También durante el siglo V dos piedras semicirculares fueron dispuestas en el lado oeste del Kabeiron con un altar para libaciones en el centro, donde fue encontrada una cerámica con la inscripción *Thamakos* (TO ΘΑΜΑΚΟ). Alrededor del año 400 otro edificio circular (*Lower Tholos*) se erigió encima de él. En el año 430 a. C. la actividad cultural experimenta un cambio, desaparecen los vasos con forma de cabeza y se introduce una cerámica excepcional: *Kabeiric ware*. Se mantiene hasta la destrucción de Tebas por Alejandro Magno, en el año 335 a. C. Se conservan los exvotos de figuras de terracotas, sobre todo de hombres jóvenes. Alrededor del año 450 a. C. dos pequeñas campanas hechas de cerámica y bronce fueron ofrecidas a Cabiros y Pais y han aparecido en tumbas

de niños. Todo ello ha llevado a postular la conexión de los Cabiros de Tebas con ritos de paso de la infancia a la juventud, aunque no hay más evidencias ni literarias ni arqueológicas que permitan demostrarlo.

C) Periodo helenístico y romano

A comienzos del siglo IV a. C. la *cavea* natural se extiende hacia y este y el sur y se construyen nuevos edificios (otro de plata circular y uno absidado), así como nuevas fosas sacrificiales. Todas estas ampliaciones probablemente estén conectadas con la amplia restauración que la propia ciudad de Tebas vive a partir del año 315 a.C., con importantes aportaciones económicas que incluirían a gentes de Samotracia y a los monarcas macedonios (Schachter A. , 2003, págs. 320-322).

Solo una generación más tarde todo el complejo sufre una modificación completa, con el cambio del eje del santuario, la desmantelación de algunos de los edificios circulares más antiguos y destacando la edificación de dos nuevas estructuras: un pódium rectangular en el este y un edificio absidal en el oeste, justo al lado de la antigua *eschara* o fosa sacrificial que indicaría la entrada al santuario. También se construyó una complicada estructura de entrada al norte del recinto y en su zona sur, un área porticada, la *Stoa* sur. De las fases más antiguas, sólo permanece en pie uno de los *Tholos*, que será pavimentado de nuevo (Schachter A. , 2003, págs. 322-323).

En la primera mitad del siglo II a. C. uno de los edificios circulares es sustituido por un edificio de planta rectangular, con pronaos, cella y un patio anterior con dos fosas sacrificiales. Este edificio ha recibido la denominación de *Anaktoron*, debido a las inscripciones que se han encontrado (Cruccas, 2014, pág. 75; Schachter A. , 2003, pág. 323).

El último gran cambio se produce ya en época romana, en el siglo I a. C., cuando se construyen una nueva *cavea* y un nuevo *Anaktoron*, además de una serie de salas que se han considerado comedores (Schachter A. , 2003, pág. 324). La nueva distribución y configuración física del santuario también incluía un cambio teológico: el llamado Alto *Tholos* ocupó el lugar, al menos en parte, de la formación rocosa como morada de la diosa, con el *Anaktoron* como la nueva casa de los Cabiros. La eventual desaparición del hogar de la consorte de la diosa anuncia un cambio en la composición del complejo de culto, con énfasis en la diosa, por un lado, y en los dos Cabiros, en el otro. Las inscripciones se refieren ahora casi exclusivamente a Cabiro y Pais juntos como iguales,

y una vez que son igualados con los *Theoi Megaloi*, los Grandes Dioses, de Samotracia (Schachter A. , 2003, pág. 337).

Desde los inicios del periodo helenístico desaparecen las figuritas de terracota y son sustituidas por boles homéricos y megáricos y ungüentarios dedicados a los Cabiros, lo que puede ser indicativo de que el culto había derivado hacia un carácter fuertemente ctónico, ya que este tipo de cerámica ha sido hallada sobre todo en tumbas alrededor de todo el Mediterráneo. En el periodo romano también *balsamaria* de cristal fueron ofrecidos, dejando los files también una considerable cantidad de vasos para beber hechos de cristal muy delicado.

La mayor parte de los restos arqueológicos encontrados en el santuario pertenecen a la época arcaica y clásica. De la primera etapa, se han localizado 562 estatuillas de plomo y bronce, de las cuales 534 representan toros. De la época clásica, cientos de figurillas de terracota representando animales y humanos, sobre todo, niños, así como cerámicas de figuras negras, restos de vasos con representaciones figuradas (la denominada *Kabirion ware*, de la que luego hablaremos), así como inscripciones y placas votivas (Schachter A. , 2003, págs. 325-326).

El santuario, como hemos podido comprobar, tiene una larga vida de uso y ocupación, sin embargo, en su propia estructura física son patentes las modificaciones que sufre, lo que indicaría también cambios más o menos profundos en la actividad cultural que allí tenía lugar.

El *Kabeirion* era el santuario donde se rendía culto al dios Cabiro y a su hijo Pais (ambos son los denominados Cabiros) además de a una diosa y a su consorte, de los que desconocemos sus nombres y cuya existencia se ha deducido, indirectamente, tras la aparición de un epígrafe, TO ΘΑΜΑΚΟ, es decir, dedicada al esposo. Probablemente esa diosa sería la que recibe la titulación de Méter (Madre) a partir del s. II a. C.; por su parte, el culto al esposo se iría diluyendo en el tiempo, como podría deducirse de las diferentes reformas del santuario que acaban dejando fuera del recinto al *Tholos* donde la inscripción se habría situado (Schachter A. , 2003, págs. 326-327)

En realidad, desconocemos el nombre de todos, pues Cabiro y Pais son simplemente titulaciones, que significarían «Señor» e «Hijo». Su iconografía también aparece bastante difusa, podrían ser dioses locales que luego se asimilaron iconográficamente a otras divinidades más reconocidas, como parece ser el caso de

Dionisos. Diversas cerámicas encontradas en el santuario apuntan a esta asimilación, hasta el punto de que, si no fuera porque los nombres de los dioses aparecen inscritos, cualquier estudioso del arte pensaría que el dios representado es Dionisos, no Cabiros.

Mientras que para Schachter esta asimilación con Dionisos se debería al hecho de que los Cabiros fueron en su origen divinidades locales relacionadas con la ganadería o la vegetación (Schachter A. , 2003, pág. 327), otros autores apuntan a los banquetes sagrados y simposios que se celebrarían dentro del santuario, estando muy presente el vino, como demostraría la gran cantidad de vasos cerámicos para su consumo encontrados (Cruccas, 2012).

Con los datos arqueológicos, iconográficos y literarios que contamos es imposible determinar con exactitud la liturgia y los rituales que se llevaban a cabo en el santuario. Sí podemos, no obstante, aventurar algunos actos que se llevarían a cabo.

En primer lugar, escenas de danza y/o *komos*, es decir, procesiones rituales. No debemos olvidar que estas procesiones, sobre todo las dedicadas a Dionisos, la música tenía un importante papel y no parece descartable el uso de disfraces y máscaras, como indica Demóstenes (*Sobre la embajada fraudulenta*, 287). Cruccas sugiere que, además de las imágenes de las cerámicas, las diversas estatuillas de terracota aparecidas en las que los sujetos portan el *pilos*, podría estar indicando el tipo de indumentaria que los participantes llevarían en las celebraciones (Cruccas, 2014, pág. 79).

Otras escenas representan personajes y escenarios relacionados con sacrificios. La representación de vegetación nos hace pensar que estos sacrificios tendrían lugar al aire libre y, además, dada la presencia de antorchas, tendrían lugar durante la noche (Cruccas, 2014, pág. 79).

Sin embargo, como conclusión de este examen del *Kabeirion* de Tebas, sigue habiendo obstáculos para una interpretación única de las diversas fuentes arqueológicas, textuales e iconográficas. El análisis de los hallazgos en el santuario puede ciertamente contribuir a darnos una visión de conjunto que permita una mayor y mejor comprensión del ritual, pero parece importante en este punto enfatizar la forma del propio santuario en las diferentes etapas de la vida, tratando de conciliar aquí aquellos aspectos que pueden arrojar nueva luz sobre la interpretación del ritual: nos referimos sobre todo a la presencia de estructuras de forma circular o alargadas con ábside. Al menos seis son los edificios con estas características dentro del santuario. Si se trata de una estructura bastante

modesta, tanto en tamaño (unos 5 metros de diámetro en lo que se refiere a los *Tholos* 18) como en técnica constructiva, esta última está hecha de ladrillos engastados sobre ortostáticos de piedra. Hemos visto como las dos primeras efemérides del santuario son dos estructuras circulares, que podrían haber sido dedicadas respectivamente al consorte de la diosa y a la pareja Kabiros-Pais. En el pasado, los estudiosos han puesto el énfasis en la morfología de estas estructuras, avanzando la hipótesis de que deberían desempeñar la doble función de lugares dedicados a la implementación de la dromena ritual mencionada por Pausanias, incluyendo quizás un *hierogramos*, así como la realización de banquetes. Esta conexión entre los edificios circulares y la realización de prácticas de sacrificio y comidas rituales ha sido destacada desde hace mucho tiempo, la presencia de la *eschara* y bancada que recorre el perímetro dentro de los tolos parece confirmar esta hipótesis. Batino también destaca otro hecho importante, la presencia contemporánea de un edificio circular y de otro cuadrangular, situados a poca distancia uno del otro. Según el estudioso, el segundo debe interpretarse como un *hestiatorion* en su forma más clásica, equipado para acomodar a los comensales acostados en una posición semi-reclinada, a diferencia de lo que sucedió dentro del edificio circular, donde parece no haber espacio para la presencia de *klinai*, sino sólo para acomodar a la gente sentada. El investigador señala que esta convivencia enfatiza la diversidad de prácticas rituales que tuvieron lugar en su interior, aunque ambas tienen carácter de simposio. De hecho, los edificios redondos pueden haber albergado a los fieles que comían sentados, mientras que en los de planta cuadrangular habría lugar para los fieles acostados en *klinai*. El autor ha planteado que en esta diferenciación de las estructuras existentes en un mismo campo, el del simposio, hay que reconocer una división del ritual en dos fases distintas: la primera, que tuvo lugar en las estructuras circulares y que parece haberse caracterizado por el banquete en posición sentada, estaría conectada con las ceremonias preliminares. Por otra parte, los edificios cuadrangulares acogerían la ceremonia del simposio que se celebraría en *klinai*, según las costumbres vigentes en el mundo griego en la época clásica. De esta manera se configuraría como una fase del ritual en la que el iniciado concluye el camino superando la fase liminal para acceder a la del orden que contrasta con el caos de la alteridad de la etapa anterior. Vinculado a este aspecto está la celebración del *hierogramos*, el matrimonio sagrado parte del repertorio mítico griego y de Asia Menor, que tiene a Tebas en Cadmo y Harmonía como la pareja por excelencia de este evento con una fuerte carga religiosa (Cruccas, 2014, págs. 82-83; Batino, 2006).

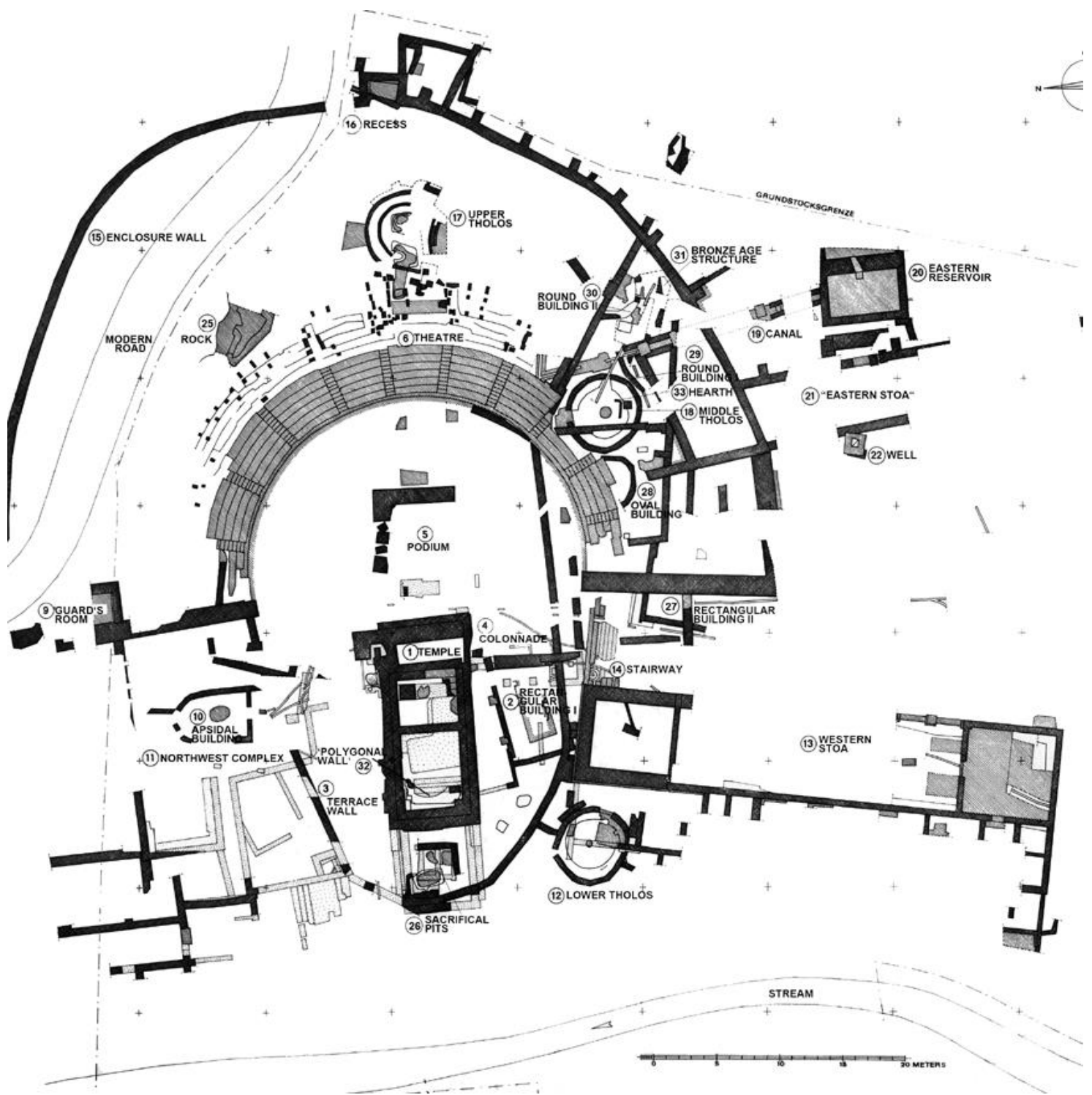


Imagen 81. Plano del Santuario de los Cabiros de Tebas (Beocia)⁴⁰²

⁴⁰²http://boeotia.ehw.gr/forms/fLemmaBodyExtended.aspx?lemmaid=13067&boithimata_State=&kefalai_a_State=#chapter_3



Imagen 82. *Skyphos tebano con escena de danza. Museo Arqueológico Nacional de Atenas. NM 545*⁴⁰³

11.4.6. Iconografía cerámica: Kabeiric Ware

Procedente del *Kabeirion* de Tebas se ha encontrado una gran cantidad de cerámica votiva cuya iconografía, a medio camino entre la caricatura y lo grotesco, ha dado pie a diversos estudios en los que se ha buscado en estas imágenes una descripción de los acontecimientos que pudieron tener lugar en lo que conocemos como Misterios. Por supuesto, entender la iconografía cuando las fuentes literarias son casi inexistentes es, al menos, tan complicado como arriesgado.⁴⁰⁴

La llamada *Kabeiric Ware* consiste en una serie de copas de figuras negras pintados en un estilo figurado característico: una figura negra arcaizante con mucha incisión y pinceladas gruesas y apresuradas. Las tazas probablemente fueron hechas para el santuario por un taller o talleres locales. Su estilo es un desarrollo natural de la pintura arcaica de la cerámica de Beocia, especialmente de la de *komast*, cuyas figuras de celebración - cuerpos exagerados hechos con trazos amplios y rápidos - seguramente

⁴⁰³ <http://www.deutschefotothek.de/documents/obj/71481840>

⁴⁰⁴ «Unless the viewer knows what is going on, the joke is lost. Therefore, the Kabeiric vases must show depictions that are familiar to the audience; this means that both the iconography and the vase shapes being used are directly relevant to our understanding of the cult» (Bedigan, 2008, pág. 57).

guiaron a los pintores de *Kabeirion*. Sus formas también tienen paralelismos en la pintura del Ático (Thompson E. L., 2010, pág. 96)

No deja de resultar curioso que en Tebas se siguieran fabricando cerámica de figuras negras, cuando tanto en Corinto como en toda el Ática triunfaban las cerámicas de figuras rojas. Se ha atribuido este arcaísmo tanto a la pobre calidad y falta de capacidad de los artesanos beocios, como al paralelismo con otras cerámicas arcaizantes, los trofeos que recibían los ganadores de los Juegos Panatenaicos. De la misma manera que, al ver uno de estos trofeos, la comunidad reconocía a un vencedor de los juegos, los iniciados en los Misterios de Tebas se reconocían como una comunidad al compartir copas con una forma y decoración característica (Kesler, 2012, págs. 6-7).

Las vasijas tienen una variedad limitada de escenas. La mayoría de ellos pueden estar relacionados con el ambiente festivo del santuario: sacrificios, procesiones, simposios y celebraciones en general. También hay motivos más decorativos - motivos florales, animales - y escenas que no tienen nada que ver con los rituales religiosos - caza, atletismo, sátiros y ménades que aparecen con frecuencia.

Aunque el estilo gráfico es bastante constante en todos los artículos de *Kabeirion*, la caracterización de las figuras es diferente. Algunos ejemplos se ejecutan en un estilo refinado, siendo el mejor ejemplo el fragmento de Cabiros y Pais. La mayoría de las escenas de *Kabeirion* son de estilo caricaturesco, dando a sus figuras flacas, extremidades dobladas, barrigas gordas, rasgos distorsionados y, en general, apariciones cómicas. Otras escenas se pintan de forma apresurada, lo que dificulta decidir si sus figuras están distorsionadas por la caricatura o la falta de habilidad.



Imagen 83. Vaso tebano con representación simposio⁴⁰⁵

⁴⁰⁵ <http://www.pausanias-footsteps.nl/english/kabiroi-eng.html>

Dadas sus similitudes estilísticas, se ha concluido que los vasos fueron realizados en un corto periodo de tiempo y por un número limitado de artesanos que han sido denominados, por orden de producción, *Kabirios Pinter*, *Mystes Pinter* y *Satyr Painter*.

Las imágenes representadas en las cerámicas pueden considerarse como una representación cronológica de las actividades que tienen lugar en el santuario. Estas actividades han sido divididas en tres grupos principales (Bedigan, 2008, pág. 243 y ss.):

1. Llegada al santuario y eventos preliminares

Este grupo incluye diversas imágenes de procesiones en las que aparecen tanto hombres como mujeres danzando, a veces acompañados de músicos. Los participantes pueden estar desnudos o vestidos y a menudo llevan diademas o ramas en el pelo. Algunos llevan antorchas encendidas, lo que se ha interpretado como indicativo de la celebración nocturna de los rituales.



Imagen 84. Skyphos tebano. Procesión hacia el santuario. Museo Arqueológico Nacional de Atenas. NM 424⁴⁰⁶

406

https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/a/a7/Kabeiric_Skyphos_Procession_towards_Sanctuary.jpg

Otras escenas parecen aludir a un matrimonio sagrado (ἱερὸς γάμος) entre dos deidades desconocidas,⁴⁰⁷ si bien podría tratarse del matrimonio entre Harmonía y Cadmo, que forman parte de los dioses mencionados en relación con el culto en Samotracia.

Asimismo, hay escenas de la llegada de dioses y de ceremonias de ofrendas a los mismos, incluyendo al dios Hermes, entre ellas, el sacrificio de toros.

2. Preparación a la Iniciación

Las cerámicas nos presentan a los iniciados como personas, cuyo sexo es difícil de determinar, con la cabeza cubierta y con una diadema, guirnalda o corona de flores o ramas. La iconografía también confirma la presencia de individuos de ambos sexos entre los asistentes, aunque es posible que la participación en determinadas actividades no fuera la misma para hombres y mujeres. Aunque la cerámica no lo confirma, parece probable la existencia de sacerdotisas dentro del culto. Por las representaciones iconográficas sabemos que ciertas actividades, como el simposio, eran realizadas por hombres y mujeres separadamente (Bedigan, 2008, pág. 253).

De nuevo, encontramos escenas en las que las antorchas están presentes. La presencia de rocas y/o árboles podrían sugerir que los actos tenían lugar al aire libre (Bedigan, 2008, pág. 294).

⁴⁰⁷ Para la autora de la tesis, las escenas de matrimonios podrían evidenciar que el culto a los Cabiros absorbió ideas e iconografía de una secta dionisiaca previa en la región de Tebas (Bedigan, 2008, pág. 245).



Imagen 85. *Sphypos* tebano. Museo Arqueológico de Tebas ⁴⁰⁸

3. La Asamblea (*panegyris*, πανήγυρις)

En este caso, podemos comprobar que la danza ocupa un lugar importante dentro de los actos que tenían lugar en el santuario. La cerámica muestra danzantes de ambos sexos, si bien las mujeres se representan cubiertas mientras que los varones aparecen desnudos. Las figuras que bailan pueden aparecer acompañados de flautistas, también de ambos sexos. En cuanto a los instrumentos, los vasos estudiados solo representan tres tipos: aulo (doble oboe), lira y *tympanon*, siendo el aulo el instrumento más representado, con una gran diferencia.

Respecto a la danza en sí misma, parece estar conectada con el mundo dionisiaco, como sugiere la presencia en los vasos tebanos de silenos, sátiros, ninfas, ménades y komos (Bedigan, 2008, pág. 260).

⁴⁰⁸https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/0/08/Kabeiric_black-figure_skyphos%2C_fragment%2C_Kaberion%2C_430-400_BC%2C_AM_Thebes%2C_0113.jpg



Imagen 86. *Skhypos* tebano. Escena de danza y música. Museo Arqueológico Nacional de Atenas. NM 425⁴⁰⁹

Por otra parte, que las figuras grotescas de los vasos tebanos son una continuación de los *komast* o bailarines cojos de los vasos corintios del siglo anterior. Por tanto, podría tratarse de representación de bailarines, como a veces sugieren sus posturas y la exagerada anatomía de algunos. Son representaciones con connotaciones dionisiacas, lo que no es de extrañar dentro del contexto general de los vasos tebanos y del culto cabírico en Beocia que, como hemos visto, tiene muchas conexiones y asimilaciones con el mundo del dios del vino. Además, los bailarines cojos nos evocan, de nuevo, al gran dios cojo por excelencia, Hefesto, que, como sabemos, es considerado padre de los Cabiros en Lemnos (Smith, 2009, pág. 91)

⁴⁰⁹<https://national-archaeological-museum.tumblr.com/post/81978930024/a-collection-of-african-presence-in-graeco-roman>



Imagen 87. Skyphos con representación de músicos. British Museum, B78⁴¹⁰

Las representaciones de *symposia*, por su parte, suelen estar decoradas con hojas de vid y racimos de uvas que penden del borde superior del vaso, subrayando la importancia del vino. El alcohol jugó un papel importante en la religión griega: las grandes cantidades de cerámica asociadas con la práctica dan testimonio. El culto tebano no es una excepción y esto se apoya tanto en la evidencia arqueológica como en la iconográfica. El simposio fue una reunión exclusivamente masculina con vino, y las mujeres (con la excepción de las sirvientas y animadoras) fueron excluidas. Una idea errónea común es su asociación con el festín y, aunque se realizan en el mismo espacio, los simposios generalmente ocurren después de una comida. Muchas de las representaciones iconográficas muestran grupos de hombres, en varios estados de intoxicación, reclinados en sofás y ocasionalmente viendo entretenimientos. Aunque todas las escenas muestran hombres reclinados, la evidencia arquitectónica indica que las estructuras de comedor tenían asientos verticales. Si las vasijas pretendían representar actividades reales en el santuario, entonces debemos sospechar una de dos situaciones. En primer lugar, que los simposios se celebraron en otras estructuras (quizás en los edificios rectangulares) o, en segundo lugar, que los artistas eligieron

⁴¹⁰https://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details/collection_image_gallery.aspx?partid=1&assetid=533674001&objectid=461823

representar los simposios de una forma más reconocible para el consumidor. Al considerar la arquitectura y la disposición de los asientos del lugar, esta última opción (representación de simposios siguiendo las convenciones normales) parece más plausible, y la conexión entre libación y simposios también confirma esta teoría.



Imagen 88. Skyphos tebano. Escena de symposium. Metropolitan Museum of Art New York⁴¹¹

Asimismo, encontramos representaciones de actividades deportivas como carreras, boxeo y lucha. Sin embargo, la arqueología no ha descubierto dentro del complejo del santuario ningún lugar donde estas actividades pudieran desarrollarse, sobre todo las pruebas atléticas, salvo que se realizasen en alguna planicie próxima al santuario. También nos encontramos escenas de caza de diversos animales, desde zorros o liebres hasta ciervos y jabalíes, en numerosas ocasiones, observamos perros acompañando al cazador o cazadores.

Son de destacar, por otra parte, aquellas cerámicas en las que se aprecian escenas de la *Ilíada* y la *Odisea*, siendo frecuentes las imágenes caricaturescas y grotescas⁴¹² de

⁴¹¹ <https://www.metmuseum.org/toah/works-of-art/1971.11.1/>

⁴¹² «The main characteristics of the grotesque figures, reviewing them as a whole, are the following: they invariably show bodily deformities, such as a hunch, a protruding paunch, crooked legs, and exaggerated

los personajes, lo que ha llevado a pensar que, en realidad, la pinturas muestran escenas de representaciones teatrales, en las que los actores (todos hombres, por supuesto) portarían máscaras, lo que sería un indicador de que dentro del santuario se representaban obras teatrales, si bien la ausencia en las cerámicas de otros elementos como escenarios no nos permite afirmarlo con total seguridad (Bedigan, 2008, págs. 274-277).

Dentro de los vasos con imágenes mitológicas son varios los episodios narrados: Cadmo y la serpiente, Belerofonte y Quimera, los trabajos de Heracles, Medusa y Perseo, Atalanta, etc.

Es interesante la serie de imágenes referidas a Odiseo, héroe mítico que recibe un tratamiento muy especial por parte de los pintores del *Kabeirion*. Hay por lo menos tres escenas sobrevivientes del encuentro entre de Odiseo y Circe, y otra de los viajes de Odiseo.



Imagen 89. Skyphos. Circe ofreciendo a Odiseo una pócima. University of Mississippi P116⁴¹³

La primera escena de Circe la muestra entregando una taza a una Odiseo parcialmente vestido, arrodillado y grotesco (*Imagen 89*). La postura de Odiseo, con ambas rodillas tocando el suelo, se acerca a las representaciones de sirvientes arrodillados ante sus amos. Aquí, la actitud de Odiseo está evidentemente destinada a mostrar su humildad de siervo. En la *Odisea*, es Circe quien se arrodilla, suplicando la misericordia de

features, and they all have one distinguishing mark, a large phallus. Baldness is common, and it is noticeable that many of them have a decidedly moody expression» (Bedigan, 2008, pág. 274).

⁴¹³<https://1.bp.blogspot.com/-q->

[_9DH2taa0/Tv0IVGRJv0I/AAAAAAAAAClg/e5I66W77rY/s1600/IMG_5633.JPG](https://1.bp.blogspot.com/-q-_9DH2taa0/Tv0IVGRJv0I/AAAAAAAAAClg/e5I66W77rY/s1600/IMG_5633.JPG)

Odiseo cuando la amenaza con su espada. Al hacer arrodillar a Odiseo, el pintor de *Kabeirion* invierte esta relación, retratando a Odiseo como la parte más débil, e incluso quizás como la que desea un favor.

En el segundo ejemplo (*Imagen 90 e Imagen 91*) ella, etiquetada *Kirke* en el alfabeto beocio, entrega una taza exageradamente grande a un Odiseo barbudo, que se apoya en un bastón, lleva una gorra de viajero y una espada, y está desnudo, excepto por un pequeño manto envuelto alrededor de sus hombros. Gesticula con las manos, como en una conversación. La figura de la derecha en la escena es evidentemente uno de los compañeros de Odiseo; habiendo consumido la poción de Circe, su cabeza se ha convertido en la de un cerdo, mientras que el resto de su cuerpo, aunque se agacha como un animal en el suelo, sigue siendo humano.



Imagen 90. Skyphos representando a Circe y Odiseo. British Museum. Inv. 93-3-3.1⁴¹⁴

⁴¹⁴https://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details/collection_image_gallery.aspx?assetId=265947001&objectId=399970&partId=1



Imagen 91. Skyphos. Marinero transformado por Circe. British Museum. Inv. 93.3-3.1⁴¹⁵

En el tercero (*Imagen 92*), un grotesco Odiseo (cara frontal, ojos grandes, boca abierta, miembros pequeños, vientre grande y protuberante) con una gorra de viajero y desnudo, excepto por un pequeño manto envuelto alrededor de sus hombros, gesticula con su espada y su vaina, y sus piernas en un despliegue indecoroso y desequilibrado. Parece estar avanzando hacia Circe, que sostiene un vaso, removiendo su contenido con un palo o una varita. En el fondo de estas tres escenas hay un telar, considerado por algunos autores como una representación de su *metis* (Daumas, 1998, pág. 30; Cruccas, 2014, pág. 27).

⁴¹⁵https://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details/collection_image_gallery.aspx?partid=1&assetid=289917001&objectid=399970



Imagen 92. Skyphos tebano. Odiseo y Circe. Ashmolean Museum G249⁴¹⁶

En estas obras, Circe se convierte en una bruja fea, muy diferente de la atractiva mujer de la Odisea, mientras que el propio Odiseo se transforma de un guerrero valiente en alguien que parece débil tanto en mente como en cuerpo. Otra diferencia también contribuye a la desmitificación de la escena: la inclusión del telar. El relato de Homero sitúa a Circe en el telar a la primera aproximación de los compañeros de Odiseo, pero ninguna representación del Ático de Circe lo incluye. El hecho de que se le muestre en su telar significa que en los vasos de *Kabeirion*, Circe es caricaturizada no sólo por los cambios en su apariencia física, sino también por las indicaciones de un cambio de carácter: de diosa temerosa a mujer mortal domesticada.

Lo que este favor podría ser parece sugerido por otro cambio hecho por los pintores de *Kabeirion*, esta vez en la copa de Circe. Esta taza es de un tamaño normal en las escenas del ático, pero varía de un tamaño excesivo a un tamaño extremadamente grande en los ejemplos tebanos. Tal vez debamos imaginar que el caricaturizado Odiseo, en lugar de intentar rescatar a sus compañeros, está deseoso del vino de Circe, adulterado o no. Es decir, mientras que en la historia homérica la poción de Circe es el vino, su importancia radica en sus cualidades mágicas adicionales: su capacidad para transformar a los hombres en animales (Thompson E. L., 2010, págs. 106-112) ¿Su capacidad para producir en el consumidor un Estado Alterado de Conciencia?

⁴¹⁶ <https://infernemland.wordpress.com/2015/08/30/i-vasi-cabirici-unarte-sacra-e-popolare-nella-grecia-classica/>



Imagen 93. Odiseo navegando sobre ánforas. Ashmolean Museum G249⁴¹⁷

Otra escena en la que aparece Odiseo es completamente original dentro de la iconografía de los viajes narrados por Homero. Esa escena está representada en el reverso de la escena de Odiseo y Circe. Se nos muestra al héroe griego, identificado por un epígrafe, como un personaje grotesco, que navega sobre una embarcación hecha de dos ánforas puntiagudas unidas por sus bocas. Parece estar corriendo, o al menos tiene las piernas abiertas. En una mano tiene un tridente; en la otra, una capa. En la esquina superior derecha, una cabeza está identificada por una inscripción como Boreas. La presencia de peces y de un tridente marcan la ambientación marítima de la escena. Los estudiosos han identificado este viaje como el que hace Odiseo después de dejar el Kalipso, aunque quizás no sea estrictamente necesario, ya que, en la Odisea, Bóreas varias veces ayudó o interfirió con la navegación de Odiseo. No hay representaciones de Odiseo viajando en la cerámica ática, pero Wolters y Bruns sugirieron una comparación con ciertas gemas del Ático. Todas ellas son figuras que navegan en ánforas, ya sea Eroses o una figura humana que, cuando tiene un palo, es identificable como Heracles. Puede que el pintor de *Kabeirion* era consciente de tal iconografía del Ático, aunque no podemos saber si fue su idea aplicarla a Odiseo o si hubo modelos más aptos, por lo que no podemos estar seguros de si la escena de Odiseo es una parodia del viaje de Heracles, o si ambas son historias más bien humorísticas (Thompson E. L., 2010, págs. 106-112). También se ha relacionado el episodio con la peregrinación marítima de Odiseo tras la salida de la isla de Ogigia, su encuentro con Ino Leucotea, hija de Cadmo, y el regalo de un velo que le salvará

⁴¹⁷ <https://inferneland.wordpress.com/2015/08/30/i-vasi-cabirici-unarte-sacra-e-popolare-nella-grecia-classica/>

de un mar peligroso, agitado por los vientos (Homero, *Odisea*, 5. 1-462) (Cruccas, 2014, pág. 27).

Para Gadaleta (2009), sin embargo, el episodio representado en el vaso sería el viaje de Odiseo al reino de Hades, para consultar al alma de Tiresias (Homero, *Odisea*, 10. 466-11. 149), interpretación que nos resulta más convincente, pues es la misma Circe representada en el vaso la que envía a Odiseo y sus hombres a este viaje y que podría hacer referencia implicaciones escatológicas del culto cabírico tebano, precisamente en conexión con los viajes marítimos.

Como hemos podido apreciar, Circe se muestra con aspecto negroide, lo que debe haber sido una decisión consciente por parte del pintor del vaso o de la persona que encargó la obra. Circe no es el único personaje que se muestra con rasgos negroides; hay un número significativo de cerámicas que siguen esta tendencia artística.

Se ha propuesto que la decisión de mostrar a individuos de otras etnias como un intento de demostrar la superioridad de los griegos frente a la fealdad y la estupidez de los no-griegos. Este argumento podría aplicarse a la representación del mito de Circe en los vasos estudiados. Es la astucia y la inteligencia de Odiseo, el héroe griego (por no hablar de la ayuda de los dioses griegos), que triunfa sobre la brujería de Circe, que está claramente representada en esta historia como fuera de los límites del mundo griego. También hay que señalar que los de origen negroide o etíope tenían una larga tradición de asociación con el teatro. Así, hay numerosas obras de teatro con ejemplos de personajes etíopes, como Memnon, en las obras de Sófocles y Esquilo. Además, hay referencias a posibles juegos sátiros con negros (Bedigan, 2008, pág. 286).

La motivación para retratar a los individuos en los vasos tebanos con características negroides es incierta. Algunos estudiosos han comentado que Heródoto se refirió al hecho de que los propios Cabiros estaban representados como pigmeos, sugiriendo que las representaciones de las deidades también habrían tenido fuertes tendencias negroides. Sin embargo, en los vasos que muestran a Cabiro y Pais, la iconografía de los dioses está encuadrada dentro de la representación habitual de los dioses griegos. El único jarrón con Cabiro caricaturizado es el llamado *Koes Kantharos* en el Museo de Ure en Reading, e incluso entonces la imagen no podía describirse como de aspecto negroide. Por otra parte, otras deidades del Panteón Griego sí son presentados con estos rasgos, como Afrodita y Hera (Bedigan, 2008, pág. 287). Se ha sugerido que estos rasgos negroides podrían estar relacionados con los sujetos primigenios, las razas más antiguas. Así, en el mismo vaso en el que aparecen Cabiros y Pais, nos

encontramos con otros sujetos: Mítos y Pratalaos. Ellos sí tienen rasgos negroides y el último está surgiendo de la tierra por lo que se vincula con la creación del primer hombre (Bedigan, 2008, pág. 288)



Imagen 94. Koes Kantharos. Ure Museum. 38.4.9⁴¹⁸

Por último, es interesante destacar cómo la iconografía de los vasos tebanos está impregnada de reminiscencias dionisiacas. Dioniso es uno de los dioses más representados del panteón helénico, sobre todo en la cerámica ática. En Beocia, su tierra, la figura no es tan frecuente. Dioniso es fácilmente reconocible en la iconografía por su barba poblada, los objetos que porta (tirso, copas, racimos de uvas, coronas de hiedra) y las figuras (sátiros, Sileno, ménades, ninfas) que le acompañan.

⁴¹⁸ <http://uremuseum.org/record/38.4.9>

En los vasos tebanos, también aparece asociado al burro, la serpiente y la cabra. Si embargo, a pesar de que todos los elementos de la iconografía del dios del vino aparecen en las cerámicas del *Kabeirion*, no sucede lo mismo con el propio dios, sino que lo que sucede es que el dios Cabiro se ha asimilado iconográficamente con él y aparece con todos sus atributos. Por su parte, Pais también se asemeja a la representación de Dioniso joven (Bedigan, 2008, págs. 291-292). La importancia de toda la parafernalia dionisiaca quizá esté relacionada con el papel fundamental que tuvo el dios del vino previo a la implantación definitiva de los Cabiros como dioses tutelares de los Misterios tebanos (Bedigan, 2013, pág. 53).

Aparte de la iconografía de los vasos, es importante señalar la funcionalidad de los más representados. La forma más frecuente es el *skyphos*, una copa asociada al consumo de vino (con mayor capacidad que el *kylix*, la copa usada en los *symposia* clásicos, asociada al consumo moderado de alcohol). Lo que llama la atención de los mencionados *skyphos* no es solo la decoración, también su tamaño. Así, a partir de distintos fragmentos se ha llegado a la conclusión de que alguno de los vasos (concretamente el catalogado como KH IV Nr. 74) podía contener hasta cinco litros de líquido, lo que es una cantidad enorme, incluso suponiendo que parte se utilizase para libaciones, como solía ser costumbre en Grecia. También existían, por supuesto, copas más pequeñas, con una capacidad de un tercio de litro, con una factura mucho más tocada y una decoración solo consistente en bandas y motivos vegetales. Se ha propuesto que o bien la diversidad de vasos está relacionada con la capacidad económica de los individuos, o que los diversos tamaños y decoraciones respondían a distinto papel en el ritual, siendo los mayores y decorados con figuras humanas utilizados como vasos rituales o votivos, dedicados a los dioses (Kesler, 2012, págs. 7-8)

Los pintores que trabajaban en el *Kabirion* estaban familiarizados con las concepciones artísticas de su momento y la narrativa representaría escenas bien conocidas, quizá de comedias contemporáneas. Sin embargo, la singularidad de los rasgos negroides y de enanismo de los vasos tebanos deben de estar conectados con el culto. En el aludido pasaje de Heródoto (3.37) se menciona claramente que Hefesto y su hijo Cabiro, en Menfis, tienen aspecto de pigmeos, de hecho, están representados como patecos fenicios. Si había imágenes de los dioses en Tebas puede que tuvieran esta apariencia y puede también que parte del ritual de iniciación conllevara a personas

disfrazadas como los dioses (Schachter A. , 2003, págs. 130-131; Mackowiak, 2005, pág. 13)

11.4.7. Sobre pigmeos y grullas

La batalla entre pigmeos y grullas (Geranomaquia) es uno de los motivos pictóricos que aparecen en las cerámicas provenientes del *Kabeirion* de Tebas. Este motivo no es exclusivo del culto a los Cabiros en Tebas, sino que es frecuente encontrarlo en cerámicas de todo tipo, así como en esculturas, pinturas y mosaicos a lo largo y ancho de todo el mundo griego y, posteriormente, romano.



Imagen 95. Vaso tebano. Lucha entre pigmeos y grullas. Museum of Fine Arts, Boston⁴¹⁹

Los Pigmeos (πυγμαῖοι) y las Grullas (γέρανοι) son mencionados en diversas fuentes escritas, siendo la referencia más antigua un pasaje de la *Ilíada* de Homero (3.3-8):

«De igual forma a los cielos se eleva la voz de las grullas cuando, para escapar del invierno y sus lluvias sin tregua, se dirigen volando y gruyendo a buscar el océano

⁴¹⁹ <https://collections.mfa.org/objects/154679/twohandled-drinking-cup-skyphos-with-pygmys>

y a los hombres pigmeos les llevan la ruina y la muerte,
a los que, desde el alba, presentan un rudo combate».

Si bien se podría interpretar como una metáfora sobre la lucha entre troyanos y aqueos, podemos apreciar que la fugaz referencia nos indicaría que el episodio mítico es bien conocido por la audiencia, que no necesita más explicaciones para saber a qué lucha singular el poeta griego se refiere, lo que sería un indicador de la antigüedad de este.

El origen de esta lucha entre pigmeos y grullas nos viene explicado por Eliano (*Historia de los animales*, 15.29):

«Tocante a la raza de los; pigmeos he oído decir que se gobiernan de una manera peculiar a ellos y que, por faltar sucesión masculina, cierta mujer llegó a ser reina y reinó sobre los pigmeos. Esa mujer se llamaba Gérana, y los pigmeos la adoraban como a diosa y le tributaban honores excesivamente reverentes para un mortal. Resultó de esto — según dicen— que se volvió tan engreída, que consideraba a las diosas una nonada. Decía que especial mente Hera, Atenea, Ártemis y Afrodita no podían compararse con ella en belleza. Pero ella no había de escapar a la desgracia, que era consecuencia de su alma enfermiza, porque, por efecto de la cólera de Hera, su forma exterior se trocó en la de un ave feísima, la grulla actual, que entabla guerra contra los pigmeos, porque con sus excesivos honores la sacaron de sus casillas y causaron su perdición».

Tanto en esta versión como en otra muy similar, de Ateneo de Naucratis (*Banquete de los eruditos*, 9. 393E), el inicio de la guerra se debe a la soberbia de la reina. Posteriormente, Liberal Antonino (*Metamorfosis*, 16.1-3) cambia el nombre de la reina, que se llamará Énoe e introduce el tema de la maternidad como causa añadida del conflicto: «Énoe, presa de la añoranza de su hijo Mopso, sobrevolaba entorno a las casas y no se alejaba de allí; todos los pigmeos la acosaban armados y, por ello, aún hoy, están en guerra grullas y pigmeos». Por su parte, Ovidio (*Metamorfosis*, 6.90) habla de una competición entre la reina pigmea y Juno en la que, tras perder, fue obligada a declarar la guerra a su pueblo.

Ninguno de estos autores, como hemos podido apreciar, hace referencia al tamaño de estos míticos pigmeos. Etimológicamente, el sustantivo pigmeo (πυγμαίος) está relacionado con la palabra puño (πυγμή), una medida de longitud equivalente a unos 0.33 metros, y que está claramente relacionado con su diminuto tamaño. Una de las referencias más evidentes que encontramos es de Juvenal (*Sátiras*, XIII.167-173):

«A la llegada inesperada de aves tracias y de su nube sonora
el guerrero pigmeo sale corriendo con sus pequeñas armas,
luego, inferior al enemigo y arrebatado por sus corvas garras
una salvaje grulla lo transporta por el aire. Si vieras esto
en nuestra gente te partirías de risa. Más allí,
aunque estos combates se presencian con gran frecuencia, nadie
se ríe, puesto que todo el batallón no es más alto que un pie».

Este fragmento nos da también información geográfica, al indicarnos el origen de las grullas, Tracia, localización que coincide con el dado por Eliano (*Historia de los animales*, 3.13). Pero ¿dónde está ubicado ese legendario reino de los pigmeos? Pues, como suele ocurrir con las fuentes antiguas, los autores difieren en su localización. Una de las fuentes más antiguas, Ctesias (*Indica*, 21-24), los sitúa en India, aunque su descripción posee, como toda su obra, muchas notas de exageración y fantasía:

«En el centro de la India existen unos hombres negros (se llaman Pigmeos) que hablan la misma lengua que el resto de los indios. Son muy pequeños, los más altos de ellos no alcanzan los dos codos, pero la mayor parte un codo y medio. Llevan el cabello muy largo hasta las rodillas e incluso más abajo, y la barba más larga de todos los hombres. Así pues, cuando la barba les crece larga, ya no llevan ninguna clase de vestimenta, sino que con los cabellos, unos desde la cabeza hacia atrás los dejan caer muy debajo de las rodillas, mientras que otros por delante los arrastran hasta los pies, haciendo luego con sus cabellos mechones espesos en torno a todo su cuerpo se visten utilizando sus cabellos en lugar de manto. Tienen un miembro viril grande, hasta el punto de que les toca los tobillos y es grueso. Ellos mismos son chatos y feos. Sus reses son como los corderos y sus asnos y bueyes casi como carneros, y sus caballos, mulos y todas las demás bestias de carga no son mayores que los carneros. En el séquito del rey de los Indios hay tres mil individuos de estos Pigmeos, pues son excelentes arqueros. Son los más justos y tienen leyes como los propios indios. Cazán liebres y zorros no con la ayuda de perros sino con cuervos, milanos, cornejas y águilas».⁴²⁰

Sin embargo, para Aristóteles (*Historia de los animales*, 8.12), se encuentran en Egipto:

«En efecto, éstas (las grullas) emigran desde las llanuras de Escitia hasta las marismas del Alto Egipto, de donde parte el curso del Nilo. Es en este lugar donde se dice que las grullas acometen a los pigmeos. En efecto, los citados pigmeos no son una simple fantasía, sino que se trata realmente de una raza de hombres, los cuales, según se asegura, son bajitos, tanto los propios individuos como sus caballos, y viven metidos en cuevas».

Plinio, por el contrario, los sitúa en Tracia (*NH.*, 4.44), Caria (*NH.*, 5.108), en el Nilo (*NH.*, 6.188) y en la India (*NH.*, 6. 70 y 7.26).

Para Dan (2014, pág. 47), esta diseminación de la localización está directamente relacionada con la ampliación del «mundo griego» durante la época helenística: «*Since archaic times, Greek poetry and logography had incorporated motifs of mythical narratives located in foreign lands. Nevertheless, the extension of the Hellenic world determined not only the invention of new legends, but also the transfer of old traditions to new regions. This is also the case of the Pygmies situated in Thrace by Pliny the Elder and, through different Greek intermediaries, by Stephanus of Byzantium*».

⁴²⁰ Traducción: García Moreno & Gómez Espelosín, *Relatos de viajes en la literatura griega antigua*, 1996, págs. 25-26.

Aparte de su aspecto físico, una de las características que definen a los pigmeos mitológicos es su conexión con la tierra,⁴²¹ nos cuentan las fuentes que vivían en cuevas o bajo la tierra (Aristóteles, *Historia de los animales*, 8.12; Plinio, *NH* 7.26; Filóstrato, *Imágenes*, 2.22; Filóstrato, *Vida de Apolonio de Tiana* 3.47.), hábitat que podría estar conectado con la ancestral creencia de que los pigmeos eran símbolos de Inframundo (Dan, 2014, pág. 43).

Heródoto (2.32) narra un episodio en los que aparecen unos sujetos de raza negra y pequeña estatura que secuestran a los nasamones, un pueblo nómada de Libia. Quizá sea la narración más exacta de una tribu africana con caracteres muy similares a los que hoy denominamos pigmeos. Curiosamente y, a pesar de ser un término de uso conocido en el mundo griego, el historiador no los da esa denominación⁴²²:

«Cayeron sobre ellos unos hombres de pequeña estatura, inferior a la de un hombre de talla media, que los apresaron y se los llevaron; y ni los nasamones entendían lo más mínimo la lengua de sus raptos ni éstos la de los nasamones. Luego, los condujeron por extensas marismas y, una vez atravesadas, llegaron a una ciudad en la que todos eran de la estatura de sus raptos y de piel negra. Por la ciudad corría un gran río; lo hacía de oeste a este, y en él se veían cocodrilos».

Muchos siglos más tarde, Nonoso, embajador del emperador Justiniano I, en su viaje al Mar Rojo y Etiopía, encontró a unos hombres de baja estatura y raza negra a los que, de nuevo, no denomina pigmeos.⁴²³

Nos encontramos en la literatura una paradoja: a pesar de que la denominación de pigmeos a individuos de pequeña estatura es muy antigua, cuando las fuentes hablan específicamente de las tribus africanas que «nosotros» conocemos como pigmeos, los escritores no se refieren a ellos con este nombre. Hemos de señalar que estamos de

⁴²¹ Una conexión que comparten con otros daimones, como hemos podido ver anteriormente.

⁴²² En otro fragmento posterior (4. 43.5) vuelve a narrar el encuentro con otros individuos negros de baja talla, a los que tampoco denomina pigmeos.

⁴²³ El relato de su viaje está descrito en una obra perdida, *Historia*, de la que tenemos referencia y algunos pasajes conservados en la obra de Fócido, *Myriobiblion*, 3: «Durante su viaje desde Pharsan, Nonnoso, al llegar a las últimas islas, tuvo una experiencia notable. Allí vio a ciertas criaturas de apariencia humana, muy bajas, de piel negra, con sus cuerpos enteramente cubiertos de pelo. Los hombres iban acompañados por mujeres de la misma apariencia, y por chicos aún más cortos. Todos estaban desnudos, tanto mujeres como hombres, excepto un delantal corto de piel alrededor de los lomos. No había nada bárbaro o salvaje en ellos. Su discurso era humano, pero su lenguaje era ininteligible incluso para sus vecinos, y aún más para Nonnoso y sus compañeros. Viven de mariscos y peces arrojados a la orilla. De acuerdo con Nonnoso, eran muy tímidos, y cuando lo vieron a él y a sus compañeros, se encogieron de ellos como hacemos nosotros de monstruosas bestias salvajes». Traducción propia del texto inglés disponible en: http://www.tertullian.org/fathers/photius_03bibliotheca.htm#3

acuerdo con Hariri (2004, pág. 164) cuando asegura que no hay ninguna prueba en las fuentes que nos confirme que el término pigmeo se refiere a una realidad etnográfica.

Por supuesto, no solo la literatura nos acerca a estos míticos personajes. Como hemos mencionado, su representación en las artes plásticas es bastante abundante. Aparecen en frescos, como podemos comprobar en Pompeya; también algunos relieves y esculturas, en mosaicos y, sobre todo, en cerámicas, siendo un motivo ampliamente representado.

Curiosamente, uno de los textos clásicos que conservamos sobre los pigmeos, es la descripción de una pintura, en la que estaba representado un pasaje mítico cuyo protagonista era Heracles:

«Mientras Heracles duerme en Libia tras la conquista de Anteo, los pigmeos se posaron sobre él con la intención declarada de vengar a Anteo; porque afirman ser hermanos de Anteo, compañeros de espíritu elevado, no atletas, de hecho, ni sus iguales en la lucha, pero nacidos en la tierra y bastante fuertes, y cuando salen de la tierra la arena ondea en olas. Porque los pigmeos habitan en la tierra como las hormigas y guardan sus provisiones bajo tierra, y la comida que comen no es propiedad de los demás, sino suya y criada por ellos mismos. Porque siembran, cosechan y montan en un carro tirado por caballos pigmeos, y dice que usan un hacha en los tallos de grano, creyendo que son árboles. ¡Pero ah, su audacia! Aquí avanzan contra Heracles y se comprometen a matarlo mientras duerme, aunque no le temerían incluso estando despierto. Mientras tanto duerme sobre la arena blanda, ya que el cansancio se ha apoderado de él en la lucha; y, lleno de sueño, su boca abierta, respira profundamente. El sueño personificado está junto a él, presumiendo, supongo, de haber aplastado a Heracles. Anteo también yace allí, pero mientras que el arte pinta a Heracles como vivo y cálido, representa a Anteo como muerto y marchito y abandonado a la Tierra.

El ejército de los pigmeos envuelve a Heracles; mientras que una falange ataca su mano izquierda, otras dos compañías marchan contra su mano derecha como si fuera más fuerte; los arqueros y una multitud de honderos se encuentran asediando a sus pies, asombrados por el tamaño de su espinilla; en cuanto a los que avanzan contra su cabeza, el rey pigmeo ha asumido el mando en este punto, que ellos piensan que ofrecerá la resistencia más fuerte, y traen motores de guerra para atacarlo como si fuera una ciudadela - fuego para su cabello, un núcleo de dos puntas para sus ojos, puertas de un tipo para su boca, y estas, me imagino, son puertas para sujetarle la nariz, para que Heracles no pueda respirar cuando su cabeza haya sido capturada. Todas estas cosas se están haciendo, para estar seguros, alrededor del dormido Heracles; ¡pero he aquí! se levanta erguido y se ríe del peligro, y barriendo las fuerzas hostiles las pone en la piel de su león, y supongo que las lleva a Euristeo».⁴²⁴ (Filóstrato de Lemnos, *Imágenes*, 2.22)

⁴²⁴ Traducción personal de la autora a partir del texto en griego y su traducción al francés disponible en: <http://remacle.org/bloodwolf/erudits/philostate/tableaux2.htm#XXII>: «Ἐν Λιβύῃ καθεύδοντι τῷ Ἡρακλεῖ μετὰ τὸν Ἀνταῖον ἐπιτίθενται οἱ Πυγμαῖοι τιμωρεῖν τῷ Ἀνταίῳ φάσκοντες· ἀδελφοὶ γὰρ εἶναι τοῦ Ἀνταίου, γενναῖοί τινες, οὐκ ἀθληταὶ μὲν οὐδ' ἰσοπαλεῖς, γηγενεῖς δὲ καὶ ἄλλως ἰσχυροί, καὶ ἀνιόντων ἐκ τῆς γῆς ὑποκυμαίνει ἢ ψάμμος. Οἰκοῦσι γὰρ οἱ Πυγμαῖοι τὴν γῆν ὅσα μύρμηκες καὶ ἀγορὰν ἐναποτίθενται, ἐπισιτίζονται δὲ οὐκ ἀλλότρια, ἀλλ' οἰκεῖα καὶ αὐτοῦργα· καὶ γὰρ σπείρουσι καὶ θερίζουσι καὶ πυγμαῖω ζεύγει ἐφροστᾶσι, λέγονται δὲ καὶ πελέκει χρῆσασθαι ἐπὶ τὸν ἄσταχυν ἠγούμενοι αὐτοὺς δένδρα εἶναι. Ἀλλὰ τοῦ θράσους· ἐπὶ τὸν Ἡρακλέα οὗτοι, καὶ ἀποκτεῖναι καθεύδοντα· δείσειαν δ' ἂν οὐδ' ἐργηγορῶτα. Ὁ δὲ ἐν ἀπαλῇ τῇ ψάμμῳ καθεύδει καμάτου αὐτὸν ὑποδεδυκότος ἐν πάλῃ καὶ παντὶ τῷ στέρνῳ τὸ ἄσθμα



Imagen 96. Detalle de fresco proveniente de Pompeya. Museo Nacional de Nápoles⁴²⁵

ἐφέλκεται χανδὸν ἐμπιπλάμενος τοῦ ὕπνου, αὐτός τε ὁ Ὑπνος ἐφέστηκεν αὐτῷ ἐν εἶδει μέγα οἶμαι ποιούμενος τὸ ἑαυτοῦ ἐπὶ τῷ τοῦ Ἡρακλέους πτόματι. Κεῖται καὶ ὁ Ἄνταϊος, ἀλλ' ἡ τέχνη τὸν μὲν Ἡρακλέα ἔμπνουν γράφει καὶ θερμόν, τὸν δὲ Ἄνταϊον τεθνηκότα καὶ αἶον καὶ καταλείπει αὐτὸν τῇ Γῆ. Ἡ στρατιὰ δὲ οἱ Πυγμαῖοι τὸν Ἡρακλέα περισχόντες μία μὲν αὐτῆ φάλαγξ τὴν ἀριστερὰν χεῖρα βάλλουσι, δύο δὲ οὗτοι λόχοι στρατεύουσιν ἐπὶ τὴν δεξιὰν ὡς μᾶλλον ἐρρωμένην, καὶ τῷ πόδε πολιορκουσί τοξόται καὶ σφενδονητῶν ὄχλος ἐκπληττόμενοι τὴν κνήμην ὄση· οἱ δὲ τῇ κεφαλῇ προσμαχόμενοι τέτακται μὲν ἐνταῦθα ὁ βασιλεὺς καρτερωτάτου αὐτοῖς τούτου δοκοῦντος, ἐπάγουσι δὲ καὶ οἷον ἀκροπόλει μηχανάς, πῦρ ἐπὶ τὴν κόμην, ἐπὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς δίκηλλαν, θύρας τινὲς ἐπὶ τὸ στόμα καὶ τὰς τῆς ῥινὸς οἶμαι πύλας, ὡς μὴ ἀναπνεύσαι ὁ Ἡρακλῆς, ἐπειδὴν ἡ κεφαλὴ ἀλῶ. Ταῦτι δὴ περὶ τὸν καθεύδοντα, ἰδοὺ δὲ ὡς ὀρθοῦται καὶ ὡς ἐπὶ τῷ κινδύνῳ γελᾷ τοὺς τε πολεμίους πανσυδὶ συλλεξάμενος ἐς τὴν λεοντὴν ἐντίθεται καὶ οἶμαι τῷ Εὐρυσθεῖ φέρει».

⁴²⁵ By Carole Raddato from FRANKFURT, Germany [CC BY-SA 2.0 (<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/2.0/>)], via Wikimedia Commons



Imagen 97. Relieve procedente del Santuario de Diana Nemorensis a orillas del Lago Nemi (Italia)⁴²⁶



Imagen 98. Detalle de mosaico de la Casa de Neptuno de Itálica (Santiponce, Sevilla)⁴²⁷

De hecho, dentro de las cerámicas encontradas en el *Kabeirion* de Tebas, el motivo de la lucha entre pigmeos y grullas es uno de los más representativos. En ellas, los pigmeos aparecen identificados, según Bedigan (2008, pág. 287), como una raza de agricultores que son forzados, al ser sus cosechas destruidas, a luchar contra las grullas, que suelen ser las vencedoras. En los vasos áticos, cuyo modelo siguen los tebanos, los pigmeos se representan como calvos, barrigones y con el miembro viril expuesto. El pelo rizado, la nariz chata y las nalgas prominentes podrían estar mostrando la representación «caricaturizada» de la raza negra.⁴²⁸ Pero no podemos olvidar, no

⁴²⁶ https://www.penn.museum/collections/object_images.php?irn=179349

⁴²⁷ http://www.juntadeandalucia.es/cultura/museos/GENERICO/S2_3_1_1nolupa.jsp?idpieza=1021&tip=elementos

⁴²⁸ «The pygmies are identified as an agricultural race who are forced, when their seed is destroyed, to defend themselves against the cranes who despise them because of their stature. The usual outcome is the victory of the cranes over the pygmies. On Attic vases they are normally depicted with balding heads, potbellies, pathetic beards and outsize genitals. Their portrayal on ceramics at the *Kabeirion* tends to follow this same pattern. This grotesque version of the pygmy seems to emerge in the fourth century BC, and it is to this group that the majority of the Kabeiric vases belong, although some characterisations are more flattering and not as comical. The distinguishing features such as curly hair, flattened noses and prominent chins all indicate a Negroid origin, and the marshes of the Nile Delta have been put forward as a location

obstante, que esta forma de representar a los pigmeos no es única ni característica de estos personajes; ya hemos visto como algunos dioses y héroes como Cadmo y Odiseo⁴²⁹ (Mackowiak, 2005; Bedigan, 2008, págs. 282-289) son ilustrados con unos parámetros físicos muy similares, incluidos los rasgos negroides; por lo que no podemos afirmar con seguridad que cuando los pigmeos aparecen dibujados como individuos de raza negra, realmente los griegos los concibieran como tales.

Los pigmeos son figuras cómicas, absurdas en sus intentos ineptos de defenderse, pertenecientes a la periferia de la sociedad porque no son el héroe griego ideal. Los griegos conservaron una fascinación por los que están «fuera» de su mundo. En términos de vestuario, los pigmeos parecen haber tenido un formato estándar, llevaban poca ropa o iban desnudos, solían portar un arma en la mano, su cabeza era estilizada y la boca aparece frecuentemente abierta, eran calvos o con pelo salvaje. El sentido del movimiento del pigmeo en las cerámicas tebanas también es interesante. Algunos de las representaciones tienen torsos alargados, extremidades acortadas y un gran cráneo que, sin embargo, no parece estar dibujando sujetos acondroplásicos. También hay otros ejemplos de pigmeos que son peculiares pues parecen arrastrarse a lo largo de los de tierra con una postura encorvada, aunque sus miembros y cabezas están en proporción. Esto sugiere que, podría tratarse realmente de la imagen de actores proyectando una construcción imaginada de un pigmeo (Bedigan, 2006, págs. 5-6).

Para Mackowiak (2005, pág. 11), la figuración de los pigmeos en los vasos tebanos nos muestra unos fundamentos religiosos a partir de una expresión cultural local.⁴³⁰ Los pigmeos, por tanto, deben estar estrechamente relacionados con una función cabírica específica, expresada en un lenguaje iconográfico que podría estar revelando/ocultando antiguas creencias religiosas desconocidas. “*Est-il possible d'affirmer que les imagiers aient pu témoigner plus que ce que l'on croit de l'enseignement d'une religion à Mystères?*” (Mackowiak, 2005, pág. 21).

by the ancient authors. Some scholars take the viewpoint that the pygmy obviously belongs to the ‘others’, those who are clearly non-Greek and that this, therefore, means they are uncivilised. Hoffman’s study on Attic representations of them by the vase painter Sotades draws attention to this idea: ‘Like satyrs, pygmies do and are the very opposite of heroes and civilised Athenians’». (Bedigan, 2008, págs. 287-288)

⁴²⁹ «*Tous les héros du Kabirion sont stigmatisés, caricaturés, qu'ils appartiennent aux cycles locaux ou panhelléniques*» (Mackowiak, 2005, pág. 18).

⁴³⁰ «*Les pygmées relèvent d'un mode de représentation très particulier qui nous mène vers d'importants fondements religieux, et ce par une expression culturelle locale*».

Por otra parte, es interesante apuntar que las fuentes también relacionan a los Cabiros con los pigmeos, concretamente, Heródoto nos cuenta:

«Y es más, con la misma irreverencia, [Cambises] penetró incluso en el santuario de Hefesto y se burló mucho de su estatua. (Resulta que la estatua de Hefesto es muy similar a los *patecos* de Fenicia, que los fenicios llevan en las proas de sus trirremes; y para quien no haya visto *patecos* he de indicar que consisten en la imagen de un pigmeo.) Y penetró asimismo en el santuario de los Cabiros, donde, de acuerdo con la norma establecida, no puede entrar nadie más que el sacerdote; y hasta hizo quemar sus estatuas después de haberse mofado mucho de ellas. Por cierto que estas estatuas también se asemejan a las de Hefesto, de quien, según dicen, son hijos los Cabiros»⁴³¹ (Heródoto, *Historia*, 3. 37)

En opinión de Dasen, Heródoto está probablemente denomina *pigmeos* a la representación del dios Ptah-Pataikoi, que suele ser representando como un dios enano, del tipo acondroplásico, con gran cabeza, tronco largo y piernas cortas y combadas. Para esta autora, en su obra *Dwarfs in Ancient Egypt and Greece*, los dos términos utilizados en Grecia para referirse a personas de corta estatura son *πυγμαίος* y *νανος*. Como ocurría también en Egipto, ambos términos parecen intercambiables y pueden referirse tanto a una baja estatura de un grupo étnico o por razones patológicas (Dasen, 2013, págs. 163-164).

La misma autora considera que hay cuatro tipos de enanos que aparecen en relatos mitológicos: los pigmeos, los Cercopes, demonios asociados a Hefesto (Cabiros, Telquines y Dáctilos) y otros demonios curótrofos (Dasen, 2013, pág. 175).

En cuanto a los Cabiros, varias son las fuentes que aluden a su corta estatura, el ya conocido texto de Heródoto, *Historias*, 3.37 y una ambigua referencia, la de Hesiquio de Alejandría que, en su *Lexicon*, los denomina cangrejos (*καρκινοί*), pudiendo hacer referencia a su aspecto (cuerpo grande, patas pequeñas y arqueadas); esta asociación entre el cangrejo y el enanismo también está presente en Aristófanes, *La Paz*, 790, aunque también se podría asociar a su condición de herreros, pues las pinzas del cangrejo recuerdan las herramientas de estos artesanos. La iconografía de los vasos de Tebas

⁴³¹ Cuando Heródoto habla de Hefestos se refiere al dios egipcio Ptah, creador de la humanidad y patrón de los artesanos. La afirmación sobre los *patecos* ha tenido varias interpretaciones: 1) Se ha supuesto que en época saíta, Ptah era adorado en Menfis bajo la representación de un enano patizambo, como un hombre contrahecho, lo que le asemejaría a Hefestos, que es presentado en la mitología griega como cojo; 2) que la estatua con forma de pigmeo no estuviera en el santuario de Ptah, sino en algún templo fenicio de los que rodeaban al templo mayor de Menfis, y que era lugar de culto para los cananeos y sirios que trabajaban en el puerto, estando probablemente dedicada a alguna divinidad de carácter itifálico; 3) como la representación usual de Ptah era la de una momia de pie, quizá la estatua a la que se refiere Heródoto sea la de un *Khnumu*, uno de los hijos del dios, que solían ser representados como enanos de piernas torcidas, largos brazos y enorme cabeza (Heródoto, *Historia Libros III-IV*, nota del traductor 196, pag. 87).

parece confirmar la imagen que nos transmite Heródoto, e incluso en uno de los vasos del *Kabeirion* aparece la figura de un cangrejo (Dasen, 2013, pág. 195).

Como los Cabiros, los Dáctilos también están asociados a Hefesto y a la metalurgia, siendo considerados los primeros que trabajaron con cobre y hierro. Igual que el nombre de pigmeos está relacionado con una unidad de medida, el de Dáctilos también podría hacer referencia a su tamaño, como el de un dedo, aunque ningún autor lo expresa con claridad. Solo Pausanias menciona que uno de ellos, Heracles, fue representado en una escultura de un codo de altura, unos 45 cm. (Pausanias, 8.31.3), la misma estatura que tiene la representación de otro dios enano, Pan (Pausanias, 8.30.6) (Dasen, 2013, pág. 196).

En cuanto a los Telquines, si bien su morfología ha sido descrita de muchas maneras, también recuerdan las características de los enanos de las tradiciones indoeuropeas. Como los Telquines, estos enanos eran mineros, vivían en colinas, cuevas o en montañas, fabricaban objetos mágicos y eran guardianes de tesoros enterrados. Podían encantar a la gente, cambiar el tiempo, destruir cosechas. También eran capaces de modificar su aspecto y podían tener pies de animales (Thompson S. , 1955-1958, pág. F 451; Dasen, 2013, pág. 197).

Otro punto en común con los míticos enanos indoeuropeos es que los daimones estudiados son descritos como pertenecientes a una raza mítica ya extinguida. Así, los Dáctilos fueron los primeros habitantes del Monte Ida (Estrabón 10.3.22) y los Telquines de Rodas (Diodoro de Sicilia, 5.55.1; Estrabón 14.2.7; Ovidio, *Metamorfosis*, 7.367; Suetonio, *Peri Blasphemion*). En uno de los vasos tebanos se relaciona a los Cabiros con un primer hombre, Pratolaos (Dasen, 2013, pág. 197).

Hefesto también está conectado con los enanos míticos. Como ellos, aprendió su oficio en el mundo subterráneo (Apolonio de Rodas, 4. 760-762; Calímaco, *Himno a Diana*, 46 y ss.; *Himno a Delos*, 141-146; Nono de Panápolis, *Dionisiacas*, 27.97). Además de herrero, también es mago, creador de la primera mujer, Pandora, y de joyas y armas maravillosas con poderes extraordinarios (*Ilíada*, 8.195; 15.310; 18.137; Hesíodo, *Teogonía*, 570-585; *Los trabajos y los días*, 59-73; Pausanias, 1.20.2). Además, su inusual aspecto físico, sobre todo las referencias a sus piernas combadas, también se han puesto en relación con los enanos, aunque iconográficamente, por lo general, no se aprecian signos de enanismo en las representaciones en cerámicas (Dasen, 2013, págs. 197-198).

La relación entre enanos y la metalurgia aparece muy clara en la mitología nórdica, donde, además, están asociados con el inframundo, considerándose seres con características ctónicas. En cualquier caso, si hubo una relación prehelénica entre estos daimones y los enanos herreros indoeuropeos, esta conexión desaparece en tiempos históricos, pues no hay referencias a enanos en los mitos griegos (Dasen, 2013, pág. 298). En palabras de Eliade: «Lo que nos importa es que se trata de un argumento de las *Mannerbünde*, en el que las invalideces de los personajes (tuerto, cojo, etc.) recuerdan probablemente mutilaciones relacionadas con la iniciación o describen el aspecto de los maestros de la misma (talla pequeña, enanos, etc.). Las divinidades señaladas con una invalidez estaban en relación con los «extranjeros», los «hombres de la montaña», los «enanos subterráneos»; es decir, con las poblaciones montañosas y excéntricas, rodeadas de misterio, generalmente de temibles metalúrgicos. En las mitologías nórdicas los enanos tenían fama de admirables herreros; algunas hadas gozaban del mismo prestigio. La tradición de un pueblo de pequeña talla, consagrado casi enteramente a los trabajos de la metalurgia y viviendo en las profundidades de la Tierra, queda también testimoniada en otros lugares. Para los Dogones, los primeros habitantes de la región, míticos, eran los Negrillos, hoy desaparecidos bajo tierra: forjadores infatigables, aún se escucha el resonar de sus martillos. Las «sociedades de hombres» guerreras, tanto en Europa como en Asia central y extremo-oriental (Japón), implican ritos de iniciación en que el herrero y el herrador ocupaban un lugar destacado» (Eliade, 1983, pág. 48).⁴³²

«Hemos visto que los orígenes comunes de la sacralidad de los *chamanes* y los forjadores se prueba por su «dominio del fuego». Traducido en términos teóricos, este

⁴³² «No haremos sino rozar otro grupo de mitos en los que las relaciones entre los Forjadores divinos y los Dioses se sitúan en un plano totalmente distinto: es éste el célebre tema mitológico de la lucha entre el Dios celeste (más exactamente, el Dios del huracán) y el Dragón acuático. La lucha tiene como meta la soberanía del mundo, pero lleva implícito siempre un alcance cosmológico: tras haber vencido al monstruo, el dios forma el mundo de su cuerpo (tema Marduk-Tiamat); según otras variantes, organiza el mundo, le asegura fundamentos sólidos, «atando» al monstruo y precipitándole en las profundidades subterráneas. Ahora bien, en la mayor parte de las versiones de este mito, el Dios del huracán recibe de un Dios-Herrero las armas maravillosas que le proporcionan la victoria. En el texto cananeo *el poema de Baal*, el dios Kóshar-WaHasis (literalmente «hábil y astuto») forja para Baal los dos garrotes que le dan la victoria sobre Yam, Señor de los mares y de las aguas subterráneas. En la mitología ugarítica, Kóshar tiene rango de herrero divino. Según la tradición transmitida por Sanchoniaton, Chusor fue el primero en descubrir el hierro. En una versión egipcia, Ptah (el Dios Alfarero) forja las armas que permiten a Horus vencer a Set. Igualmente, el herrero divino Tvashtri forja las armas de Indra cuando lucha con el Dragón Vrtra; Hephaistos forja el rayo gracias al que Zeus triunfa de Tiphon; Thor aplasta a la serpiente Midhgardsormr con su martillo Mjólnir, forjado por los enanos, réplica escandinava de los Cíclopes. Pero la cooperación entre el Herrero divino y los Dioses no queda limitada a su concurso en el gran combate por la soberanía del mundo. El herrero es igualmente arquitecto y artesano de los Dioses» (Eliade, 1983, pág. 45).

«dominio» significa la obtención de un estado superior a la condición humana. Y, lo que es más, el herrero crea las armas de los héroes. No se trata solamente de su «fabricación» material, sino de la «magia» de que están investidas; es el arte misterioso del forjador el que las transforma en armas mágicas. De aquí las relaciones, atestiguadas en las epopeyas, que existen entre héroes y herreros» (Eliade, 1983, pág. 38).

Parece por tanto existir en diferentes niveles culturales (índice de gran antigüedad) un lazo íntimo entre el arte del herrero, las ciencias ocultas (*chamanismo*, magia, curación, etc.) y el arte de la canción, de la danza y de la poesía. Estas técnicas solidarias parecen además transmitirse en una atmósfera impregnada de sacralidad y misterio y comportan iniciaciones, rituales específicos, «secretos de profesión». (Eliade, 1983, pág. 46)

Un dato muy curioso y que nos gustaría mencionar es la «universalidad» o, al menos, gran distribución geográfica, del mito de la batalla entre grullas y pigmeos⁴³³. En efecto, encontramos referencias a un relato similar en regiones tan dispares como China, Arabia, Siberia o Norteamérica (Scobie, 1975; Rémi, 1990; González Celdrán, 2002, págs. 58-63)⁴³⁴.

Esta múltiple ubicuidad geográfica ha llevado a González Celdrán (2002, pág. 59) «a pensar, en primer lugar, que los pigmeos del mito universal no tenían correspondencia alguna con los pigmeos verdaderos, como demuestra el hecho de que los indios de Norteamérica incluyan tanto a los seres diminutos como la lucha con ciertas aves en su propio acervo, cuando es más que evidente que los cherokee jamás tuvieron ocasión de contactar con ningún pigmeo real ni tenemos referencia antropológica sobre pueblos semejantes a los pigmeos entre los aborígenes norteamericanos. En segundo lugar, tamaña ubicuidad nos hace pensar que el mito era susceptible de generarse

⁴³³ Acerca de la universalidad de este mito nos dice el prestigioso antropólogo Levi-Strauss: «Cuando se adopta una perspectiva caballera de la mitología universal, aquí y allá se disciernen temas que parecen demasiado semejantes y demasiado arbitrarios para haber sido inventados de forma independiente. Esas semejanzas pueden resultar de préstamos que habrán tenido lugar en una época reciente, relativamente antigua o muy arcaica. Considere un motivo mitológico como el de un pueblo de enanos en guerra contra pájaros acuáticos: lo encontramos en la Antigüedad clásica, en Extremo Oriente, en América... ¿Fue inventado varias veces? Es poco probable. Pero entonces, ¿Cuándo y por qué vías se ha difundido? Nada sabemos. Podemos suponer todo: que subsiste como un vestigio de la mitología de los tiempos paleolíticos, o que su difusión data de unos pocos siglos apenas y que ha seguido itinerarios que un día podrán reconstruirse. Son casos excepcionales, que habrá que estudiar uno a uno» (Levi-Strauss & Eribon, 1990, pág. 166)

⁴³⁴ Podemos encontrar también representaciones pictóricas y cerámicas de la lucha entre grullas y pigmeos en tumbas etruscas (Harari, 2004).

espontáneamente en los lugares y culturas más diversos, con el grueso de la estructura inalterado salvo en detalles mínimos, luego podemos concluir que, fuera cual fuera el referente que sirvió para vertebrarlos, dicho referente era común a griegos, siberianos, chinos y norteamericanos, porque era posible participar de él en todas estas culturas».

Si los pigmeos que aparecen en los vasos tebanos y, en general, los enanos relacionados con los Misterios de Samotracia no hacen referencia a una etnia africana concreta, ¿dónde nos llevan estas representaciones? Lo que nos propone González Celdrán, entre otros estudiosos, es que los pigmeos evocan una realidad conocida pero que no quiere ser representada directamente: el uso de setas alucinógenas dentro de diversos contextos culturales.

Este mismo autor considera el ciclo pigmeo como un mitologema universal cuyo esquema base es el siguiente (González Celdrán, 2002, pág. 100):

1. En lugares remotos de la geografía mundial habitan pueblos de hombres excepcionalmente pequeños, cuya estatura no guarda relación alguna con enanos atróficos.
2. El único hecho destacable de estos pueblos es un episodio en el que tienen contacto conflictivo con determinadas aves, que suelen ser migratorias, y que los griegos, entre otros, identificaron con grullas.
3. Existen divinidades o semidivinidades singulares con atributos de pigmeos que, sin embargo, comparten la capacidad de aumentar de tamaño. Suelen ser hijos de la Tierra.

La actividad de estos seres ocurre una vez al año. El valor real de las grullas homéricas consistía en sacar a estos seres de la oscuridad, pareciendo que los pigmeos solo tienen existencia cuando las grullas los sacan a la luz, de donde se concluye que son seres estacionales. En el ámbito griego, por tanto, surgen en otoño y desaparecen en primavera, cuando las aves regresan a sus tierras estivales. Siendo hijos de la tierra, como hemos dicho, deducimos que brotan durante el otoño y mueren cuando acaba el invierno (González Celdrán, 2002, pág. 101).

El hecho de representar a estos seres de diminuto tamaño está conectado con las alteraciones en la percepción que el consumo de las setas produce y que lleva a ver el mundo mucho más grande o mucho más pequeño de la realidad. Esta práctica ha llegado hasta nuestros días a través de un proceso que es denominado *obliteración* por los

antropólogos: «Todo elemento sagrado, si es suficientemente importante, cuando pierde su espacio central para la sociedad que lo mantenía vivo, casi nunca suele desaparecer en la profundidad del tiempo y el olvido, sino que los símbolos y prácticas que constituían la manifestación del culto sacro suelen pasar a formar parte del mundo lúdico de la sociedad» (Fericgla, 1996, pág. 6)⁴³⁵. Así, la representación de enanos, hadas, gnomos y, más recientes, los pitufos sería una reminiscencia lúdica del consumo de setas, sobre todo, *Amanita muscaria* que, como todos sabemos, aparece asociada a estos seres pues ha llegado a ser representada como el lugar donde habitan los fantásticos personajes.

11.7. Algunas consideraciones rituales comunes

Tras haber analizado los tres santuarios objetos de este estudio: Samotracia, Lemnos y Tebas, podemos resumir brevemente la presencia de unas características comunes:

1. Presencia de cursos de agua u obras de canalización para permitir que los ríos flanqueen o corten literalmente dos lugares de culto y creen divisiones entre diferentes áreas dentro de la topografía de los santuarios.
2. Celebración de banquetes, que queda confirmado arqueológicamente por la presencia de los denominados *hestiatorion*⁴³⁶ y también por la cantidad de cerámicas encontradas que apuntan a este fin, así como la iconografía de los vasos tebanos. Se

⁴³⁵ «Para la mayor parte de la población mediterránea actual, es desconocida la capacidad embriagante de este hongo y se le considera extremadamente venenoso. A pesar de ello, ha llegado hasta hoy la tradición que relaciona la *Amanita muscaria* con las dimensiones mágicas u ocultas de una realidad desconocida. De ahí, que los niños urbanos de diversos países mediterráneos aun hoy sigan incluyendo la iconografía del hongo rojo intenso con manchas blancas en su repertorio de dibujos infantiles. Es muy habitual que en los colegios se dibuje el hongo dentro del cual, dicen, habitan los fantásticos gnomos (del griego *gnomon*, “sabio”) o duendes.

Con ello quiero decir que se observa una contradicción cultural, ya que por un lado se trata del hongo considerado más venenoso, pero por otro lado, la gente no le tiene ningún asco, e incluso lo aprecia intensamente: es una imagen muy cercana y cargada de afecto que los niños dibujan muy a menudo para representar el hogar donde viven los maravillosos gnomos y duendes de los bosques.

Por otro lado, en los países de la cuenca mediterránea también es muy frecuente que se fabriquen objetos relacionados con la ilusión, la magia doméstica o la fantasía que tienen la forma básica y el cromatismo inconfundible de la *Amanita Muscaria*. Las personas que somos de esta parte de la Tierra lo sentimos como algo profundamente familiar y cálido, y los fabricantes de objetos de regalo lo saben y venden muchos objetos con la imagen de este hongo, aun sin saber que se trata de un hongo enteógeno. Todo ello opera por tradición» (Fericgla, 1996, págs. 5-6).

⁴³⁶ Esto se configura como un edificio expresamente concebido para el consumo ritual de vino en la comunidad. Las principales dificultades en el reconocimiento arqueológico de estas salas se derivan esencialmente de la ausencia contextual de materiales cerámica que puede asociarse a la seguridad a la esfera del simposio, o de especificaciones estructurales como la entrada descentralizada a la estructura y el testimonio epigráfico o el descubrimiento *in situ* de bancos, *klinai* o alojamientos para el mismo. A pesar de estas dificultades exegéticas, las «salas de bebida» parecen haber sido un elemento importante en la conformación de los santuarios dedicados a los Cabiros y los Grandes Dioses (Cruccas, 2015, pág. 25).

puede confirmar la centralidad de un elemento arcaico de la religión cabírica, la bebida compartida, como demuestra la aparición tanto en Tebas como en Lemnos y Samotracia de formas vasculares propias del simposio (sobre todo *kantharoi* y *karchesia*) y de estructuras adaptadas a acoger a un grupo de personas dedicadas al banquete comunal. Este ritual, inserto inicialmente en santuarios de alcance local o, a lo sumo, regional, se mantiene durante el periodo helenístico, cuando su significado no se entiende simplemente como un banquete compartido por una comunidad de ciudadanos, sino por una comunidad de devotos de los Grandes Dioses, provenientes de todo el Mediterráneo (Cruccas, 2015, pág. 33).

3. Conexión con la celebración de una boda sagrada, *hierogamos*. No es imposible pensar en una parte del culto dedicada a la separación de los sexos, con un camino que debe conducir a las bodas sagradas como complemento y conclusión de las celebraciones. Que este fue el punto de llegada a la liturgia en muchos de los santuarios de los Grandes Dioses parece confirmarse también en algunas imágenes de los vasos cabíricos con corte nupcial y pareja sobre carro, así como en la visión sobre una *lekane* encontrada en uno de los edificios circulares de Tebas con la dedicación a su marido, lo que sugeriría la presencia de una pareja sagrada. (Cruccas, 2014, pág. 52). La hipótesis del *hierogamos* podría confirmarse por la presencia de Deméter y Core en el santuario beocio y en el de Cadmo y Harmonía en Samotracia. Incluso un ejemplo de trabajo anecdótico, como el que los padres de Alejandro Magno querían conocer, emulando a los personajes del mito, en el santuario de los Grandes Dioses de Samotracia, parece proporcionar más pruebas en apoyo de esta hipótesis.
4. Además, los elementos vinculados a la esfera afrodisíaca común a muchos santuarios cabíricos, presentes en particular en Lemnos, donde se atestigua el culto a Afrodita Tracia, parecen delinear un marco litúrgico que preveía una fuerte centralidad de estos aspectos dentro del aparato ritual. El friso de las bailarinas de Samotracia puede ser visto como una prueba más de uno de los nudos cruciales del ritual, dada la referencia figurada a las danzas prenupciales típicas de Grecia. Incluso las estatuas itifálicas colocadas delante del *Aknatoron* de Samotracia son ciertamente una indicación del poder de los Cabiros sobre la fertilidad de los iniciados. No es casualidad que en la época en que el culto cabírico estaba más extendido, cuando parecía tener un carácter panhelénico, un himno helenístico a Afrodita y los Dioscuros, relacionado con el linaje de los famosos Ptolomeos, exalta a la diosa al mismo tiempo como dama del mar y de la unión conyugal (Cruccas, 2014, págs. 52-53).

5. En múltiples santuarios dedicados a los Grandes Dioses y a los Cabiros se ha podido testificar la presencia de un bosque sagrado, como en Andania y en Lemnos. Este elemento no debió ser accesorio, sino tener un papel relevante durante las ceremonias nocturnas, como nos dice Cicerón (*Sobre la Naturaleza de los Dioses*, 1.119): «*en Lemnos, se rinde culto en secreto, mediante nocturno acceso, bajo espesura de silvestres cercados*», hecho que unido a la presencia de antorchas en el repertorio iconográfico y a lucernas en las excavaciones hace suponer que la dromena ligada al matrimonio sagrado fue precedida por un secuestro ritual en la línea del secuestro de Core por parte de Hades, un episodio del que el episodio de Cadmo y Harmonía iba a ser un paralelo. No es casualidad que los Cabiros se identificaran con la pareja inferior Hades-Perséfone, en asociación con Deméter y Hermes, en su función de guía de este último hacia el inframundo, tomando el lugar en edad más reciente de la Hécate Zerynthia de la era arcaica (Cruccas, 2014, pág. 53).
6. Entre los elementos comunes se encuentran algunas estructuras relacionadas con rituales, como las áreas teatrales y las habitaciones grandes asamblea para la iniciación, en el modelo de *Telesterion*. Ambos tipos parecen confirmar el significado comunidad de culto y el compartir del grupo de fieles de al menos parte del rito. Entre otros aspectos relacionados con estos momentos de liturgia, parece tomar un papel central en diferentes santuarios el consumo ritual de vino.
7. Aparición en los distintos santuarios de *escharai*, *bothroi* y rocas utilizadas como objetos rituales. Se han identificado altares de roca en diversos lugares y con diferentes dataciones. Estas instalaciones tienen una clara fuerza ctónica, posibles analogías tracias, y discutibles sugerencias de arcaísmo (Blakely, 2007a, pág. 82).

En este estudio, nosotros añadiremos otro elemento que nos parece común y muy significativo dentro de los rituales de los tres santuarios: el papel central de la danza de carácter extático que propicia en los participantes un ASC, clave en la consecución de una experiencia mística, subjetivamente significativa, y de carácter soteriológico que constituye, en definitiva, el objetivo final de la participación en los Misterios.

11.8. Danzad, danzad, benditos: danzas rituales y ASCs

La danza como expresión cultural y cultural está extendida por toda la Tierra y son numerosos los autores que consideran que ya era ejercida por los seres humanos en el Paleolítico. Es a partir del Neolítico cuando las representaciones artísticas nos confirman iconográficamente esta práctica, en diversos registros que abarcan todo el Próximo

Oriente y el sureste de Europa desde fechas tan antiguas como el 9000 BP (Garfinkel, 1998).

Aunque no podemos saber qué rituales religiosos se expresan a través de las representaciones que nos han llegado en estas sociedades pre-estatales, las observaciones etnográficas nos permiten atestiguar la presencia de actividades de danza en numerosos contextos rituales que incluyen procesos de sanación, rituales de fertilidad, de iniciación, matrimonio, funerales, danzas guerreras y también danzas relacionadas con acontecimientos estacionales. Parece que, al aumentar la complejidad social, los rituales pasaron de ser familiares a ser tribales y, posteriormente, organizados por clanes sacerdotales de forma que los rituales periódicos anuales fueron adquiriendo un mayor protagonismo dentro del calendario religioso de la comunidad (Garfinkel, 1998, pág. 222).

La danza es una actividad a través de la cual la sociedad infunde disciplina colectiva entre sus miembros. Los participantes aceptan de esta manera las reglas de la comunidad sin necesidad de disciplina, armas o castigos. La energía consumida en grupo crea una sensación de unidad y favorece la creación de identidad étnica. Es una experiencia dramática y extática muchas veces amplificada por el uso de vestimenta especial, el uso de máscaras o, también, la desnudez. El individuo queda supeditado al grupo, a la comunidad (Garfinkel, 1998, pág. 226).

Además del aspecto lúcido y religioso tiene, por tanto, una función social, favoreciendo la creación de unidad y la transmisión de educación y mensajes culturales de generación en generación (Garfinkel, 2018, pág. 283).

La observación de sociedades tradicionales nos permite contemplar la existencia de una serie de experiencias que son comunes a las danzas extáticas de muchas de ellas (Garfinkel, 2018, pág. 284):

- a) La danza es una actividad que se lleva a cabo a nivel comunitario y es un mecanismo fundamental en la creación de cohesión social y solidaridad.
- b) Se suele practicar en espacios abiertos.
- c) Aunque no siempre aparecen en el mismo círculo o línea de danza, suelen estar próximos hombres y mujeres.
- d) Suele estar acompañada de elementos decorativos como máscaras, pintura corporal vestidos, adornos, etc.

- e) Se suele practicar por la noche.
- f) Se acompaña de música rítmica, canto, palmoteo e instrumentos musicales entre los que destaca el tambor y sonajeros o maracas (en general, instrumentos producen percusión o tintineo).
- g) Es un acto extático que implica un ASC y es considerado como una experiencia espiritual profunda por los participantes.

Garfinkel (2018) propone las siguientes fases en la historia de la danza humana, de tal forma que no se van sucediendo sino acumulando:

1. Danza de cortejo individual (*the individual courtship dance*). Al igual que se ha documentado en muchos animales, la danza más primitiva sería aquella en la que un varón trataría de atraer sexualmente a la fémina.
2. Danza en ritos de paso (*dance in rites of passage*). Observaciones etnográficas por todo el mundo indican que la danza forma parte de diversos ritos de paso, especialmente en los ritos de iniciación. Por ejemplo, la danza es un elemento esencial en bodas de todas las sociedades humanas, incluso en aquellas en las que la danza se ha perdido en otros ritos como funerales o ceremonias de iniciación. Frente a la danza individual del cortejo, la danza en los ritos de paso es social y cumple una función en la comunidad.
3. Danza y trance (*dance and trance*). El trabajo de Bourguignon (*Religion, Altered States of Consciousness, and Social Change, 1973*), estudiaba 488 sociedades de todo el mundo y concluyó que en el 90% de ellas estaba institucionalizada alguna forma de ASC, la mayor parte de ellos en contextos religiosos. En las sociedades tribales, el líder espiritual es un individuo carismático conocido en antropología como chamán, cuya mayor habilidad es la de poder entrar en trance a voluntad, siendo la danza chamánica reconocida por su capacidad de favorecer este estado, cuya función social y comunitaria ya ha sido ampliamente comentada.
4. Danza y rituales periódicos (*dance and calendrical rituals*). A partir del Calcolítico y, sobre todo, en el Neolítico, las representaciones de danzas se hacen más frecuentes. Los cambios en estas sociedades implican cambios rituales que, para Garfinkel (2018, pág. 292), se dan en tres niveles: a) los ritos de paso cambian de un nivel comunitario a uno familiar; b) se introducen rituales periódicos, asociados al calendario, celebrados por toda la comunidad; c) los grandes monumentos indican un tercer nivel que implicaría peregrinaciones a centros tribales de un nivel mayor, y que se llevarían

a cabo una vez al año. Incluso si este tipo de rituales tenían lugar en periodos anteriores, la revolución que significó la agricultura supuso que la armonía con el ciclo climático fuera un principio organizador de la vida de la comunidad y que, por tanto, se realizaran rituales propiciatorios de las buenas cosechas y de la fecundidad de sus ganados.

5. Danza profesional (*professional dance*). La emergencia de las ciudades y los estados a partir de la segunda mitad del cuarto milenio a. C. en el Próximo Oriente y Egipto marca un nuevo hito en la organización social, surgiendo la especialización en el trabajo, tanto para suplir las necesidades productivas como para enfatizar el estatus de las élites. Aparecen así los escribas, arquitectos, escultores, pintores, músicos y danzarines profesionales. Estos últimos, dedicados solo a la danza, desarrollan nuevos movimientos y gestos corporales, más complejos, incluso acrobáticos, lo que resultará en actuaciones más intensas y complejas, alejadas de los bailes más simples realizados por el resto de los ciudadanos. Los bailarines profesionales ya no danzan para sí mismos, lo hacen para el placer o el entretenimiento de los otros.

Cada sociedad define su danza de forma distinta y considera diferentes movimientos como baile. La danza es producto de un pueblo y de su sistema social. No se puede ver como algo ajeno a una cultura y sistema social específicos porque está determinada y configurada por ellos (Aamodt, 2014, pág. 47).

Parte de la importancia de la danza es que afecta la vida desde diversas perspectivas. Es un acto físico, una acción que está codificada en la memoria corporal. En este sentido, la memoria se incorpora dentro del propio cuerpo, en posturas corporales, actividades, técnicas y gestos, aprendidos a través de prácticas culturales. Este factor puramente físico de la acción conduce a los aspectos culturales de la danza, donde las creencias, valores e ideologías de la gente dan forma al estilo y a la producción de la danza y, como resultado, afectan a los sistemas de pensamiento predominantes. En este caso, la danza puede comunicar lo que la gente siente sobre sí misma, y por lo tanto tiene un uso funcional y formal, en comparación con las danzas que son puramente recreativas. Estas danzas «formales» actúan explícitamente como símbolos de identidad y se producen en ocasiones en las que existe el deseo de crear un sentimiento de solidaridad grupal. Este sentimiento de solidaridad es sólo un aspecto del comportamiento social de la danza, en el que se reflejan e influyen los patrones de organización social, como las relaciones entre individuos en grupos y entre grupos. La organización social puede llevar

a la danza al ámbito de la política. Por lo tanto, la danza puede actuar como un vehículo tanto para la articulación de las actitudes y valores, así como para el control, la adjudicación y el cambio (Soar, 2010, pág. 150).

La danza es un método primario de vinculación emocional a través del movimiento muscular rítmico, los participantes son afectados independientemente de cómo están conectados o divididos externamente a la actuación de danza.

Las danzas de círculo, en particular, crean un sentimiento de solidaridad entre los participantes, siendo la uniformidad de movimiento crucial para la realización armoniosa del acto y asegurando que todo lo que está fuera del círculo permanezca sin importancia o incluso olvidado. Las danzas circulares pueden ser interpretadas en varios niveles diferentes, a saber, el individuo y la comunidad, así como el cosmológico. A nivel individual, se crea una danza circular con la participación de cada individuo, que ayuda a crear el círculo con su cuerpo. Así, el individuo se convierte en algo más grande que él mismo, y contribuye a la dinámica del grupo. Sin embargo, el foco principal de la danza circular es la comunidad, en el acto de moverse en un círculo, posiblemente de la mano, el individuo se fusiona en el grupo, que se convierte en una entidad. Bailar juntos en círculo también implica confianza mutua. El grado de coordinación requerido significaría que la comunidad tendría que reunirse en momentos específicos, en lugares específicos, y que los miembros de la comunidad tendrían que realizar las mismas acciones al mismo tiempo y en la misma dirección. El círculo delimita el territorio, y los participantes están desconectados del mundo exterior, centrándose únicamente en el acontecimiento que se está produciendo dentro del círculo (Soar, 2010, pág. 151).

La uniformidad y similitud entre todos los bailarines en la vestimenta y el movimiento corporal enfatiza la unidad y la igualdad entre los miembros de la comunidad. Ninguna imagen se destaca por encima de las demás. La danza en círculo fue utilizada como un método para crear solidaridad social, creando lazos simbólicos de igualdad y comunidad frente a relaciones de poder asimétricas o desigualdad social (Soar, 2010, pág. 152).

Sabemos que los griegos no concebían las fiestas religiosas sin el baile, sin la danza. Pertenecer a un grupo significa, en palabras de Burkert, aprender sus danzas (Burkert, 2007, pág. 140). Entendiendo éstas no como un simple movimiento de piernas, brazos y cuerpo, sino como una explosión de impulsos mentales, una respuesta a una gran

variedad de sentimientos religiosos de tal forma que a través del movimiento corporal se expresaba el estado mental del grupo y era un signo de la fe y la devoción a través del ritmo. Así, la danza como energía de carácter semiológico, fue un punto de inflexión hacia lo extra-humano, lo sobrehumano y lo desconocido. Una vez que los griegos fueron capaces de concebir la idea de los dioses poderosos y el mundo trascendental, buscaron ayuda a través de rituales religiosos secretos conocidos como los *Misterios*.

Por ejemplo, en el culto a Dioniso, el honor y el respeto al dios se expresaba en danzas alegres, mientras que los creyentes pensaban que adquirirían propiedades curativas a través de la furia sagrada, la anarquía y la abolición de sus inhibiciones morales. Con la ayuda de danzas orgiásticas, el iniciado se convertía en *en-theos*, inspirado por el dios, *theopneustos*.

No es el único culto donde la danza adquiriría una función tan importante, de hecho, dentro de otros rituales místicos, ésta juega un importante rol durante la iniciación, pues ayuda al creyente a sentir la perfección, tanto física como mental, se siente purificado y entra en unión con la divinidad, adquiriendo libertad espiritual y elevación mental (Papaioannou & Lykesas, 2012, pág. 68). Nos dice Arístides Quintiliano:

«Esta exposición muestra que el principio supremo y más natural de la melodía es el entusiasmo. En efecto, dicen que el alma -que habiéndose inclinado hacia las cosas de aquí por la pérdida de la sabiduría, llega a no existir sino en la ignorancia y en el olvido, debido al letargo corporal, y se llena de agitación y enajenación- se constituye en el mismo momento en el que es generada de una manera vaiclante, y en su vida de aquí obtiene más o menos provecho *** de acuerdo con ciertos periodos [...] Por ello también dicen que las ceremonias báquicas y cuantas son semejantes a ellas tienen una cierta razón de ser: servirían para que la enajenación de aquellos que son más ignorantes, bien por la forma de vida o bien por la fortuna, fuera purificada por las melodías y las danzas que junto a los juegos se realizan en ellas» (Arístides Quintiliano, *De Musica*, 3.25)

En palabras de Rohde: «Hay pueblos enteros... que sienten con una fuerza especial la inclinación y el don de elevar su conciencia a los suprapersonal, una tendencia y un impulso que lo lleva al éxtasis y a las visiones cuyas imágenes, encantadoras unas y otras espantosas, toman por experiencias reales y tangibles de otro mundo, al que sus “almas” se ven traspuestas por corto tiempo. En ninguna parte de la tierra faltan pueblos de éstos que consideran los estados de éxtasis a que nos referimos como la manifestación religiosa por excelencia, como el único camino que permite al hombre tomar contacto con el mundo de los espíritus y que, por tanto, basan sus actos religiosos, preferentemente, en los ritos y ceremonias que, según la experiencia, son los más indicados para llevar el

espíritu al delirio y hacerlo contemplar aquellas visiones. En todos ellos vemos cómo la danza, una danza violenta y furiosa, ejecutada bajo las sombras de la noche, y con acompañamiento de estrepitosos instrumentos y hasta el agotamiento de los celebrantes, sirve para provocar la sobreexcitación deseada de las emociones. Unas veces, son muchedumbres enteras del pueblo las que pugnan por alcanzar el estado de entusiasmo religioso por medio de estas danzas frenéticas; otras veces, con mayor frecuencia, unos cuantos escogidos los que, por medio de la danza, la música y toda clase de excitantes, empujan a sus almas, de suyo propensas a dejarse arrastrar por las emociones violentas, a remontarse al mundo de los espíritus y los dioses» (Rohde, 1948, pág. 152)

El proceso de la iniciación supone una ruptura de los límites de la conciencia, entrando en un ASC, que permite al individuo aproximarse a aspectos desconocidos de su personalidad, a aspectos *divinos* ocultos. Precisamente durante los Misterios, se hacía especial énfasis en la elevación espiritual del hombre, en alcanzar, a través de la purificación, un estado de trascendencia y libertad del alma (Papaioannou & Lykesas, 2012, págs. 68-69). El papel de la danza era fundamental, hasta el punto de que el propio Luciano (*Salt.*, 15-16) llega a decir que no hay misterio sin danza:

«Omito decir que no es posible encontrar ningún antiguo rito de iniciación sin danza, por supuesto los de Orfeo y Museo, y los más importantes bailarines de la época que establecieron tales ritos, al disponer como algo bellísimo que la iniciación se hiciera con ritmo y danza. Aunque las ceremonias son así, debo callarme por los no iniciados, pero todos han oído decir que a los que anuncian los misterios la gente los llama «los danzantes».

Para el autor griego, «el baile es la espiritualización del cuerpo. Es conversión del cuerpo en símbolo y, por ello, el cuerpo liberado puede convertirse en oración: en petición, en acción de gracias, en expiación y en adoración. El cuerpo se convierte en algo divino, libre y cargado de significado, y especialmente digno de relacionarse con lo divino» (Rodríguez Valls, 2006, pág. 364).

11.4.8. Danza y Estados Alterados de Conciencia

A mediados de los años 90 un grupo de científicos (Gallese, Fadiga, Fogassi, & Rizzolatti, 1996) descubrieron en el mono macaco un grupo de neuronas situadas en la circunvolución frontal inferior que eran capaz de activarse tanto cuando el animal estaba realizando una acción como cuando observaba a otro hacerlo. A estas neuronas se las ha denominado *neuronas espejo* (*mirror neurons*) y numerosos estudios apuntan a que tienen un papel fundamental en el aprendizaje (Rizzolatti, Fogassi, & Gallese, 2001; Mukamel, Ekstrom, Kaplan, Iacoboni, & Fried, 2010) y en la socialización (Lamm &

Majdandžić, 2015). «Registradas asimismo en el ser humano, estas neuronas «reflejan» la acción de otros individuos en el cerebro, representan la base de la imitación, la empatía, el sustrato neurobiológico de la llamada *teoría de la mente*⁴³⁷, el posible origen del lenguaje y uno de los sillares del llamado *instinto moral*» (Rubia Vila, 2011, pág. 319). En definitiva, estas neuronas nos permitirían entender qué es lo que otra persona está haciendo e, incluso, decodificar las intenciones, las emociones y las sensaciones del *otro* (Gallese, 2005).

La danza no solo implica movimiento corporal, sino que también ayuda a conectar el cuerpo con la mente, el interior con el exterior, a través del ritmo y del movimiento. Esta conexión se intensifica cuando la danza es compartida, se realiza en grupo. Las neuronas espejo ayudan a conectar a los individuos que danzan juntos e, incluso, como hemos dicho, estas neuronas ayudan a conectar a los individuos que no danzan, pero ven danzar a otros. La música y la danza aumentan la capacidad intrínseca de los individuos hacia la conexión social a través del intercambio de información de diversas modalidades (comportamiento, expresión facial y corporal, vocalizaciones) ayudando a la sincronización de las emociones, del comportamiento y de la cognición que ayudan a la catarsis del grupo (Winkelman M. , 2015). Un reflejo de cómo estas neuronas espejos funcionan lo encontramos en un texto de Luciano de Samósata (*Salt.*, 79):

«Heródoto⁴³⁸ cree que las percepciones visuales son más dignas de crédito que las auditivas, pero en la danza se unen las que llegan por los oídos y las que proceden de la vista.

Su fascinación es tan poderosa que, si un enamorado acude al teatro, se tranquiliza viendo las funestas consecuencias del amor. Y uno que está apesadumbrado sale del teatro más alegre, como si hubiera tomado una medicina que hace olvidar y, para decirlo con el poeta, «bebiendo una droga contra el llanto y la cólera»⁴³⁹. Una prueba de la afinidad de la danza con la realidad y de que cada uno de los espectadores reconoce lo que se está representando, es que con mucha frecuencia los asistentes lloran, cada vez que se presenta algún suceso digno de compasión y lástima. La danza báquica, que se cultiva sobre todo en Jonia y en el Ponto, a pesar de ser satírica, hasta tal punto ha sojuzgado a la gente de allí, que en la época señalada todos acuden olvidándose de todo y están sentados todo el día, contemplando Titanes, Coribantes, Sátiros y rústicos. Y ejecutan estas danzas los individuos más nobles y más caracterizados de cada ciudad, no sólo sin avergonzarse, sino que se jactan de ello más que de su nobleza, de sus servicios públicos y de las distinciones de sus antepasados».

Aunque hay un acuerdo generalizado sobre la importancia de la música y la danza en el establecimiento y mantenimiento de relaciones entre los individuos que bailan

⁴³⁷ «Capacidad que tenemos los humanos, y probablemente otros animales cercanos a nosotros, en averiguar lo que otros sujetos están pensando o las intenciones que tienen [...] Comprendemos los estados mentales de otras personas simulándolos en nuestro cerebro» (Rubia Vila, 2011, pág. 329).

⁴³⁸ Heródoto 1.8.

⁴³⁹ *Odisea*, 4.221.

juntos, no queda claro cuál es el mecanismo neurofisiológico en el que estos lazos sociales se mantienen. Además de las citadas neuronas espejo, se ha propuesto que juegan un papel fundamental dos tipos de moléculas con papeles bien diferentes. Por una parte, las endorfinas, neurotransmisores que operan a nivel del Sistema Nervioso Central; por otra parte, la oxitocina, a la que se le ha denominado la hormona de la sociabilidad (Tarr, Launay, & Dunbar, 2014).

La danza tiene la capacidad de alterar la conciencia a través de diversos mecanismos considerados muy similares a los que produce la carrera intensa. Ésta puede llegar a producir experiencias místicas que incluyen emociones de felicidad, paz y armonía interior, pérdida del sentido del espacio y el tiempo y la conexión con uno mismo, la Naturaleza y el Universo. El estrés físico activado por la carrera de larga distancia provoca la liberación de los neurotransmisores de opioides, adrenalina y noradrenalina, y temperaturas corporales elevadas, agotamiento del oxígeno y desequilibrios químicos y neuronales que pueden crear un estado inusual de conciencia.

Para comprender las experiencias especiales que se producen en las *raves* son relevantes estos y otros mecanismos fisiológicos que subyacen al «subidón del corredor». Además de los opiáceos endógenos liberados en respuesta al ejercicio, existen los endocannabinoides (anandamida), una sustancia que produce efectos psicoactivos similares al THC de la marihuana, incluyendo la euforia, un sentido de trascendencia y un sentido de contacto con lo divino. El ejercicio intenso conduce a una saturación del sistema nervioso simpático y a un efecto de «desbordamiento» que conduce a la activación simultánea del sistema nervioso parasimpático y de las estructuras asociadas. Esta activación simultánea de lo que normalmente son funciones y áreas del cerebro separadas resulta en una saturación del procesamiento del cerebro que lleva a un cese del procesamiento normal y de la comprensión. Este cese de los procesos normales produce una sensación de inefabilidad y una desintegración del yo (Winkelman M., 2015, págs. 15-16).

Puesto que los mecanismos que producen la alteración de la conciencia, así como sus síntomas son universales, se ha llegado a la conclusión de que los mecanismos neurofisiológicos que los sustentan son también comunes a todos los seres humanos y ha recibido el nombre de «Modo integrador de la conciencia». El patrón común de este modo deriva de las descargas cerebrales sistemáticas que se originan en las conexiones serotoninérgicas entre el sistema límbico y el tronco encefálico, específicamente el

circuito de los núcleos del rafe, lo que se manifiesta en el EEG en un aumento de ondas theta de 3-6 ciclos por segundo.

Las experiencias místicas y espirituales asociadas son provocadas por tipos específicos de cambios en el funcionamiento de los principales grupos neurotransmisores del cerebro: la serotonina, dopamina y endocannabinoides. El uso chamánico de plantas psicodélicas tiene una acción primaria sobre el sistema nervioso serotoninérgico con efectos secundarios que provocan el sistema de dopamina. Actividades físicas como la danza prolongada activan también el sistema endocannabioide. Las fiestas *rave* son conocidas por su uso de fuentes exógenas de todos estos neurotransmisores, particularmente en la ingestión de LSD, psilocibina, MDMA y marihuana (Winkelman M., 2015, pág. 24).

El modo integrador de conciencia mejora la integración de la información desde las estructuras preverbales del cerebro con el córtex frontal, que se considera la base de los sentimientos de entendimiento, iluminación, sentido de la unidad con uno mismo y el universo, sentimientos de conexión con los otros e integración personal (Winkelman M., 2015, pág. 27).

Por tanto, las endorfinas, la dopamina y la anandamida que se liberan ayudan a conseguir un ASC que, dependiendo de la intensidad, podría clasificarse como trance o éxtasis, como un estado de *entusiasmo* que significa, literalmente tener al dios dentro (*entheos*) (Schott-Billmann, 2014).

La música crea las condiciones que favorecen el trance, regulándolo y facilitando su desarrollo para hacerlo más predecible y controlable. Puesto que el trance depende del significado y del contexto cultural en el que se desarrolla, la música crea la atmósfera emocional y facilita la identificación con el grupo (Fachner, 2007, pág. 176).

El golpeteo incesante del tambor (u otros instrumentos de percusión) unido a la danza se han practicado desde la antigüedad para inducir estados alterados y siguen siendo comunes hoy en día. Pueden resultar en estados similares al trance caracterizados por un «estrechamiento de la conciencia del entorno inmediato, o un enfoque inusualmente estrecho y selectivo de los estímulos ambientales» y por «comportamientos o movimientos estereotipados que se experimentan como fuera del control de uno». En el caso de la percusión y el baile, los movimientos rítmicos del cuerpo se sincronizan con el ritmo y finalmente parecen ocurrir automáticamente, sin esfuerzo ni control voluntario.

El pensamiento autorreflexivo cesa cuando el sujeto se absorbe cada vez más en la acción. Además, las alteraciones también incluyen una distorsión del sentido del tiempo, sensaciones corporales inusuales (por ejemplo, sentirse ligero, cálido, energizado), imágenes vívidas y emociones positivas fuertes (por ejemplo, alegría, felicidad, éxtasis) en conjunto con la impresión de llegar a ser uno con el ritmo (Vaitl, 2013, pág. 107).

Se han comparado los rituales chamánicos con las actuales fiestas *rave* (Nencini, 2002; Tramacchi, 2004), que podríamos definir como eventos espontáneos, comunitarios en las que los sujetos participan activamente y en las que se crea una poderosa vivencia personal en la que el individuo experimenta la disolución de su yo, su ego, a través, fundamentalmente, de la música repetitiva y estridente (de tal forma que la música se percibe físicamente a través de todo el cuerpo), de una actividad de baile continuo (*non-stop dance*), más o menos desenfrenado, y, en muchas ocasiones, del consumo de sustancias psicoactivas (Evans, 1992).

Hay evidencias de que la acción conjunta de drogas, música, baile y un ambiente cálido producen un ASC. El tambor es el instrumento más asociado al chamán y se sabe que la percusión rítmica es capaz de provocar alteraciones en la percepción, así como contracciones musculares, siendo el ritmo más efectivo el que se mueve en un rango de 7 a 9 ciclos por segundo. Estos efectos son potenciados por la hiperventilación que el baile intenso produce, que también contribuye al aumento de temperatura (Nencini, 2002, pág. 926).

Una diferencia clave entre una fiesta *rave* y un ritual religioso es lo que se ha denominado *set* y *setting*. Así, en el uso de ciertas drogas, principalmente alucinógenos, sabemos que el efecto que produce en el consumidor no es ocasionado solo por la sustancia en sí (por sus propiedades farmacológicas y neurofisiológicas) sino también por el *set* que se refiere al estado mental de la persona, así como sus expectativas, y el *setting*, es decir, el contexto físico, cultural y social en el que el consumo se produce. El efecto, por tanto, además de la dosis de la droga, está condicionado por las expectativas que el individuo tiene respecto a la sustancia y por el ambiente en el que será consumida. Sabemos que estas expectativas pueden ser condicionadas por el relato de otros sujetos y por la preparación mediante la lectura o interpretación de leyendas o mitos. También es conocido que un buen conductor o guía puede llevar a un grupo a «ver, sentir o percibir» lo que es correcto, esperado. Se produce así, sin demasiada dificultad, la epifanía conjunta, la experiencia mística compartida.

Siguiendo a Tramacchi, lo que tendrían en común los rituales chamánicos con las *rave parties* incluiría el ritual de preparación, el carácter nocturno de la práctica, la importancia de la música y la danza, la consecución de un ASC (que puede ser inducido o no por consumo de sustancias psicoactivas) y la formación de relaciones sociales caracterizadas por una identificación intensificada con el grupo (Tramacchi, 2004).

Por nuestra parte, consideramos que los rituales místicos, en general, y los de Samotracia, en particular, no pueden ser calificados como chamánicos puesto que las fuentes no nos hablan de chamanes ni figuras similares que se encargarían de entrar en contacto con las fuerzas supranaturales o, en nuestro caso, con los Grandes Dioses. Por el contrario, se trata de rituales de iniciación en las que un grupo de personas decide voluntariamente realizar y superar una serie de pruebas para «encontrar protección, salud, la capacidad para superar los riesgos de la propia vida, mitigar sus miedos o para aliviar la ansiedad que produce la enfermedad, la soledad, la muerte y, también, el Más Allá» (Bernabé, Aristotle and the Mysteries, 2016, pág. 28). En definitiva, se trataba de buscar «la modificación radical de la condición religiosa y social del sujeto iniciado [...] Al final de las pruebas, goza el neófito de una vida totalmente diferente de la anterior a la iniciación: se ha convertido en *otro*» (Eliade, Muerte e Iniciaciones Místicas, 2008, págs. 7-8) o, sin tanta ambición, «un cambio de mentalidad mediante la experiencia de lo sagrado» (Burkert, 2005b, pág. 29).

A pesar de no poder ser calificados como chamánicos sí consideramos que los rituales de los Misterios de Samotracia encajan dentro de las características que Tramacchi con la particularidad, además, de que el ASC no solo favorecía la identificación con un grupo sino que, principalmente, suponía para el iniciado una «aprendizaje» único y esencial que iba más allá de los mitos y de las narraciones: «*Como sostiene Aristóteles, los que se inician en los misterios no es preciso que aprehendan algo intelectualmente, sino que experimenten una impresión y que se produzca en ellos una disposición, es decir, que hayan alcanzado la actitud requerida*» (Aristóteles, *Sobre la filosofía*, fr. 15a Ross) (García Arroyo, 2019, pág. 309).

La alteración de la conciencia a través de la danza produce un efecto similar a la hipnosis, ocasionando una disminución del control por parte del ego y la facilitación de la aparición de otros sistemas más profundos de expresión llegando a liberar emociones reprimidas y deseos inconscientes. Estas experiencias pueden ser vividas como un

fenómeno de posesión por entidades ajenas al sujeto y contribuyen la experiencia de renovación del individuo (Winkelman M. , 2015, pág. 21).

Como muchos pueblos antiguos, los griegos consideraban que la danza era un regalo divino, bien de las Musas o de Apolo o Dionisos, incluso hay danzas que se consideran inventadas por los dioses, como la danza guerrera de Ares o la danza pírrica, inventada por Atenea. Siendo este su origen, se considera que todas las danzas se ejecutan en honor de algún dios, por lo que no existía separación nítida entre la danza secular y la religiosa; los griegos no reconocían a la danza como un espectáculo de entretenimiento, ni existió, hasta el periodo romano, cuando aparecieron los pantomimos, profesionales de la danza. La danza era, por tanto, una actividad grupal realizada en honor de la divinidad.

Veamos lo que dice Estrabón (10.3.9) sobre este tema:

«Es costumbre común de griegos y bárbaros celebrar sus ritos sagrados en conexión con la relajación de una fiesta, unas veces con éxtasis religioso, otras sin él; unas veces con música, otras sin ella; unas veces en místico secreto y otras abiertamente. La naturaleza dicta que esto sea así, pues, en primer lugar, la relajación aparta la mente de las ocupaciones humanas y la dirige convenientemente hacia lo divino; en segundo lugar, el éxtasis religioso parece tener una cierta inspiración divina y acercarse por su naturaleza a la adivinación; en tercer lugar, la mística ocultación con que se celebran los ritos sagrados inspira reverencia por la divinidad, ya que imita la naturaleza de lo divino, cuya esencia consiste en evitar la percepción por parte de nuestros sentidos humanos; y finalmente, la música, que incluye la danza, el ritmo y la melodía, por el placer que proporciona y por su intrínseca belleza artística, nos pone en comunicación con lo divino y esto por la razón que sigue. Se ha dicho, en efecto, con buen criterio, que los hombres alcanzan una más alta cota en la imitación de los dioses cuando hacen el bien a otros, pero sería mejor decir que lo consiguen cuando son felices; y esta felicidad es la alegría y la fiesta, el ejercicio de la filosofía y el disfrute de la música. Y si es cierto que hay una perversión de la música cuando los músicos dedican su arte al exclusivo placer sensual, en los banquetes y ante el altar de Dioniso, en la escena de los teatros y en otros lugares semejantes, no debemos por ello denigrar a la música misma; debemos, por el contrario, considerar que la naturaleza de toda nuestra educación tiene su principio en la música».

11.4.9. Trance y éxtasis

En una de las obras pioneras sobre el tema, *Music and Trance. A Theory of the Relations Between Music and Possession*, Rouget distingue entre trance (del latín *transire*, transitar, cruzar) y éxtasis (del latín *exstasis*⁴⁴⁰, estar fuera de sí). Para él, el trance está asociado en mayor o menor medida con una sobreestimulación sensorial (ruido, música, agitación, olores), mientras que el éxtasis, por el contrario, se relaciona con la deprivación sensorial (silencio, ayuno, oscuridad). Para este autor, por tanto, el trance estaría asociado

⁴⁴⁰ A su vez, proveniente del griego ἔκστασις

a los movimientos rítmicos del cuerpo, a la danza, a la excitación y a la hiperactividad, mientras que el éxtasis ocurriría con la meditación, la contemplación, la actividad mental pura en un estado de hipoactividad, cuando el foco de atención se vuelve hacia el (Fachner, 2011, pág. 357).

Otros autores, sin embargo, prefieren hablar de *trance extático* al que se considera «un estado extraordinario de consciencia despierta, determinado por el sentimiento y caracterizado por el arrobamiento interior y por la rotura parcial o total con el mundo exógeno, dirigiendo la consciencia despierta -entendida como «capacidad de conocer»- hacia las dimensiones subjetivas del mundo mental». Mientras que el trance sería un *proceso cognitivo*, éxtasis se referiría a un *estado cognitivo*, por lo que la expresión más completa sería el referido *trance extático*, que nos indicaría un proceso mental que acaba desembocando en un estado cognitivo alternativo o, en otras palabras, un ASC, que es vivido por el sujeto como «máxima manifestación de la unión con la divinidad o con el mundo animista culturalmente definido» (Fericgla, 1998, págs. 166-167).

Un tipo especial de trance es el denominado *trance de posesión* en el que el sujeto siente ser poseído por deidades, espíritus o fuerzas sobrenaturales, lo que permite al individuo entrar en contacto con dimensiones desconocidas o con fuerzas interiores que habitan en él y que hasta ese momento no se habían manifestado, obteniendo, de esta manera, información útil para su vida cotidiana.

Se habla de danzas de posesión terapéuticas o de sanación en las que, a través de una música y una danza codificada, específica para la divinidad a la que se invoca, el ser divino que posee al sujeto cura sus dolencias. A este tipo de danzas pertenecen los rituales vudú africanos y haitianos, el candomblé brasileño o la santería cubana. Se ha incluido la danza de los coribantes del mundo griego dentro de este grupo (Schott-Billmann, 2014, pág. 35 y 37).

11.4.10. *Thronosis* en los Misterios de Samotracia

En el año 1941, Nock propuso que el ritual de preparación para la iniciación en Samotracia fuera el denominado *thronosis* (*θρόνωσις*) o entronización que nos viene descrito por Platón (*Eutidemo*, 277d):

«No te asombres, Clinias, si te parecen insólitos estos razonamientos. Tal vez no te das cuenta de lo que los extranjeros están haciendo contigo: proceden de la misma manera que los que participan en la ceremonia iniciática de los coribantes, cuando organizan la entronización del que van a iniciar. En esa ocasión -lo sabes, además, si han sido iniciado- se lleva a cabo una suerte de jubilosa danza; y ellos dos, ahora, no hacen otra cosa que

bailar a tu alrededor, como si estuvieran brincando juguetonamente, con el propósito ulterior de iniciarte».

La conexión entre esta ceremonia y los misterios viene también descrita por Dión de Prusa (*Olímpico*, 33):

«Esto viene a ser prácticamente lo mismo que si alguien presentara a un individuo, griego o bárbaro, para ser iniciado en un santuario de misterios, espléndido por su belleza y tamaño. El aspirante contempla allí muchas visiones misteriosas, oye muchos sonidos por el estilo, ve cómo aparecen luz y tinieblas alternativamente y cómo van sucediendo otros mil detalles. Y no digamos, si, como se acostumbra a hacer en la ceremonia llamada de entronización, los padrinos hacen sentarse a los neófitos y luego danzan a su alrededor».

Hemos visto como Estrabón (10.3.7) nos narra con más detalle en qué consistía la danza sagrada y la pone en relación con rituales celebrados en Samotracia.

Por otra parte, las fuentes nos hablan de la «locura» causada por los Coribantes, considerada como un tipo de enajenación mental (Eurípides, *Hipólito*, 141-144; Aristófanes, *Las avispas*, 8; Platón, *Critón*, 54d; Platón, *Ión*, 536c). Lo más curioso e importante, para lo que nos atañe, es que, a través de ciertos rituales, los Coribantes también podían sanar la afección mediante una técnica que implicaba una danza frenética, como nos describe también Platón (*Leyes*, 780d):

«Pero esto también se puede probar del hecho de que las nodrizas de los pequeños y las que realizan las curaciones de los coribantes lo han tomado de la experiencia y han reconocido que es útil. En efecto, cuando las madres quieren dormir a los niños que cogen el sueño con dificultad, no les ofrecen tranquilidad, sino, por el contrario, movimiento, agitándolos continuamente en sus brazos, ni tampoco silencio, sino una melodía -y justamente como si encantaran a los niños con música de flauta, como la mujer que cura a los adoradores de Dioniso en estado de frenesí, utilizando esta conocida unión de danza y música en su movimiento».

El ritual, por tanto, estaría precedido de un sacrificio. A continuación, el sujeto sentado y, quizá, con los ojos vendados, estaría rodeado por un grupo cantando y bailando alrededor con gran alboroto hasta conseguir llevarlo a un estado de frenesí o excitación (trance) mediante la repetición de una melodía con flautas y percusión (golpeteo repetido de los escudos o de algún tipo de tamboril), estruendos y la danza, a la que, con mucha probabilidad, el sujeto acabaría uniéndose (García Arroyo, 2019, pág. 311).

El movimiento y la música son la clave, de tal forma que la excitación acaba haciéndoles sucumbir, relajarse (Linthorh, 1946; Ustinova, 1998): «*The emotional excitement experienced by the participants in the rites, the violent heartbeat, the tears, and the inner tumult, are typical of enthusiasm [...] so the Corybantic worshiper is a slave, no longer master of himself, but dominated by the divine power [...] The description of the Corybantic state as that of a slave or menial is picturesque variant of the standard term of "possession"*» (Linthorh, 1946, pág. 144).

La primera fuente que nos habla de los Coribantes y su *thronosis* es el poeta laconio Alcman (siglo VII a. C.), siendo en total mencionados apenas una docena de veces: dos o tres veces en Sófocles y Eurípides, dos o tres en Aristófanes y, nuestra fuente principal, Platón, que los nombra en seis ocasiones. Nuestro principal obstáculo es que la información que nos trasmite Platón es muy oscura, principalmente porque él asume que sus lectores conocen muchos datos que nosotros, dos mil años después, desconocemos (Linforth, 1946, pág. 121).

«Pero, cuando tomo un discurso de Demóstenes, me entusiasmo, soy arrastrado de aquí para allá y paso de una pasión a otra: siento desconfianza, angustia, temor, desprecio, odio, compasión, benevolencia, ira, envidia; en fin, todas las emociones que dominan el ánimo de los hombres. Creo que no me diferencio en nada de los iniciados en el culto de la diosa Madre ni de los coribantes ni de los que participan en ritos semejantes a estos: unos, estimulados por inhalaciones; otros, por sonidos atronadores; y otros, por el mismo espíritu de las divinidades; todos conciben en su fantasía muchas y variadas imágenes» (Dionisio de Halicarnaso, *Sobre Demóstenes*, 22.2-3).

«Pues sucede que la flauta inspira ciertas emociones en los que la escuchan, los pone fuera de sí y los llena del delirio de los coribantes, y dándole al ritmo una cierta cadencia obliga a quien lo escucha a andar según el ritmo y conformarse a la melodía, “aunque no tenga sentido musical” en absoluto. Y, por Zeus, los sonidos de la cítara, que de suyo no significa nada, a menudo ejercen, como tú sabes, un admirable hechizo gracias a la modulación de los tonos, al recíproco acompañamiento y a la mezcla de los acordes» (Pseudo Longino, *De lo sublime*, 39.2).

Cuando se habla de *coribantismo*, se refiere al estado en el que los oyentes de la música se acercan a un estado propio de la danza de los Coribantes, que Platón describe en su *Erótico*:

«Queda una forma de enajenación y extravío en el hombre, Dafneo, ni imperceptible ni sosegada, acerca de la cual quiero preguntar a Pémptides aquí presente: ¿Cuál de los dioses agita un tirso de bellos frutos, ese amoroso entusiasmo por muchachos honrados y honestas mujeres, que es con mucho el más agudo y ardiente? ¿Acaso no ves, en efecto, que el soldado al deponer sus armas cesa en el furor guerrero, entonces alegres sus escuderos le quitan la armadura de los hombros y se sienta como pacífico espectador de los demás; que esas danzas de Bacantes y Coribantes se apaciguan y censan al cambiar del ritmo trocaico y de la melodía frigia; y que de igual modo la Pitia al apartarse del trípode y del espíritu permanece en calma y sosiego?» (Plutarco, *Erótico*, 16.759a-b).

«A continuación dices lo siguiente: «algunos de los que están en éxtasis son poseídos por la divinidad al oír flautas, címbalos, tamboriles o una música cualquiera, como los agitados por el delirio coribántico, los poseídos por Sabacio y los que celebran las fiestas de la Madre». Es preciso, pues, exponer las causas sobre cómo se produce y, cuando se efectúa, qué razón tiene.

Ahora bien, que la música incentiva el movimiento y las pasiones, que el sonido de las flautas provoca o cura los extravíos mentales, que la música modifica los humores o disposiciones del cuerpo, que por unos cantos se entra en delirio báquico y por otros se libera de él, cómo las diferencias de estos fenómenos están en consonancia con las disposiciones individuales del alma, que el canto inestable y agitado, como los de Olimpo, son propios del éxtasis, y cuantas cosas se dicen por el estilo, todo eso, me parece, no tiene nada que ver con el entusiasmo, pues son fenómenos físicos, humanos, productos

de nuestro arte, mientras que lo divino no se manifiesta en absoluto en ello» (Jámblico, *Sobre los Misterios egipcios*, 3.9)

Lo esencial del rito que parecen describir las fuentes es el movimiento y la actividad física, que toma la forma de un grupo danzando acompañado de música. Los participantes se ven compelidos a seguir en movimiento por una fuerza externa, posiblemente por la música, que semeja un encantamiento, pero también por el ejemplo de los ministros y por el sentimiento compartido por el grupo. Durante la ceremonia los participantes están fuera de sí, dominados por la música y el movimiento. Se creía que los dioses en cuyo nombre se realiza el rito estaban también presentes, participando también en la danza (Linforth, 1946, pág. 133).

«Esto mismo ocurre a los buenos líricos, e igual que los que caen en el delirio de los Coribantes no están en sus cabales al bailar, así también los poetas líricos hacen sus bellas composiciones no cuando están serenos, sino cuando penetran en las regiones de la armonía y el ritmo poseídos por Baco, y, lo mismo que las bacantes sacan de los ríos, en su arrobamiento, miel y leche, cosa que no les ocurre serenas, de la misma manera trabaja el ánimo de los poetas, según ellos mismos dicen» (Platón, *Ion*, 534a)

Cuando Platón habla de los ritos de los Coribantes no hace ninguna referencia a Samotracia, sino que los sitúa en su ciudad, Atenas, y son considerados como una técnica de curación para algún tipo inespecífico de desorden mental o emocional, el filósofo (*Leyes*, 791a) se refiere al miedo:

«Esos dos sentimientos son temor y los temores existen por un mal estado del alma. Cuando alguien desde fuera imprime una agitación a esos sentimientos, el movimiento exterior predomina, porque asimila al interior que es asustadizo y frenético y, como al dominarlo posibilita que el alma se calme y se tranquilicen las rápidas palpitaciones de los temerosos -algo absolutamente agradable-, en un caso hace que unos alcancen el sueño, mientras que en el otro, con la ayuda de los dioses a los que todos elevan sacrificios con buenos augurios, provoca que, despiertos y bailando al ritmo de la flauta, alcancen un estado de lucidez y sobriedad que reemplaza a su frenesí».

La epigrafía también ha puesto de manifiesto la existencia de este tipo de rituales, organizados socialmente, en otras ciudades como Eritrea, Halicarnaso o Rodas (Ustinova, 1998), e incluso hay indicios de que podría haber habido cultos privados en los que se practicaban ritos de purificación y catarsis con los Coribantes como deidades centrales (Voutiras, 1996).

Podríamos pensar que, si los rituales de la danza de los Coribantes eran tan conocidos por los lectores de Platón y los espectadores de Eurípides o Aristófanes, el gran secreto oculto en Misterios de Samotracia no sería tal. Por nuestra parte pensamos que pudo existir algún tipo de ritual preparatorio semejante al descrito. Las fuentes, sobre todo Estrabón, tienden a confundir los dioses de Samotracia con Coribantes, Curetes y Dáctilos

quizá por el carácter danzante de estas deidades cuya mitología se pierde en la noche de los tiempos hasta perder su identidad y fusionarse sus leyendas: «*Zeus was Zeus, and Athena was Athena, but Anakes or Cabiri or Dioscuri or Corybantes were indeterminate entities: in spite of their supposed power to aid, they were in the main minor deities, and they could easily be put in one category. They were all concerned with deliverance, in one way or another, and Cabiri, Dioscuri and Curetes alike became more widely prominent in the Hellenistic age: we can imagine Cabiri or Curetes absorbing Corybantic rites*» (Nock, 1941, pág. 580).

Para Linforth (1946, págs. 139-140), al hablar del delirio de los Coribantes, Platón usa una forma verbal, κορυβαντιαν, lo que significaría que el ritual practicado por los Coribantes ha superado su significado original para pasar a indicar a todos aquellos ritos en las que los participantes entran en un estado de completo abandono y se dejan llevar por la música, la danza y el movimiento frenético. Es decir, lo que nosotros hemos denominado trance o trance extático.

«Yo, al menos, señores, si no fuera porque iba a parecer que estoy totalmente borracho, os diría bajo juramento qué impresiones me ha causado personalmente sus palabras y todavía me causan. Efectivamente, cuando le escucho, mi corazón palpita mucho más que el de los poseídos por la música de los coribantes, las lágrimas se me caen por culpa de sus palabras y veo que también a otros muchos les ocurre lo mismo. En cambio, al oír a Pericles y a otros buenos oradores, si bien pensaba que hablaban elocuentemente, no me ocurría, sin embargo, nada semejante, ni se alborota el alma, ni se irritaba en la idea de que vivía como esclavo, mientras que por culpa de este Marsías, aquí presente, muchas veces me he encontrado, precisamente, en un estado tal que me parecía que no valía la pena vivir en las condiciones que estoy» (Platón, *El banquete*, 215d-216a)

Este texto añade una nota más al estado causado por los ritos coribánticos, el sujeto dice sentirse esclavo, ya no es dueño de sí mismo y de sus actos, está poseído por el poder divino. Así, la descripción es una variante del término posesión (Linforth, 1946, pág. 144).

El rito de los Coribantes pertenece a una clase de ceremonias religiosas que son conocidas como *teletae*. En el contexto que nos ocupa, una *telete* es una forma de ritual cuya finalidad no era venerar a los dioses sino el beneficio directo de los participantes. Aquellos que recurren a la ceremonia buscan el alivio de algún tipo de ansiedad y la seguridad de su futura felicidad, van a ser purificados de aquello que les afligía, incluso de alguna maldición. A través de esta experiencia recibían mucho más consuelo del que se podía obtener en los cultos y festivales habituales (Linforth, 1946, pág. 155).

Esta ceremonia preparatoria pudo tener lugar, como se ha propuesto, en el denominado *Theatral Circle*. El área circular rodeado de estrechos escalones recuerda a una *orchestra*, un espacio en el que se puede danzar rodeado por los espectadores de las gradas, puestos de pie, puesto que no hay espacio para sentarse (Clinton, 2003, pág. 65).

11.4.11. *Una boda sagrada*

La historia de Harmonía y su boda con Cadmo parece jugar un papel importante dentro de la mitología samotracia. Nuestra mayor fuente de información es Diodoro. En su libro quinto nos introduce a los hijos de Zeus y Electra, hija del titán Atlas: Dárdano, fundador de Troya; Yasión, al que Zeus confió los misterios de Samotracia, y Harmonía, que acabó casándose con Cadmo, hijo de Agenor, que llegó a la isla buscando a su hermana Europa:

«Esta boda fue la primera, dicen, que los dioses celebraron con un banquete. Deméter, enamorada de Yasión, regaló el fruto del trigo, Hermes regaló una lira, Atenea el famosísimo collar, un peplo y una flauta; el presente de Electra fueron los sagrados ritos de la llamada Gran Madre juntamente con címbalos, tímpanos y los instrumentos de aquel ritual; Apolo tocó la cítara, las Musas la flauta, y los demás dioses pronunciaron palabras de buen agüero, contribuyendo así al esplendor de la boda. A continuación, dicen, Cadmo, obediente al oráculo que había recibido, fundó Tebas en Beocia, y Yasión se casó con Cibele y engendró a Coribante. Una vez que Yasión pasó a ocupar un puesto en el círculo de los dioses, Dárdano, Cibele y Coribante trasladaron a Asia los sagrados ritos de la Madre de los Dioses y se fueron con ellos a Frigia. Después Cibele, tras unirse a Olimpo, engendró a Alce y dio a la diosa su propio nombre, Cibele, por su parte Coribante, atribuyendo asimismo su propio nombre, llamó coribantes a los que eran presa del furor divino en la celebración de los ritos de la Madre». (Diodoro de Sicilia, *Biblioteca Histórica*, 5. 49.1-3)

Como podemos apreciar, la boda, según Diodoro, ocupa un lugar central en el mito de los Misterios de Samotracia ya que supone la expansión de su influencia y la conexión con otros importantes ritos, como son los de la diosa frigia Cibeles, Madre de los dioses.

Por su parte, en un escolio a Eurípides (*FGrH* 70 F 120), se nos cuenta que Éforo menciona el secuestro de Harmonía por parte de Cadmo y cómo éste se la llevó a Tebas. Según esta versión, en Samotracia la buscan durante sus festivales. A partir de este fragmento se ha querido ver que en los Misterios de Samotracia había una búsqueda de Harmonía por parte de los asistentes, similar a la búsqueda de Perséfone en los de Eleusis. Sin embargo, a diferencia de éstos, no hay descenso de la joven al inframundo, con lo que desaparece la posible conexión escatológica. La culminación de los rituales sería, por tanto, la aparición de la joven en compañía de Cadmo, con el que se casa en una

espléndida boda a la que asisten los dioses del Olimpo, es decir, el ritual iniciático estaría relacionado con ritos de fertilidad y fecundidad (García Arroyo, 2019, pág. 313).

Sin embargo, los Misterios tuvieron que tener alguna conexión más, pues las fuentes nos hablan, de su relación con la salvación de los iniciados de los peligros del mar, fundamentalmente. Clinton propone que los dos hermanos de Harmonía, Yasión y Dárdanos, realizaron su acción salvífica buscando y llevando su hermana de regreso, en compañía de Cadmo. En este sentido serían asimilables a los Dioscuros y su relación con su hermana Helena tras ser raptada por Teseo (Clinton, 2003, págs. 69-70).

Si el pasaje de la boda de Cadmo y Harmonía es central en la celebración de los Misterios, la danza podría jugar un papel importante. Sabemos que los griegos no concebían sus festejos nupciales sin baile, hasta el punto de considerar ilegítimos aquellos enlaces en los que no se bailaba. En numerosas ocasiones, las mujeres bailaban separadas de los hombres y no eran inusuales los bailes en las que las ellas danzaban en fila, unidas por sus muñecas, hasta acabar en un remolino acelerado (Oakley, 2004). Hemos visto anteriormente cómo el Hall de las Bailarinas podría ser un emplazamiento ideal para este tipo de ceremonias, su localización central y la decoración de su friso podrían sugerir esta funcionalidad.

No está de acuerdo con esta interpretación Marconi (2010), que considera que el texto de Éforo no se refiere a los rituales iniciáticos, sino a festivales públicos que también se celebraban en la isla, puesto que el autor griego habla de *hertoai*, no de *teletai* o *mysteria*. Esta hipótesis quedaría confirmada por su interpretación del friso del mencionado Hall de las Bailarinas. Mientras que tradicionalmente se ha considerado que este friso hace referencia al baile en honor de los divinos esposos, Marconi niega esta posibilidad. Según él, en la iconografía referente a esta boda (muy escasa, por otra parte), el tema principal es el cortejo de los dioses y los regalos ofrecidos, no la danza. Por otra parte, la danza que las fuentes relacionan con los Misterios es de tipo orgiástico, frenético y desorganizado, mientras que el friso parece la ejecución de un baile coral, ordenado y ejecutado solo por mujeres. De nuevo, concluye que la danza pertenece a una representación realizada en los festivales anuales y no a los rituales secretos.

Por otra parte, el mismo autor reconoce que el friso de un edificio no identifica necesariamente la función de éste: «*Underlying this suggestion is the assumption that the representation of a ritual on the exterior decoration of a sacred building would refer to*

performances held within the building itself. Comparisons with other representations of rituals in sacred Greek architecture, such as the Parthenon frieze, show that this is not necessarily the case» (Marconi, 2010, pág. 123).

En las distintas menciones literarias de esta boda⁴⁴¹ se hace referencia a la música y al baile y también a la participación de los dioses y de los importantes presentes que se entregaron a los novios. Era de esperar, pues, que estos hechos aparecieran representados en un friso tan importante como el del edificio central del santuario de Samotracia. Sin embargo, no ocurre así, sólo aparecen grupos de ocho o nueve mujeres siguiendo a otra con instrumento musical (*khitara*, *tympanon* y *aulos*) que se ha definido como *choregoi* o líder. Estos tres instrumentos han sido asociados a danzas de carácter orgiástico con relación a dioses como Dionisos, Cibeles, Deméter e incluso Apolo. Son también los instrumentos que Estrabón relacionada con las danzas de Cabiros, Curetes, Coribantes, Telquines y Dáctilos, como hemos visto. Este mismo autor describen a los danzantes de Samotracia como «*enajenados por un sagrado entusiasmo y transportados por un frenesí báquico y, a modo de ministros en la celebración de sus sagrados ritos, inspirando terror con sus danzas de guerra acompañadas de alboroto y ruido, con sus címbalos, tímpanos y armas, y también los sonos de la flauta y el griterío»* (Estrabón, 10.3.7), una imagen que parece ser muy diferente a la expresada escultóricamente en el Friso de las Danzantes. Una danza más ordenada es la que aparece en el inconcluso trabajo de Estacio titulado la *Aquileida* (1.827-834) donde se hace referencia a las danzas que tienen lugar en Samotracia⁴⁴², sin embargo, no podemos estar seguros si se refiere a un momento de los Misterios o algún tipo de coro en festejos no místéricos.

No podemos tomar el número de mujeres del friso como indicativo del número de participantes, por supuesto, pues no hay en el interior del edificio espacio para más de 900 personas danzando, pero sí que se puede estar sugiriendo que la danza estaba protagonizada por una gran cantidad de bailarines. Sabemos que en los Misterios de Andania existía un grupo de mujeres denominadas *Mujeres sagradas* (Ἱεραὶ) cuyo papel

⁴⁴¹ La mención más antigua corresponde a Hesíodo (*Teogonía*, 937), también se hace referencia a ella en las *Elegías* de Teognis de Megara (15-18); en dos obras de Píndaro: *Píticas* 3,86-96 e *Himno a los tebanos* (frg. 29, 6-7 Maehler); Pausanias (*Descripción de la Grecia*, 9.12.3) y Apolodoro (*Biblioteca Mitológica*, 3.25).

⁴⁴² *Iamque movent gressus thiasisque Ismenia buxus signa dedit, quater aera Rheae, quater enthea pulsant terga manu variosque quater legere recursus. tunc thyrsos pariterque levant pariterque reponunt multiplicantque gradum, modo quo Curetes in actu quoque pii Samothraces eunt, nunc obvia versae pectine Amazonio, modo quo citat orbe Lacaenas Delia plaudentesque suis intorquet Amyclis.*

principal debía de estar relacionado con la danza. A partir de una inscripción (Κορρόνη Ἴερα)⁴⁴³ aparecida en el santuario de Samotracia, se ha propuesto que figuras similares existían también en los Misterios de los Grandes Dioses, no siendo sacerdotisas propiamente dichas, pero tampoco simples iniciados (Karadima-Matsa & Clinton, 2002, pág. 90).

Las bailarinas de Samotracia llevan un quitón y un manto largo, prácticamente la misma indumentaria que las Mujeres Sagradas de Andania, pero mientras que éstas llevaban en la cabeza un *pilos*, la indumentaria de las danzantes del friso aparece denominado como bajo *polos* (πολος), aunque es más semejante a una especie de caperuza, que suele asociarse con la representación de diosas, lo que está también en consonancia con la representación de un *tympanos* entre los instrumentos del friso, instrumento relacionado con la Diosa Madre, de la que ha aparecido una cabeza de escultura también en el yacimiento, además de las numerosas representaciones en las monedas de la isla (Karadima-Matsa & Clinton, 2002, pág. 90; Welch, 1996).

El interior del Hall consta de dos secciones separadas por una divisoria longitudinal de la que se desconoce si era un muro total o una columnata. La parte este está situada unos 47 cm. por encima de la oeste, y el pavimento de las dos secciones es diferente. A partir de estos datos Clinton propone que en la parte más elevada pudo tener lugar una representación que era contemplada por los sujetos de la parte inferior (Clinton, 2003, pág. 333).

Sin embargo, si el acto principal que tuvo lugar en este edificio es la iniciación a través de la consecución de un ASC mediante la danza extática, bien pudo suceder que los hombres y las mujeres bailaran separadamente, imitando la celebración en las bodas, con lo que cada uno de los sexos tendría su propia plataforma de baile, diferenciada y separada (García Arroyo, 2019, pág. 314).

⁴⁴³ SEG XLVII, 1337



Imagen 99. Kantharos tebano. Flautistas acompañando a komos. Museo del Louvre, CA951⁴⁴⁴

11.4.12. La danza del laberinto

Hemos visto como en Lemnos se ha asociado a Jasón, Medea y Teseo a través del laberinto. Para Kerenyi (2006, pág. 64), cualquier investigación sobre el laberinto debería basarse en la danza. Pues, en efecto, las fuentes también hacen referencia a una curiosa danza: la danza del laberinto o danza de la grulla, que es mencionada por primera vez en la *Ilíada* (18.590-605):

«El muy ilustre cojitranco bordó también una pista de baile semejante a aquella que una vez en la vasta Creta el arte de Dédalo fabricó para Ariadna, la de bellos bucles. Allí zagales y doncellas, que ganan bueyes gracias a la dote, bailaban con las manos cogidas entre sí por las muñecas. Ellas llevaban delicadas sayas, y ellos vestían túnicas bien hiladas, que tenían el suave lustre del aceite. Además, ellas sujetaban bellas guirnaldas, y ellos dagas áureas llevaban, suspendidas de argénteos tahalíes. Unas veces corrían formando círculos con pasos habilidosos y suma agilidad, como cuando el torno, ajustado a sus palmas el alfarero prueba tras sentarse delante, a ver si marcha,

⁴⁴⁴http://cartelen.louvre.fr/cartelen/visite?srv=obj_view_obj&objet=cartel_6819_34882_CA951.001.jpg_obj.html&flag=true

y otras veces corrían en hileras, unos tras otros.
Una nutrida multitud rodeaba la deliciosa pista de baile,
recreándose, y dos acróbatas a través de ellos,
como preludeo de la fiesta, hacían volteretas en medio»

Es una danza grupal, en la que los bailarines, unidos por la muñeca se mueven en círculos y en zigzags o meandros de forma que el recorrido que los danzantes asemeja a una figura laberíntica, lo que queda confirmado por la mención a Dédalo, el artífice del famoso laberinto de Creta. Por Calímaco y Plutarco sabemos que una danza similar se realizaba en Delos para conmemorar la hazaña de Teseo.

«Dando la vela de Creta, navegó a Delos; y haciendo sacrificio al dios, y colgando en su templo la señal amatoria que recibió de Ariadna, danzó con los otros mancebos un baile, el que se dice que todavía conservan los Delios, y es una representación de los rodeos y salidas del Laberinto, que se ejecuta a un cierto son con enlaces y desenlaces por aquella forma; y a este género de baile, según Dicearco, le llaman la Grulla. Danzóle Teseo alrededor del ara, dicha Queratona, por haberse formado de astas, todas del lado siniestro. Añaden que también celebró combates en Delos, y que por la primera vez se dieron entonces por él palmas a los vencedores» (Plutarco, *Teseo*, 21).

«Las danzarinas del coro golpean, por su parte, el firme suelo con el pie. Se cubre entonces de coronas la sagrada y famosa imagen de la antigua Cipris, la que un día Teseo consagró, al regresar de Creta con los jóvenes: habiendo escapado del cruel mugido, y al feroz hijo de Pasífae, y a la curva morada del tortuoso laberinto, danzaron en círculo, señora, alrededor de tu altar, al son de la cítara, y Teseo dirigía el coro» (Calímaco, *A Delos*, 307-313).

Asimismo, la iconografía también parece representar esta danza, y así se ha visto en la copa Francois (Kerenyi K. , 2006, pág. 65; Díez de Velasco, 1992, pág. 185):



Imagen 100. Detalle de la copa Francois. Museo Arqueológico de Florencia⁴⁴⁵

«La testificación de danzas laberínticas con finalidades extáticas quizá sirva para hacernos comprender la simbología del laberinto como lugar del rito y del contacto con

⁴⁴⁵ https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Detail_of_Dancers_on_Attic_Black-Figure_Volute-Krater,_known_as_the_Fran%C3%A7ois_vase,_ca._570-565_BCE.png

las realidades no habituales. Una danza laberíntica con finalidades extática convendría bien en el marco de una iniciación en la que la consecución de estados alterados de conciencia parece ser una finalidad primordial» (Díez de Velasco, 1992, pág. 193).

Esta danza de Delos es en honor de la diosa Afrodita. Según la leyenda, Teseo fue quien trajo la imagen de veneración de la diosa, habiendo sido un regalo de Dédalo a Ariadna. Teseo la deja en Delos para no tener que recordar el dolor que le produce la separación de la amada (Pausanias, 9.40.3). Con el baile que realizaron Teseo y sus compañeros se celebra la salvación, el triunfo sobre la muerte de la que fueron librados gracias al hilo ofrecido por Ariadna. Precisamente, algunos autores romanos (Tito Livio, 37.37; Terencio, *Los hermanos*, 752) citan una cuerda en los bailes griegos, que solía utilizarse cuando el baile en espiral era muy complicado (Kerenyi K. , 2006, pág. 65).

Otro comentarista de la *Ilíada*, Eustacio (1166), dice que la danza descrita en el libro XVIII es idéntica a la de Teseo y cree que Dédalo lo originó para Ariadna. Considera que los primeros que ejecutaron este baile fueron los jóvenes hombres y mujeres salvados por Teseo en el laberinto. Es la primera danza en la que hombres y mujeres bailan juntos, algo poco común en las danzas griegas. Eustacio considera la danza una síntesis de otras dos: la danza de la guerra (representada por los jóvenes, llevando dagas) y la danza de la paz (representada por las doncellas, con coronas de flores). Destaca la rapidez del *tempo*. Añade que incluso en su propio tiempo (siglo XII) mucha gente, especialmente los marineros, ejecutan una danza sinuosa y sinuosa imitando los giros y giros del antiguo laberinto. Algunos autores consideran que el baile del collar descrito por Luciano (*Sobre la danza*, 12)⁴⁴⁶ es una variante de la misma danza (Lawler, 1946, pág. 114).

A la figura primigenia del laberinto corresponde la representación del ovillo de Ariadna como una gran espiral, que puede ser contemplada «como la imagen de un movimiento que, una vez alcanzado el centro, se dobla y prosigue su giro para, desde dentro, volver hacia fuera. Pensemos ahora en este movimiento realizado por un grupo, cuando se dibuja una línea desde el interior hacia afuera, junto a aquella otra que ha conducido desde fuera hacia el interior: el todo forma un meandro en espiral que en sí mismo es infinito y tiende a expandirse por toda la superficie de la que dispone. El

⁴⁴⁶ «Algo parecido hacen los que bailan la danza del collar. El collar es una danza conjunta de muchachos y muchachas que bailan alternativamente y se parecen realmente a un collar de cuentas. Inicia el baile el muchacho, con los pasos juveniles que también usará luego en la guerra; le sigue la muchacha, enseñando cómo debe hacerse la danza femenina con decoro, de modo que sea un collar trenzado con modestia y virilidad. Sus gimnopedias son una danza parecida»

movimiento retorna sobre la misma línea desde el centro, creando una doble espiral [...] la línea que perpetuamente continúa y se repite, nacimiento-muerte-renacimiento» (Kerenyi, 2006, pág. 73).

Parece definitivo que la danza pertenece a un gran grupo de danzas sinuosas, muy primitivas y prácticamente universales, en las que hay un continuo movimiento de enrollar y desenrollar alrededor de un punto, sin que parezca que se busque un clímax final (Lawler, 1946, pág. 117).

Curiosamente, el nombre del conductor del coro era *geranulkos*, el conductor de grullas. Aunque ningún autor nos cuenta el motivo del nombre, se ha pensado que el procede de la observación del curioso ritual de estas aves, que semeja una danza. «También se ha pensado que esta identificación de los bailarines con las aves pudiera significar algo más profundo. Se creía haber descubierto una amplia semejanza entre el vuelo inspector de orientación de las grullas y el baile del laberinto, y así parecían confirmarlo los comentarios de los pescadores y los campesinos samios. Un estudioso de Grecia informa sobre esa cuestión sin dejar de pensar en la muerte: «Es de suponer que *geranos*, al menos en su origen, no sólo significa “danza a la manera de las grullas”, sino también “la danza del tiempo en que vuelan las grullas”, es decir, en otoño, en un día de celebración fúnebre por Ariadna»⁴⁴⁷ [...] Con estos antecedentes no se caracteriza el laberinto vivo, la danza *geranos*, sino únicamente una figura muerta: en la danza se habla de prisión y liberación, se habla de muerte y al mismo tiempo de más allá» (Kerenyi K. , 2006, pág. 67). Hay que tener en cuenta, además, que el tiempo de las grullas, el otoño, también es el tiempo de las setas.

«No se puede olvidar que las verdaderas grullas, en un momento u otro, ¡levantan el vuelo! Sí, en el baile del laberinto -y nos permitimos llamarlo así, aunque los antiguos no lo hicieran- se sentía el afán por liberarse, que apenas se diferenciaba, pues más bien era idéntico, del impulso de levantar el vuelo. El coro de mujeres lo cantaba en el Hipólito de Eurípides⁴⁴⁸, y el relato de la huida de Dédalo del laberinto, con las alas hechas por él mismo, así nos lo indican» (Kerenyi, 2006, pág. 107). Este afán de liberarse, de volar, también puede ser asociado al trance extático, aquella habilidad que, según Eliade, era la

⁴⁴⁷ Se refiere Kerenyi a Richard Eilmann y su trabajo, *Labyrinthos: ein Betrag zur Geschichte einer Vorstellung und eines Ornamentes*, pgs. 41 y ss.

⁴⁴⁸ Eurípides, *Hipólito*, 732 y ss.

técnica por excelencia del chamán (Eliade, 1960) y que, como hemos podido comprobar, está al alcance de todos los humanos a través de la danza extática.

La danza de la grulla, según ya puso en evidencia E. Armstrong en 1943, forma parte de un patrón ritual que se puede rastrear, al menos, en toda Europa y en Asia, siempre asociada al laberinto, formando parte de rituales que celebraban la muerte y, en estrecha relación con ella, la fertilidad y la fecundidad: «*It is often difficult and sometimes imposible to distinguish funerary from fertility elements in ancient ceremonial, as rites connected with the survival of death or the reincarnation of the King (or sacrificial victim) are bound up with ideas of the maintenance or acquisition of vital power*» (Armstrong, 1943, pág. 71).

Dentro de los rituales y danzas de fertilidad se considera que hay tres tipos de movimiento: circulares, imitando el movimiento del sol, portador de vida; saltos y acrobacias para reforzar la vegetación y el suelo; y movimientos que imitan a los animales, sobre todos aquellos que se asocian a la vitalidad y favorecen el buen tiempo, imprescindible para el crecimiento vegetal.

La danza de la grulla tendría elementos de estos tres tipos de movimiento. Los bailarines imitarían el baile de estos animales, con sus saltos y sus movimientos en círculos, unas aves que, según los antiguos griegos (igual que otros muchos pueblos de la Antigüedad) no solo eran predictoras de la llegada de la primavera, sino que, en su mitología, eran en sí mismas portadoras de la estación de la eclosión vegetal y, por tanto, de la vida renovada⁴⁴⁹.

Sabemos que en las danzas que se celebraban en Delos, los bailarines danzaban alrededor de un altar de cuernos de toros, siempre en sentido levógiro, hacia la izquierda, el sentido de la muerte, buscando el origen de la vida. Se considera que la danza tendría dos fases: en la primera, se representaba el enmarañamiento del laberinto para celebrar, finalmente, el orden recuperado (Santarcangeli, 2002, pág. 183).

⁴⁴⁹ «To primitive men the cranes were something more than symbolic of the returning spring; they brought it. They were the representatives or surrogates of the resurgent sun-god, bringing warmth and fertility in their train. Arriving from the heavens in powerful flight with the red badge emblematic of the sun, lightning, life, blood and virility conspicuous on their heads they constituted a symbol, indeed, an embodiment of exuberant life» (Armstrong, 1943, pág. 73)

El laberinto sería la casa de la Tierra Madre, donde se celebra su *hierogramos* con el Dios Celeste (cit. por Santarcangeli, 2002, pág. 184), de ahí que el laberinto y su danza se relacionen ritualmente con el culto a la muerte y a la fertilidad.

«Es probable que se trate de un acto de culto original, representado en forma laberíntica como drama bailado, como *rite de pasage*, camino de la muerte hacia la vida, reconstrucción de todo el cosmos y, con ello, fertilidad de la tierra. Así, la cadena de los danzarines habría sido el laberinto original, mientras que las representaciones y las construcciones aparecerían más tarde, a título de complemento o sustitución» (Santarcangeli, 2002, pág. 186).

Además de las fuentes literarias, se conservan inscripciones en Delos, datadas desde el siglo IV al II a. C. relacionadas con la danza que allí tenía lugar. Así, sabemos que se les daba 10 dracmas a los bailarines y que se utilizaban antorchas, aceite de oliva y mechas, por lo que se puede deducir que la práctica era nocturna, como Calímaco apunta (Lawler, 1946, pág. 115). La interpretación nocturna le da un carácter ctónico y se asocia a una divinidad femenina, en el caso de Delos vemos que estas figuras son Ariadna y Afrodita; posteriormente también se asociará con Artemisa. Además, es una danza de la victoria, que celebra la derrota del enemigo, el Minotauro, la muerte (Lawler, 1946, pág. 119).

Muchos estudiosos de la historia de la danza creen que en la mayor parte de las danzas del laberinto de los pueblos primitivos de los tiempos modernos hay una forma de danza extremadamente antigua que es una imitación del arrastre de una serpiente. Todavía se puede ver en lugares tan distantes del mundo como el oeste de los Estados Unidos, México, India, África, Madagascar, Australia, China, Ceilán, y Mallorca. El propósito de la danza varía un poco de un lugar a otro. En algunos casos es totémica. En otros, es una oración a una diosa de la tierra o de la vegetación. En otros es apotropaico, para protegerse de las serpientes, o del mal en general. Se realiza con frecuencia en el lugar de entierro de un gran héroe. En China se realiza una danza de serpientes o dragones en el Año Nuevo, y también como celebración de la victoria. En muchos países la danza de la serpiente es una magia simpática, un encantamiento para la lluvia, debido a la piel húmeda y babosa del reptil y a la similitud generalmente reconocida entre el arrastre de una serpiente y el fluir de un río. Esta similitud se acentúa aún más con los nombres y las leyendas. En Grecia, un río a veces se llamaba *Ophis* o *Drakon* (Lawler, 1946, págs. 119-120).

En casi todas las civilizaciones la danza del laberinto se vuelve metafórica, y se dice que representa cosas tales como el progreso de los muertos en el reino de las sombras, o el deambular de una deidad, o las pruebas de un iniciado. En la Edad Media, las danzas del laberinto se utilizaban en iglesias y en otros lugares para simbolizar el tortuoso camino de un cristiano al tratar de evitar los males y las tentaciones de la vida, o de la vida de un peregrino en su viaje a Tierra Santa (Lawler, 1946, pág. 120).

La danza forma parte importante de las prácticas religiosas del Egeo. En la religión minoica es el medio por el cual se expresa la experiencia religiosa ante la epifanía de la diosa. Tanto si entendemos a Ariadna como la diosa a la que va dirigida la danza como si la vemos como una de sus seguidoras mortales, hemos de entender que el baile es un elemento íntimamente ligado a su naturaleza y que por ello puede ser significativo para poder entender sus orígenes. En este sentido hemos de entender que la danza estaba al servicio de la religión, sea para introducir epifanías sea para sacrificios (Diez del Corral Corredoira, 2007, pág. 54).

La posibilidad de que los cretenses pudieran haber tenido una danza mimética de la serpiente como parte del ritual de su Gran Diosa no es sorprendente. De hecho, sería muy extraño si no tuvieran un baile así. Sabemos que la danza jugó un papel vital en sus rituales. También, la importancia de la serpiente en su religión está bien atestiguada. Glotz comenta que entre ellos la serpiente era semidivina; otros eruditos han expresado la opinión de que la gran diosa cretense era originalmente una serpiente sagrada, y sólo después de algún tiempo se convirtió en antropomorfa. La serpiente era aparentemente una de las formas en las que la diosa se revelaba a sus adoradores; y en el arte cretense la diosa y sus fieles frecuentemente aparecen en conjunción con las serpientes, o tienen serpientes en sus manos. Recordamos que una pitón representaba a la diosa de la tierra en el oráculo cósmico de Delfos, antes de la venida de Apolo Griego; y de acuerdo con algunos relatos, se trataba de una diosa. Además, en partes de Grecia influenciadas por Creta hay leyendas antiguas de grandes serpientes en arboledas sagradas, en manantiales y en otros lugares sagrados, alimentadas por doncellas; y de una serpiente gigante, sagrada para la diosa de la ciudad, y también alimentada por doncellas, en la misma Acrópolis de Atenas, desde la época micénica hasta una fecha tardía. Es interesante notar que muchos arqueólogos ven en el arte motivos del laberinto, el meandro, la esvástica o la espiral como representación convencional de una serpiente. Todos estos motivos son altamente característico del arte minoico (Lawler, 1946, pág. 120).

Existe constancia de varios rituales en los que participaban jóvenes de ambos sexos en una misma danza: las siete chicas y los siete chicos consagrados en Corinto al templo de Hera Acrea en expiación por el crimen de Medea (Pausanias, 2.3.8). Igualmente, siete muchachos y siete muchachas debían sufrir suplicios en el río Sitas cerca de Sición siguiendo un *aition* mítico relacionado con otro asesinato (Pausanias, 2.7.7), la victoria de Apolo y Ártemis, dioses por antonomasia de la iniciación, sobre Pitón. Tras la danza de los jóvenes atenienses se esconden reminiscencias de la tradición de las bodas colectivas, a las que servía de preludeo un baile entre los chicos y las muchachas. No podemos olvidar que, tras matar al Minotauro, Teseo huye con Ariadna, la hija del rey, con ánimo de hacerla su esposa, por lo que esa danza bien podía entenderse como un baile amoroso. El propio Homero la describe como *himeroeis* (que incita el deseo). No es por tanto muy arriesgado aventurar que esta danza cnosia formase parte de todo un ceremonial nupcial colectivo (Diez del Corral Corredoira, 2007, pág. 55).

Dada su monogamia y el cuidado de sus padres, las grullas podrían estar asociadas con el éxito del matrimonio y, puesto que los bailes se realizan tanto por parejas de apareamiento como por bandadas enteras, la danza de la grulla puede ser especialmente apropiado en una boda, cuando una pareja está unida y reconocida por la comunidad. Contextualmente, el ala de la grúa está asociada a la construcción de un nexo que puede o no coincidir con un matrimonio. Parece que forma parte de un depósito de objetos cargados simbólicamente, que pueden ser parafernalia de un ritual conectado a la inauguración de esta casa.

Grullas de 14 especies se encuentran en la mayor parte del mundo, y han atraído la atención en la mayoría de los lugares donde se encuentran dando lugar a mitos y leyendas por todo el mundo gracias a sus sorprendentes cualidades como estatura, inteligencia o sociabilidad. En las culturas históricamente conocidas, las grullas han sido consideradas como símbolos de longevidad, fidelidad, piedad filial, feminidad, sabiduría o astucia, vigilancia, cambio de estación (vinculado a su migración) y, a través de la asociación con el sol, con la fertilidad y la renovación y, por lo tanto, con la felicidad y la buena fortuna. Los celtas parecen haber sido inusuales al asociarlos con el poder negativo y la mala suerte. Fueron sacrificados junto con los caballos en el período védico, aparentemente debido a su relación con el sol y la fertilidad (Armstrong, 1943; Johnsgard, 1983, págs. 70-74; Russell & McGowan, 2003, pág. 451).

Puede que gran parte del atractivo de las grullas radica en sus sorprendentes similitudes con las personas. No sólo son bípedos y de un tamaño que se aproxima al de un humano, de unos 120 cm de altura en el caso de la grulla común, sino que su vida útil es comparable a la de los humanos, en algunos casos más de 40 años. Además, su estructura social no es diferente a la nuestra. Son aves sociales, que forman grandes bandadas fuera de la temporada de nidificación, pero los bloques de construcción de la sociedad de las grullas son las familias nucleares. Las grullas forman parejas duraderas y monógamas, y las grullas jóvenes tienen un largo período de dependencia juvenil. Tienden a moverse en grupos familiares, y las grullas jóvenes se distinguen fácilmente de los adultos, de modo que esta estructura es fácilmente observable. Su inusualmente larga y enroscada tráquea permite que las grullas emitan una llamada que a menudo se describe como corneta o trompeta, y que generalmente se percibe como si fuese producido por un instrumento musical (Johnsgard, 1983).

La función de la danza que ejecutan las grullas no se entiende bien, pero es claramente social y parece disipar las tensiones. Se realiza por parejas reproductoras, pero también por grupos enteros de grullas durante todo el año. Cuando una grúa arranca, otras tienden a unirse. La danza también puede ser estimulada por un ser humano que la imita, o incluso por el acercamiento de un ser humano. Todas las especies de grullas tienen alguna forma de danza. En la grulla común, adopta la forma de marchar con las piernas rígidas, correr y saltar al aire con las alas extendidas y golpeadas, hacer reverencias, hacer piruetas, detenerse y arrancar, y lanzar y a veces atrapar ramitas. Se puede realizar en una formación circular, lo que ha impresionado particularmente a muchos humanos. Plinio describe grullas domadas que ejecutan danzas para el entretenimiento humano, moviéndose en círculos y danzando por turnos (Russell & McGowan, 2003, pág. 151).

Dado que las grullas, ya de por sí parecidas a las humanas en otros aspectos, parecen bailar como los humanos, no es de extrañar que personas de muchas épocas y lugares hayan imitado a las grullas en sus bailes propios. Quizás la danza de grullas más conocida en Occidente es la ya mencionada que realiza Teseo y sus compañeros cuando aterrizaron en Delos después de matar al Minotauro y escapar de Creta. Las danzas de la grulla también son conocidas por los Ostiaks de Siberia, que usó plumas de grulla para la ocasión, lo que aparentemente fue una actuación chamánica (Armstrong, 1943, pág. 73); de los antiguos funerales chinos; de los corroborados australianos (Johnsgard, 1983, pág. 73); de los festivales de cosecha de Okinawa y entre los ainu de Japón y los BaTwa del

sur de África (Russell & McGowan, 2003, pág. 152). De hecho, la danza de la grulla está tan extendida que el autor de lo que es, hasta donde sabemos, el único artículo académico anterior sobre las danzas de las grullas humanas, que apareció en esta revista hace 60 años, la tomó como evidencia para la difusión mundial de un complejo ritual del Cercano Oriente (Armstrong, 1943). Parece más probable que la distribución casi mundial de la danza de la grulla refleja la distribución casi mundial de las grullas (todos los continentes excepto el Sudamérica y la Antártida, y ha surgido de forma independiente en muchas ocasiones. y lugares (Russell & McGowan, 2003, pág. 452).

Los paralelismos entre las grullas y los humanos podrían llevar a creer que las grullas son humanos reencarnados, por tanto, antepasados humanos. Tal vez por esta razón, las grullas son *tótems* populares; donde los clanes llevan nombres de animales, muy a menudo hay un clan Grulla (Russell & McGowan, 2003, pág. 453).

Concluyendo, nos encontramos que tanto la iconografía como la interpretación de mitos y leyendas asociadas a las grullas conectan los rituales iniciáticos con ciertos tipos de danzas, normalmente en círculos, en las que los participantes bailan unidos (por las manos, muñecas o a través de una cuerda o pañuelo). Las grullas, que hemos visto anteriormente asociadas a los pigmeos, vuelven a aparecernos en un contexto sagrado en probable relación con cultos conectados a la fecundidad y fertilidad, pero también con el laberinto, un claro elemento iniciático que parece estar presente en Lemnos y que nos conecta con los Cabiros, hijos de Hefesto, titulares de los Misterios allí realizados.

11.9. Psilocibina y estados místicos

Hemos encontrado previamente similitudes significativas entre las denominadas *rave parties* y las danzas rituales que pensamos que tuvieron lugar durante la celebración de los Misterios que nos ocupan. También hemos comentado que el trance de la danza se ve favorecido e incrementado por el consumo de sustancias psicoactivas. Dentro de las diversas drogas que pueden ser consumidas durante este tipo de fiestas, hemos de encontrar aquellas que permitan a los individuos seguir bailando y que favorezcan la interacción entre ellos, descartando, por tanto, aquellas que producen la introversión de los sujetos, así como las que les impidan el movimiento frenético y estimulante que la danza precisa.

Entre todos los candidatos posibles, nos descartamos por hongos que contengan como principio activo la psilocibina y la psilocina. A estas setas se las denomina, vulgarmente, hongos mágicos y su distribución por el planeta es bastante universal.

El primer motivo por el que nos hemos decantado por el uso de setas está relacionado con la mitología e iconografía de los dioses. Hemos visto como tres de los denominadores comunes de los distintos *daimones* es su carácter de dioses danzantes, su relación con la Diosa Madre y su nacimiento del suelo, al igual que las setas. Éstas, que carecen de semillas y raíces, se creía que surgían directamente del golpe del rayo, pues brotaban repentinamente después de la lluvia o incluso de las que surgían seres humanos (Ovidio, *Metamorfosis*, 7.390-395).

En segundo lugar, también los hemos visto relacionados con sujetos de pequeño tamaño, pigmeos, en un mito universal que se ha relacionado con el uso de setas alucinógenas como enteógeno.

Por último, nos centraremos ahora en la neurofisiología de la psilocibina y su relación con estados místicos muy similares a los descritos por nuestras fuentes clásicas. Vamos, no obstante, a comenzar con un cuento medieval japonés:

«Hace mucho tiempo, algunos leñadores de Kioto entraron en las montañas de Kitayama y perdieron el rumbo. Sin saber por dónde ir, cuatro o cinco de ellos se lamentaban de su condición cuando escucharon a un grupo de personas que venían de las profundidades de las montañas. Los leñadores se preguntaban sospechosamente qué clase de gente podría ser cuando cuatro o cinco monjas budistas salieran cantando y bailando. Al verlos, los leñadores se volvieron temerosos, pensando en cosas como: "Las monjas que bailan y cantan no son ciertamente seres humanos, sino que deben ser duendes o demonios". Y cuando las monjas vieron a los hombres y se dirigieron directamente hacia ellos, los leñadores se asustaron mucho y se preguntaron: "¿Cómo es que las monjas salen así de las profundidades de las montañas bailando y cantando?" Las monjas dijeron entonces: "Nuestra apariencia bailando y cantando te ha asustado sin duda alguna. Pero somos simplemente monjas que vivimos cerca. Vinimos a recoger flores como ofrendas a Buda, pero después de haber entrado todos juntos en las colinas perdimos el camino y no pudimos recordar cómo salir. Entonces nos encontramos con algunos hongos, y aunque nos preguntábamos si no estaríamos envenenados si los comíamos, teníamos hambre y decidimos que era mejor recogerlos que morir de hambre.

Pero después de recogerlos y asarlos nos dimos cuenta de que estaban deliciosos, y pensamos: "¡Qué bien! Pero cuando terminamos los hongos nos dimos cuenta de que no podíamos dejar de bailar. Mientras pensábamos: "¡Qué extraño! Los leñadores no se sorprendieron en absoluto de esta historia inusual.

Ahora los leñadores estaban muy hambrientos, así que pensaron: "Mejor que morir, pidamos algo también". Y comieron algunos de los numerosos hongos que las monjas habían recogido, por lo que también se vieron obligados a bailar. En ese estado las monjas y los leñadores se rieron y bailaron juntos. Después de un tiempo, la intoxicación pareció desaparecer y, de alguna manera, todos encontraron sus caminos separados a casa. Después de esto, los hongos pasaron a llamarse maitake, hongos danzantes [mai, "dance"; take, "mushroom"].

*Cuando pensamos en ello, esta es una historia sorprendente. Porque, aunque todavía tenemos este tipo de hongos, la gente que los come no baila. Así se ha transmitido esta historia extremadamente extraña».*⁴⁵⁰

Esta leyenda aparece recogida en una colección de leyendas folclóricas japonesas datadas en el siglo XII y denominada *Konjaku monogatari* (Antología de los Cuentos del Pasado). A partir de este cuento, James H. Sanford decide averiguar si en realidad existen esos hongos que incitan a las personas a bailar sin parar y concluye que son dos las especies probables de hongos: *Panaeolus papilionaceus* o *Pholiota spectabilis* (Sanford, 1972, pág. 178)⁴⁵¹. Ambas tienen en común un mismo principio activo: psilocibina.

⁴⁵⁰ Traducción propia a partir del original en inglés recogido en: Sanford, 1972, pág. 174.

⁴⁵¹ En el mismo artículo, encontramos un interesantísimo relato en primera persona de los efectos que el consumo de la seta produce:

« On July 10, 1914, I gathered a good mess of the mushrooms (*Panaeolus papilionaceus*) and had them cooked for dinner. There may have been about a pound of them as gathered, but when fried in butter they made no great quantity, owing to their softness and delicate structure.

They were all eaten by Mrs. Y. and myself. Peculiar symptoms were perceived in a very short time. Noticed first that I could not collect my thoughts easily, when addressed, nor answer readily. Could not will to arise promptly. Walked a short distance; the time was short, but seemed long drawn out; could walk straight but seemed drowsy; had no disagreeable stomach sensations, effects seemed entirely mental; remember little about the walk. Mrs. Y. was in about the same condition according to Mr. Y. My mind very soon appeared to clear up somewhat and things began to seem funny and rather like intoxication. Walked with Mr. Y. A little later objects took on peculiar bright colors. A field of redbud grass seemed to lie in horizontal stripes of bright red and green, and peculiar green haze spread itself over all the landscape. At this time Mrs. Y. saw nearly everything green but the sky was blue; her white handkerchief appeared green to her; and the tips of her fingers seem to be like the heads of snakes.

Next, say about half an hour after eating, both of us had an irresistible impulse to run and jump, which we did freely. I did not stagger, but all my motions seemed to be mechanical or automatic, and my muscles did not properly nor fully obey my will. Soon both of us became very hilarious, with an irresistible impulse to

Este cuento nos habla también de la universalidad de una práctica universal y de la relación entre algunos tipos de hongos y la danza, como hemos visto.

Los hongos mágicos (*Magic mushroom*) es un término aplicado a una variedad de hongos que contienen los principios psicoactivos psilocibina y psilocina. Existen, al menos, 186 variedades de hongos conocidos, pertenecientes a 11 géneros, siendo el más extenso el género *Psilocybe*, que comprende 117 especies. Tras su recogida, los hongos suelen dejarse secar, pueden conservarse en miel, y posteriormente consumidos mezclados con alguna bebida alcohólica. Por tanto, la ingesta es por vía oral y el

laugh and joke immoderately, and almost hysterically at times. The laughing could be controlled only with great difficulty; at the same time we were indulging extravagantly in joking and what seem to us funny or wittily remarks. Mr. Y., who was with us, said that some of the jokes were successful; other not so, but I can not remember what they were about.

Mr Y. says that at this time the pupils of our eyes were very much dilated, and that Mrs. Y. at times rolled up her eyes and had some facial contortions, and slight frothing of saliva at the mouth. Later we returned to the house, about a quarter of a mile. At this time I had no distinct comprehension of time; a very short time seemed long drawn out; and a longer time seemed very short; the same as to distances walked; though not so when estimated by the eye. The hilarious condition continued, but no visual illusions occurred at this time.

After entering the house, I noticed that the irregular figures on the wall-paper seemed to have creepy and crawling motions, contracting and expanding continually, though not changing their forms; finally the began to project from the wall and grew out toward me from it with uncanny motions.

About this time I noticed a bouquet of large red roses, all of one kind, on the table and another on the secretary; then at once the room seemed to become filled with roses of various red colors and of all sizes, in great bunches, wreathes and chains, and with regular banks of them, all around me, but mixed with some green foliage, as in the real bouquets. This beautiful illusion lasted only a short time. About this time I had a decide rush of blood to my head, with marked congestion, which caused me to lie down. I then had a very disagreeable illusion. Innumerable human faces, of all sorts and sizes, but all hideous, seemed to fill the room and to extend off in multitudes to interminable distances, while many were close to me on all sides. They were all grimacing rapidly and horribly and undergoing contortions, all the time growing more and more hideous. Some were upside down.

The faces appeared in all sorts of bright and even intense colors-so intense that I could only liken them to flames of fire, in red, purple, green and yellow colors, like fireworks. At this time I began to become alarmed and sent for the doctor, but he did nothing, for the effects were wearing off when he came. Real objects at this time appeared in their true forms, but if colored they assumed far more intense or vivid colors than natural; dull red becoming brilliant red, etc. A little later, when standing up, I had the unpleasant sensation of having my body elongate upward to the ceiling, which receding, I grew far up, like Jack's bean-stalk, but retained my natural thickness. Collapsed suddenly to my natural height.

At this time I noticed the parlor organ and tried to play on it, to see the effect, but could not concentrate my mind nor manage my fingers. About this time my mind became confused and my remembrance of what happened next is dim and chaotic. Probably there was a partial and brief loss of consciousness. Laid down to wait for the doctor. Looking at my hands, they seemed to become small, emaciated, shrunken and bony, like those of a mummy. Mrs. Y. says that at this time her hands and arms seemed to grow unnaturally large. When I attempted to scratch a spot on my neck, it felt like scratching a rough cloth meal-bag full of meal, and it seemed as large as a barrel, and the scratching seemed quite impersonal. Later I imagined I was able, by a sort of clairvoyance, to tell the thoughts of those around me. Soon after this our conditons rapidly assumed the very hilarious phase, similar to that of the early stages with much involuntary laughing and joking. This condition gradually diminished after three o'clock, until our mental conditions became perfectly normal, at about six o'clock P.M. The entire experience lasted about six hours. No ill effects followed. There was no headache, nor any disturbance of the digestion» (Sanford, 1972, pág. 180).

metabolismo es a través de la digestión. Suelen tener un gusto desagradable y causar malestar digestivo al consumirse. El principio activo puede extraerse mediante la infusión en agua caliente o dejando macerar en alcohol, aunque también se puede tomar seco o mezclado con alimentos (Thompson J. M., 2014).

Ya hemos analizado previamente (Ver 6.3.4. Psilocibina) los efectos farmacológicos y los síntomas que el consumo de psilocibina ocasiona, incluidos las estudiadas experiencias místicas. También hemos analizado como estas experiencias místicas suponen cambios duraderos en el comportamiento, la actitud y los valores de los adultos participantes. Estos sujetos experimentan un significativo incremento de la apreciación estética, la imaginación y la creatividad y, sobre todo, de su capacidad de apertura, de actitud receptiva (*Openness*), que se mantiene significativamente alta incluso un año después de la ingesta, de tal forma que los estudiosos concluyen que la psilocibina juega un importante papel no solo en la vivencia de experiencias místicas, sino también en cambios perdurables en la personalidad del sujeto adulto (MacLean, Johnson, & Griffiths, 2011). Precisamente estos cambios perdurables ponen enlazan la psilocibina con las palabras de Diódoro Sículo, uno de los pocos autores que nos habla de los efectos en los participantes en los Misterios que son, tras haber vivido la experiencia, *más piadosos, más justos y mejores en todos los aspectos*.

11.10. ¿Y si los Grandes Dioses fueron pequeños hongos?

Poco es lo que las fuentes nos transmiten con seguridad sobre los Misterios y los dioses en ellos venerados. De hecho, parece que tienden más a confundir que a aclarar, quizá porque los autores no podían rebelarlo, como la propia esencia del misterio implica o, quizá, porque realmente no sabían.

Los iniciados viven la experiencia, pero no necesariamente tienen que tener conocimiento de todos los detalles que había detrás de la experiencia, así era más fácil mantener el secreto...tanto que ha permanecido hasta nuestros días. Quizá ya nunca podamos saber qué sucedió en Samotracia, en Lemnos o Tebas. La puerta a las especulaciones e hipótesis está abierta.

Incluso sin saber si los Grandes Dioses tenían un nombre concreto, las fuentes los designan, fundamentalmente, como Cabiros, que es el nombre atestiguado con seguridad en Lemnos y Tebas. Pero también los denominan Coribantes, Curetes, Dáctilos o Telquines. Se nos ocurren dos motivos principales que pudiera haber detrás de tanta

denominación: o bien los autores están jugando a confundirnos o son ellos los confundidos, realmente no saben el nombre de los dioses, pero algo tiene que haber en estos grupos de *dioses menores* para que puedan ser confundidos.

Después de analizar las fuentes, parece que estas divinidades comparten rituales en las que la danza extática juega un papel primordial, relación directa con alguna Diosa Madre (Gea, Cibeles, Deméter), conexión con la metalurgia y, muy probablemente, su pequeño tamaño. De sobra es conocido el papel de la danza, sobre todo de tipo frenético, para inducir un ASC. Este estado puede verse profundizado por el uso de sustancias enteógenas, por supuesto.

Sabemos que a lo largo y ancho del mundo la metalurgia, sus dioses y sus oficiantes, han sido investido de un carácter especial, que podríamos denominar chamánico o mágico, como queda bien recogido en la obra de Eliade, *Herreros y alquimistas*, a la que ya hemos hecho referencia. También sabemos que, en relación con los herreros y la metalurgia, muy diversas mitologías de todo el globo terráqueo los asocian a unos seres pequeños, que han recibido diferentes nombres: enanos, gnomos, patecos, ¿pigmeos? Estos seres viven en cuevas, galerías subterráneas o debajo de los árboles y están dotados de cualidades extraordinarias: gran fuerza, agilidad excepcional, resistencia física extraordinaria y una gran sabiduría. Estos *enanos* han llegado en cuentos y leyendas hasta nuestros días, incluso se ha reactualizado el tema, y ahora son denominamos pitufos pues, como dice Fericgla: «De un mito se puede variar la forma expositiva, el segmento social que lo vive más manifiestamente, la finalidad aparente que recibe, pero el trasfondo material o experimental (en un sentido orgánico y en un sentido mental) que le da soporte y lo mantiene, es inalterable» (Fericgla, 1994, pág. 31).

A partir del trabajo de Wasson, *Soma: Divine mushroom of immortality* (1968), muchos son los autores que han llegado a la conclusión de que el trasfondo real tras el mito de estos enanos, duendes o gnomos es el consumo de la seta *Amanita muscaria* y que estos enanos son precisamente consecuencia de la alteración de la percepción visual que los principios activos de este hongo producen. También sabemos que la *Amanita muscaria* no es el único hongo sagrado en el mundo, y que diversas culturas han usado con los mismos fines diversas especies de hongos que tienen como componente activo la psilocibina.

Nos ha llamado la atención una frase de Diodoro Sículo: Dicen que quienes han participado en la celebración de los misterios se vuelven *más piadosos, más justos y mejores en todos los aspectos*. ¿Podríamos relacionar estos efectos con los que han sido demostrados científicamente con el uso de la psilocibina? De los denominados hongos Psilocybes hay gran variedad de especies con hábitats variados: pastizales, escombreras, estercoleros (crecen de manera coprofita sobre excrementos de caballos y/o vacas), bosques, etc. También está presente en algunas especies del género *Panaeolus*, como *P. retiguris*. o *P. sphinctrinus*, que también crecen sobre excrementos del ganado (Guzmán, 1998).

Aunque la catalogación de las especies de hongos de las islas egeas aún es un proyecto sin finalizar, y concretamente las islas de Samotracia y Lemnos no han sido estudiadas hasta este momento, sabemos que *Amanita muscaria* está presente en Lesbos (Dimou, 2016, pág. 447), Andros (Polemis, 2012, pág. 33), Paros y Creta (aún sin publicar). Si bien la *A. muscaria* crece principalmente en simbiosis con el roble, también se sabe actualmente que puede crecer asociada con arbustos del género *Cistus*, por lo es bastante probable que estuviera también en las islas que nos ocupan.

En cuanto al género *Psilocibe*, no parece que hongos de este tipo crecieran en la zona del Egeo, sin embargo, sí es muy probable que se den hongos de varias especies de *Panaeolus* (E. Polemis⁴⁵², comunicación personal), que también contienen como principio activo la psilocibina.

Conociendo, por tanto, que en el espacio geográfico que nos ocupa se daban las condiciones climáticas y botánicas que permiten el crecimiento de hongos con psilocibina, consideramos que es probable que el consumo de éstos como enteógenos durante los rituales místéricos dedicados a los Grandes Dioses en Samotracia y a los Cabiros, en Lemnos y Tebas.

Hemos visto como la Arqueología de los diversos santuarios nos trasmite una imagen de numerosos edificios de los que es muy difícil precisar funcionalidad, si bien sabemos que muchos de ellos permiten albergar un gran número de personas. Tradicionalmente se ha pensado que, a semejanza del *Telesterion* de Eleusis, el lugar donde se celebraba el ritual de iniciación consiste en una gran sala con asientos en tres de

⁴⁵² E. Polemis, de la Universidad de Atenas forma parte del equipo de investigación encargado del estudio y catalogación de los hongos en las islas del Egeo.

sus lados, lo que favorecía a los asistentes observar algún tipo de representación. Sin negar esta opción, consideramos que la experiencia íntima y profunda que se experimenta en los Misterios no está simplemente relacionada con la contemplación, requiere algún tipo de acción que ayude al sujeto a llegar al trance, a la experiencia mística. De no ser así, no habría grandes diferencias con la asistencia a cualquier sacrificio o culto de los muchos que se celebraban en la Antigüedad de forma cotidiana. Los Misterios, como actos de iniciación, no son rituales pasivos, son rituales de acción.

No descartamos, por supuesto, que se realizaran también actividades relacionadas con la contemplación de actuaciones o escucha de relatos y mitos que ayudaran a los iniciados a conocer el trasfondo mitológico de lo que iba a experimentar y propiciar el nexo entre ellos. En otras palabras, actos encaminados a preparar el *set* y *setting* más propicios para el alcance del ASC deseado. Entre este tipo de actos preparatorios podrían incluirse procesiones nocturnas de los iniciados, quizá con los ojos vendados, pues ello implica que el sujeto tiene que *dejarse llevar*, lo que supone una primera ruptura con el mundo conocido del que cada uno de ellos proviene.

También podrían incluirse ceremonias al estilo de la comentada *thronosis*, en la que, uno a uno, los participantes se sientan en el centro de un círculo, con los ojos tapados, desprotegidos, rodeados de sujetos que danzan y cantan a su alrededor, hasta conseguir superar las barreras psicológicas que les separan a unos de otros y entrar, mentalmente, en un estado de conexión con los demás y con el yo más profundo. Un estado en el que se pierde el miedo, y que predispone a seguir adelante en la ceremonia, formando ya parte del círculo de iniciados. Como hemos ido comprobando anteriormente, son numerosos los edificios circulares que los distintos santuarios poseen. El círculo representa la igualdad de los participantes, cada uno de ellos puede ver y ser visto por los demás. Todos son iguales, la conexión es máxima.

En algún momento posterior, cuando los sujetos ya están predispuestos psicológicamente, se produce la ingesta del enteógeno. Es muy probable que el hongo hubiera sido desecado previamente y, bien cocido, bien en maceración, se mezclase con el vino, puesto que hemos visto que son muchas las cerámicas encontradas cuya finalidad es el consumo de alcohol. Sería interesante que el futuro se pudiera analizar el contenido de algunos de los cientos de vasos rituales encontrados, aunque sabemos que es muy difícil determinar con exactitud. También es probable que el hongo se ingiriese directamente, con lo que los restos arqueobotánicos serán inexistentes. En el primero de

los casos, los sujetos desconocen la sustancia que están tomando, lo que ayuda a mantener el secreto. Si el consumo era mediante la ingesta del hongo seco, también se puede conservar el misterio si se toma con los ojos tapados o si el hongo está mezclado con otro tipo de alimentos. De esta forma, solo unos pocos individuos eran conocedores del trasfondo del ritual, de su más íntimo secreto, lo que ha favorecido que se haya mantenido durante casi tres mil años.

Sabemos que alrededor de treinta minutos más tarde, la psilocina comienza a hacer efecto. Probablemente, todo el ritual ha sido acompañado de oraciones, música y cánticos. Es el momento, además, de comenzar la danza compartida. Es imposible precisar si al bailar estaban juntos hombres y mujeres, aunque pensamos que en Samotracia es probable que estuvieran separados. Sin embargo, en Lemnos, donde los participantes son menos, las danzas de tipo laberinto parece que se hacía con sujetos de ambos sexos conjuntamente. En cualquier caso, se trata de bailar al son de un ritmo repetitivo, en una danza que iría aumentando en intensidad hasta alcanzar el frenesí que permitiese a los sujetos, cada uno con sus particularidades individuales, llegar al estado de trance extático, a la experiencia mística, a la comunión con la divinidad.

La danza podría prolongarse durante algunas horas, mientras el enteógeno siguiera activo en el cuerpo. A continuación, imaginamos que los sujetos pasarían a las salas de banquetes dispuestas para la ocasión. En estas salas, en las que los participantes ya podrían reposar en *klinai*, se pasaría a la última fase de la experiencia, en la que la comida conjunta y el reposo favorece la charla, pero también la reflexión, la oportunidad de compartir la experiencia, y además enriquecerla a través de los relatos del resto de los participantes. Esta fase final contribuye a profundizar el aprendizaje, a engrandecer y fortalecer los lazos entre los iniciados, que ya forman parte de una nueva comunidad.

Símbolos externos, como los fajines púrpuras y los anillos de hierro de los que nos hablan las fuentes y aparecen en la iconografía, son también utilizados con esta finalidad. La experiencia compartida se engrandece y los símbolos ayudan a reforzar el estatus de iniciado. No se trata solo de mantener el secreto, el poder reside también en que los no iniciados sepan que se está en posesión de un secreto, pero sin conocer el fondo de este.

En cuanto a las referencias epigráficas que permiten distinguir dos estadios de iniciación: *mystes* y *epoptes*, pensamos que la diferencia estriba en el grado de

conocimiento y participación que tienen los sujetos. El *mystes* sería aquel iniciado que participa por primera vez, por tanto, experimenta todo el proceso sin conocimientos previos y, como hemos comentado, puede que en algunos momentos estuviera velado o con los ojos cubiertos. El *epoptes*, por su parte, ya habría participado previamente en los ritos, de tal forma que el estado alcanzado no es nuevo para él y, una vez superado el miedo que produce el desconocimiento, está abierto a profundizar más en la experiencia y a participar de una forma más activa en los ritos, pudiendo tener un papel diferente en las ceremonias preparatorias. Si esto fuera así, consideramos que no es probable que las dos ceremonias se celebrasen en el mismo día, siendo imprescindible un tiempo entre una y otra que permitiera al sujeto analizar su vivencia.

Una cuestión que puede surgir es si era necesario realmente el consumo de enteógenos, puesto que sabemos que el trance puede conseguirse solo mediante la ejecución de la danza frenética. Pensamos que el consumo de enteógenos, en primer lugar, favorece que todas las personas que participan en el ritual alcancen el ASC de una forma más o menos simultánea. Hemos de tener en cuenta que habría hombres y mujeres de distinta edad, complexión anatómica y preparación física. Esta simultaneidad ayuda a la conexión y, como es obvio, es más fácil de conseguir si todos toman la misma droga, cuya forma y tiempos de actuación seguro que era bien conocida por los responsables del culto, asegurándose, de esta manera, que todos los participantes alcanzaran el estado deseado.

Además, hay que tener en cuenta que son personas que no están entrenadas para alcanzar el trance a través de la danza. Sabemos que existen determinados grupos étnicos (como los ¡Kung San, del desierto de Kalahari) que consiguen entrar en trance, normalmente una vez al mes, simplemente mediante la ejecución de una danza ritual. Sin embargo, estas personas están «entrenadas» desde pequeñas para realizarlo, podríamos decir que crecen viendo y viviendo estos rituales. No es el caso de los peregrinos que visitaban Samotracia una vez en su vida.

Dicho todo ello, consideramos que nuevos estudios podrían ayudar a confirmar, refutar o redefinir esta hipótesis. Sería interesante el cambio de visión sobre los edificios, estando abiertos a nuevas posibilidades y evitando la comparación constante con Eleusis, lo que, en nuestra opinión, frena la aportación de nuevas perspectivas y lastra en exceso la innovación en la investigación, pues se obvia en muchas ocasiones la singularidad que los Misterios de Samotracia (y Lemnos y Tebas) aportaron al mundo griego. Como hemos

comentado, sería fundamental el estudio paleobotánico de los santuarios y el contenido de los vasos rituales, puesto que, si aparecieran restos de sustancias psicoactivas, el Misterio quedaría, al menos parcialmente, resuelto.

12. CONCLUSIONES GENERALES

Es hora de resumir las principales conclusiones a las que hemos llegado tras nuestra investigación y exponer de forma clara y ordenada las principales aportaciones con que queremos contribuir al estudio de los enteógenos en la Antigüedad. Como dijimos ya en la Introducción, a pesar de combinar documentación y recursos procedentes de ámbitos muy diferentes, desde la Medicina hasta la Antropología, nuestro trabajo siempre ha estado marcado por el especial interés de hacer un estudio histórico, es decir, utilizando metodología y fuentes propias de la Historia Antigua.

Partimos de la definición de enteógenos propuesta en el año 1979: «drogas que producen visiones y de las cuales puede mostrarse que han figurado en ritos religiosos o chamánicos». Una definición, *a priori*, que deja claro dos elementos: las plantas u hongos buscados no solo son capaces de producir visiones, sino que, además, estas están relacionadas con experiencias religiosas.

Sin embargo, cuando analizamos la definición, vemos que, en primer lugar, sería más correcto utilizar el término *entheogennós*, cuya traducción podría ser «provocar/situar dentro un nacimiento divino» o incluso si se quiere «acoger dentro a un dios». La diferencia es sustancial: «dios adentro» significa que el individuo no ha hecho nada para llevar a dios en su interior, mientras que esta traducción indicaría la voluntad del individuo de acoger a la divinidad.

En segundo lugar, las «visiones» de las que hablan los autores parecen estar conectadas exclusivamente con sustancias alucinógenas, capaz de producir alteraciones de la percepción visual. Hemos podido comprobar a lo largo de nuestra investigación y de este trabajo que, en ritos religiosos o chamánicos, además de alucinógenos, se pueden utilizar otro tipo de sustancias capaces de generar estados de éxtasis o trance de tipo místico. Es decir, hemos analizado sustancias consideradas como alucinógenos, pero también se ha contemplado otras como el opio, el cannabis, distintos tipos de solanáceas e incluso algunos estimulantes, como la efedra. A todas ellas les hemos dedicado un apartado, titulado «PLANTAS Y SUSTANCIAS ENTEÓGENAS: BASES FARMACOLÓGICAS Y NEUROPSICOLÓGICAS» en las que se han expuestos los trabajos más relevantes y los ensayos clínicos que las relacionan con las experiencias religiosas.

En este sentido, nos gustaría comentar cómo, en los años que ha durado mi investigación, se ha comenzado a percibir un cambio significativo con respecto a los estudios realizados con estas sustancias. Cada vez son más numerosos y realizados con mayor rigor científico y ético, lo que nos está permitiendo avanzar en el conocimiento de estas plantas y, por ende, del funcionamiento del cerebro humano, no solo como entidad física y fisiológica, sino también como sede del pensamiento y las emociones, incluidas las de índole religiosa. Con respecto al estudio de los enteógenos, este cambio en la actitud del mundo científico hacia las drogas, seguro que permitirá en un futuro próximo nuevos ensayos y estudios reveladores.

Como hemos también revisado en el apartado dedicado a «SUSTANCIAS ENTEÓGENAS EN EL MEDITERRÁNEO ANTIGUO», la Arqueología y las fuentes antiguas nos demuestran que en el Mundo Antigo se conocían y se usaban plantas con propiedades psicoactivas. Algunas de ellas, como la adormidera, fueron ampliamente conocidas y utilizadas por sus propiedades médicas, aunque también se conocía capacidad para modificar el pensamiento y el comportamiento. La iconografía y la numismática aportan pruebas gráficas de la importancia de esta planta.

Determinar los síntomas y signos que producen nos ha ayudado a leer las fuentes clásicas con una mirada más crítica y clínica. Describir un estado alterado de conciencia, una alucinación o una experiencia mística no es fácil, sobre todo cuando el autor no lo ha vivido en primera persona; al leer los textos, es muy fácil confundirlo con recursos literarios o con la pura imaginación del escritor, lo que no es imposible. En nuestro trabajo, sin negar en ningún momento esta última posibilidad, hemos estado abiertos a la posibilidad de que los autores de la Antigüedad nos estuvieran realmente transmitiendo experiencias vividas bajo los efectos de sustancias psicoactivas, tratando de identificar la sustancia o sustancias en cuestión, si bien, no tenemos pruebas irrefutables de que el consumo se produjera (tampoco de lo contrario).

Antes de introducirnos en el Mundo Antigo propiamente dicho, nos hemos acercado en el apartado titulado «DEL PALEOLÍTICO A LA EDAD DEL HIERRO», muy brevemente, a las culturas precedentes que más pudieran haber influido en los pueblos del Mediterráneo, tanto desde el punto de vista religioso como, por supuesto, en el consumo de plantas y hongos psicoactivos.

Son numerosos los autores que consideran que este consumo ya se producía en el Paleolítico y que, incluso, ello ha contribuido al desarrollo del ser humano como tal y, especialmente, a la génesis y/o evolución de la espiritualidad y la conciencia religiosa del hombre.

Como no podría ser de otra manera, nos acercamos a este uso solo a través de fuentes arqueológicas, es decir, a través del análisis de restos de plantas u hongos en localizaciones, instrumentos o huesos procedentes de los yacimientos; con los obstáculos que este tipo de residuos supone, primero por la dificultad de su descubrimiento y, segundo, porque la aparición de un resto ni implica su consumo como sustancia para entrar en conexión con realidades supranaturales.

El estudio arqueológico también ha servido para conocer la ruta de entrada de las sustancias en el continente europeo, como se ha podido estudiar en el caso de cannabis. ¿para qué nos sirve conocer la ruta? Para conocer las gentes y las culturas que se asocian a la planta, lo que puede darnos pistas del uso ritual, si lo hubo, que pudo generar la misma.

Alrededor del uso de drogas en el pasado de la Humanidad se han generado numerosos y encendidos debates académicos siendo uno de los más interesantes el que se ha desarrollado en torno al Arte paleolítico y los ASCs, iniciado por Lewis-Williams y Dowson en el año 1988 en un artículo titulado *The Signs of All Times. Entoptic Phenomena in Upper Palaeolithic Art* y desarrollada posteriormente por Clottes y Lewis-Williams, quedando recogida en su obra *Les chamanes de la préhistoire* (1996). Nosotros nos hemos limitado a exponer los argumentos de los defensores y detractores de la hipótesis pues se encuentra fuera del interés central de este trabajo. En cualquier caso, consideramos que este tipo de debates, permiten profundizar en el conocimiento científico y ampliar las posibilidades de investigación.

Más atención hemos dedicado al estudio de la religión minoica y su relación con los rituales de carácter extático. La religión minoica ha recibido el calificativo de chamánica o, al menos, de extática por la descripción que Evans y otros autores han hecho de diversas representaciones iconográficas, desde sellos y anillos hasta grandes frescos pictóricos. En ellas, podemos ver diversas figuras en posiciones que han sido consideradas como danzas extáticas tras las cuales también se ha sugerido el consumo de sustancias psicoactivas, máxime cuando en las representaciones aparecen plantas que

parecen ser agitadas por las figuras humanas. El principal candidato es el opio, puesto que la adormidera también aparece en las imágenes y, sobre todo, en la escultura de la Diosa de las Adormideras, aparecida en un contexto ritual en Gazi (Creta) y fechada en el Minoico Tardío II.

El carácter extático de la danza ritual queda así atestiguado en la Edad del Bronce en el Mediterráneo, si bien su uso pudo ser mucho más antiguo, sin que nos hayan llegado sus huellas iconográficas. Sabemos, que la danza en sí misma es capaz de producir un estado de trance, sin necesidad del consumo de sustancias psicoactivas. Sin embargo, el consumo de drogas unido a la danza no sólo acentúa el estado de trance, sino que, además, permite, al menos parcialmente, sincronizar a los participantes en la consecución del ASC.

Por su parte, el Bronce Tardío de Chipre es considerado uno de los contextos donde los hallazgos han permitido aventurar, con fuertes evidencias iconográficas y arqueológicas, el consumo ritual de la adormidera y del opio. Siendo los artefactos arqueológicos más importantes en este sentido los denominados *base-ring juglets* (jarritas de base anular). Merrilles, en los años setenta del siglo XX, propuso que su forma semejaba la cápsula de la adormidera y el análisis de los residuos del interior de algunas muestras ha detectado la presencia de compuestos como papaverina o tebaína, que sabemos forman parte de la composición del látex del opio. En este sentido, las nuevas técnicas y metodología de análisis tienen mucho que decir acerca del contenido, si bien el uso que se hacía de la cerámica y su contenido es más difícil de determinar. La localización de muchas jarritas en contextos funerarios ha llevado a plantear rituales que ayudaran a contactar con el mundo de los espíritus o de los ancestros fallecido, o que el opio fuera utilizado, dado su poder simbólico, para facilitar la separación del alma y del cuerpo y, por su poder indudable como sedante, para ayudar a los vivos a superar el proceso de duelo. No es descartable que, además, los efectos del opio pudieran ser amplificados por otros mecanismos de inducción de ASC, como canto o baile. Todo ello unido a la sensación de unidad y comunicación con el grupo, pudieron dar lugar a unos rituales en los que, además de la experiencia religiosa, se contribuyera a la cohesión social y/o aumentar la sensación de pertenencia a un determinado grupo.

Hemos revisado muy brevemente las evidencias del conocimiento de plantas psicoactivas tanto en Mesopotamia como, sobre todo, en Egipto que ejerció una gran influencia cultural en el Mediterráneo Antiguo y cuya farmacopea gozaba de una gran y

merecida fama, como las fuentes griegas nos transmiten. Tanto en la iconografía, como en los textos escritos que nos han llegado, se mencionan las propiedades médicas de plantas bien conocidas, desde la adormidera al beleño, pasando por el cannabis y la mandrágora. Las evidencias nos hablan siempre de su uso médico, sin que podamos precisar si fueron utilizadas en otros contextos por sus propiedades psicotrópicas. Un estudio más profundo sobre los rituales religiosos, y los textos mitológicos y las fuentes documentales seguro que aportarán más datos y permitirán en un futuro conocer si entre los antiguos sumerios, asirios y egipcios se utilizaban plantas como enteógenos; por nuestra parte, consideramos que es más que probable pues, sobre todo en el caso de Egipto, es imposible que los efectos sobre el comportamiento y el pensamiento pasaran desapercibidos a los experimentados médicos autores de los diversos Papiros.

El estudio de los «Enteógenos en la Biblia» nos ha permitido también acercarnos al posible consumo en esta área geográfica y comprobar que una religión muy diferente en cuanto a sus creencias y cultos, sin embargo, puede albergar rituales en los que las drogas pudieron desempeñar un papel crucial. En este sentido, la posible vinculación de Moisés (al que también se ha considerado una especie de chamán) con una droga tan potente como un análogo de la ayahuasca nos abre nuevas perspectivas sobre los conocimientos farmacológicos de los antiguos pueblos del desierto y la utilización y máximo aprovechamiento de los recursos botánicos a su alcance.

Tras rastrear el uso de drogas en contextos ajenos a nuestro objetivo, la tercera parte de este trabajo ha estado dedicada a LA CUESTIÓN DEL «CHAMANISMO GRIEGO». Como se menciona en la definición de enteógeno mencionada, se consideran incluidas aquellas drogas que forman parte de ritos chamánicos. Ello nos llevó a investigar el fenómeno chamánico en el Mundo Antiguo y a descubrir un interesante e inconcluso debate que abarca desde el mismo concepto de chamanismo hasta la existencia de rituales chamánicos en la Grecia Antigua.

Ya que encontrar una definición de chamanismo no forma parte de los objetivos del presente trabajo, finalmente optamos por la utilización de una herramienta académica, al que se hemos denominado «chamán-tipo» que nos permitiera clasificar a determinados sujetos que, historiográficamente, han sido considerados chamanes.

La cuestión del «chamanismo griego» no es, desde nuestro punto de vista, sino un artificio académico que trata de encuadrar en una categoría definida por antropólogos del

siglo XX a figuras carismáticas de la Época Arcaica griega, algunos de los cuales ni siquiera sabemos si fueron personajes históricos, como es el caso de Orfeo. Hemos estudiado con más detenimiento la figura de Pitágoras, por ser una figura histórica y porque las fuentes antiguas que hablan de él son bastante numerosas. Después de analizar las tras biografías principales que nos han llegado, la de Diógenes Laercio, Porfirio y Jámblico, llegamos a la conclusión que los hechos que se nos narran no corresponden a las del «chamán-tipo» previamente definido y lo mismo nos sucede con los otros personajes estudiados: Ábaris, Aristeas, Epiménides, Hermótimo, Zalmoxis, Orfeo y Empédocles.

Como hemos podido comprobar, la Historiografía dominante se ha centrado en estas figuras, todas ellas masculinas, y solo algunos autores, muy superficialmente, relacionan el chamanismo con prácticas oraculares, muy conocidas y respetadas en el Mundo Antiguo. Por su papel preponderante y, de nuevo, por la mayor información que poseemos, hemos analizado con detenimiento el oráculo más importante de Grecia, el de Delfos y, por consiguiente, a la Pitia, la mujer encargada de emitir las profecías, sirviendo como voz al dios Apolo.

Si bien consideramos que la Pitia es una figura muy próxima al «chamán-tipo» no podemos, con los datos que tenemos, considerar que la pitonisa era una chamana propiamente dicha, sobre todo porque sus contemporáneos creían firmemente que era poseída por el dios y, además, por el control que los magistrados y sacerdotes de Delfos ejercían sobre ella. Sería interesante poder estudiar con más profundidad los antecedentes del oráculo de Delfos, su vinculación con divinidades ctónicas femeninas pre-griegas o, al menos, preolímpicas. Consideramos muy probable que las Pitias prehistóricas realizaran una función chamánica más completa y/o compleja, actuando como intermediarias entre las divinidades y los mortales. Por otra parte, el oráculo de Delfos no es el único del mundo griego y se hemos percibido similitudes con otros como el de Claros o Dídima, por lo que un amplio estudio sobre todos ellos quizá aportaría información esclarecedora sobre el «chamanismo griego».

El estudio del Oráculo de Delfos no se ha quedado solo en la cuestión chamánica, pues sabemos que la Pitia emitía los oráculos en un estado que ha sido considerado, unánimemente, como un estado de trance. Mientras que las fuentes nos hablan de *pneuma*, vapores tóxicos y soplo mántico, los investigadores actuales han buscado una explicación a este ASC, conseguido en unas condiciones muy precisas: unos determinados días al

mes, siempre en el *adyton* del santuario y tras unos preparativos rituales muy cuidadosos que incluían ayuno, un baño purificador en la fuente Castalia y aspersiones con laurel, cuyas hojas parece que también eran masticadas por la Pitia.

Alrededor del trance de la Pitia se han generado muchas hipótesis con más o menos rigor científico. En el año 2002 se publica un artículo de un equipo multidisciplinar que propone que la sustancia que causa el ASC de la pitonisa es el etileno, un gas volátil producto del calentamiento de elementos petroquímicos a consecuencia de la actividad tectónica ocasionada por el cruce de dos fallas justo debajo del santuario. El etileno produciría un estado de euforia y trance leve en el que la Pitia emitiría sus famosos oráculos (Spiller, Hale, & De Boer, 2002).

La hipótesis del etileno tuvo una gran repercusión mediática por su publicación tanto en medios académicos como en grandes revistas de divulgación científica que la llevaron al gran público. Parecía que el misterio de la Pitia quedaba, dos mil años más tarde, desvelado. Sin embargo, la hipótesis ha sido muy cuestionada y rebatida por otros estudios, desde los que niegan que la concentración de etileno fuera capaz de producir los síntomas que las fuentes nos relatan, hasta los que rechazan incluso la probabilidad de que el gas se produjera, puesto que no se ha podido corroborar la existencia del famoso cruce de fallas.

Otros estudiosos del trance de la pitonisa hemos decidido, por tanto, buscar un elemento botánico, es decir, un enteógeno, capaz de alterar la mente y permitir el estado de posesión divino. En este estudio hemos analizado las principales propuestas, entre las que se incluyen el laurel, la adelfa o algunas «mieles tóxicas», y consideramos que la clínica que estas sustancias producen no se corresponde con la que los clásicos nos describen. Por el contrario, una de las primeras propuestas que se hicieron, en los años 30 del siglo pasado, es el uso de cannabis, siendo la inhalación del humo producto de la quema de hojas de esta planta la que nos parece más acorde con la finalidad que el trance buscaba y con los signos que las fuentes transmiten. Todo ello sin negar que hubiera realmente algún vapor emitido en las fisuras de la roca, que la Geología y la Arqueología tendrán que comprobar.

El estudiar todas esas sustancias volátiles, de origen mineral, nos llevó a plantearnos las limitaciones que la definición de enteógenos conlleva y a plantear una nueva definición, más amplia. Por ello, definimos un enteógeno como «cualquier

sustancia capaz de producir un estado alterado de conciencia que sea experimentado como religiosamente significativo por el sujeto que lo consume y que haya dado lugar a prácticas culturales y rituales admitidas por una comunidad».

El enteógeno, por tanto, quedaría definido por tres dimensiones o aspectos: molecularmente, tiene que ser una sustancia capaz de interactuar con receptores neuronales de forma que produzca un ASC; individualmente, este ASC debe vivirse como una experiencia religiosa o mística, que implique, por tanto, la sensación de trascendencia y de comunicación con una realidad supranatural culturalmente reconocida por el sujeto; y, en tercer lugar, una dimensión social o comunitaria pues, aunque la experiencia fuera vivida en primera persona, tuvo que ser reconocida socialmente y haber dado lugar a prácticas rituales sancionadas por una comunidad.

Tras analizar el fenómeno del chamanismo, nos hemos acercado a un mundo fascinante, el de los Misterios, definidos por Burkert como «rituales de iniciación de carácter voluntario, personal y secreto que aspiraba a un cambio de mentalidad mediante la experiencia de lo sagrado» (Burkert, 2005, pág. 29). En ellos, los participantes acudían buscando una experiencia inefable que transformara, de manera permanente, su vida. A diferencia de la religión cívica que estaba centrada en los dioses, en los cultos místicos el foco de atención pasa a ser el participante, que acude a los rituales con el fin de encontrar protección, salud, la capacidad para superar los riesgos de la propia vida, mitigar sus miedos o para aliviar la ansiedad que produce la enfermedad, la soledad, la muerte y, también, el Más Allá (Bernabé, 2016, pág. 28).

Se ha considerado que esta experiencia trascendental podría asociarse a un ASC de carácter religioso, pues sabemos, por la Neurociencia, que produce cambios profundos en el pensamiento y actitud de la persona que lo vive. Para conseguir este ASC, como hemos visto, hay muchos mecanismos, desde la deprivación sensorial y el ayuno, hasta el ejercicio intenso. Sin embargo, quizá la forma más rápida de alterar la mente sea a través del consumo de sustancias psicoactivas, por lo que el consumo de enteógenos en estos rituales místicos ha sido una propuesta muy discutida y analizada por los estudiosos de las religiones de la Antigüedad.

El primer Misterio que hemos analizado es Eleusis. El estudio de los enteógenos va ligado a este santuario, *El camino a Eleusis* marca el punto de partida y marca una metodología del estudio de sustancias psicoactivas en el Mundo Antiguo. Se combinan,

con gran originalidad los conocimientos e intuiciones de tres especialistas en campos diferentes: un etnomicólogo, un químico y un clasicista. Como se ha dicho de esta obra, presenta dos grandes conclusiones: la primera, que los griegos antiguos podían entrar en comunicación con sus dioses a través de un ASC inducido por el consumo de drogas; la segunda, que en el caso concreto de Eleusis esta droga pudo ser el cornezuelo de centeno.

Dentro de todo el complejo ritual que suponen los Misterios eleusinos, la hipótesis de los enteógenos se ha centrado en una bebida, el *kykeon*, del que las fuentes solo nos dicen que era una mezcla de agua, cebada y una hierba aromática, el *blechon*. Puesto que ninguna de estas sustancias, aparentemente, es capaz de producir una alteración de la conciencia, ni sola ni combinada con los otros elementos, el trabajo ha consistido en buscar en las fuentes alguna pista que pudiera indicarnos que había un elemento secreto, clave de todo el proceso y catalizador de la experiencia.

Lo más sorprendente de los Misterios de Eleusis es que, a pesar de la gran cantidad de información que nos ha llegado, no somos capaces de saber en qué consistía la experiencia inefable, extraordinaria, de la que las fuentes nos hablan. La Arqueología tampoco ha ayudado a avanzar en este sentido y las imágenes han sido interpretadas muchísimas veces, sin que podamos asegurar que nuestra visión se corresponde con la realidad de hace más de dos mil años.

Las primeras propuestas de consumo de enteógenos son de los años sesenta del siglo pasado, cuando Wasson y Robert Graves proponen que la sustancia tras la experiencia sagrada en Eleusis era un hongo, bien la *Amanita muscaria*, bien alguna especie del género *Psilocybe*. La propuesta siempre se quedó ahí, sin confirmar ni rebatir, y tampoco fue estudiada detenidamente pues pronto la denominada hipótesis LSA, con gran repercusión tanto en el mundo académico como en el divulgativo, acaparó la atención de todos los estudiosos.

Un poco antes de ello, Kerenyi propone que el *blechon*, identificado como *Mentha pulegium*, en combinación con alcohol, es capaz de inducir alucinaciones en una persona en ayunas. Esta idea no prosperó puesto que el consumo de vino en Eleusis estaba prohibido y ningún dato respalda la idea de que la cebada tuviera tiempo para fermentar produciendo el etanol necesario para que la menta hiciera su trabajo.

En 1978 se publica *The Road to Eleusis*. En este libro, se plantea la que se ha denominado hipótesis de la LAS (amida del ácido d-lisérgico o ergina), y que especula

con que la cebada utilizada en la preparación del *kykeon* estaba contaminado por el hongo *Claviceps Purpurea*, también conocido como Ergot o Cornezuelo del centeno y que contiene un 2% de su masa seca del alcaloide LSA, un potente elemento psicoactivo, estructuralmente muy similar al conocido LSD, un alucinógeno sintético que se produce a partir, precisamente, del ergot.

En *El camino a Eleusis*, Hofmann demuestra que aislar los principios activos de la cebada contaminada era posible con los medios técnicos de la época, mientras Ruck analiza los textos y los restos arqueológicos para explicar en qué condiciones y momentos podía producirse tanto la preparación como la ingesta de la bebida enteogénica.

Como no podía ser de otra manera, una propuesta tan rompedora y con tanta repercusión mediática, fue contestada por otros muchos estudiosos, si bien gran cantidad de académicos, incluso en la actualidad, ignoran la propuesta y siguen proponiendo que el Misterio central de Eleusis no era sino una simple representación teatral.

La crítica más contundente, desde nuestro punto de vista, se basa en los efectos que el consumo de ergina produce, que no parecen corresponder a los que las fuentes nos describen, pues lejos de producir un estado placentero de visiones sagradas, la ergina provoca más síntomas somáticos que psíquicos que son, además, muy desagradables: desde náuseas y vómitos hasta intensos calambres musculares y gran debilidad.

Ante las críticas recibidas, en el año 2000 Webster, Perrine y Ruck, en un artículo titulado *Mixing the kykeon*, actualizan la hipótesis LSA a partir de nuevas investigaciones y mantienen la validez del *claviceps purpurea* como ingrediente activo del *kykeon*. Ante el problema de que los alcaloides procedentes del cornezuelo producen más síntomas somáticos que psicológicos, por la débil concentración de ergina e isoergina, los alcaloides psicoactivos, Webster propone que sacerdotes de Eleusis conseguían aumentar la proporción de alcaloides más potentes mediante el sencillo procedimiento de diluirlo en agua con cenizas de madera quemada. Estas cenizas proporcionan una base de carbonato potásico que hidroliza parcialmente la ergotamina para producir ergina e isoergina. A continuación, se calentaría la mezcla, para mejorar la hidrólisis y, finalmente, se filtraría el líquido obtenido. Para evitar que la mezcla fuera cáustica por la presencia del carbonato potásico de las cenizas, se añadiría, tras la hidrólisis una fuente ácida, como el vinagre, o se puede dejar la mezcla unos días al aire, el carbonato potásico se transforma

en bicarbonato, que no es tóxico. La menta se añadiría probablemente con el fin de eliminar el mal sabor y, también, la sensación de náusea.

Por otra parte, no debemos olvidar la importancia del *set* y *setting* en la ingesta de cualquier sustancia psicoactiva, es decir, los efectos del ergot serían facilitados e intensificados mediante el ayuno, la gran caminata, la música y la danza y las condiciones psicológicas que el entorno emocional y ritual proporciona.

Por supuesto, la adormidera ha sido también propuesta como enteógeno de los Misterios, por sus indudables propiedades psicoactivas y por ser uno de los símbolos de la diosa Deméter, como la abundante iconografía demuestra. Esta propuesta está apoyada por aquellos, como Kerényi, que consideran que los Misterios tienen su origen en Creta, argumento que cada vez tiene menos defensores. También apoya la conjetura Merlin que considera que opio y ergot podrían haber formado parte conjuntamente del *kykeon* ya que el opio tiene propiedades de antídoto frente a la intoxicación con los alcaloides del cornezuelo. Esta solución sería pertinente ante el peligro que supondría que quedaran restos de tóxico en la preparación final (Merlin, 1984, pág. 229).

La propuesta de los hongos psicoactivos de Graves y Wasson es recogida, años más tarde, por McKenna en su obra *Food of the gods*, propuesta que sigue Samorini basándose en el análisis iconográfico de un relieve hallado en Farsalia y conocido como «La exaltación de la flor». Este último autor propone un hongo con psilocibina, *Panaeolus*, sin embargo, considera que los hongos alucinógenos no son el elemento psicoactivo original de los Misterios, sino que no forman parte de él hasta el siglo V a. C., cuando los rituales dionisiacos se entremezclan con los rituales de las diosas, también propone que este hongo se consume durante los Misterios Menores en Agra. Es decir, tal y como ya habían sugerido Wasson y Ruck, había dos enteógenos, un hongo y el cornezuelo, cada uno protagonista de una de las fases de los Misterios de Eleusis.

Como hemos comentado, muchos académicos niegan que en Eleusis se consumieran drogas. Entre ellos se encuentran figuras claves como Mylonas, el arqueólogo encargado de la excavación durante muchos años; Burkert, gran estudioso de la religión griega o, más recientemente Cosmopoulos y Nelson, que consideran al *kykeon* simplemente como una bebida reconstituyente, usada para romper el ayuno.

También se ha propuesto (R. Martín Hernández, 2005; Y. Ustinova, 2013) que la experiencia vivida en Eleusis fuera similar a las experiencias próximas a la muerte (NDE)

que sabemos que producen modificaciones profundas y permanentes en la personalidad de los sujetos que las viven, con un claro aumento de la religiosidad, la adquisición de seguridad de que hay vida después de la muerte y, sobre todo, una disminución estadísticamente significativa del miedo de la muerte (Schroter-Kunhardt, 1993). Ninguna de las autoras que sugiere que en Eleusis se vivía una NDE nos cuenta cómo era posible que miles de personas llegaran a vivir una experiencia de este tipo a la vez sin que nadie entrara en pánico (se ha cifrado hasta en un 25% las personas que viven la experiencia como negativa).

En definitiva, si tenemos en cuenta lo que los textos clásicos nos narran y las aportaciones de la Arqueología y la epigrafía, no parece probable que en Eleusis se representara una obra de teatro generadora de un estado de alteración profundo en los espectadores.

Por otra parte, se trata de un ritual a la que acuden miles de personas a la vez, y es necesario que todas y cada una de ellas viva una experiencia extraordinaria. Muchos iniciados que se esfuerzan por alcanzar la iluminación podrían vivirla a través de una alteración de la conciencia, cuya profundidad estaría determinada por su personalidad, preparación, ambiente durante la ceremonia, y otros factores.

Nosotros pensamos que la utilización de enteógenos es la forma más simple de conseguir que miles de personas lleguen a un ASC casi simultáneamente. Por supuesto, no se trata solo de la droga, sino también de crear el ambiente y las expectativas (*set and setting*) que predispongan a los participantes. La larga marcha, el ayuno, la danza y la música, los contrastes de luz y oscuridad favorecen el ASC de sujetos predispuestos durante meses (los Misterios Menores se habían celebrado con anterioridad).

El análisis de los textos, sobre todo el de Plutarco, (*Stob.*, 4.52.49) nos lleva a decantarnos por el uso de un alucinógeno del tipo LSD, es decir, como ya propusieran Wasson, Hofman y Ruck, el cornezuelo del centeno, debidamente preparado, pudo ser utilizado para producir un ASC con connotaciones espirituales y religiosas que los iniciados vivieron como una experiencia trascendental y transformadora de su vida.

Sin embargo, no podemos precisar en qué momento se prepara el *kykeon* ni cuándo se consume. Hemos, no obstante, realizado una propuesta: de ser cierta la teoría de Webster, Perrine Ruck, lo más lógico es que los iniciados prepararan la poción inicial tal y como constaba en el Himno a Deméter, con agua, cebada y menta. La transportaban en

los *plemochoai*, durante toda la procesión hasta el santuario. En algún momento de la ceremonia habría que añadir el agua con el enteógeno disuelto, preparada tal y como Webster y Perrine proponen, con las cenizas de madera y tras reposo para transformar el carbonato en bicarbonato, o con vinagre. Teniendo en cuenta la cantidad de personas reunidas, si hay que añadir agua a la mezcla de cada una de ellas, el proceso puede ser bastante largo, por lo que hacerlo dentro del *Telesterion*, durante el acto más sagrado de todo el ritual restaría emoción al evento. Más factible, sería hacerlo en el patio externo, antes de entrar al edificio sagrado. Los peregrinos van llegando y «acreditándose», se les añade el agua a sus vasijas y luego se reúnen para realizar la recreación de la búsqueda de Perséfone y las danzas en las proximidades del pozo *Kallichoron*. El movimiento y la danza ayudan a mezclar todos los ingredientes y van preparando emocionalmente a los iniciados para lo que van a vivir en el *Telesterion*.

Sabemos que los efectos empiezan a sentirse una media hora después de tomar la poción, pero son máximos a partir de la hora y media. La ceremonia se inicia dentro del *Telesterion*, sin que podamos concretar los acontecimientos que sucedían en su interior. Con mucha probabilidad la música, constante y repetitiva, se mantiene durante toda la ceremonia, favoreciendo la entrada al trance, una música que ha acompañado a los iniciados durante la procesión y la probable búsqueda de Perséfone en el patio exterior. La danza también jugaría un papel importante, todas las fuentes hacen referencia a ella. Dentro del *Telesterion*, acomodados en los bancos, parece más difícil bailar de forma frenética. Pero siempre es posible mantener el ritmo mediante oscilaciones del cuerpo, acompañando a la música y, quizás, viendo a las sacerdotisas bailando. Los griegos eran maestros del teatro, sabían bien cómo jugar con luces y sombras, probablemente la iluminación fuera muy tenue, con algunas antorchas o lámparas en las localizaciones que ayudaran a reforzar los puntos importantes. Oficiantes y mistagogos invitan a consumir el *kyekon* en algún momento, mientras continúa la música, la danza y la voz del hierofante va «guiando» el viaje hacia el conocimiento.

Desconocemos también las diferencias entre las ceremonias para alcanzar el grado de *mystes* y *epoptes*. Quizá, lo que distingue a una ceremonia de otra sea, precisamente, el haber vivido ya previamente la experiencia. El que participa en los Misterios por segunda vez, «ya ha visto», y ha tenido todo un año para reflexionar sobre ello. La repetición le permite disfrutar más, con menos miedo, es más sencillo dejarse llevar y, por tanto, el conocimiento, se amplía, se expande, se vive más profundamente.

Ni los unos ni los otros llegan a saber nunca lo que han tomado pues el día final del festival, en la ceremonia de la *Plemochoi*, en un último acto ritual, vierten el contenido de sus vasijas antes de volver a sus hogares. De esta forma, los sacerdotes se aseguran de que no queden restos del contenido psicodélico dentro de los vasos cultuales, nadie puede llevarse consigo el secreto que les ha conducido a la experiencia inefable.

Tras haber revisado la bibliografía y las teorías acerca de enteógenos en Eleusis, damos un salto en el tiempo y en el espacio para trasladarnos al Imperio Romano y centrarnos en el estudio de un ritual al que también se le ha denominado Misterio, pero cuyo trasfondo teológico y mitológico, así como sus características rituales, son muy diferentes.

En primer lugar, el dios venerado es Mitra, una deidad con posible origen persa pero que sufre tantas transformaciones que nos lleva a decir que el Mitraísmo es un movimiento religioso puramente occidental, romano. En segundo lugar, se duda del carácter soteriológico de su actuación; todo lo contrario, una de las definiciones de Mitra es la de Invicto, de tal forma que la salvación en la religión mitraica no consistía en la participación en la muerte y resurrección del dios, sino «que el *mystai* recibe la salvación al participar de la acción salvífica que hizo Mitra en el sacrificio del toro y que afecta a toda la Creación en su conjunto, que se ve liberada de las tinieblas y la muerte» (Campos Méndez, 2010, pág. 35). Por último, frente al carácter abierto de los Misterios eleusinos, los rituales en honor de Mitra son llevados a cabo por grupos cerrados, exclusivamente masculinos, y en un ambiente también opaco, en el interior de salas aisladas que han recibido el nombre de mitreos.

También metodológicamente el enfoque es diferente. Mientras que en Eleusis había una gran cantidad de fuentes literarias que hacían referencia a los Misterios y partíamos del Himno a Deméter para conocer la mitología sustentadora del ritual, en el caso de los Misterios de Mitra carecemos de fuentes escritas directas sobre el mito y el culto; solo nos han llegado fuentes indirectas, la mayoría por parte de los detractores del dios y, sobre todo, fuentes arqueológicas e iconográficas, que constituirán nuestra base de datos.

El motivo principal que nos ha llevado a incluir estos Misterios en el presente estudio parte de la certeza de que el culto a Mitra en el Antiguo Irán se consumía *haoma*, denominación que recibe tanto la planta como el jugo que se extraía de ella, sustancia que

producía un particular estado de «intoxicación» en sus consumidores lo que le ha llevado a ser reconocido como un enteógeno.

Para estudiar el Mitraísmo hemos dividido los datos que poseemos entre los hechos certeros que poseemos hasta la fecha y las dudas que continúan sin resolver y que son cuestión principal de estudio por los académicos.

Así, hemos realizado una revisión bibliográfica sobre aquellos temas más estudiados y que aportan más certezas sobre el Mitraísmo: su relevante y estereotipada iconografía; las escasas, pero siempre interesantes fuentes literarias; y todos aquellos datos que la Arqueología nos puede aportar sobre los mitreos, lugares de reunión de los grupos mitraicos. Todos estos datos unidos, además, nos informan sobre la existencia de siete grados de iniciación en los Misterios, que también han sido analizados y revisados.

Examinadas las certezas, sobre las que nos apoyaremos para continuar nuestro trabajo, la primera duda que nos surge, por tanto, es la relación que existe entre el culto a Mitra en Irán y el Mitraísmo como fenómeno religioso romano. Como hemos podido comprobar, los académicos se dividen entre los que consideran que el culto persa es un claro antecedente del romano y los que piensan que ambos son fenómenos separados. También hemos mostrado que el debate sigue abierto, si bien los datos sugieren que el culto a Mitra en época y territorio romanos es muy diferente al culto iraní, como no podría ser de otra manera dada la distancia cultural que hay, no solo entre territorios, sino también en el momento histórico en que uno y otro se manifiestan y desarrollan. Que fueran diferentes, no obstante, no implica que fueran independientes completamente ya que también hemos visto claros elementos de continuidad entre una religión y otra que no podrían explicarse solo como resultado de la casualidad.

A continuación, nos hemos propuesto investigar sobre aquellos momentos rituales y cultuales en los que el consumo de sustancias psicoactivas pudo tener lugar. En primer lugar, hemos analizado la denominada «Liturgia de Mitra». Como ya hemos comentado, carecemos de textos mitraicos propiamente dichos, no conocemos su mitología (que se ha deducido, con muchas lagunas, por la iconografía), su teología ni su liturgia, por lo que desconocemos los acontecimientos, rituales o no, que tenían lugar dentro de los mitreos. Sin embargo, dentro del Gran Papiro Mágico de París, procedente de la Tebas egipcia, una parte del texto recibió el nombre de «Liturgia de Mitra». Gran parte de los académicos no la consideran parte de los rituales mitraicos propiamente dichos, sino que

se trataría de un texto de magia, como el resto de la colección de la que forma parte. A través de prácticas mágicas como el uso de amuletos, ungüentos, filacterias y plantas, el sujeto trata de conseguir un oráculo divino que le permitiera al sujeto su propia inmortalidad, a través de la visión «de todo lo inmortal».

Lo que nos ha llamado la atención de este texto es el uso de una planta desconocida que recibe el nombre de *kentrítis*, capaz de producir en la persona que la utiliza, en forma de ungüento, una poderosa sensación de ligereza y vuelo que, junto con otros síntomas descritos y una confusa descripción botánica, nos permite proponer su identificación como beleño negro (*Hyoscyamos niger*). En cualquier caso, consideramos que esta planta, al igual que la Liturgia, probablemente no tengan conexión con los rituales mitraicos.

Volviendo de nuevo a los mitreos, tradicionalmente se distingue entre el cuerpo central del culto mitraico que englobaría la conmemoración del sacrificio sagrado o tauroctonía y el banquete sagrado y el conjunto de ritos y pruebas que el aspirante o *mystes* debía superar para incorporarse a la comunidad y posteriormente ascender en los distintos grados. Empezando por estos rituales de iniciación, contamos con dos fuentes para conocerlos: las literarias y la iconografía de algunos mitreos, sobre todo el de Santa María Capua Vetere. Concluimos que en estos ritos pudo haber prácticas en las que el temor, la humillación y el dolor físico fueron decisivas, sin que haya pruebas concluyentes de que sucediera así en todos los grupos y, lo que nos resulta más importante, sin que nada indique que se tomó ningún tipo de sustancia enteogénica.

Dentro de la práctica cultural de los devotos de Mitra, se considera elemento central la conmemoración del sacrificio sagrado o tauroctonía y el banquete sagrado, evocación del banquete mítico celebrado entre Mitra y el Sol, antes de iniciar su ascensión a los cielos. Durante este banquete sagrado tendría lugar, para algunos autores, el consumo de *haoma*, una potente bebida enteogénica.

Hemos visto como Ruck, Hoffman y González Celdrán en la obra titulada «*Mushrooms, Myth and Mithras*» aseguran que este consumo de *haoma* se produjo y que, además, esta bebida tiene como ingrediente principal una seta tóxica, la *Amanita muscaria*; para llegar a esta conclusión van analizando minuciosamente tanto la iconografía como relatos mitológicos de muy diversas realidades culturales y las fuentes clásicas. Nosotros hemos ofrecido una síntesis de los puntos básicos de su hipótesis.

Sin embargo, consideramos su teoría está basada en dos apriorismos: el primero, que el dios romano y el iranio son el mismo y, en segundo lugar, que la identificación de *haoma* como la seta matamoscas está demostrada científicamente. Sobre el primer punto ya hemos hablado previamente; nos quedaba comprobar qué se sabe, hasta el momento, sobre la identificación botánica de *haoma* y su equivalente védico, el *soma*.

Esta identificación botánica no solo nos permite avanzar en el estudio del Mitraísmo, sino que también tiene un componente histórico y, podríamos decir, emocional, para todos los que nos dedicamos al estudio de los enteógenos. En efecto, este campo de investigación nace con la propuesta de Wasson, en 1968, que identifica a *soma* con la *Amanita muscaria*. No fue la primera propuesta que se hizo, por supuesto, pero su metodología y la gran difusión mediática que consiguió hizo que el consumo de drogas en rituales religiosos del Viejo Mundo se convirtiera en un tema de debate y de estudio. Su identificación tuvo tal éxito que, incluso en la actualidad, la *Amanita muscaria* sigue asociada al *soma* védico.

Sin embargo, su trabajo encontró también pronto grandes detractores que negaban, partiendo de una lectura exhaustiva de las fuentes védicas, que la seta pudiera ser la planta sagrada buscada. Otros investigadores, además de acercarse a los textos, basan sus hipótesis en la etnobotánica y la etnofarmacología de las áreas geográficas estudiadas y las propuestas más recientes tienen en cuenta, además, la neurofisiología y la farmacología de las sustancias.

Así, se han presentado hasta veinte candidatos a los que, en los últimos tiempos, se han añadido combinaciones de plantas. Ninguno de ellos, hasta el momento, ha conseguido la aprobación unánime por la comunidad científica; si bien algunas propuestas, como la efedra y los análogos de la ayahuasca son, desde nuestro punto de vista, las sustancias que más probabilidades tienen de ser «el alimento de los dioses» ... si es que no aparecen nuevos candidatos.

Por otra parte, a partir de la información de los textos védicos y persas, es muy probable que tanto *soma* como *haoma* fueran cambiando su composición con el tiempo, dependiendo de la disponibilidad botánica que los pueblos, en movimiento, iban encontrando. Ello llevó a que, con el paso de los siglos y los cambios sociales, culturales y religiosos, la identificación de la planta se fuera perdiendo y fueran utilizados sustitutos más o menos efectivos.

De ser así y, volviendo al trabajo de Ruck, Hoffman y González Celdrán, incluso aunque la *Amanita muscaria* fuera el *soma* original, ya no se utilizaba cuando Roma entra en contacto con los persas y había sido sustituida, muy probablemente por la efedra o alguna otra combinación de plantas más adecuadas al clima y la orografía del Imperio Persa. Es decir, carece de fundamento que los romanos, cuando adoptan el Mitraísmo, recuperen el *soma/haoma* original, lo que vendría a refutar la hipótesis de Ruck y sus colaboradores.

Si volvemos a las fuentes y a los datos que nos aporta la Arqueología, no hemos encontrado ningún indicio que los seguidores de Mitra en el Imperio Romano consumieran ningún tipo de sustancias psicoactiva. Lo que sucedía dentro de los mitreos sigue siendo un misterio.

Tras analizar el Mitraísmo, damos un nuevo salto en el tiempo y en el espacio para centrarnos en uno de los Misterios más famosos y, a la vez, desconocidos, de todo el Mundo Antiguo, los de la isla de Samotracia. El secreto que esconden es tan importante que incluso desconocemos el nombre de los dioses allí venerados; en las fuentes epigráficas son denominados *Theoi Megaloi*; en las literarias, reciben tantos nombres que es difícil decantarse solo por uno, aunque el más conocido es el de Cabiros.

Puesto que este es el nombre de los dioses de los Misterios celebrados en Lemnos y en Tebas, decidimos ampliar nuestro estudio a los rituales llevados a cabo en estas localizaciones y comprobar cuáles eran las relaciones entre todos estos ritos, si es que las hubo.

Nuestro estudio se ha acercado a cada uno de los yacimientos para analizar lo que los restos arqueológicos y las fuentes epigráficas pueden aportarnos. Llama la atención que, a pesar de las particularidades de cada uno de los santuarios (el de Samotracia, Lemnos y Tebas) algunos elementos parecen comunes: la existencia de edificios o estructuras arquitectónicas de planta circular, la presencia de edificios para la celebración de *symposia* o banquetes comunales; y numerosos objetos que muestran la importancia del consumo de vino en las ceremonias llevadas a cabo dentro del santuario; restos arqueológicos que parecen mostrar que los rituales tenían lugar por la noche y que había movimiento de los participantes entre las distintas áreas del santuario.

Las fuentes literarias también relacionan los tres santuarios, en primer lugar, dándoles el calificativo de Misterio y, en segundo lugar, porque parecen indicar que los

dioses que se veneraban en los tres eran muy similares, aunque con peculiaridades que se adaptaban a las necesidades específicas de la comunidad que los alojaba y adoraba. Mientras que en Lemnos y Tebas los dioses son, con toda seguridad, los Cabiros; en Samotracia nos encontramos con una primera discrepancia entre la epigrafía, que solo los denomina *Theoi Megaloi*, y las fuentes literarias, en las que aparecen con diversos nombres, si bien el más utilizado es Cabiros, también aparecen como Curetes, Coribantes, Dáctilos y Telquines.

Ello nos llevó a rastrear las fuentes en busca de los elementos que tenían en común todos estos «dioses menores», ya que los antiguos parecían confundirlos y mezclarlos. Concluimos que, en menor o mayor grado, todos tienen relación con la metalurgia, aparecen conectados con Diosas Madres, suelen ser descritos como pequeños en tamaño y, lo más significativo, están estrechamente relacionados con danzas de tipo frenético, extático.

Aparte de estudiar los elementos comunes que tenían los dioses y los santuarios, nos hemos aproximado a rasgos distintivos de cada uno de ellos. Así, en Lemnos, nos hemos acercado a las leyendas y datos sobre sus pobladores y hemos podido ver que existieron conexiones con el mundo etrusco y con Creta, fundamentalmente a través de la posibilidad de la existencia de un laberinto en Lemnos. Además, hemos analizado una interesante cerámica, de origen lemnio, pero aparecida en un yacimiento etrusco. La iconografía del «Olpe de Cerveteri» parece reunir elementos dispares, pero que es probable que tengan una conexión con los Misterios de Lemnos: aparecen Medea y Jasón, en una posible ceremonia de «renovación» a través del uso de una poción a base de plantas mágicas; y también nos encontramos con Dédalo, el constructor que consigue escapar del laberinto. Dédalo y Medea, por tanto, son unos individuos cuyos conocimientos y habilidades trascienden del conocimiento común humano. Mediante sus pócimas y encantamientos, Medea consigue rejuvenecer a Jasón, mediante su vuelo, Dédalo, consigue escapar del laberinto, un lugar tan intrincado que significa la ruptura con el mundo habitual y el marco del contacto con la divinidad. También hemos comprobado que existe un curioso baile, «la danza del laberinto» o de la grulla, que ya es mencionada en la *Iliada*.

Con respecto a Tebas, nuestro estudio se ha centrado, principalmente, en el análisis de la iconografía de una cerámica muy especial, *Kabeiric Ware*. Procedente en exclusividad de este yacimiento beocio, se trata de una cerámica con representaciones

caricaturescas en las que los personajes, con aspecto grotesco, parecen formar parte de distintos momentos de los rituales que tenían lugar en el Santuario de los Cabiros que, en esta localización, parecen ser una pareja de hombres, un joven y otro más adulto, y con connotaciones dionisiacas, como demuestran tanto los numerosos vasos para el consumo de vino, como la utilización de elementos visuales característicos de Dionisos. De entre todas las figuraciones que hay, nos ha llamado la atención la figuración de una leyenda, *a priori*, secundaria dentro de la Mitología griega. Se trata de la lucha entre pigmeos y grullas.

Curiosamente, esta lucha parece ser un mitema universal, pues aparece en leyendas prácticamente a lo largo de todo el planeta. González Celdrán ha puesto en conexión esta leyenda con el consumo de hongos psicoactivos.

Los pigmeos serían, por tanto, uno de los muchos seres diminutos (como los enanos, los gnomos, los patecos) conectados con la tierra, que aparecen en diversas Mitologías europeas y que se relacionan, también, con la metalurgia. Características que vemos que comparten con los Coribantes, Curetes, Cabiros, Dáctilos y Telquines. Asimismo hemos visto que la danza del laberinto también se denomina danza de la grulla, apelativo que recibe la persona que dirige el grupo.

Iniciamos en este punto una revisión sobre la danza y los ASCs y pudimos comprobar que, al igual que el ejercicio intenso, la danza es capaz de producir una alteración de la conciencia similar a la hipnosis, ocasionando una disminución del control por parte del ego y la facilitación de la aparición de otros sistemas más profundos de expresión llegando a liberar emociones reprimidas y deseos inconscientes. Estas experiencias pueden ser vividas como un fenómeno de posesión por entidades ajenas al sujeto y contribuyen la experiencia de renovación del individuo (Winkelman M., 2015, pág. 21).

La investigación nos llevó, además, a relacionar la danza compulsiva con el consumo de «hongos mágicos», es decir, los que contienen psilocibina. Sustancia que no solo induce al baile, sino también asociada a experiencias místicas con cambios profundos en el comportamiento, la actitud y los valores de los adultos participantes. Estos sujetos experimentan un significativo incremento de la apreciación estética, la imaginación y la creatividad y, sobre todo, de su capacidad de apertura, de actitud receptiva (*Openness*) (MacLean, Johnson, & Griffiths, 2011). Estos efectos se presentan incluso un año después

de un solo consumo de psilocibina. Todo ello nos recordó la frase de Diodoro Sículo: «Dicen que quienes han participado en la celebración de los misterios se vuelven más piadosos, más justos y mejores en todos los aspectos» (*Biblioteca Histórica*, 5.48.6).

De entre las muchas especies de hongos con psilocibina, en las islas del Egeo Norte, como Samotracia y Lemnos, hay indicios de que se producían los del género *Panaeolus*, como *P. retiguris*. o *P. sphinctrinus*, que también crecen sobre excrementos del ganado.

Por tanto, consideramos que es probable que el consumo de éstos como enteógenos durante los rituales místicos dedicados a los Grandes Dioses en Samotracia y a los Cabiros, en Lemnos y Tebas.

Hemos visto como la Arqueología de los diversos santuarios nos trasmite una imagen de numerosos edificios de los que es muy difícil precisar funcionalidad, si bien sabemos que muchos de ellos permiten albergar un gran número de personas. A pesar de que, tradicionalmente se ha buscado un edificio semejante al *Telesterion* de Eleusis, que consiste en una gran sala con asientos en tres de sus lados, lo que favorecía a los asistentes observar algún tipo de representación, consideramos que la experiencia íntima y profunda de los Misterios no está simplemente relacionada con la contemplación, requiere algún tipo de acción que ayude al sujeto a llegar al trance, a la experiencia mística.

Ello no quiere decir que no se realizaran también actividades como actuaciones o lectura de relatos y mitos que ayudaran a los iniciados a conocer el trasfondo mitológico y propiciar el nexo entre ellos. En otras palabras, actos encaminados a preparar el *set* y *setting*.

Entre este tipo de actos preparatorios podrían incluirse procesiones nocturnas de los iniciados, quizá con los ojos vendados, pues ello implica que el sujeto tiene que dejarse llevar, o también ceremonias al estilo de la comentada *thronosis*, en la que, uno a uno, los participantes se sientan en el centro de un círculo, con los ojos tapados, desprotegidos, rodeados de sujetos que danzan y cantan a su alrededor, hasta conseguir superar las barreras psicológicas que les separan a unos de otros y entrar, mentalmente, en un estado de conexión con los demás y con el yo más profundo. En estos ritos tendrían mucha importancia todos esos edificios circulares que la Arqueología ha sacada a la luz. Sabemos que el círculo representa la igualdad de los participantes, cada uno de ellos puede ver y ser visto por los demás. Todos son iguales, la conexión es máxima.

En algún momento posterior, cuando los sujetos ya están predispuestos psicológicamente, se produce la ingesta del enteógeno, bien secado previamente, en infusión o en maceración en vino. Para mantener el secreto, es posible que los sujetos no supieran lo que estaban consumiendo, lo que es muy fácil si se toma con los ojos cubiertos o si el hongo está mezclado con otra sustancia (de ahí, a diferencia de Eleusis, que no se hayan producido sacrilegios o imitaciones de estos Misterios, al menos, las fuentes no lo han transmitido).

La farmacología nos dice que, alrededor de treinta minutos más tarde, la psilocina comienza a hacer efecto. Probablemente, todo el ritual ha sido acompañado de oraciones, música y cánticos. Es el momento, además, de comenzar la danza compartida. Es imposible precisar si al bailar estaban juntos hombres y mujeres, aunque pensamos que en Samotracia es probable que estuvieran separados. Sin embargo, en Lemnos, donde los participantes son menos, las danzas de tipo laberinto parece que se hacía con sujetos de ambos sexos conjuntamente. En cualquier caso, se trata de bailar al son de un ritmo repetitivo, en una danza que iría aumentando en intensidad hasta alcanzar el frenesí que permitiese a los sujetos, cada uno con sus particularidades individuales, llegar al estado de trance extático, a la experiencia mística, a la comunión con la divinidad.

Una cuestión que puede surgir es si era necesario realmente el consumo de enteógenos, puesto que sabemos que el trance puede conseguirse solo mediante la ejecución de la danza frenética. Pensamos que el consumo de enteógenos, en primer lugar, favorece que todas las personas que participan en el ritual alcancen el ASC de una forma más o menos simultánea. Hemos de tener en cuenta que habría hombres y mujeres de distinta edad, compleción anatómica y preparación física. Esta simultaneidad ayuda a la conexión y, como es obvio, es más fácil de conseguir si todos toman la misma droga, cuya forma y tiempos de actuación seguro que era bien conocida por los responsables del culto, que así aseguraban de que ninguno se quedara rezagado, o que no llegara al éxtasis.

Comencé diciendo que mi objetivo era «el acercamiento al conocimiento del uso y consumo de enteógenos en el mundo griego y romano de la Antigüedad desde un punto de vista histórico, es decir, utilizando fuentes y metodología propias del área de conocimiento de la Historia Antigua».

Este objetivo ha sido, siempre, fundamental en mi trabajo. Las fuentes arqueológicas, cuando las hay y, sobre todo, las fuentes literarias, han marcado mi

investigación, buscando siempre el rigor histórico y científico. En definitiva, se trataba de leer y entender lo que los escritores de la Antigüedad nos han dicho, buscando matices, respuestas, pero sin añadir lo que me habría gustado ver.

Espero que estudios sucesivos puedan aportar nueva luz sobre este tema, sobre todo proveniente del campo de la Arqueología, que aparezca ese vaso, esa cerámica con los restos definitivos...mientras tanto, deseo que el presente trabajo contribuya a abrir mentes y a despertar curiosidad entre aquellos que, como nosotros, desean conocer cómo pensaban nuestros antepasados, qué sentían cuando se acercaban a la Pitia en Delfos, que experimentaban cuando participaban en los Misterios de Eleusis, de Mitra o en los de Samotracia.

13. GLOSARIO

Adicción. Es el deseo imparable de continuar consumiendo droga, que manifiesta una persona que se ha habituado a ella y a sus efectos, como resultado de un consumo reiterado.

Agonista. Compuesto que se une a un receptor neuronal y cuya acción consiste en la mimetización o reproducción de la misma acción que el neurotransmisor natural presente en el Sistema Nervioso.

Alcaloide. Metabolitos secundarios de las plantas sintetizados, generalmente, a partir de aminoácidos, que tienen en común su hidrosolubilidad a pH ácido y su solubilidad en solventes orgánicos a pH alcalino. Los alcaloides verdaderos derivan de un aminoácido; por lo tanto, son nitrogenados. La mayoría de los alcaloides poseen acción fisiológica intensa en los animales incluso a bajas dosis con efectos analgésicos, cardiotónicos, hipnóticos, hipotensores, tranquilizantes y, también, alucinógenos.

Alucinación. Las alucinaciones son percepciones que ocurren en ausencia de los estímulos sensoriales correspondientes, pero desde el punto de vista subjetivo del individuo que las experimenta son indistinguibles de la percepción normal. Por tanto, hay percepción, pero no hay objeto a percibir. Son diferentes de las ilusiones, en las que sí hay objeto a percibir, pero hay una distorsión o mala interpretación de este objeto percibido.

Alucinógenos. Sustancias psicoactivas que actúan a nivel del Sistema Nervioso Central produciendo alteraciones en la percepción, el pensamiento, la conciencia y el estado de ánimo.

Antagonista. Compuesto que se une a un receptor neuronal y produce la inhibición de la acción causada por el neurotransmisor natural.

Consciencia. Capacidad de hacer discriminaciones entre varios estímulos con el fin de procesar esa información, y, al menos mínimamente, actuar de acuerdo con ella.

Dependencia. Estado en el cual el adicto debe continuar consumiendo la droga para evitar los síntomas que resultan de la abstinencia. Existen 2 tipos de dependencias: 1) La dependencia física: Se caracteriza por una serie de trastornos fisiológicos adversos, que surgen de la falta de consumo. 2) La dependencia psicológica: Se acompaña de un sentimiento de satisfacción y del deseo de repetir la experiencia con la droga; o de evitar el malestar que produce no tomarla.

Droga. Según la OMS, toda sustancia que, introducida en el organismo por cualquier vía de administración, produce una alteración de algún modo del natural funcionamiento del sistema nervioso central del individuo y es, además, susceptible de crear dependencia, ya sea psicológica, física o ambas.

Ensayo clínico. Estudio experimental y prospectivo en el cual el investigador provoca y controla las variables y los sujetos (pacientes, la mayoría de los casos) son asignados de forma aleatoria a las distintas intervenciones que se comparan. El elemento esencial del ensayo es la existencia de un grupo de comparación o grupo de control, que permite probar si la nueva intervención (por ejemplo un nuevo fármaco) es mejor o no que las ya existentes o que no intervenir (placebo). Un ensayo clínico es **doblo ciego** cuando ni los individuos participantes ni los investigadores saben quién pertenece al grupo de control y quién al grupo experimental. Solamente después de haberse analizado todos los datos, y concluido el experimento, los investigadores conocen qué individuos pertenecen a cada grupo.

Enteógeno. Aquellas drogas que producen visiones y de las cuales puede mostrarse que han figurado en ritos religiosos o chamánicos. En un sentido más amplio, podría también ser aplicado a otras drogas, lo mismo naturales que artificiales, que inducen alteraciones de la conciencia similares a las que se han documentado respecto a la ingestión ritual de los enteógenos tradicionales.

Estados Alterados de Conciencia. Son estados mentales reconocidos por el individuo como una evidente desviación, en términos de experiencia subjetiva o funcionamiento psicológicos, del estado cognitivo común del individuo durante el estado de vigilia atenta. Generalmente, son producidos por cualquier agente o maniobra que interfiera en la entrada normal de estímulos sensoriales o en la salida normal de impulsos motores, el tono emocional normal o el proceso cognitivo normal. Se incluyen en estas interferencias la privación del sueño o la fatiga, la meditación, ejercicio intenso y/o prolongado, movimientos repetitivos, sobre todo si van acompañados por sonido rítmico constante, parpadeos lumínicos o fatiga y el consumo de sustancias psicoactivas.

Etnobotánica. Rama de la Etnología y de la Etnobiología que estudia las relaciones e interacción de los grupos humanos y las plantas de su entorno vegetal, es decir, el uso y aprovechamiento de las plantas en los distintos espacios culturales y en el tiempo. Incluye a la **Etnofarmacología**, que estudia el uso tradicional y los efectos de sustancias naturales dotadas de actividad biológica; y la **Etnomicología**, que estudia el uso y consumo de hongos y setas por los diversos grupos humanos.

Experiencia mística. Sentimiento y sensación de unión con lo absoluto y/o lo sagrado. Contacto intuitivo con la realidad última.

Éxtasis. Estado de conciencia caracterizada por un sentido de trascendencia de la propia identidad y un sentimiento de disolución de la conciencia. Es vivida por el sujeto como una vivencia deseable que produce cambios positivos en su vida.

Farmacocinética. Rama de la farmacología que estudia los procesos a los que un fármaco es sometido a través de su paso por el organismo. Trata de dilucidar qué sucede con un fármaco desde el momento en el que es administrado hasta su total eliminación del cuerpo.

Farmacodinámica. Estudio de los efectos bioquímicos y fisiológicos de los fármacos y de sus mecanismos de acción y la relación entre la concentración del fármaco y el efecto de éste sobre un organismo. Dicho de otra manera, es el estudio de lo que le sucede al organismo por la acción de un fármaco.

Hongos. Taxón o grupo de organismos eucariotas entre los que se encuentran los mohos, las levaduras y los organismos productores de setas. Se clasifican en un reino distinto al de las plantas, animales y protistas. Se distinguen de las plantas en que son heterótrofos; y de los animales en que poseen paredes celulares, como las plantas, compuestas por quitina, en vez de celulosa.

Hongo psicoactivo. Entendemos por tal aquellos hongos que contienen como principios activos algunos de estos compuestos: psilocina, psilocibina, baeocistina y nor-baeocistina

Neurotransmisor. Biomolécula que permite la neurotransmisión, es decir, el traspaso de información desde una neurona a otra, a una glándula o una célula muscular, a través del mecanismo de la sinapsis, que consiste en la liberación del neurotransmisor desde una neurona presináptica hacia el espacio sináptico y la posterior unión con receptores específicos en la célula postsináptica produciendo en ella una respuesta eléctrica responsable de la acción biológica de la célula.

Principio activo (de un fármaco). Sustancia o conjunto de sustancias químicas, que independientemente de su origen, producen en el organismo un efecto biológico.

Principio psicoactivo. Un agente psicoactivo o sustancia psicotrópica es un agente químico que actúa sobre el Sistema Nervioso Central, provocando cambios temporales en la percepción, ánimo, estado de conciencia y comportamiento.

Serotonina. La 5-hidroxitriptamina (5-HT) o serotonina es un neurotransmisor que se sintetiza a partir de la transformación del aminoácido triptófano. Es un neuromodulador fundamental del sistema nervioso del humano. Los procesos conductuales y

neuropsicológicos modulados por la serotonina incluyen: el estado de ánimo, la percepción, la recompensa, la ira, la agresión, el apetito, la memoria, la sexualidad y la atención.

Set and setting. Ambos términos hacen referencia al contexto en el que se produce el consumo de una sustancia psicoactiva: 1) *set*, que se refiere a las expectativas, suposiciones y cualquier otro factor psicológico preexistente (incluida la psicopatología) que el sujeto lleva consigo antes de la experiencia; 2) *setting*, referido al contexto tanto ambiental, como cultural e, incluso, ritual, en el que el consumo de la sustancia va a tener lugar.

Setas. Esporocarpos, o cuerpos fructíferos, de un conjunto de hongos pluricelulares (basidiomicetos) que incluye muchas especies. Generalmente constan de las siguientes partes: sombrerillo o píleo; himenio o parte inferior del píleo (donde crecen las esporas); estipe o pedicelo, pie que sujeta el sombrerillo; y, volva, parte con forma de taza o copa en la base del estipe, conformada por los restos del velo universal, estructura que envuelve a la seta cuando es inmadura.

Sinestesia. Variación no patológica de la percepción que consiste en la activación de una vía sensitiva causada por un estímulo que, en condiciones normales, no produciría esta respuesta. Por ejemplo, estímulos auditivos pueden dar lugar a sensaciones visuales («los colores se oyen») o estímulos visuales pueden dar lugar a la experimentación de sabores.

Tolerancia. Necesidad de incrementar la dosis consumida para alcanzar los efectos que anteriormente se conseguían con dosis menores, como consecuencia de la adaptación celular a las drogas.

14. FUENTES

ANDÓCIDES (1991) *Discursos y fragmentos*. Traducción: J. Redondo Sánchez. Madrid: Editorial Gredos.

APOLODORO (1987) *Biblioteca mitológica*. Traducción: J. Calderón Felices. Barcelona: Ediciones Akal.

APOLONIO DE RODAS (1996). *Argonauticas*. Traducción: M. Valverde Sánchez. Madrid: Editorial Gredos.

ARÍSTIDES QUINTILIANO (1996) *Sobre la Música*. Traducción: L. Colomer y B. Gil. Madrid: Editorial Gredos.

ARISTÓFANES (1995). *Comedias I. Los Acarnienses-Los Caballeros*. Traducción: L. Gil Fernández. Madrid: Editorial Gredos.

ARISTÓTELES (1990). *Historia de los animales*. Traducción: J. Vara Donado. Madrid: Ediciones Akal.

ATENEO (2006). *Banquete de los Eruditos. Libros VIII-X*. Traducción: L. Rodríguez-Noriega Guillén. Madrid: Editorial Gredos.

ATENEO (2014). *Banquete de los Eruditos. Libros XI-XIII*. Traducción: L. Rodríguez-Noriega Guillén. Madrid: Editorial Gredos.

BAQUÍLIDES (1988). *Odas y fragmentos*. Traducción: F. García Romero. Madrid: Editorial Gredos.

CALÍMACO (1980). *Textos, epigramas y fragmentos*. Traducción: L. A. De Cuenca y P. Máximo Brioso Sánchez. Madrid: Editorial Gredos.

CICERÓN, MARCO TULIO (1880). *Obras Completas. Tomo II*. Traducción: M. Menéndez Pelayo. Madrid. Versión digital disponible en Biblioteca Digital Hispana: <http://bdh.bne.es/bnearch/detalle/bdh0000167926>

CICERÓN (1999). *Sobre la Naturaleza de los Dioses*. Traducción: A. Escobar. Madrid: Editorial Gredos.

CICERÓN (1999). *Sobre la adivinación. Sobre el destino. Tímeo*. Traducción: A. Escobar. Madrid: Editorial Gredos.

CLAUDIO ELIANO (1984). *Historia de los animales. Libros IX-XVI*. Traducción: J.M. Díaz-Regañón López. Madrid: Editorial Gredos.

CLEMENTE DE ALEJANDRÍA (2008). *Protréptico*. Traducción: M.C. Isart Hernández. Madrid: Editorial Gredos.

DIODORO DE SICILIA (2001). *Biblioteca Histórica. Libros I-III*. Traducción: F. Parreu Alasà. Madrid: Editorial Gredos.

DIODORO DE SICILIA (2004). *Biblioteca Histórica. Libros IV-VIII*. Traducción: J.J. Torres Esbarranch. Madrid: Editorial Gredos.

DIODORO DE SICILIA (2006). *Biblioteca Histórica. Libros IX-XII*. Traducción: J. J. Torres Esbarranch. Madrid: Editorial Gredos.

- DIODORO DE SICILIA (2008). *Biblioteca Histórica. Libros XIII-XIV*. Traducción: J. J. Torres Esbarranch. Madrid: Editorial Gredos.
- DIODORO DE SICILIA (2014). *Biblioteca Histórica. Libros XV-XVII*. Traducción: Torres Esbarranch y J. M. Guzmán Hermida. Madrid: Editorial Gredos.
- DIÓGENES LAERCIO (2007). *Vida de los filósofos ilustres*. Traducción: C. García Gual. Madrid: Alianza Editorial.
- DIÓN DE PRUSA (1989). *Discursos XII-XXXV*. Traducción: G. Del Cerro Calderón. Madrid: Editorial Gredos.
- DIONISIO DE HALICARNASO (1984). *Historia Antigua de Roma. Libros I-III*. Traducción: E. Jiménez y E. Sánchez. Madrid: Editorial Gredos.
- DIONISIO DE HALICARNASO (1989). *Historia Antigua de Roma. Libros VII-IX*. Traducción: A. Alonso y C. Seco. Madrid: Editorial Gredos.
- DIONISIO DE HALICARNASO (2005). *Tratados de Crítica Literaria*. Traducción: J. P. Oliver Segura. Madrid: Editorial Gredos.
- ELIO ARÍSTIDES (1997). *Discursos IV*. Traducción: J. M. Cortés Copete. Madrid: Editorial Gredos.
- ELIO ARÍSTIDES (1999). *Discursos V*. Traducción: J. M. Cortés Copete. Madrid: Editorial Gredos.
- ESTRABÓN (2008). *Geografía. Libros VIII-X*. Traducción: J.J. Torres Esbarranch. Madrid: Editorial Gredos.
- EURÍPIDES (1985). *Tragedias II*. Traducción: J. L. Calvo Martínez. Madrid: Editorial Gredos.
- EURÍPIDES (1979). *Tragedias III*. Traducción: C. García Gual y L. A. De Cuenca y Prado. Madrid: Editorial Gredos.
- FILÓSTRATO (1992). *Vida de Apolonio de Tiana*. Traducción: Bernabé Pajares, A. Madrid: Editorial Gredos.
- HERÓDOTO (1992). *Historia. Libros I-II*. Traducción: C. Schrader. Madrid: Editorial Gredos.
- HERÓDOTO (1979). *Historia. Libros III-IV*. Traducción: C. Schrader. Madrid: Editorial Gredos.
- HIGINIO (2009) *Fábulas*. Traducción: J. Del Hoyo y J. M. García Ruiz. Madrid: Editorial Gredos.
- HIPÓCRATES (2008). *Tratados Hipocráticos (Vol. II)*. Traducción: J. A. López Férrez y E. García Novo. Madrid: Editorial Gredos.
- HOMERO (1980). *Ilíada*. Traducción: F. Gutiérrez. Barcelona: Editorial Planeta.
- ISÓCRATES (1979). *Discursos I*. Traducción: J. M. Guzmán Hermida. Madrid: Editorial Gredos.
- JÁMBLICO DE CALCIS (1997). *Sobre los Misterios egipcios*. Traducción: E. Á. Ramos Jurado. Madrid: Editorial Gredos.

- JÁMBLICO DE CALCIS (2003). *Vida pitagórica. Protréptico*, Traducción: M. Periago Lorente. Madrid: Editorial Gredos.
- JENOFONTE (1999). *Anábasis*. Traducción: C. Varias. Madrid: Ediciones Cátedra.
- JUVENAL (1993). *Sátiras*. Traducción: B. Segura Ramos. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- LACTANCIO (1990). *Instituciones divinas. Libros I-III*. Traducción: E. Sánchez Salor. Madrid: Editorial Gredos.
- LIBERAL ANTONINO (2003). *Metamorfosis*. Traducción: J.R. Del Canto Nieto. Madrid: Editorial Akal.
- LUCANO (1984). *Farsalia*. Traducción: A. Holgado Redondo. Madrid: Editorial Gredos.
- LUCIANO DE SAMÓSATA (1990). *Obras. Volumen III*. Traducción: J. Zaragoza Botella. Madrid: Editorial Gredos.
- LUCIANO DE SAMÓSATA (1992). *Obras. Volumen IV*. Traducción: J. L. Navarro González. Madrid: Editorial Gredos.
- LUCRECIO (2003). *La Naturaleza*. Traducción: F. Socas. Madrid: Editorial Gredos.
- MACROBIO (2010). *Saturnales*. Traducción: F. Navarro Antolín. Madrid: Editorial Gredos.
- MÁXIMO DE TIRO (2005). *Disertaciones filosóficas. I-XVII*. Traducción: López Cruces, J.L. Madrid: Editorial Gredos.
- NONO DE PANÓPOLIS (1995). *Dionisiacas. Cantos I-XII*. Traducción: S. D. Manterola y L. M. Pinkler. Madrid: Editorial Gredos.
- NONO DE PANÓPOLIS (2001). *Dionisiacas. Cantos XIII-XIV*. Traducción: D. Hernández de la Fuente. Madrid: Editorial Gredos.
- NONO DE PANÓPOLIS (2004). *Dionisiacas. Cantos XXV-XXXVI*. Traducción: D. Hernández de la Fuente. Madrid: Editorial Gredos.
- ORÍGENES (1967). *Contra Celso*. Traducción: D. Ruíz Bueno. Madrid: BAC
- OVIDIO (2001). *Fastos*. Traducción: B. Segura Ramos. Madrid: Editorial Gredos.
- PAUSANIAS (1994). *Descripción de Grecia. Libros I y II*. Traducción: M. C. Herrero Ingelmo. Madrid: Editorial Gredos.
- PAUSANIAS (2008). *Descripción de Grecia. Libros VII-X*. Traducción: M. C. Herrero Ingelmo. Madrid: Editorial Gredos.
- PÍNDARO (1984). *Odas y Fragmentos*. Traducción: A. Ortega. Madrid: Editorial Gredos.
- PLATÓN (1985). *Diálogos I*. Traducción: C. García Gual, M. Martínez Hernández y E. Lledó Íñigo. Madrid: Editorial Gredos.
- PLATÓN (1983). *Diálogos II*. Traducción: J. Calongue Ruiz, E. Acosta Méndez, F. J. Olivieri y J. L. Calvo. Madrid: Editorial Gredos.

- PLATÓN (1988). *Diálogos III*. Traducción: J. Calonge Ruiz, E. Lledó Íñigo y C. García Gual. Madrid: Editorial Gredos.
- PLATÓN (1988). *Diálogos IV. República*. Traducción: C. Eggers Lan. Madrid: Editorial Gredos.
- PLATÓN (1997). *Diálogos VI*. Traducción: M. A. Durán y F. Lisi. Madrid: Editorial Gredos.
- PLATÓN (1992). *Diálogos VII. Dudosos. Apócrifos. Cartas*. Traducción: J. Zaragoza y P. Gómez Cardó. Madrid: Editorial Gredos.
- PLATÓN (1999). *Diálogos IX. Leyes (Libros VII-XII)*. Traducción: F. Lisi. Madrid: Editorial Gredos.
- PLINIO EL VIEJO (2003). *Historia Natural. Libros VII-XI*. Traducción: Del Barrio Sanz. Madrid: Editorial Gredos.
- PLINIO EL VIEJO (2010). *Historia Natural. Libros XII-XVI*. Traducción: F. Manzanero Cano, I. García Arribas, M. L. Arribas Hernández, A. M. Mouré Casas, J. L. Sancho Bermejo. Madrid: Editorial Gredos.
- PLUTARCO (1847) *Las Vidas Paralelas. Tomo I*. Traducción: A. Ranz Romanillos. París: Librería de A. Mezin. Versión digital disponible en: <https://play.google.com/books/reader?printsec=frontcover&output=reader&id=J2hOAAAYAAJ&pg=GBS.PP8>
- PLUTARCO (2000). *Vidas Paralelas*. Traducción: A. Ranz Romanillos. elaleph.com.
- PLUTARCO (1996). *Obras morales y de costumbres (Moralia). Volumen VIII*. Traducción: R. M. Aguilar. Madrid: Editorial Gredos.
- PLUTARCO (1999). *Vidas paralelas. Tomo I*. Traducción: A. Ranz Romanillos. Ediciones elaleph.com.
- PLUTARCO (2002). *Obras morales y de costumbres (Moralia) IX*. Traducción: V. Ramón Palerm y J. Bergua Cavero. Madrid: Editorial Gredos.
- PLUTARCO (2003). *Obras morales y de costumbres (Moralia) X*. Traducción: M. Valverde Sánchez, H. Rodríguez Somolinos y C. Alcalde Madrid. Madrid: Editorial Gredos.
- PORFIRIO (1987). *Vida de Pitágoras. Argonáuticas órficas. Himnos órficos*. Traducción: M. Perriago Lorente. Madrid: Editorial Gredos.
- PORFIRIO (2008). *El Antro de las Ninfas de la Odisea*. Traducción: E. A. Ramos Jurado. Madrid: Editorial Gredos.
- PRUDENCIO (1997). *Obras. Volumen II*. Traducción: Rivero García, L. Madrid: Editorial Gredos.
- PSEUDO-LONGINO (2007). *De lo sublime*. Traducción: E. Molina y P. Oyarzun. Santiago de Chile: Ediciones Metales Pesados.
- SÓFOCLES (1983). *Fragmentos*. Traducción: J. M. Lucas de Dios. Madrid: Editorial Gredos.

VALERIO FLACO (2011). *Argonáuticas*. Traducción: A. Río Torres-Murciano. Madrid: Editorial Gredos.

VIRGILIO (2004). *Bucólicas. Geórgicas*. Traducción: B. Segura Ramos. Madrid: Alianza Editorial.

VV.AA. (1983). *Los Gnósticos II*. Traducción: J. Montserrat Torres. Madrid: Editorial Gredos.

VV.AA. (1987). *Vida de Pitágoras. Argonáuticas órficas. Himnos órficos*. Traducción: M. Periago Lorente. Madrid: Editorial Gredos.

VV.AA. (1996) *Paradoxógrafos griegos. Rarezas y maravillas*. Traducción: F. J. Gómez Espelosín. Madrid: Editorial Gredos.

VV.AA. (2004). *Antología palatina II*. Traducción: G. Galán Vioque. Madrid: Editorial Gredos.

VV.AA. (2009) *Mitógrafos griegos: Paléfato, Heráclito, Anónimo Vaticano, Eratóstenes, Cornuto*. Traducción: J. B. Torres Guerra. Madrid: Editorial Gredos.

15. BIBLIOGRAFÍA

- Aamodt, C. (2014). Dance in the prehistoric Aegean. En K. Soar, & C. Aamodt (Edits.), *Archaeological Approaches to Dance Performance* (págs. 47-57). Oxford: Archaeopress.
- Aarnoudse, D. (2015). *De Mysteriën van de Kabeiroi. Mystericultussen op Imbros, Lemnos en Samothrake*. Recuperado el 10 de Febrero de 2017, de <https://dspace.library.uu.nl/handle/1874/324425>
- Abanades, S., Cabrero-Castel, A., Fiz, J., & Farré, M. (2005). Farmacología clínica del cannabis. *Dolor*, (20), 189-198.
- Abel, E. (1980). *Marihuana. The First Twelve Thousands Years*. New Yoek: Plenun Press.
- Aguado García, P. (2001). El culto a Mitra en la época de Caracalla. *Gerión*, (19), 559-568.
- Aguilar Fernández, R. (1993). El vuelo del alma. *Fortunatae: Revista canaria de filología, cultura y humanidades clásicas*, (5), 11-26.
- Akers, B. P., Ruiz, J. F., Piper, A., & Ruck, C. A. (2011). A prehistoric mural in Spain depicting neurotropic Psilocybe mushrooms? *Economic Botany*, 65(2), 121-128.
- Alfaro Giner, C. (1980). Estudio de los materiales de cestería procedentes de la Cueva de los Murciélagos (Albuñol, Granada). *Trabajos de Prehistoria Madrid*, 37, 109-162.
- Alvar Ezquerro, J. (2010). Mithraism and Magic. En R. L. Gordon, & F. Marco Simón (Edits.), *Magical Practice in the Latin West. Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza 30 Sept.–1 Oct. 2005* (págs. 519-550). Leiden & Boston: Brill.
- Alvar, J. (2008). *Romanising Oriental Gods. Myth, Salvation and Ethics in the Cults fo Cybele, Isis and Mithras*. Leiden: Brill.
- Álvarez, Y., & Farré, M. (2005). Farmacología de los opiodes. *Adicciones*, 17(Supl. 2), 21-40.
- Amandry, P., & Hansen, E. (2010). *Le temple d'Apollon du IVe siècle , Feuilles de Delphes: Topographie et architecture 14*. Paris: de Boccard.
- Amigues, S. (2002). *Études de Botanique Antique (Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, XXV)*. Paris: Diffusion de Boccard.
- Arcà, A. (2003). Lo stato della ricerca sull'arte rupestre non figurativa delle alpi

- occidentali: rocce coppellate, dati e ipotesi da alcune recenti campagne di ricerca e documentazione, Atti di Verbania. *www.artepreistoriaca.it*.
- Ardila Ardila, A., Moreno, C. B., & Ardila Gómez, S. E. (2006). Intoxicación por escopolamina (“burundanga”): pérdida de la capacidad de tomar decisiones. *Revista de Neurología*, 42(2), 125-128.
- Armstrong, E. A. (1943). The crane dance in East and West. *Antiquity*, 17(66), 71-76.
- Attrell, D. (2013). Dionysian Semiotics: Myco-Dendrolatry and Other Shamanic Motifs in the Myths and Rituals of the Phrygian Mother. (Master Tesis, University of Waterloo, Ontario, Canada).
- Baconi, D., Stan, M., & Vlasceanu, A. M. (2017). A new approach to the toxicological profile fo hallucinogen. *International Journal of Medical and Biological Frontiers*, 23(3), 213-238.
- Bahuchet, S. (1993). L'invention des Pygmées. *Cahiers d'études africaines*, 33(129), 153-181.
- Bakalakis, G. (1991). Les kernoi éleusiens. *Kernos*, 4, 105-117.
- Bakels, C. (2003). Report concerning the contents of a ceramic vessel found in the "white room" of the Gonur Temenos, Merv Oasis, Turkmenistan. *Electronic Journal of Vedic Studies* , 9(1c).
- Bakels, C. C. (2003). The contents of ceramic vessels in the Bactria-Margiana Archaeological Complex (Turkmenistan). *Electronic Journal of Vedic Studies*, 9(1c).
- Balabanova, S., Parsche, S., & Pirsig, W. (1992). First identification of drugs in Egyptian mummies. *Naturwissenschaften*, 79(8), 358.
- Balash, E., & Ruiz, Y. (2001). *Atlas de Botánica Oculta de España y Portugal*. Madrid: Tikal.
- Bandara, V., Weinstein, S. A., White, J., & Eddleston, M. (2010). A review of the natural history, toxinology, diagnosis and clinical management of Nerium oleander (common oleander) and Thevetia peruviana (yellow oleander) poisoning. *Toxicon*, 56(3), 273-282.
- Barahona, M., Olivos, L., & Artalejo, A. (2008). Sistema Nervioso Autónomo: fármacos antagonistas muscarínicos. En P. Lorenzo, A. Moreno, I. Lizasoain, J. C. Leza, M. A. Moro, & A. Portolés, *Farmacología básica y clínica* (18a ed., págs. 133-137). Madrid: Editorial Médica Panamericana.
- Barrett, F., & Griffiths, R. (2017). Classic hallucinogens and mystical experiences:

- phenomenology and neural correlate. En A. Halberstadt, F. Vollenweider, & D. Nichols (Edits.), *Behavioral Neurobiology of Psychedelic Drugs* (págs. 393-430). Berlin, Heidelberg: Springer.
- Bastús y Carrera, V. (1862). *Diccionario Histórico Enciclopédico. Volumen I*. Barcelona.
- Batino, S. (2006). Considerazioni su “Rundbau” e “Rechteckbau” nel Kabirion tebano. *ASAA, LXXXII (2004)*, 195-208.
- Beard, M., North, J., & Price, S. (1998). *Religions of Rome: a sourcebook, II*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Becerra Romero, D. (2003). Los Estados Alterados de Conciencia y su papel en las culturas de la Antigüedad. ProQuest Information and Learning Company.
- Becerra Romero, D. (2004). Micología norteafricana. De la Prehistoria al mundo antiguo. *Vegueta, 8*, 19-34.
- Becerra Romero, D. (2005). ¿Mandragora Officianorum en el origen del nepentes homéricos. *Habis, (36)*, 25-33.
- Becerra Romero, D. (2006a). Creencias y utilidades sobre las setas y los hongos en el mundo antiguo: entre lo real y lo imaginario. *Gallaecia, (25)*, 336-346.
- Becerra Romero, D. (2006b). La adormidera en el Mediterráneo Oriental: planta sagrada, planta profana. *Habis, (37)*, 7-16.
- Becerra Romero, D. (2006c). Las formas habituales de consumir drogas en la Antigüedad a partir de la obra de Porfirio De abstinencia. *Faventia, 28(1-2)*, 67-78.
- Becerra Romero, D. (2008). La miel, un peligroso manjar. *Habis, (39)*, 409-420.
- Beck, R. (1987). Merkelbach's Mithras. *Phoenix, 41(3)*, 296-316.
- Beck, R. (1998). The Mysteries of Mithras: A New Account of Their Genesis. *Journal of Roman Studies, 88*, 115-128.
- Beck, R. (2000). Ritual, Myth, Doctrine, and Initiation in the Mysteries of Mithras: New Evidence from a Cult Vessel. *The Journal of Roman Studies, 90*, 145-180.
- Beck, R. (2004). Four Men, Two Sticks and a Whip: Image and Doctrine in a Mithraic Ritual. En H. Whitehouse, & L. H. Martin (Edits.), *Theorizing Religions Past: Archaeology, History, and Cognition* (págs. 87-103). Walnut Creek: AltaMira Press.
- Beck, R. (2006). *The Religion of the Mithras Cult in the Roman Empire*. Oxford: Oxford University Press.
- Beck, R. (2013). Ecstatic Religion in the Roman Cult of Mithras. En A. DeConick, G. Shaw, & J. D. Turner (Edits.), *Practicing Gnosis* (págs. 75-89). Leiden: Brill.

- Bedigan, K. M. (2006). Changed Appearances: The Use of Masks on the Ceramics from the Theban *Kabeirion* in Greece. *eSharp*, 8, 1-23.
- Bedigan, K. M. (2008). Boeotian Kabeiric ware: the significance of the ceramic offerings at the Theban *Kabeirion* in Boeotia. (Tesis doctoral, University of Glasgow).
- Bedigan, K. M. (2013). Parodying the Divine: Exploring the Iconography of the Cult of the Kabeiroi in the Ancient Greek World. En A. Voss, & W. Rowlandson (Edits.), *Daimonic Imagination: Uncanny Intelligence*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing .
- Beekes, R. S. (2004). The origin of the Kabeiroi. *Mnemosyne*, 57(4), 465-477.
- Belanti, J., Perera, M., & Jagadheesan, K. (2008). Phenomenology of Near-death Experiences: A Cross-cultural Perspective. *Transcultural Psychiatry*, 45(1), 121–133.
- Belelli, V. (2002-2003). Gli Argonauti all'imbarco. *Annali di Archeologia e Storica Antica, Nuova Serie*, (9-10), 79-94.
- Benet, S. (1975). Early Diffusion and Folk Uses of Hemp. En V. Rubin (Ed.), *Cannabis and Culture* (págs. 39-50). The Hague: Mouton.
- Bennett, C. (2010). *Cannabis and the soma solution*. Chicago: Trine Day.
- Bennett, C. (2014). The magic and ceremonial use of Cannabis in the Ancient World. En J. Ellens (Ed.), *Seeking the sacred with psychoactive substances* (Vol. I, págs. 23-55). Santa Bárbara: Praeger.
- Bernabé Pajares, A. (2008). *Fragmentos presocráticos. De Tales a Demócrito*. Madrid: Alianza.
- Bernabé, A. (2004). Un fragmento de Los Cretenses de Eurípides. En J. A. López Fdez (Ed.), *La tragedia griega en sus textos* (págs. 257-286). Madrid: Ediciones Clásicas.
- Bernabé, A. (2016). Aristotle and the Mysteries. En M. Martín-Velasco, & M. García Blanco (Edits.), *Greek Philosophy and Mystery Cults* (págs. 27-42). Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- Bernabé, A., & Casadesús, F. (. (2008). *Orfeo y la tradición órfica. I: Un reencuentro*. Madrid: Ediciones Akal.
- Bernal, A., Gómez, D., López, S., & Acosta, M. (2013). Implicaciones neuropsicológicas, neurológicas y psiquiátricas en un caso de intoxicación por escopolamina. *Psicología, Avances en la Disciplina*, 7(1), 105-118.
- Bertol, E., Fineschi, V., Karch, S. B., Mari, F., & Riezzo, I. (2004). Nymphaea cults in

- ancient Egypt and the New World: a lesson in empirical pharmacology. *Journal of the Royal Society of Medicine*, 97(2), 84-85.
- Beschi, L. (2003). Il primitivo Telesterio del Cabiro di Lemno (campagne di scavo 1990-1991). *ASAA*, 81(2), 963-1022.
- Beschi, L. (2006). Il Telesterio ellenistico del Cabirio di Lemno. *ASAA*, 82, 225-241.
- Beskow, P. (1978). The Routes of Early Mithraism. En J. Duchesne-Guillemin (Ed.), *Études Mithriaques: Actes du 2 Congrès international, Téhéran, du 1 au 8 septembre 1975* (págs. 7-18). Téhéran: Bibliothèque Pahlavi.
- Betz, H. (Ed.). (1996). *The Greek magical papyri in translation, including the Demotic spells (Vol. 1)*. Chicago & London: University of Chicago Press.
- Betz, H. (2003). *The "Mithras Liturgy". Text, Translation, and Commentary*. Tubingen: Mohr Siebeck.
- Beulé, E. (1858). *Les monnaies d'Athènes*. París.
- Bidez, J. (1930). *La Vie de l'empereur Julien*. París: Les Belles Lettres.
- Bignasca, A. (2005). Kernos. En *Thes-CRA V, 2b* (págs. 250-252). Los Angeles: Getty Publications.
- Bigwood, J., Ott, J., Thompson, C., & Neely, P. (1979). Entheogenic Effects of Ergonovine. *Journal of Psychedelic Drugs*, 11(1-2), 147-149.
- Bird, J. (2007). Incense in Mithraic Ritual: The Evidence of the Finds. En D. Peacock, & D. Williams (Eds.), *Food for the Gods. New Light on the Ancient Incense Trade* (págs. 135-140). Oxford: Oxbow Books.
- Bivar, A. (1994). Towards an integrated picture of ancient Mithraism. En J. Hinnells (Ed.). Roma: L'Erma di Bretschneider.
- Bizzotto, J. (2018). The hypothesis on the presence of entheogens in the Eleusinian Mysteries. *Medicina Historica*, 2(2), 85-93.
- Blakely, S. (2000). Madness in the Body Politic: Kouretes, Koribantes and the politics of Shamanism. En J. Hubert (Ed.), *Madness, Disability and Social Exclusion: The Archaeology and Anthropology of 'Difference'* (págs. 119-128). London and New York: Routledge.
- Blakely, S. (2006). *Myth, Ritual and Metallurgy in Ancient Greece and Recent Africa*. New York: Cambridge University Press. .
- Blakely, S. (2007a). Kadmos, Jason and the Great Gods of Samothrace: Initiation as mediation in a Northern Aegean context. *Electronic Antiquity*, 11(1), 67-95.
- Blakely, S. (2007b). Pherekydes' Daktyloi. Ritual, technology, and the Presocratic

- perspective. *Kernos. Revue internationale et pluridisciplinaire de religion grecque antique*(20), 1-22.
- Blakely, S. (2008). Ancient Mysteries, Modern Secrets: Introduction. *Electronic Antiquity*, 12(1), 1-22. Obtenido de <https://scholar.lib.vt.edu/ejournals/EIAnt/V12N1/>
- Blakely, S. (2012). Toward an Archaeology of Secrecy: Power, Paradox, and the Great Gods of Samothrace. *Archeological Papers of the American Anthropological Association*, 21(1), 49–71.
- Blakely, S. (2013). Daimones in the Thracian sea: mysteries, iron, and metaphors. *Archiv für Religionsgeschichte*, 14(1), 155-182.
- Blázquez Martínez, J. M. (1977). *Imagen y mito. Estudios sobre religiones mediterráneas e ibéricas*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Bodenheimer, F. S. (1947). The Manna of Sinai. *The Biblical Archaeologist*, 10(1), 1-6.
- Boekhoud, J. (2003). Alkaloids & Artefacts: Opium in the Bronze Age Aegean. En W. Whitelaw (Ed.), *The proceedings of the 12th Annual History of Medicine* (págs. 288-300). Calgary: Health Sciences Center.
- Bolton, J. (1962). *Aristeas of Proconnesus*. Oxford.
- Boulotis, C. (2009). Koukonisi on Lemnos: reflections on the Minoan and Minoanising evidence. En C. F. Macdonald, E. Hallager, & W.-D. Niemeier (Ed.), *The Minoans in the central, eastern and northern Aegean – new evidence*. (págs. 175-218). Athens: The Danish Institute at Athens.
- Bourguignon, E. (1973). *Religion, Altered States of Consciousness, and Social Change*. Columbus: Ohio State University Press.
- Bowden, H. (2010). *Mystery Cults in the Ancient World*. London: Thames&Hudson .
- Bowden, H. (2015). Nameless Gods : Mystery Cults, Myth, Ritual and Greek Polis Religion. *Kodai. Journal of Ancient History*, 16, 31-42.
- Bremmer, J. (2002a). *El concepto del alma en la antigua Grecia*. Madrid: Siruela.
- Bremmer, J. (2002b). *The rise and fall of the afterlife*. Londres y Nueva York: Routledge.
- Bremmer, J. (2012). Initiation into the Eleusinian mysteries: a “thin” description. En C. Bull, L. I. Lied, & J. Turner (Edits.), *Mystery and Secrecy in the Nag Hammadi Collection and Other Ancient Literature: Ideas and Practices* (págs. 375-397). Leiden: Brill.
- Bremmer, J. (2014). *Initiation into the Mysteries of the Ancient World*. Berlin/Boston: De Gruyter.

- Bremmer, J. N. (2010). Hephaistos sweats or How to construct an ambivalent god. En J. N. Bremmer, & A. Erskine (Edits.), *Gods of Ancient Greece: Identities and Transformations* (págs. 193-208). Edinburg: Edinburg Univerity Press.
- Bremmer, J. N. (2014). *Initiation into de Mysterios of the Ancient World* (Vol. I). Berlin/Boston: De Gryuter.
- Bremmer, J. N. (2016). Shamanism in Classical Scholarship: Where are We Now? En P. Jackson (Ed.), *Horizons of Shamanism: A Triangular Approach to the History and Anthropology of Ecstatic Techniques* (págs. 52–78). Stockholm: Stockholm Universtiy Press.
- Brough, J. (1971). Soma and Amanita muscaria. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 34(2), 331-362.
- Brough, J. (1973). Problems of the «Soma-mushroom. *Indologica Taurinensia*(1), 21-32.
- Brunner, T. (1977). Marijuana in Ancient Greece and Rome? The literary evidence. *Journal of Psychedelic Drugs*, 9(3), 221-225.
- Budge, E. (1928). *The divine origin of the craft of the herbalist*. Londres.
- Bunimovitz, S., & Lederman, Z. (2016). Opium or oil? Late Bronze Age Cypriot Base Ring juglets and international trade revisited. *Antiquity*, 90(354), 1552-1561.
- Burkert, W. (1962). Goês. Zum griechischen "Shamanismus". *Rheinisches Museum*, (105), 36–55.
- Burkert, W. (1970). Jason, Hypsipyle, and new fire at Lemnos. A study of myth and ritual. *The Classical Quarterly*, 20(1), 1-16.
- Burkert, W. (1972). *Lore and science in ancient Pythagoreanism*. Harvard: Harvard University Press.
- Burkert, W. (1983). *Homo necans: The anthropology of ancient Greek sacrificial ritual and myth*. Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press.
- Burkert, W. (2005a). Concordia Discords: the literary and the archeological evidence on the sactuary of Samothrace. En N. Marinatos, & R. Hägg (Edits.), *Greek Sanctuaries. New approaches* (págs. 142-153). London & New York.
- Burkert, W. (2005b). *Cultos místéricos antiguos*. Madrid: Editorial Trotta.
- Burkert, W. (2007). *Religión griega arcaica y clásica*. Madrid: Abada Editores.
- Bush, N. E. (2002). Afterward: Making meaning after a frightening near-death experience. *Journal of Near-Death Studies*, 21(2), 99-133.
- Butrica, J. (2002). The medical use of cannabis among the greeks and romans. *Journal of Cannabis Therapeutics*, 2(2), 51-70.

- Butterworth, E. (1966). *Some Traces of the Pre-Olympian World in Greek Literature and Myth*. Berlín: De Gruyter.
- Cabello Berdún, S. (. (2010). En torno al vino y los phármaka en la Odisea: una visión multidisciplinar. *Thamyris, nova series: Revista de Didáctica de Cultura Clásica, Griego y Latín*, (1), 61-84.
- Cabieses, F. (2005). Conferencia: Neurología del misticismo. *Academia Nacional de Medicina. Anales 2005*, 11-22.
- Cain, C. D. (2001). Dancing in the dark: Deconstructing a narrative of epiphany on the Isopata Ring. *American Journal of Archaeology*, 105(1), 27-49.
- Callieri, P. (1990). On the Diffusion of Mithra Images in Sasanian Iran New Evidence from a Seal in the British Museum. *East and West*, 4(1), 79-98.
- Camelo Roa, S., & Ardila, A. (2013). Efectos de la escopolamina a corto y largo plazo en la memoria y las habilidades conceptuales. *Diversitas*, 9(2), 335-346.
- Cami, J. (1998). Farmacología de la Cannabis. *Comunidad y Drogas*, (7), 31-60.
- Campos Méndez, I. (2001). *Permanencias del culto del dios Mithra en los contextos iraníes y romano antiguo*. (Tesis doctoral, Facultad de Geografía e Historia de la Universidad de Las Palmas de Gran Canaria).
- Campos Méndez, I. (2004a). Consideraciones sobre el origen de la iconografía de los Misterios Mitraicos. *Florentia Iliberritana*, (15), 9-28.
- Campos Méndez, I. (2004b). La aparición de los Misterios Mitraicos en el marco religioso del Imperio Romano. *Vector Plus*, 33-44.
- Campos Méndez, I. (2005a). El culto del dios Mithra en el Antiguo Irán y en el Imperio Romano: análisis y revisión de los elementos de continuidad.
- Campos Méndez, I. (2005b). El dios Mitra: Análisis de los procesos de adaptación de su culto desde el marco social, político y religioso del Irán antiguo al del Imperio Romano.
- Campos Méndez, I. (2006). *El Dios Mithra: los orígenes de su culto anterior al mitraísmo romano*. Universidad de Las Palmas de Gran Canaria, Servicio de Publicaciones.
- Campos Méndez, I. (2010). *Fuentes para el estudio del Mitraísmo*. Cabra (Córdoba): Museo Arqueológico Municipal Ayuntamiento de Cabra.
- Campos Méndez, I. (2014). Plutarco y la religión persa: el dios Mitra. En G. Santana Henríquez (Ed.), *Plutarco y las artes. XI Simposio Internacional de la Sociedad Española de Plutarquistas*. (págs. 291-299). Madrid: Ediciones clásicas.
- Campos Méndez, I. (2017). Palabras persas en el Mitraísmo: la construcción de una

- imagen oriental del culto mitraico. *Espacio Tiempo y Forma. Serie II, Historia Antigua*, (30), 45-64.
- Cano Ortiz, A., & Martínez Lombardo, A. (2009). Cultivo de plantas medicinales en la provincia de Jaén. *Boletín. Instituto de Estudios Giennenses*, (200), 195-230.
- Carhart-Harris, R. L. (2019). How do psychedelics work? *Current Opinion in Psychiatry*, 32(1), 16-21.
- Carhart-Harris, R. L., Kaelen, M., Bolstridge, M., Williams, T. M., Williams, L. T., Underwood, R., . . . Nutt, D. (2016). The paradoxical psychological effects of lysergic acid diethylamide (LSD). *Psychological medicine*, 46(7), 1379-1390.
- Carhart-Harris, R., Kaelen, M., Whalley, M., Bolstridge, M., Feilding, A., & Nutt, D. (2014). LSD enhances suggestibility in healthy volunteers. *Psychopharmacology*, 232(4), 785-794.
- Castillo, R. J. (1995). Culture, Trance, and the Mind-Brain. *Anthropology of consciousness*, 6(1), 17-34.
- Cerchiari, L. (1995). Noterella su Medea, Dedalo e gli Argonauti. *Annali di Archeologia ed Storia Antica*, (2), 215-217.
- Chalupa, A. (2008). Seven Mithraic grades: an initiatory or priestly hierarchy? *Religio*, (16), 177-201.
- Chalupa, A. (2014). Pythiai and inspired divination in the Delphic oracle: Can cognitive sciences provide us with an access to 'dead minds'? *Journal of Cognitive Historiography*, 1(1), 24-51.
- Chalupa, A. (2016). The Origins of the Roman Cult of Mithras in the Light of New Evidence and Interpretations: The Current State of Affairs. *Religio*, (24), 65-96.
- Chalupa, A., & Glomb, T. (2013). The third symbol of the Miles grade on the floor mosaic of the Felicissimus Mithraeum in Ostia: a new interpretation. *Religio*, (21), 9-32.
- Chiai, G. F. (2000). Il labirinto di Lemno tra archeologia e mito. *SMEA*, 42(2), 201-211.
- Chovanec, Z. (2013). Products of social distinction: organic residue analysis of specialized products in Bronze Age Cyprus. (Tesis doctoral, State University of New York at Albany).
- Chovanec, Z., Bunimovitz, S., & Lederman, Z. (2015). Is there opium here? Analysis of Cypriote Base Ring juglets from Tel Beth-Shemesh, Israel. *Mediterranean Archaeology and Archaeometry*, 15(2), 175-189.
- Ciarallo, A. (2002). About an ancient medical mixture found in Pompeii. En J. Renn, & G. Castagnetti (Edits.), *Homo Faber: studies on nature, technology and science*

- at the time of Pompeii presented at a Conference at the Deutsches Museum, Munich, 21-22 March 2000.* Roma: L'Erme di Bretschneider.
- Clark, G. (1954). *Excavations at Star Carr: an early mesolithic site at Seamer near Scarborough, Yorkshire.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Clark, M. (2019). Soma and Haoma: Ayahuasca analogues from the Late Bronze Age. *Journal of Psychedelic Studies*, 1-13.
- Clauss, M. (1990). Die sieben Grades des Mithras-Kultes. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 82, 183-194.
- Clauss, M. (2000). *The Roman Cult of Mithras: the god and his mysteries.* (R. Gordon, Trad.) Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Clinton, K. (1994). The Epidauria and the arrival of Asclepius in Athens. En R. Hägg (Ed.), *Ancient Greek cult practice from the epigraphical evidence* (págs. 17-34). Svenska Institutet i Athen.
- Clinton, K. (2003). Stages of initiation in the Eleusinian and Samothracian Mysteries. En M. B. Cosmopoulos (Ed.), *Greek Mysteries: The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults* (págs. 50-78). London & New York: Routledge.
- Clinton, K. (2005). The sanctuary of Demeter and Kore at Eleusis. En N. Marinatos, & R. Hägg (Edits.), *Greek sanctuaries: new approaches* (págs. 88-98). London: Routledge.
- Clinton, K. (2007). The Mysteries of Demeter and Kore. En D. Ogden (Ed.), *A Companion to Greek Religion* (págs. 342-356). Oxford: Blackwell Publishing.
- Clinton, K. (2009). Donors of Kernoi at the Eleusinian Sanctuary of the Two Goddesses. En C. Prêtre (Ed.), *Le donateur, l'offrande et la déesse : Systèmes votifs des sanctuaires de déesses dans le monde grec* (págs. 239-246). Liège: Presses universitaires de Liège.
- Clinton, K. (2017). Two Buildings in the Samothracian Sanctuary of the Great Gods. *Journal of Ancient History*, 5(2), 323-356.
- Clottes, J., & Lewis-Williams, D. (2001). *Los chamanes en la Prehistoria.* Barcelona: Ariel.
- Cole, S. G. (1984). *Theoi Megaloi: the cult of Great Gods at Samothrace.* Leiden: Brill Archive.
- Collard, D. (2011). Altered states of consciousness and ritual in late Bronze Age Cyprus. (Tesis doctoral, University of Nottingham).
- Conford, F. (1952). *Principium Sapientiae. The origin of greek philosophical thought.*

- Cambridge: Cambridge University Press.
- Cosmopoulos, M. B. (2015). *Bronze age Eleusis and the origins of the Eleusinian mysteries*. New York: Cambridge University Press.
- Coutinho, L. (2015). Zalmóxis e Pitágoras: relações de katábasis e imortalidade da alma. *Hypnos*, 35, 285-294.
- Cruccas, E. (2007). Odisseo e i Grandi Dei di Samotracia. Reminescenze culturali e questione iconografiche. En S. Angiolillo, & M. Giuman (Edits.), *Il Vasaio e le sue storie* (págs. 61-74). Cagliari: Edizioni AV.
- Cruccas, E. (2012). Επὶ οἴνοπα πόντον. Sul mare color del vino. Sincretismi e punti di contatto tra Dioniso e il culto dei Cabiri e dei Grandi Dei. *Electra*, (2), 13-25.
- Cruccas, E. (2013). Tra mito e culto. Antropologia del vaso nei miti di fondazione dei culti dei Cabiri e dei Grandi Dei. *GAIÁ. Revue interdisciplinaire sur la Grèce ancienne*, 16(1), 279-303.
- Cruccas, E. (2014). *Gli dei senza nome. Sincretismo, ritualità e iconografia dei Cabiri e dei Grandi Dei tra Grecia e Asia minore*. Leidorf: Rahden/Westf.
- Cruccas, E. (2015). Hestiatoria nei santuari dei Grandi Dei e dei Cabiri. Forme, modelli e ritualità. *Thiasos*, (4), 23-36.
- Cuesta Pastor, J., & Pastor Seco, Y. (1997). Magia y tradición: un ejemplo homérico. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, (52), 123-129.
- Cultraro, M. (2009). Crete and the islands of north Aegean before the palaces: reconsidering the evidence of Poliochni, Lemnos. En C. F. Macdonald, E. Hallager, & W. D. Niemeier (Ed.), *The Minoans in the central, eastern and northern Aegean—new evidence* (págs. 219-241). Athens: The Danish Institute at Athens.
- Cumont, F. (1896-1899). *Textes et Monuments Figures Relatifs aux Mysteres de Mithra, I-II*. Bruxelles: H. Lamertin, Libraire.
- Cumont, F. (1903). *The Mysteries of Mithra*. Chicago: Open Court Publishing.
- Cumont, F. (1985). *Las religiones orientales y el paganismo romano*. Torrejón de Ardoz: Akal.
- Cvetkovic, D. (2011). Introduction to States of Consciousness. En D. Cvetkovic, & I. Cosic (Edits.), *States of Consciousness. Experimental Insights into Meditation, Waking, Sleep and Dreams* (págs. 1-27). Berlin, Heidelberg: Springer.
- Dan, A. (2014). Mythic geography, barbarian identities: The pygmies in thrace. *Ancient Civilizations from Scythia to Siberia*, 20(1), 39-66.

- Dana, D. (2010). Preuve et malentendu. *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques*(45), 109-128.
- Danin, A. (1972). A sweet exudate of Hammada: another source of manna in Sinai. *Economic Botany*, 26(4), 373-375.
- Dannaway, F. (2010). Strange fires, weird smokes and psychoactive combustibles: entheogens and incense in ancient traditions. *Journal of Psychoactive Drugs*, 42(4), 485-497.
- D'Aquili, E., & Newberg, A. (2000). The neuropsychology of aesthetic, spiritual, and mystical states. *Zygon*, 35(1), 339-51.
- Das, S., Barnwal, P., Ramasamy, A., Sen, S., & Mondal, S. (2016). Lysergic acid diethylamide: a drug of 'use'? *Therapeutic advances in psychopharmacology*, 6(3), 214-228.
- Dasen, V. (2013). *Dwarfs in ancient Egypt and Greece*. Oxford: Clarendon Press.
- Daumas, M. (1998). *Cabiriaca. Recherches sur l'conographie du culte des Cabires*. Paris: De Boccard.
- Daumas, M. (2005). De Thèbes à Lemnos et Samothrace: Remarques nouvelles sur le culte des Cabires. *Topoi*, 12-13(2), 851-881.
- Dawson, W. R. (1934). Studies in the Egyptian Medical Texts—III. *The Journal of Egyptian Archaeology*, 20(1), 41-46.
- De Boer, J. Z. (2007). Delphi's Small "omphalos"; An Enigma. *Syllecta Classica*, 18, 81-104.
- De Diego Calonge, F. (2011). *Hongos medicinales*. Madrid: Mundi-Prensa.
- De Jong, A. (1997). *Traditions of the Magi: Zoroastrianism in Greek and Latin literature*. Leiden: Brill.
- DeKorne, J., Aardvark, D., & Trout, K. (Edits.). (2000). *Ayahuasca Analogues and Plant-Based Tryptamines: The Best of The Entheogen Review 1992–1999*. Sacramento, CA.: The Entheogen Review.
- Del Casal Aretxabaleta, M. (2001). Plantas para la eternidad. *Chungará (Arica) [online]*, 33(1), 161-168. Recuperado el 23 de Junio de 2013, de <http://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562001000100026>.
- Del Castillo, J., Anderson, M., & Rubottom, G. (1975). Marijuana, absinthe and the central nervous system. *Nature*, (253), 365-366.
- Dettling, A., Grass, H., Schuff, A., Skopp, G., Strohecker-Kuehner, P., & Haffner, H. (2004). Absinthe: Attention performance and mood under the influence of

- Thujone. *Journal of Studies on Alcohol*, 65(5), 573-581.
- Díaz, J. (1979). Ethnopharmacology and taxonomy of Mexican psychodysleptic plants. *Journal of Psychedelic Drugs*, 11(1-2), 71-101.
- Díaz, J. (2010). Sacred plants and visionary consciousness. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 9(159), 159-170.
- Diels, H. (1897). *Parmenides Lehrgedicht*. Berlin.
- Dieterich, A. (1903). *Eine Mithrasliturgie*. Leipzig & Berlin: BG Teubner.
- Díez de Velasco, F. (1992). Anotaciones a la iconografía y el simbolismo del laberinto en el mundo griego: el espacio de la iniciación. En R. O. (Coord.), *Coloquio sobre Teseo y la Copa de Aison* (págs. 175-200). Madrid: Centro de Estudios Históricos.
- Díez del Corral Corredoira, P. (2007). *Ariadna, esposa y amante de Dioniso. Estudio iconográfico de la cerámica ática*. (Tesis doctoral, Universidad de Santiago de Compostela).
- Dimitrova, N. M. (2008). Theoroi and Initiates in Samothrace: the epigraphical evidence. *Hesperia Supplements*, 37.
- Dimou, D. M. (2016). Diversity of macrofungi in the Greek islands of Lesbos and Agios Efstratios, NE Aegean Sea. *Nova Hedwigia*, 102(3-4), 439-475.
- Doblin, R. (1991). "Pahnke's Good Friday Experiment": a long term follow-up and methodological critique. *Journal of Transpersonal Psychology*, 23(1), 1-25.
- Dodds, E. (1951). *The greek and the irrational*. Berkeley: University of California Press.
- Dodds, E. (1997). *Los griegos y lo irracional* (Octava reimpresión ed.). Paracuellos del Jarama (Madrid): Alianza Editorial.
- Dolder, P., Schmid, Y., Müller, F., Borgwardt, S., & Liechti, M. (2016). LSD acutely impairs fear recognition and enhances emotional empathy and sociality. *Neuropsychopharmacology*, 41(11), 2638-2646.
- Dolder, P., Schmid, Y., Steuer, A. E., Kraemer, T., Rentsch, K. M., Hammann, F., & Liechti, M. E. (2017). Pharmacokinetics and Pharmacodynamics of Lysergic Acid Diethylamide in Healthy Subjects. *Clinical Pharmacokinetics*, 56(10), 1219–1230.
- Donkin, R. A. (1981). The "Manna Lichen": *Lecanora esculenta*. *Anthropos*, 76(3/4), 562-576.
- Dörfler, W. (1990). Die geschichte des hanfanbaus in Mitteleuropa aufgrund palynologischer untersuchungen und von Großrestnachweisen. *Praehistorische Zeitschrift*, 65(2), 218-244.

- Dossey, L. (2015). Mad Honey: Reflections on Sweetness, Death, and the Politics of Healthcare. *Explore: The Journal of Science and Healing*, 5(11), 333-341.
- Dowden, K. (1980a). Deux notes sur les Scythes et les Arimaspes. *Revue des Études Grecques*, 93(442-444), 486-492.
- Dowden, K. (1980b). Grades in the Eleusinian Mysteries. *Revue de l'histoire des religions*, 197(4), 409-427.
- Duvivier, P. (1998). Amanita muscaria Ancient History. *The Entheogen Review*, 7(2), 34-35.
- Edmonds, R. G. (2000). Did the Mithraists Inhale? - A Technique for Theurgic Ascent in the Mithras Liturgy, the Chaldaean Oracles, and some Mithraic Frescoes. *Ancient World*, 32(1), 10-24.
- Edmonds, R. G. (2006). To Sit in Solemn Silence? Thronosis in Ritual, Myth, and Iconography. *American Journal of Philology*, 127(3), 347-366.
- Edmonds, R. G. (2017). Alcibiades the Profane: Images of the Mysteries. En P. Destrée, & Z. Giannopoulou (Edits.), *Plato's Symposium. A Critical Guide* (págs. 194-215). Cambridge: Cambridge University Press.
- Ekroth, G. (2002). Terms assumed to be related to hero-cult rituals. En *The Sacrificial Rituals of Greek Hero-Cults in the Archaic to the Early Hellenistic Period*. Liège: Presses universitaires de Liège.
- Ekroth, G. (2002). *The Sacrificial Rituals of Greek Hero-Cults in the Archaic to the Early Hellenistic Period*. Liège: Presses universitaires de Liège.
- Eliade, M. (1960). *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Eliade, M. (1983). *Herreros y alquimistas*. Madrid: Alianza Editorial.
- Eliade, M. (1988). Shamanism and Cosmology. En S. Nicholson, *Shamanism: an Expert View of Reality* (págs. 17-46). Wheaton: Theosophical Publ. House.
- Eliade, M. (1999). *Historia de las creencias y las ideas religiosas* (Vol. II. De Gautama Buda al triunfo del cristianismo). Barcelona: Paidós.
- Eliade, M. (2008). *Muerte e Iniciaciones Místicas*. La Plata: Terramar Ediciones.
- Emboden, W. (1981). Transcultural use of narcotic water lilies in ancient egyptian and maya drug ritual. *Journal of Ethnopharmacology*, 3, 39-93.
- Emboden, W. (1990). Ritual use of Cannabis Sativa L: a historical-ethnographic survey. En P. T. Furst, *Flesh of Gods. The ritual use of hallucinogens* (págs. 214-236). Illinois: Waveland Press.

- Escohotado, A. (2002). *Historia general de las drogas. Incluyendo el apéndice Fenomenología de las drogas*. Madrid: Espasa Fórum.
- Etiopie, G., Papatheodorou, G., Christodoulou, D., Geraga, M., & Favali, P. 3. (2006). The geological links of the ancient Delphic Oracle (Greece): A reappraisal of natural gas occurrence and origin. *Geology*, 34(10), 821-824.
- Evans, H. (1992). *Out of sight, out of mind: An analysis of Rave culture*. Wimbledon School of Art.
- Evans, N. A. (2002). Sanctuaries, Sacrifices, and the Eleusinian Mysteries. *Numen*, 49(3), 227-254.
- Evershed, R. P., Bergen, P. F., Peakman, T. M., Leigh-Firbank, E. C., Horton, M. C., Edwards, D., & Rowley-Conwy, P. A. (1997). Archaeological frankincense. *Nature*, (390), 667-668.
- Fachner, J. (2007). Wanderer between worlds. Anthropological perspectives on healing rituals and music. *Music Therapy Today*, 8(2), 166-195.
- Fachner, J. (2011). Time is the key. Music and Altered States of Consciousness. En E. Cardaña, & M. Winkelman (Edits.), *Altering Consciousness: A multidisciplinary* (Vols. 1: History, Culture and the Humanities, págs. 355-376). Santa Barbara: Praeger.
- Falk, H. (1989). Soma I and II. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 52(1), 77-90.
- Faraone, C. (2013). The Amuletic Design of the Mithraic Bull-Wounding Scene. *The Journal of Roman Studies*, (103), 96-116.
- Feeney, K. (2010). Revisiting Wasson's Soma: Exploring the Effects of Preparation on the Chemistry of Amanita Muscaria. *Journal of Psychoactive Drugs*, 42(4), 499-506.
- Fenwick, R., & Omura, S. (2015). Smoke in the eyes? Archaeological evidence for medicinal henbane fumigation at Ottoman Kaman-Kalehöyük, Kırşehir Province, Turkey. *Antiquity*, 89(346), 905-921.
- Fericgla, J. M. (1994). *El hongo y la génesis de la cultura*. Barcelona: La Liebre de Marzo.
- Fericgla, J. M. (1996). Enteógenos y principales embriagantes tradicionales en área mediterránea. La receta química de las brujas. En L. San, M. Gutiérrez, & M. Casa (Edits.), *Alucinógenos*. Barcelona: Ediciones en Neurociencias.

- Fericgla, J. M. (1997). *Enteógenos tradicionales más usados en la cuenca mediterránea. Conferencia en el Tercer Congreso Mundial sobre Enteógenos. San Francisco, California*. Recuperado el 25 de Junio de 2015, de Imaginaria.org: <http://www.imaginaria.org/marmedit.htm>
- Fericgla, J. M. (1998a). *El chamanismo a revisión. De las vías extáticas de curación y adaptación al internet*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Fericgla, J. M. (1998b). La relación entre la música y el trance extático. *Música oral del Sur: revista internacional*, (3), 165-179.
- Fernández Uriel, M. (2011). *Dones del cielo. Abeja y miel en el Mediterráneo antiguo*. Madrid: UNED.
- Festi, F., & Samorini, G. (1999). Claviceps paspali and the eleusian kykeon: a correction. *The Entheogen Review*, 8(3), 96-124.
- Ficuciello, L. (2013). *Lemnos. Cultura, storia, archeologia, topografia di un'isola del Nord-Egeo. (Monografie della Scuola Archeologica Italiana di Atene e delle Missioni Italiane in Oriente XX, 1/1-Lemno I, 1)* (Vol. 20). Scuola archeologica italiana di Atene.
- Flattery, D., & Schwartz, M. (1989). *Haoma and Harmaline. The Botanical Identity of the Indo-Iranian Sacred Hallucinogen "Soma" and its Legacy in Religion, Language and Middle Eastern Folklore*. Berkeley: University of California.
- Fontanilla, D., Johannessen, M., Hajipour, A. R., Cozzi, N. V., Jackson, M. B., & Ruoho, A. E. (2009). The Hallucinogen N,N-Dimethyltryptamine (DMT) Is an Endogenous Sigma-1 Receptor Regulator. *Science*, 323(5916), 934-937.
- Foster, J., & Lehoux, D. (2007). The Delphic Oracle and the Ethylene Int oxidation Hypothesis. *Clinical Toxicology*, (45), 85-89.
- Froese, T., Guzmán, G., & Guzmán-Dávalos, L. (2016). On the origin of the genus Psilocybe and its potential ritual use in ancient Africa and Europe. *Economic Botany*, 70(2), 103-114.
- Furst, P. (1972). *Flesh of the gods: The ritual use of hallucinogens*. Londres: Waveland Press.
- Furst, P. (1980). *Alucinógenos y cultura*. México: Fondo de Cultura Económica.
- G. Wagner, C. (1984). Psicoactivos, misticismo y religión en el mundo antiguo. *Gerión*, (2), 31-59.
- G. Wagner, C. (1989). El rol de la licantropía en el contexto de la hechicería clásica. *Anejos de Gerión, II*, 83-97.

- G. Wagner, C. (2004). *Chamanismo, magia, enteógenos y religión en la Antigüedad*. Recuperado el 24 de Marzo de 2019, de http://academia.edu/1671511/Chamanismo_magia_enteogenos_y_religion_en_la_Antigüedad Consultada
- G. Wagner, C. (2007). *Los textos antiguos II: Adormidera*. Recuperado el 15 de Junio de 2015, de Farmaka y enteógenos: las drogas sagradas de la Antigüedad: <http://pocimae.blogspot.com.es/2007/10/los-texto-antiguos-adormidera.html>
- G. Wagner, C. (2007a). *Los textos antiguos III: Solanáceas*. Recuperado el 25 de Junio de 2015, de Fármaka y Enteógenos: las drogas sagradas en la Antigüedad: <http://pocimae.blogspot.com.es/2007/10/los-textos-antiguos-solanaceas.html>
- G. Wagner, C. (2007b). *Los textos antiguos IV: eléboro negro, harmala, hierba sardonía, hiedra, cilantro y artemisia*. Recuperado el 21 de Febrero de 2016, de Farmaka y enteógenos: las drogas sagradas en la Antigüedad: <http://pocimae.blogspot.com.es/2007/10/los-textos-antiguos-elboro-harmaga.html>
- G. Wagner, C. (2008). *Los textos antiguos VI: Pócimas y unguentos. Hongos psicoactivos*. Recuperado el 3 de Enero de 2016, de Fármaka y Enteógenos: las drogas sagradas en la Antigüedad: <http://pocimae.blogspot.com.es/2008/10/pocimas-unguentos-y-hongos-psicoactivos.html>
- G. Wagner, C. (2010a). Artemis, Quirón y Dionisos: una aproximación arqueobotánica. En C. Fornis, J. Gallego, P. López Barja, & M. Valdés (Edits.), *Dialéctica histórica y compromiso social. Homenaje a Domingo Plácido* (Vol. III, págs. 1237-1254). Zaragoza: Libros Pórticos.
- G. Wagner, C. (2010b). Sobre inciensos, trances y (algunas) diosas. Una perspectiva etnobotánica. *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, (15), 91-103.
- Gadaleta, G. (2009). La zattera di Odisseo e il culto cabirico a Tebe. *Ostraka*, 18(2), 357-375.
- Gallego, M. (s.f.). *Mandrágora*. Recuperado el 20 de Junio de 2015, de Anthos. Sistema de información sobre las plantas de España: <http://www.anthos.es/>
- Gallese, V. (2005). Embodied simulation: From neurons to phenomenal experience. *Phenomenology and the cognitive sciences*, 4(1), 23-48.
- Gallese, V., Fadiga, L., Fogassi, L., & Rizzolatti, G. (1996). Action recognition in the premotor cortex. *Brain*, 119(2), 593-609.
- Galsworthy, C. (2010). *Language and Intent in Empedocles' Cosmic Cycle*. (Tesis

- doctoral, University of Cincinnati).
- García Aguilar, G. (2009). Chamanismo y los ejercicios espirituales en la Grecia clásica. *Polisemia*, (7), 93-101.
- García Arroyo, M. P. (2016). *Alucinaciones sagradas. Drogas y éxtasis en el universo religioso greco-romano*. Madrid/Salamanca: Signifer.
- García Arroyo, M. P. (2019). "Danzad, danzad, benditos. Estados alterados de Conciencia en los Misterios de Samotracia". En J. Cabrero Piquero & P. González Serrano (Edits.), *PVRPVREA ÆTAS. Estudios sobre el Mundo Antiguo dedicados a la Profesora Pilar Fernández Uriel*, (págs. 297-318). Madrid/ Salamanca: Signifer.
- García Castro, J. A. (1988). Mitos y creencias de origen prehistóricos: Las piedras de rayo. *Espacio, Tiempo y Forma. Serie I. Prehistoria*, (1), 427-443.
- García de Cortázar, J., González Echegaray, J., González Morales, M., Iglesias Gil, J., & Teja, R. (1999). *Cántabros, la génesis de un pueblo*. Santander: Comisión del Centenario de Caja Cantabria.
- García Gual, C. (1995-1996). Empédocles de Agrigento. *Universitas Philosophica*, (25-26), 11-25.
- García Moreno, L., & Gómez Espelosín, F. (1996). *Relatos de viajes en la literatura griega antigua*. Madrid: Alianza Editorial.
- Garfinkel, Y. (1998). Dancing and the beginning of art scenes in the early village communities of the Near East and southeast Europe. *Cambridge Archaeological Journal*, 8(2), 207-237.
- Garfinkel, Y. (2018). The Evolution of Human Dance: Courtship, Rites of Passage, Trance, Calendrical Ceremonies and the Professional Dancer. *Cambridge Archaeological Journal*, 28(2), 283-298.
- Geden, A. S. (Ed.). (1925). *Select Passages Illustrating Mithraism: Translated, with an Introduction*. London: Society for promoting Christian knowledge.
- German, S. (2005). *Performance, Power and the Art of the Aegean Bronze Age*. Oxford: Archeopress.
- German, S. (2007). Dance in Bronze Age Greece. *Dance Research Journal*, 39(2), 23-42.
- González Celdrán, J. (2002). *Hombres, dioses y hongos. Hacia una visión etnobotánica del mito*. Madrid: Edaf.
- González Delgado, R. (2001). El mito de Orfeo y Eurídice en la literatura grecolatina hasta época medieval. Oviedo: Universidad de Oviedo.
- González García, C., & Calvo, S. (2014). Transmisión colinérgica. Fármacos agonistas

- colinérgicos. En J. Flórez, *Farmacología Humana (Sexta ed.)* (págs. 222-236). Barcelona: Elsevier Masson.
- González Hernando, I., & Hernández Pérez, A. (2013). *Mandrágora*. Recuperado el 20 de Junio de 2015, de Base de datos digital de iconografía medieval. Universidad Complutense de Madrid: <https://www.ucm.es/bdiconografiamedieval/entradas-iconograficas>
- González-García, C., & Calvo, S. (2014). Transmisión colinérgica. Fármacos agonistas colinérgicos. En J. Flórez, *Farmacología Humana (Sexta ed.)*. Barcelona: Elsevier-Masson.
- Goodman, F. D. (1986). Body Posture and the Religious Altered State of Consciousness. *Journal of Humanistic Psychology*, 26(3), 81-118.
- Gordon, R. (1975). Franz Cumont and the doctrines of Mithraism. En J. Hinnells (Ed.), *Mithraic Studies* (págs. 215-248). Manchester: Manchester United Press.
- Gordon, R. (1996). Authority, Salvation and Mystery in the Mysteries of Mithras. En *Images and Value in the Graeco-Roman World. Studies In Mithraism and Religious Art (Vol. 551)* (págs. 45-80). Variorum Publishing.
- Gordon, R. (2005). Probably not Mithras. *The Classical Review*, 55(1), 99-100.
- Gosso, F. (2010). On the potential use of cup-marks. *Anthropology of Consciousness*, 21(2), 205-220.
- Govantes Betes, J., Lorenzo Fernández, P., & Govantes Estesó, C. (1999). *Manual Normon*. Madrid: Laboratorios Normon.
- Graves, R. (1964). *Difficult questions, easy answers*. Garden City, N.Y.: Double-Day.
- Graves, R. (1984). *Los dos nacimientos de Dionisio y otros ensayos*. Barcelona: Seix Barral.
- Graves, R. (1985). *Los mitos griegos, I*. (L. Echávarri, Trad.) Madrid: Alianza Editorial.
- Graves, R. (1994). *La comida de los centauros y otros ensayos*. Madrid: Alianza Editorial.
- Green, P. M. (2011). Posesión y "Pneuma": la naturaleza esencial del Oráculo de Delfos. *Anales de historia antigua, medieval y moderna*, 43, 9-26.
- Grenet, F. (2001). Mithra dieu iranien: nouvelles données. *Topoi*, 11(1), 35-58.
- Griffiths, R. R., Johnson, M. W., Richards, W. A., Richards, B. D., McCann, U., & Jesse, R. (2011). Psilocybin occasioned mystical-type experiences: immediate and persisting dose-related effects. *Psychopharmacology*, 218(4), 649-665.
- Griffiths, R. R., Richards, W. A., & McCann, U. J. (2006). Psilocybin can occasion mystical-type experiences having substantial and sustained personal meaning and

- spiritual significance. *Psychopharmacology*, 187(3), 268-283.
- Guerra Doce, E. (2002). Sobre el papel de la adormidera como posible viáticos en el ritual funerario de la Prehistoria Reciente peninsular. *Boletín de Seminarios de Estudios de Arte y Arqueología*(68), 49-76.
- Guerra Doce, E. (2006a). *Las drogas en la Prehistoria. Evidencias arqueológicas del consumo de sustancias psicoactivas en Europa*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Guerra Doce, E. (2006b). Evidencias del consumo de drogas en Europa durante la Prehistoria. *Trastornos adictivos*, 8(1), 53-61.
- Guerra Doce, E., & López Sáez, J. (2006). El registro arqueobotánico de plantas psicoactivas en la prehistoria de la Península Ibérica. Una aproximación etnobotánica y fitoquímica a la interpretación de la evidencia. *Complutum*, 17, 7-24.
- Guerra Doce, E. (2015). The Origins of Inebriation: Archaeological Evidence of the Consumption of Fermented Beverages and Drugs in Prehistoric Eurasia. *Journal of Archaeological Method and Theory*, 22(3), 751–782.
- Guimarães dos Santos, R. (2010). The pharmacology of ayahuasca: a review. *Brasília Médica*, 47(2), 188-195.
- Guitart, X., Codony, X., & Monroy, X. (2004). Sigma receptors: biology and therapeutic potential. *Psychopharmacology*, 174(3), 301-319.
- Guthrie, W. (1970). *Orfeo y la religión griega*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- Guzmán, G. A. (1998). A worldwide geographical distribution of the neurotropic fungi, an analysis and discussion. *Annali dei Museo civico, Rovereto*, 14, 189-280.
- Hadot, P. (1998). *¿Qué es la filosofía antigua?* México: Fondo de Cultura Económica.
- Hale, J. R., Chanton, J. P., & Spiller, H. (2003). El oráculo de Delfos. *Investigación y Ciencia*, (325), 45-51.
- Hamill, J., Hallak, J., Dursun, S. M., & Baker, G. (2019). Ayahuasca: Psychological and physiologic effects, pharmacology and potential uses in addiction and mental illness. *Current neuropharmacology*, 17(2), 108-128.
- Hanna, J. L. (1988). The Representation and Reality of Religion in Dance. *Journal of the American Academy of Religion*, 56(2), 281-306.
- Harari, M. (2004). A short story of pygmies in Greece and Italy. En B. B. Shefton, & K. Lomas (Edits.), *Greek Identity in the Western Mediterranean: Papers in Honour of Brian Shefton* (págs. 163-190). Brill.

- Harissis, H. V. (2014). A Bittersweet Story: The True Nature of the Laurel of the Oracle of Delphi. *Perspectives in Biology and Medicine*, 57(3), 351-360.
- Hartogsohn, I. (2018). The meaning-enhancing properties of psychedelics and their mediator role in psychedelic therapy, spirituality, and creativity. *Frontiers in Neuroscience*, 12(Art. 129), 1-5.
- Hasler, F., Grimberg, U., Benz, M. A., Huber, T., & Vollenweider, F. X. (2004). Acute psychological and physiological effects of psilocybin in healthy humans: a double-blind, placebo-controlled dose-effect study. *Psychopharmacology*, 172(2), 145–156.
- Heinrich, M., & Teoh, H. (2004). Galanthamine from Snowdrop—the Development of a Modern Drug against Alzheimer’s Disease from Local Caucasian Knowledge. *Journal of Ethnopharmacology*, (92), 147-162.
- Helvenston, P. A., Bahn, P. G., Bradshaw, J. L., & Chippindale, C. (2003). Testing the ‘three stages of trance’ model. *Cambridge Archaeological Journal*, 13(2), 213-224.
- Hernández de la Fuente, D. (2011). *Vidas de Pitágoras*. Girona: Atalanta.
- Hertting, G., McIntosh, N. D., & Parsche, F. (1993). First identification of drugs in Egyptian mummies. *Naturwissenschaften*, 80(6), 243–246.
- Hidalgo de la Vega, M. (2001). Hombres divinos, de la dependencia religiosa a la autoridad política. *Arys: Antigüedad: religiones y sociedades*(4), 211-230.
- Hill, C. (2017). The Origins and Identity of Roman Mithraism. (Master Tesis, University of Nebraska Lincoln).
- Hinnells, J. (1975). Reflections on the Lion-headed Figure in Mithraism. En *Monumentum H. S. Nyberg, Acta Iranica*, 2 (Vol. 1, págs. 333-369). Teheran: Brill.
- Hofmann, A. (1997). The message of the Eleusinian mysteries for today’s world. En R. Forte (Ed.), *Entheogens and the Future of Religion* (págs. 39-52). San Francisco: Council of Spiritual Practices.
- Höld, K., Sirisoma, N., Ikeda, T., Narahashi, T., & Casida, J. (2000). a-Thujone (the active component of absinthe): g-Aminobutyric acid type A receptor modulation and metabolic detoxification. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 97(8), 3826-3831.
- Holland, L. (1933). The Mantic Mechanism at Delphic. *American Journal of Archeology*, (37), 201-214.
- Houben, J. E. (2003). The Soma-Haoma problem: Introductory overview and

- observations on the discussion. *Electronic Journal of Vedic Studies*, 9(1a).
- Houghton, W. (1885). Notices of fungi in Greek and Latin authors. *Annals and Magazine of Natural History*, 15(85), 22-49.
- Hromada, D. D. (2014). The Somahuasca Hypothesis. *Liminal Village Anthology*, 1(1), 1-7.
- Hultkrantz, Å. (1978). Introduction: Ecological and Phenomenological Aspects of Shaman-. En L. Bäckmann, & Å. Hultkrantz (Edits.), *Studies in Lapp Shamanism* (págs. 9-35). Estocolmo: Almquist and Wiksell.
- Hultkrantz, Å. (2003). The Relation between Medical States and Soul Beliefs among Tribal Peoples. En H. Selin, & H. Shapiro (Edits.), *Medicine Across Cultures: the History of Non-Western Medicine* (págs. 385-395). London: Kluwer Academic.
- Hurlé, M., & Flórez, J. (2014). Fármacos analgésicos opiodes. En J. Flórez, *Farmacología Humana* (6ª ed., págs. 429-446). Barcelona: Elsevier Masson.
- Illana Esteban, C. (2008). El cornezuelo de centeno (I): Biología, historia y ergotismo. *Boletín Sociedad Micología*, 32, 293-306.
- Illana-Esteban, C. (2009). Líquenes comestibles. *Boletín Sociedad Micológica de Madrid*, 33, 273-282.
- Inslar, S. (1978). A new interpretation of the Bull-slaying Motif. En *Hommages Vermaseren, II, EPRO 68, Leiden, p. 519-538* (Vol. II, págs. 519-538). Leiden: Brill.
- Jackson, H. (1985). The Meaning and Function of the Leontocephaline in Roman Mithraism. *Numen*, 32(1), 17-45.
- Jaffe, J. (1990). Drug addiction and drug abuse. En A.G. Goodman; T.W. Rall; A.S. Nies, & P. Taylor (Edits.), *Goodman and Gilman's the Pharmacological Basis of Therapeutics* (págs. 522-573). New York: McGraw Hill.
- James, W. (1994). *Las variedades de la experiencia religiosa*. Barcelona: Planeta-De Agostini.
- Jimenez San Cristobal, A. (2013). Epiménides de Creta: purificador de Atenas. En A. Casanova (Ed.), *Figure d'Atene nelle opere di Plutarco, Firenze 2013* (págs. 129-141). Firenze: Firenze University Press.
- Jiménez San Cristobal, A. I. (2008). La transmisión de ritos. En A. Bernabé, & F. Casadesús (Edits.), *Orfeo y la tradición órfica. I: Un reencuentro* (págs. 91-104). Ediciones Akal.
- Johnsgard, J. A. (1983). *Cranes of the World*. Bloomington: Indiana University Press.

- Joly, H. (1974). *Le Reversement platonicien*. Paris: Vrin.
- Jovanov, E. (2011). On physiological bases of states of expanded consciousness. En D. Cvetkovic, & I. Cosic (Edits.), *States of Consciousness* (págs. 203-221). Berlin, Heidelberg: Springer.
- Juan-Tresserras, J. (2000). La arqueología de las drogas en la Península Ibérica. Una síntesis de las recientes investigaciones arqueobotánicas. *Complutum*, *11*, 261-274.
- Julyan, M., & Dirksen, M. (2011). The Ancient Drug Opium. *Akroterion*, (56), 75-90.
- Kaelen, M. (2017). The psychological and human brain effects of music in combination with psychedelic drugs. (Tesis doctoral, Beckley Foundation).
- Kaelen, M., Barrett, F. S., Roseman, L., Lorenz, R., Family, N., Bolstridge, M., . . . Carhart-Harris, R. (2015). LSD enhances the emotional response to music. *Psychopharmacology*, *232*(19), 3607-3614.
- Karadima-Matsa, C., & Clinton, K. (2002). Korrane, a Sacred Woman in Samothrace. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, *138*, 87-92.
- Keller, M. L. (2009). The ritual path of initiation into the Eleusian Mysteries. *Rosicrucian Digest*, (2), 28-42.
- Kerenyi. (1996). *Dionysos. Archetypical Image of Indestructible Life*. Princeton: Princeton University Press.
- Kerenyi, K. (2004). *Eleusis. Imagen arquetípica de la madre y la hija*. Madrid: Siruela.
- Kerenyi, K. (2006). *En el laberinto*. (C. Bologna, Ed.) Madrid: Siruela.
- Kerenyi, K. (2010). *Imágenes primigenias de la religión griega. III. Misterios de los Cabiros. Introducción al estudio de los antiguos Misterios*. Mexico D.F.: Sexto Piso.
- Kesler, L. K. (2012). *Altar'd States of Consciousness. Ritual Intoxication in the Boiotian Kabeirion and the Athenian Anthesteria Festival*. (Tesis doctoral, Emory University).
- Kirk, C., Raven, J., & Schofield, M. (2008). *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos. Parte II*. (J. García Fernández, Trad.) Madrid: Gredos.
- Klenner, I. (2016). Dinnig with Mithras-functional aspects of pottery ensembles from Roman Mithraea. En S. Hoss, & A. Whitmore (Edits.), *Small Finds and Ancient Social Practices in the Northwest Provinces of the Roman Empire* (págs. 117-127). Oxford & Philadelphia: Oxbow Books.
- Kometer, M., Schmidt, A., Bachmann, R., Studerus, E., Seifritz, E., & Vollenweider, F.

- X. (2012). Psilocybin Biases Facial Recognition, Goal-Directed Behavior, and Mood State Toward Positive Relative to Negative Emotions Through Different Serotonergic Subreceptors. *Biological Psychiatry*, 72(11), 898-906.
- Krikorian, A. (1975). Were the opium poppy and opium known in the Ancient Near East? *Journal of the History of Biology*, 8(1), 95-114.
- Krippner, S. (1988). Dreams and Shamanism. En S. Nicholson, *Shamanism: an Expert View of Reality* (págs. 125-132). Wheaton: Theosophical Publ. House.
- Kritikos, P., & Papadaki, S. (1967a). The history of the poppy and of opium and their expansión in Antiquity in the Eastern Mediterranean Area. *Bulletin on Narcotics*, 19(3), 17-38.
- Kritikos, P., & Papadaki, S. (1967b). The history of the poppy and of opium and their expansión in Antiquity in the Eastern Mediterranean Area (part II). *Bulletin on Narcotics*, 19(4), 5-10.
- Lachenmeier, D. (2008). Thujone-attributable effects of absinthe are only an urban legend--toxicology uncovers alcohol as real cause of absinthism. *Medizinische Monatsschrift für Pharmazeuten*, 31(3), 101-106.
- Lain Entralgo, P. (1958). *La curación por la palabra en la Antigüedad Clásica*. Madrid: Revista de Occidente.
- Lamm, C., & Majdandžić, J. (2015). The role of shared neural activations, mirror neurons, and morality in empathy—a critical comment. *Neuroscience Research*, 90, 15-24.
- Lawler, L. B. (1946). The Geranos Dance - A New Interpretation. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 77, 112-130.
- Leão, D. F. (2004). Matéria religiosa: processos de impiedade (asebeia). En D. F. Leão, L. Rossetti, & M. d. Fialho (Edits.), *Nomos. Direito e sociedade na Antiguidade Clássica / Derecho y sociedad en la Antigüedad Clásica* (págs. 201-226). Coimbra e Madrid: Imprensa da Universidade de Coimbra e Ediciones Clásicas.
- Lebedev, A. V., Lövdén, M. R., Feilding, A., Nutt, D. J., & Carhart-Harris, R. L. (2015). Neural correlates of ego-dissolution under psilocybin. *Human Brain Mapping*, 36(8), 3137–3153.
- Lee, E. (2012). *From the Bodies of the Gods: Psychoactive Plants and the Cults of the Dead*. New York: Simon and Schuster.
- Lehmann, K. (1998). *Samothrace: A Guide to the Excavations and the Museum*. Thessalonike: A.A. Altintzis.
- Lehner, E., & Lehner, J. (2003). *Folklore and Symbolism of Flowers, Plants, and Trees*:

- With over 200 Rare and Unusual Floral Designs and Illustrations.* Mineola, NY: Dover Publications.
- Lehoux, D. (2007). Drugs and the Delphic Oracle. *Classical World*, 101(1), 41-56.
- Lenz, W. (1975). Some Peculiarities not hitherto fully understood of Roman' Mithraic sanctuaries and representations. En J. Hinnels (Ed.), *Mithraic Studies* (Vol. 2, págs. 358-377). Manchester: Manchester United Press.
- Leonti, M., & Casu, L. (2014). Soma, food of the immortals according to the Bower Manuscript (Kashmir, 6th century AD). *Journal of Ethnopharmacology*, 155(1), 373–386.
- Letcher, A. (2006). *Shroom, a cultural story of the magic mushroom*. London: Faber and Faber Limited.
- Levi-Strauss, C., & Eribon, D. (1990). *De cerca y de lejos*. Madrid: Alianza Editorial.
- Lewis, R. (2014). *Role of the Pythia at Delphi: ancient and modern perspectives*. (Tesis doctoral, University of South Africa).
- Liebeschuetz, W. (1994). The expansion of Mithraism among the religious cults of the second century. En J. Hinnells (Ed.), *Studies in Mithraism* (págs. 195-216). Roma: L'Erma di Bretschneider.
- Liechti, M. (2017). Modern Clinical Research on LSD. *Neuropsychopharmacology*, (42), 2114–2127.
- Liechti, M., Dolder, P., & Schmid, Y. (2017). Alterations of consciousness and mystical-type experiences after acute LSD in humans. *Psychopharmacology*, (234), 1499–1510.
- Linebaugh, T. M. (2017). *Shamanism and the Ancient Greek Mysteries: the Western Imaginings of the "Primitive Others"*. (Tesis doctoral. Kent State University).
- Linforth, I. M. (1946). The Corybantic rites in Plato. *University of California Publications in Classical Philology*, 13(5), 121-162.
- Littleton, C. (1986). The Pnuma Enthusiastikon: On the Possibility of Hallucinogenic “Vapors” at Delphi and Dodona. *Ethos*, (4), 76-91.
- Long, T., Wagner, M., Demske, D., Leipe, C., & Tarasov, P. E. (2017). Cannabis in Eurasia: origin of human use and Bronze Age trans-continental connections. *Vegetation History and Archaeobotany*, 245-258.
- López de Cerain, A., Gil, A., & Bello, J. (2006). Alimentos con sustancias tóxicas de origen natural: plantas superiores alimenticias. En A. Camean, & M. Repetto, *Toxicología alimentaria* (págs. 191-209). Madrid: Ediciones Díaz de Santos.

- López Pardo, F. (2010). Los banquetes de los etíopes del Xion y los fenicios de Kerné-Mogador. En VV.AA., *Carthage et les autochtones de son empire du temps de Zama : hommage à Mhamed Hassine Fantar*. Tunis: Institut National du Patrimoine.
- López Sáez, J. (2017). *Los alucinógenos*. Madrid: Los Libros de la Catarata.
- López, S., Bastida, J., Viladomat, F., & Codina, C. (2002). Acetylcholinesterase Inhibitory Activity of Some Amaryllidaceae Alkaloids and Narcissus Extracts. *Life Sciences*, (71), 2521-2529.
- Lozano, F. (2008). Historias fabulosas: un aspecto de la construcción de la divinidad de los emperadores romanos. *Habis*, (39), 153-162.
- Luck, G. (1995). *Arcana Mundi. Magia y Ciencias Ocultas en el Mundo Griego y Romano*. (E. Gallego Moya, Trad.) Madrid: Editorial Gredos.
- Ludwig, A. (1966). Altered States of Consciousness. *Archives of General Psychiatry*, 15(3), 225-234.
- MacDonald, A. (2004). A botanical perspective on the identity of Soma (Nelumbo Nucifera Gaertn.) Bases on scriptural and iconographic records. *Economic Botany*, 58 (Supplement), 147-173.
- Mackowiak, K. (2005). Figures de pygmées au Kabirion de Thèbes: entre bilan et perspectives. *Dialogues d'histoire ancienne*, 31(2), 9-25.
- MacLean, K. A., Johnson, M. W., & Griffiths, R. (2011). Mystical Experiences Occasioned by the Hallucinogen Psilocybin Lead to Increases in the Personality Domain of Openness. *Journal of Psychopharmacology*, 25(11), 1453–61.
- Mahdihassan, S., & Mehdi, F. S. (1989). Soma of the Rigveda and an attempt to identify it. *The American journal of Chinese Medicine*, 17(1-2), 1-8.
- Marconi, C. (2010). Choroï, Theōriai and International Ambitions: The Hall of Choral Dancers and its Frieze. En O. Palagia, & B. D. Wescoat (Edits.), *Samothracian Connections. Essays in honor of James R. McCredie* (págs. 106-135). Oxford: Oxbow Books.
- Marinatos, S. (1937). The Minoan Goddess of Gazi. *Archaeologiki Ephemeris*, 1, 278-291.
- Marr, J. (1995). The death of Themistocles. *Greece and Rome*, 42(2), 159-167.
- Martín Hernández, R. (2005). La muerte como experiencia mística. Estudio sobre la posibilidad de una experiencia de muerte ficticia en las iniciaciones griega. *Ilu Revista de Ciencias de las Religiones*(10), 85-105.

- Martín Hernández, R. (2006). *El orfismo y la magia*. (Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid).
- Martín Hernández, R. (2008). Rasgos mágicos en el mito de Orfeo. En A. Bernabé, & F. Casadesú (Edits.), *Orfeo y la tradición órfica. I: Un reencuentro* (págs. 75-90). Ediciones Akal.
- Martín Velasco, J. (2003). *El fenómeno místico*. Madrid: Trotta.
- Martin, L. H. (1994). Reflections on the Mithraic Tauroctony as Cult Scene. En J. Hinnels (Ed.), *Studies in Mithraism*, (págs. 217-224) Roma: «L'Erma» di Bretschneider.
- Martínez Lombardo, A., & Cano Ortiz, A. (2009). Plantas medicinales con alcaloides en la provincia de Jaén. *Boletín. Instituto de Estudios Giennenses*(200), 125-163.
- Martínez Nieto, B. (1998). Epiménides y la aura del pensamiento racional. *Agora. Papeles de Filosofía*, 17(2), 119-144.
- Massa-Pairault, F. H. (1994). Lemnos, Corinthe et l'Etrurie. Iconographie et iconologie à propos d'une olpè de Cerveteri (VII siècle av. n. è.). *Parola del Passato*, 49, 437-468.
- Mateo Arrizabalaga, M. (2012). Fármacos y religión. Los fármacos en la Historia de las Religione. Zaragoza: Real Academia de Medicina.
- Maurizio, L. (1995). Anthropology and spirit possession: A reconsideration of the Pythia's role at Delphi. *The Journal of Hellenic Studies*, 115, 69–86.
- Mayor, A. (1995). Mad honey! *Archaeology*, 48(6), 32-40.
- McDonald, D. (2004). A Botanical Perspective on the Identity of Soma (Nelumbo Nucifera Gaertn.) Based on Scriptural and Iconographic Records. *Economic Botany*, (58), 147-173.
- McGovern, P. (2003). A Beverage for King Midas and at the Limits of the Civilized World. En P. McGovern, *Ancient Wine: The Search for the Origins of Viniculture* (págs. 279-298). Princenton : Princeton University Press.
- McGowan, E. (2006). Experiencing and experimenting with embodied archaeology: Re-embodiment of the sacred gestures of Neopalatial Minoan Crete. *Archaeological Review from Cambridge*, 21(2), 32-57.
- McKenna, T. (1992). *El manjar de los dioses*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Mehta, N. R., Patel, E. P., Patani, P. V., & Shah, B. (2013). Nelumbo Nucifera (Lotus): A Review on Ethanobotany Phytochemistry and Pharmacology. *Indian Journal of Pharmaceutical and Biological Research*, 1(4), 152-167.
- Méndez Lloret, M. (1993). El démon: la inteligencia en el mundo. *Faventia*, 15(2), 23-

- Menon, V. (2015). Salience Network. *Brain Mapping. An encyclopedic reference (Vol. 2)*, 597-611.
- Mercuri, A. M., Accorsi, C. A., & Bandini Mazzanti, M. (2002). The Long Story of Cannabis and Its Cultivation by the Romans in Central Italy, Shown by Pollen Records from Lago Albano and Lago di Nemi. *Vegetation History and Archaeobotany*, 11(4), 263-276.
- Merkelbach, R. (1984). *Mithras*. Königstein im Taunus: Anton Hain.
- Merkur, D. (2000). *The mystery of manna: the psychedelic sacrament of the Bible*. Rochester, Vermont: Park Street Press:.
- Merlin, M. D. (1984). *On the trail of the ancient opium poppy*. London & Toronto : Association University Press.
- Merlin, M. D. (2003). Archaeological evidence for the tradition of psychoactive plant use in the Old World. *Economic Botany*, 57(3), 295–323.
- Merrillees, R. (1962). Opium trade in the Bronze Age Levant. *Antiquity*, 26(144), 287-292.
- Merrillees, R. (1979). Opium again in Antiquity. *Levant*, 11, 167-171.
- Merrillees, R. (1999). Opium for the Masses: How the Ancients Got High. *Odyssey*, 2, 20-29.
- Meschler, J. P., & Howlet, A. C. (1999). Thujone exhibits low affinity for cannabinoid receptors but fails to evoke cannabimimetic responses. *Pharmacology Biochemistry and Behavior*, 62(3), 473-480.
- Metzner, R. (1998). Hallucinogenic Drugs and Plants in Psychotherapy and Shamanism. *Journal of Psychoactive Drugs*, 30, 333-341.
- Meuli, K. (1935). Scythica. *Hermes*(70), 121-176.
- Meyer, M. (1999). *The Ancient Mysteries. A Sourcebook of Sacred Texts*. Philadelphia: United of Pennsylvania Press.
- Meyer, M. (2006). The Mithras Liturgy. En A. Levine, D. Allison, & J. Crossan (Edits.), *The historical Jesus in Context* (págs. 179-192). New Jersey: Priceton University Press.
- Meyer, M. (2012). The "Mithras Liturgy" as Mistery and Magic. En J. Van Oort & J. Thomasen (Edits.), *Mistery and Secrecy in the Nag Hammadi Collection an other Ancient Literature: Ideas and Practices* (págs. 447-464). Leiden & Boston: Brill.
- Mitsopoulou, C. (2010). De nouveaux Kernoi pour Kernos.... *Kernos*, 23, 145-178.

- Mitsopoulou, C. (2011). The Eleusinian processional cult vessel: iconographic evidence and interpretation. En M. Haysom, & J. Wallensten (Edits.), *Current Approaches to Religion in Ancient Greece. Papers Presented at a Symposium at the Swedish Institute at Athens, 17-19 April 2008* (págs. 189-22).
- Moloudizargari, M., Mikaili, P., Aghajanshakeri, S., Asghari, M. H., & Shayegh, J. (2013). Pharmacological and therapeutic effects of *Peganum harmala* and its main alkaloids. *Pharmacognosy Reviews*, 7(14), 199-212.
- Montero, S. (1997). *Diccionario de adivinos, magos y astrólogos de la Antigüedad*. Valladolid: Trotta.
- Montoya de Guzmán, I. (2004). *La Biblia y el cannabis*. Obtenido de www.solocannabis.com
- Morris, C., & Peatfield, A. (2004). Experiencing ritual: Shamanic elements in Minoan religion. En M. Wedde (Ed.), *Celebrations. Sanctuaries and the vestiges of cult activity*. (págs. 33-59). Bergen: Papers from the Norwegian Institute at Athens 6, The Norwegian Institute at Athens.
- Mueller, F., Lenz, C., Dolder, P., Harder, S., Schmid, Y., Lang, U., . . . S. (2017). Acute effects of LSD on amygdala activity during processing of fearful stimuli in healthy subjects. *Translational Psychiatry*, 7(e1084), 1-5.
- Mukamel, R., Ekstrom, A. D., Kaplan, J., Iacoboni, M., & Fried, I. (2010). Single-neuron responses in humans during execution and observation of actions. *Current biology*, 20(8), 750-756.
- Mukherjee, P. K., Mukherjee, D., Maji, A. K., Rai, S., & Heinrich, M. (2009). The sacred lotus (*Nelumbo nucifera*)—phytochemical and therapeutic profile. *Journal of Pharmacy and Pharmacology*, 61(4), 407-422.
- Mukherjee, P., Saha, K., Balasubramanian, R., Pal, M., & Saha, B. (1996). Studies on Psychopharmacological Effects of *Nelumbo Nucifera* Gaertn. Rhizome Extract. *Journal of Ethnopharmacology*, (54), 63-67.
- Muñoz García-Vaso, J. (1998). Evidencias mercantiles en contextos arqueológicos mitraicos. *Espacio, Tiempo y Forma, Serie II. Historia Antigua*, (2), 153-170.
- Muñoz Llamosas, V. (1998). Néctar y ambrosía: atravesar la muerte. *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, (3), 147-170.
- Murphy, C. (2015). Choreographed Frenzy: A Sequence of Steps Towards Understanding Movement and Dance in Aegean Bronze Age Iconography. En S. Cappel, U. Günkel-Maschek, & D. Panagiotopoulos (Edits.), *Minoan Archaeology*.

- Perspectives for the 21st Century* (págs. 299-310). Louvain-la-Neuve: UCL: Presses Universitaires de Louvain.
- Mylonas, G. (1961). *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*. New York: Princeton University Press.
- Nelson, M. (2014). Did ancient greeks drink beer?. *Phoenix*, 68(1/2), 27-46.
- Nemu, D. (2019). Getting high with the most high: Entheogens in the Old Testament. *Journal of Psychedelic Studies*, 1-16.
- Nencini, P. (1997). The Rules of Drug Taking: Wine and Poppy Derivatives in the Ancient World. VII. A Ritual Use of Poppy Derivatives. *Substance Use & Misuse*, 32(10), 1405-1415.
- Nencini, P. (2002). The shaman and the rave party: social pharmacology of ecstasy. *Substance Use & Misuse*, 37(8-10), 923-939.
- Nencini, P., & Grant, K. (2010). Psychobiology of Drug-Induced Religious Experience: From the Brain “Locus of Religion” to Cognitive Unbinding. *Substance Use & Misuse*, 45(13), 2130–2151.
- Nicgorski, A. M. (1999). Polypus and the Poppy: two unusual rhyta from the Mycenaean cemetery at Mochlos. En P. Betancourt, V. Karageorghis, R. Laffineur, & V. D. Niemeier (Edits.), *MELETEMATA. Studies in Aegean archaeology presented to Malcolm H. Wiener as he enters his 65th year* (Vol. II, págs. 537-541). Liège: Université de Liège.
- Nichols, D. E. (2016). Psychedelics. *Pharmacological reviews*, 68(2), 264-355.
- Nicholson, P. (2002). The Soma Code, Parts I-III. *Electronic Journal of Vedic Studies*, 8(3), 31-92.
- Nilsson, M. (1950). *The Minoan-Mycenaean Religion and Its Survival in Greek Religion*. New York: Biblo and Tannen.
- Nock, A. (1941). A Cabiric Rite. *American Journal of Archaeology*, 45(4), 577-581.
- Nock, A. D. (1937). The genius of Mithraism. *The Journal of Roman Studies*, 27(1), 108-113.
- Norberg, A. (2016). *In the Cave of Mysteries: Analyzing Ritual Space within the Roman Cult of Mithras through the examples of Santa Prisca, Walbrook, and Carrawburgh*. (Tesis de Master, Stockholm University).
- Nyberg, H. (1995). The problem of the Aryans and the Soma: the botanical evidence. En G. Erdosy (Ed.), *The Indo-Aryans of Ancient South-Asia: Language, Material Culture and Ethnicity* (págs. 382–406). Berlin: De Gruyter.

- Oakley, J. H. (2004). Wedding dances. *ThesCRA II*, 312-314. Los Angeles: Getty Publications.
- Ogawa, H. (1977). The Origins of Mithraic Mysteries and the Idea of Proto-Mithraism. *Orient*, (13), 21-30.
- Olsen, R. W. (2000). Absinthe and g-aminobutyric acid receptors. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 97(9), 4417-4418.
- Ott, J. (1994). *Ayahuasca Analogues: Pangean Entheogens*. Kennewick, WA: Natural Products Company.
- Ott, J. (1996). *Pharmacoteon. Drogas enteogénicas, sus fuentes vegetales y su historia*. Barcelona: La Liebre de Mazo.
- Ott, J., & Neely, P. (1980). Entheogenic (hallucinogenic) effects of methylergonovine. *Journal of Psychedelic Drugs*, 12(2), 165-166.
- Otto, J. (1988). The Delphic Bee: Bees and Toxic Honey as Pointers to Psychoactive and Other Medicinal Plants. *Economic Botany*, 52(3), 260-266.
- Ovadhah, A., & Mucznik, S. (2017). Myth and Reality in the Battle between the Pygmies and the Cranes in the Greek and Roman Worlds. *Gerion*, 35(1), 141-156.
- Padhy, S., & Dash, S. K. (2004). The Soma Drinker of Ancient India: An Ethno-Botanical Retrospection. *Journal of Human Ecology*, 15(1), 19-26.
- Padhy, S., & Dash, S. K. (2019). Diversity of the Divine Plant Soma: A Search from Rigveda to Modern Science-A Conglomerated Review. *Journal Biodiversity*, 10(1-2), 15-30.
- Pahnke, W. N. (1963). *Drugs and Mysticism. An Analysis of the Relationship between Psychedelic Drugs and the Mystical Consciousness*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University.
- Pajón Leyra, I. (2009). *Paradoxografía griega: estudio de un género literario*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- Palagia, O., Maniatis, Y., Dotsika, E., & Kavoussanaki, D. (2009). New investigations on the pedimental sculptures of the 'Hieron' of Samothrace: a preliminary report. En *ASMOSIA VII: actes du VIIe colloque international de l'ASMOSIA* (págs. 113-132). Athens: Ecole française d'Athènes.
- Palmer, G. (2009). Why the shoulder? A study of the placement of the wound in the Mithraic tauroctony. En G. Casadio, Johnston, & P. A. (Edits.), *Mystic Cults in Magna Graeca* (págs. 314-323). Austin: University de Texas Press.
- Panagiotidou, O., & Beck, R. (2017). *The Roman Mithras Cult: A Cognitive Approach*.

- London: Bloomsbury Publishing.
- Papadopoulou, Z. (2004). Musical instruments in cult. En *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum, II* (Vol. 4, págs. 347-362). Basel & Los Angeles: Fondation pour le lexicon iconographicum mythologiae classicae & Getty Publications.
- Papaioannou, C., & Lykesas, G. (2012). The role and significance of dance in the Dionysian Mysteries. *Studies in Physical Culture and Tourism, 19*(2), 68-72.
- Papaioannou, C., Mouratidou, K., Mouratidis, G., & Douka, S. (2011). Association of dance with sacred rituals in Ancient Greece: the case of Eleusinian Mysteries. *Studies in Physical Culture and Tourism, 18*(3), 233-239.
- Parke, H. W., & Wormell, D. E. (1956). *The Delphic oracle I. The History*. Oxford: Basil Blackwell.
- Parker, R. (2005). *Polytheism and Society at Athens*. Oxford: Oxford University Press.
- Parra, A. (2014). *Alucinaciones: ¿experiencia o trastorno?* Buenos Aires: Universidad Abierta Interamericana.
- Passie, T., Halpern, J. H., Stichtenoth, D. O., Emrich, H. M., & Hintzen, A. (2008). The Pharmacology of Lysergic Acid Diethylamide: A Review. *CNS Neuroscience & Therapeutics, 14*(4), 295–314.
- Passie, T., Seifert, J., Schneider, U., & Emrich, H. M. (2002). The pharmacology of psilocybin. *Addiction biology, 7*(4), 357-364.
- Patocka, J., & Plucar, B. (2003). Pharmacology and Toxicology of Absinthe. *Journal of Applied Biomedicine*(1), 199-205.
- Patricia A. Helvenston, P. G. (2003). Testing the ‘Three Stages of Trance’ Model. *Cambridge Archaeological Journal, 13*(2), 213-224.
- Pazos, A., & Pascual, J. (2014). Farmacología de los movimientos anormales. Fármacos antiespásticos. En J. Florez, *Farmacología humana* (6ª ed., págs. 502-518). Barcelona: Elsevier-Masson.
- Peatfield, A. A., & Morris, C. (2012). Dynamic spirituality on Minoan peak sanctuaries. En K. Rountree, C. Morris, & A. A. Peatfield (Edits.), *Archaeology of Spiritualities* (págs. 227-245). New York: Springer.
- Peintner, U., Pöder, R., & Pümpel, T. (1998). The iceman's fungi. *Mycological research, 102*(10), 1153 -1162 .
- Per Beskow, L. (1994). Tertullian on Mithras. En J. Hinnells (Ed.), *Studies on Mithraism* (págs. 51-60). Roma: L'Erma di Bretschneider.
- Perea Yébenes, S. (2011). El kiphy, un perfume ritual, mágico y medicinal en el universo

- egipcio grecorromano. *Espacio, Tiempo y Forma. Serie II, Historia Antigua*, (24), 349-362.
- Perrin, M. (2007). Las artes de los chamanes. En F. Barona Tovar, *Chamanismo, tiempos y lugares sagrados* (págs. 67-95). Cali, Colombia: Programa Editorial Universidad del Valle.
- Perry, E. K. (2002). Plants of the gods. En E. K. Perry (Ed.), *Neurochemistry of consciousness: Neurotransmitters in mind* (págs. 205-225). Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.
- Petridou, G. (2013). 'Blessed Is He, Who Has Seen': The Power of Ritual Viewing and Ritual Framing in Eleusis. *Helios*, 40(1-2), 309-342.
- Pharo, L. (2011). A methodology for a deconstruction and reconstruction of the concepts "Shaman" and "Shamanism". *Numen*, (58), 6-70.
- Piccardi, L., Monti, C., Vaselli, O., Tassi, F., Gaki-Papanastassiou, K., & Papanastassiou, D. (2008). Scent of a myth: tectonics, geochemistry and geomythology at Delphi (Greece). *Journal of the Geological Society*, 165(1), 5-18.
- Plaitakis, A., & Duvoisin, R. (1983). Homer's Moly Identified as *Galanthus Nivalis* L.: Physiologic Antidote to Stramonium Poisoning. *Clinical Neuropharmacology*, (6), 1-5.
- Polemis, E. D. (2012). Diversity of Basidiomycota (subclass Agaricomycetidae) in the island of Andros (Cyclades, Greece). *Nova Hedwigia*, 95(1-2), 25-58.
- Pollock, S. H. (1976). Psilocybian Mycetismus With Special Reference To *Panaeolus*. *Journal of Psychoactive Drugs*, 8(1), 43-57.
- Puglisi, D. (2010). Dal 'Vassoio Tripodato' al Kernos: un set di ceramiche da Haghia Triada e il suo contributo alla conoscenza del rituale minoico. *Creta Antica*, (11), 45-129.
- Quirce Balma, C. M., Badilla, B., Badilla, S., Herrera, M. M., & Rodríguez, J. M. (2010). Los alucinógenos: su historia, antropología, química y farmacología. *Psicogente*, 13(23), 174-192.
- Rätsch, C. (2005). *The Encyclopedia of Psychoactive Plants: Ethnopharmacology and its Applications*. Rochester: Park Street Press.
- Reggiani, N. (2014). La pelle di Epimenide: un corpus di scritture mantiche nell'antica Grecia? *ὄριος - Ricerche di Storia Antica*, (6), 105-128.
- Reichel-Domatoff, G. (1975). *The Shaman and the Jaguar: A Study of Narcotic Drugs among the Indians of Colombia*. Philadelphia: Temple University Press.

- Rémi, M. (1990). Le Combat des grues et des Pygmées. *L'Homme*, 30(116), 55-73.
- Rhind, J. (2014). *Fragrance and Wellbeing: Plant Aromatics and Their Influence on the Psyche*. London: Singing Dragon.
- Rinella, M. A. (2000). Supplementing the Ecstatic: Plato, the Eleusinian Mysteries and the Phaedrus. *Polis: The Journal for Ancient Greek and Roman Political Thought*, 17(1-2), 61-78.
- Rizzo, M., & Martelli, M. (1988/89). Un incunabolo del mito greco in Etruria. *ASAA*, 50-51, 7-56.
- Rizzolatti, G., Fogassi, L., & Gallese, V. (2001). Neurophysiological mechanisms underlying the understanding and imitation of action. *Nature reviews neuroscience*, 2(9), 661-670.
- Rodríguez Arce, J. M., & Quirce Balma, C. (2012). Las plantas y los hongos alucinógenos: reflexiones preliminares sobre su rol en la evolución humana. *Reflexiones*, 91(2), 9-32.
- Rodríguez Moreno, I. (1994). Démones y otros seres intermedios entre el hombre y la divinidad en el pensamiento platónico. *Fortunatae: Revista canaria de filología, cultura y humanidades clásicas*, (6), 185-198.
- Rodríguez Valls, F. (2006). Movimiento esencial en el espacio. El diálogo Sobre la danza de Luciano de Samósata. *Thémata. Revista de Filosofía*, (37), 355-372.
- Rohde, E. (1948). *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Romero Mayorga, C. (2016). *Iconografía mitraica en Hispania*. (Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid).
- Rossignol, J. (1863). *Les métaux dans l'Antiquité. Origines religieuses de la métallurgie*. Paris: Auguste Durand.
- Rosso, A. (2010). Poppy and Opium in Ancient times: remedy or narcotic? *Biomedicine International*, (1), 81-87.
- Rouget, G. (1985). *Music and Trance: A Theory of the Relations Between Music and Possession*. Chicago: University of Chicago Press.
- Rubia Vila, F. (2011). Las neuronas espejo. *Anales de la Real Academia Nacional de Medicina. Tomo CXXVIII. Cuaderno 2* (págs. 319-332). Madrid: Real Academia Nacional de Medicina.
- Rubia, F. (2003). *La conexión divina. La experiencia mística y la Neurobiología*. Córdoba: Crítica.

- Rubio Rivera, R. (2003-5). Mitreos en domus y villae. *ARYS*, (6), 125-134.
- Ruck, C. A., Bigwood, J., Staples, D., Ott, J., & Wasson, R. G. (1979). Entheogens. *Entheogens. Journal of Psychedelic Drugs*, 11(1-2), 145-146.
- Ruck, C., Hoffman, M., & González Celdrán, J. (2011). *Mushrooms, Myth & Mithras. The drug cult that civilized Europe*. San Francisco: City Lights.
- Rudgley, R. (1999). *Enciclopedia de las sustancias psicoactivas*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Rull, V., & Vegas-Vilarrúbia, T. (2014). Preliminary report on a mid-19th century Cannabis pollen peak in NE Spain: Historical context and potential chronological significance. *The Holocene*, 24(10), 1378-1383.
- Russell, J. (1994). On the Armeno-Iranian roots of Mithraism. En J. Hinnells (Ed.), *Studies in Mithraism* (págs. 183-194). Roma: L'Erma di Bretschneider.
- Russell, N., & McGowan, K. J. (2003). Dance of the cranes: crane symbolism at Catalhöyük and beyond. *Antiquity*, 77(297), 445-455.
- Russo, E. B. (2007). History of cannabis and its preparations in saga, science, and sobriquet. *Chemistry & biodiversity*, 4(8), 1614-1648.
- Rydving, H. (2011). Le chamanisme aujourd'hui : constructions et déconstructions d'une illusion scientifique. *Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines [En ligne](42)*. doi:10.4000/emscat.1815
- Sahagún, B. d. (1938). *Historia General de las Cosas de la Nueva España* (Vol. Tomo II). México: Editorial Pedro Robredo.
- Samorini, G. (1992). Prehistoric Psychoactive Mushroom Artifacts". *Integration*, 2(3), 69-78.
- Samorini, G. (1998a). Further Considerations on the Mushroom Effigy of Mount Bego. *The Entheogen Review*, 7(2), 35-36.
- Samorini, G. (1998b). The Pharsalus Bas-Relief and the Eleusinian Mysteries. *The Entheogen Review*, 7(2), 60-63.
- Samorini, G. (2000). Un contributo alla discussione dell'etnobotanica dei Misteri Eleusini. *Eleusis*, 4, 3-53.
- Samorini, G. (2001a). *Funghi allucinogeni. Studi etnomicologici*. Dozza: Telesterion.
- Samorini, G. (2001b). *Los alucinógenos en el mito. Relatos sobre el origen de las plantas psicoactivas*. Barcelona: La Liebre de Marzo.
- Samorini, G. (2006). Lattuga e lattucario. Storia di equivoci ed enigmi insoluti. *Erboristeria*, (299), 48-55.

- Samorini, G. (2019). The oldest archeological data evidencing the relationship of Homo sapiens with psychoactive plants: A worldwide overview. *Journal of Psychedelic Studies*, 1-18.
- Samorini, G., & Camilla, G. (1995). Rappresentazioni fungine nell'arte greca. *Annali del Museo Civico di Rovereto*, 10, 307-326.
- Sandelin, K. (1988). Mithras=Auriga?". *Arctos*(22), 133-135.
- Sanford, J. (1972). Japan's "Laughing Mushrooms". *Economic Botany*, 26(2), 174-181.
- Santarcangeli, P. (2002). *El libro de los laberintos*. Madrid: Siruela.
- Sarianidi, V. (1994a). New Discoveries at ancient Gonur. *Ancient Civilizations from Scythia to Siberia*, 2(3), 289–310.
- Sarianidi, V. (1994b). Temples of Bronze Age Margiana: traditions of ritual architecture. *Antiquity*, 68(259), 388-397.
- Sarianidi, V. (2003). Margiana and Soma-Haoma. *Electronic Journal of Vedic Studies* , 9(1c).
- Sassu, R. (2009). L'hestiatorion nel santuario greco: un problema interpretativo e funzionale. *Mediterraneo Antico*, 12(1/2), 317-337.
- Sayin, H. (2014). Psychoactive plants, altered state of consciousness and religious rituals. *NeuroQuantology*, 12(2), 276-296.
- Sayin, U. (2016). Psychoactive Plants Used during Religious Rituals. En V. R. Preedy (Ed.), *Neuropathology of Drug Addictions and Substance Misuse. Vol. 3* (págs. 17-28). Elsevier.
- Schachter, A. (1986). *Cults of Boiotia 2. Herakles to Poseidon*. London: University of London. Institute of Classical Studies.
- Schachter, A. (2003). Evolution of a mystery cult: the Theban Kabiroi. En M. B. Cosmopoulos, *Greek Mysteryes. The Archeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults* (págs. 112-142). London and New York: Routledge.
- Schmid, Y., & Liechti, M. E. (2018). Long-lasting subjective effects of LSD in normal subjects. *Psychopharmacology*, 235(2), 535-545.
- Schoop, U. (2011). Hittite Pottery- A Summary. En H. Genz, & D. P. Mielke (Edits.), *Insights into Hittite History and Archaeology* (págs. 241-274). Leuven: Peeters.
- Schott-Billmann, F. (2014). *Primitive Expression and Dance Therapy: When dancing heals*. London and New York: Routledge.
- Schroter-Kunhardt, M. (1993). A review of near death experiences. *Journal of Scientific Exploration*, 7(3), 219-239.

- Schubart, H., Pingel, V., Kunter, M., L. v.-V., & Hägg, I. (2006). Estudios sobre la tumba 111 de Fuente Álamo (Almería). *SPAL*, 15, 103-148.
- Schultes, R., & Hofmann, A. (2000). *Plantas de los dioses*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Scobie, A. (1975). The Battle of the Pygmies and the Cranes in Chinese, Arab, and North American Indian Sources. *Folklore*, 86(2), 122-132.
- Segura Muncía, S., & Torres Ripa, J. (. (2009). *Historia de las plantas en el Mundo Antiguo*. Madrid/Bilbao: Universidad de Deusto/CSIC.
- Shah, N. (2015). Soma, an Enigmatic, Mysterious Plant of the Vedic Aryas: An Appraisal. *Indian Journal of History of Science*, 50(1), 26-41.
- Shanon, B. (2002). Entheogens. Reflections on psychoactive sacramental. *Journal of Consciousness Studies*, 9(4), 85-94.
- Shanon, B. (2008). Biblical Entheogens: a Speculative Hypothesis. *Time and Mind: The Journal of Archaeology, Consciousness and Culture*, 1(1), 51-74.
- Sheikh, S. A. (2014). Ethno-medicinal uses and pharmacological activities of lotus (*Nelumbo nucifera*). *Journal of Medicine Plants Studies*, 2(2), 42-46.
- Shelton, J. (1974). Valerius Flaccus 2.428-50. *Classical Philology*, 69(4), 291-293.
- Sherrat, A. (1991). Sacred and Profane Substances: the Ritual Use of Narcotics in Later Neolithic Europe. En *Sacred and Profane Conference* (págs. 50-64). Oxford: Proceedings Oxford Archaeological Cronograf.
- Sherratt, A. (1987). Cups that cheered: the introduction to alcohol to prehistoric Europe. En W. Waldren, & R. Kennard (Edits.), *Bell beakers of the westernMediterranean: the Oxford International Conference 1986* (págs. 81-106). Oxford: Archaeopress.
- Shirokogonoff, S. (1935). *Psychomental Complex of the Tungus*. Londres: Kegan, Paul, Trench, Trubner.
- Shishlina, N. I., Borisov, A. V., Bobrov, A. A., & Pakhomov, M. M. (2007). Methods of interpreting Bronze Age vessel residues: discussion, correlation and the verification of data. En H. Barnard, Eerkens, & J. W. (Edits.), *Theory and practice of archaeological residue analysis. British Archaeological Reports International Series 1650* (págs. 29-41). Oxford: Archaeopress.
- Siikala, A. L. (1978). *The Rite Technique of the Siberian Shaman*. Helsinki: Suomalainen tiedeakatemia.
- Silici, S., & Atayoglu, A. T. (2015). Mad honey intoxication: A systematic review on the 1199 cases. *Food and Chemical Toxicology*, 86, 282-290.

- Simon, E. (2002). *Festivals of Attica: an archaeological commentary*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Sinev, I. E. (2016). The History of Mandragora Turkomanica (Solanaceae). *Israel Journal of Plant Sciences*, 63(3), 176-181.
- Smith, E. (1999). Evolution, substance abuse, and addiction. En W. Trevathan, E. Smith, & J. McKenna (Edits.), *Evolutionary Medicine* (págs. 375–405). New York: Oxford University Press.
- Smith, J. (2009). *Art and society in Cyprus from the Bronze Age into the Iron Age*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Smith, J. T. (2009). Komastai or ‘Hephaistoi’? Visions of comic parody in archaic Greece. *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 52(1), 69-92.
- Smith, R. K., Stacey, R. J., Bergström, E., & Thomas-Oates, J. (2018). Detection of opium alkaloids in a Cypriot base-ring juglet. *Analyst*, 143(21), 5127-5136.
- Soar, K. (2010). Circular Dance Performances in the Prehistoric Aegean. En A. Michaels (Ed.), *Ritual Dynamics and the Science of Ritual* (págs. 137-156). Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Sobrinho Vesperinas, E., & Sanz Elorza, M. (s.f.). *Solanum*. Recuperado el 20 de Junio de 2015, de Anthos. Sistema de información sobre las plantas de España: http://www.floraiberica.es/floraiberica/texto/pdfs/11_134_01_Solanum.pdf
- Solecki, R. (1975). Shanidar IV, a Neanderthal Flower Burial in Northern Iraq. *Science*, 190(4217), 880-881.
- Sommer, J. D. (1999). The Shanidar IV “Flower Burial”: a Re-evaluation of Neanderthal Burial Ritual. *Cambridge Archaeological Journal*, 9(1), 127-129.
- Sourvinou-Inwood, C. (2005). Festival and mysteries: Aspects of the Eleusinian cult. In Greek mysteries. En M. Cosmopoulos, *Greek Mysteries. The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults* (págs. 41-65). London & New York: Routledge.
- Speidel, M. (1980). *Mithras-Orion: Greek hero and Roman army god*. Leiden: E.J. Brill.
- Spiller, H., Hale, J., & De Boer, J. (2002). The Delphic Oracle: A Multidisciplinary Defense of the Gaseous Vent Theory. *Clinical Toxicology*, 40, 189-196.
- Staal, F. (2001). How a psychoactive substance becomes a ritual: the case of soma. *Social Research. An International Quarterly of the Social Sciences*, 68(3), 745-778.
- Stace, W. (1960). *Mysticism and Philosophy*. London: Macmillan and Company.
- Stamets, P. (1996). *Psilocybin mushrooms of the world. An identification guide*. Berkeley:

Ten Speed Press.

- Stefanis, C., Ballas, C., & Madianou, D. (1975). Sociocultural and epidemiological aspects of hashish use in Greece. En V. Rubin (Ed.), *Cannabis and culture* (págs. 303-326). The Hague: Mouton Publishers.
- Stoholski, M. (2007). "Welcome to Heaven, Please Watch Your Step": The "Mithras Liturgy" and the Homeric Quotations in the Paris Papyrus. *Helios*, 34(1), 69-95.
- Storey, I. (1990). Dating and Re-Dating Eupolis. *Phoenix*, 44(1), 1-30.
- Storey, I. C. (2003). *Eupolis, Poet of Old Comedy*. Oxford: Oxford University Press.
- Strang, J., Arnold, W., & Peters, T. (1999). Absinthe: what's your poison? *British Medical Journal*, 319(7225), 1590 - 1592.
- Strassman, R. (2013). *DMT: La molécula del espíritu*. Vermont: Inner Traditions.
- Strassman, R. (2014). *DMT and the soul of prophecy: A new science of spiritual revelation in the Hebrew Bible*. Rochester, VT: Park Street Press.
- Strataridaki, A. (1991). Epimenides of Crete: Some Notes on his Life, Works and the Verse "Kretes del pheustal". *Fortunatae: Revista canaria de filología, cultura y humanidades clásicas*, 2, 207-224.
- Sugimoto, Y., Furutani, S., Itoh, A., Tanahashi, T., Nakajima, H., Oshiro, H., . . . Yamada, J. (2008). Effects of extracts and neferine from the embryo of *Nelumbo nucifera* seeds on the central nervous system. *Phytomedicine*, 15(12), 1117-1124.
- Swamy, B. (1974). Sources for a history of sciences plants in India II. The Rigveda soma. *Indian Journal History of Science*, 2(1), 11-32.
- Swamy, B. G. (1976). Sources for a History of Plant Sciences in India. II. The RG Vedic Soma Plant. *Indian Journal of History of Science*, 11(1), 11-32.
- Swanson, L. R. (2018). Unifying theories of psychedelic drug effects. *Frontiers in pharmacology*, 9(Artículo 172), 1-23.
- Tamayo Lopera, D., & Zapata Agudelo, G. (2015). Aportes psicológicos experimentales y neurobiológicos al estudio de la experiencia mística religiosa. *Katharsis*, (20), 169-198.
- Tarr, B., Launay, J., & Dunbar, R. I. (2014). Music and social bonding: "self-other" merging and neurohormonal mechanisms. *Frontiers in Psychology*, 5, 1096.
- Tart, C. (1972). States of Consciousness and States-Specific Sciences. *Science*, 176, 1203-1210.
- Thiebaut, M. (1998). Apollonios de Tyane et la tradition du «theios aner». *Dialogues d'histoire ancienne*, 24(2), 200-231.

- Thompson, E. L. (2010). *Images of Ritual Mockery on Greek Vases*. (Tesis doctoral, Columbia University).
- Thompson, J. M. (2014). *Appeasing The Mushroom Gods*. (Tesis doctoral, University of Bath).
- Thompson, S. (1955-1958). *Motif-index of folk-literature: a classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, mediaeval romances, exempla, fabliaux, jest-books and local legends*. Bloomington: Indiana University Press.
- Tiverios, M. (-3. (2008). Women of Athens in the Worship of Demeter: Iconographic Evidence from Archaic and Classical Times. En *Worshipping Women: Ritual and Reality in Classical Athens* (págs. 125-135). New York: Alexander S. Onassis Public Benefit Foundation.
- Torres Guerra, J. B. (2005). *Himnos homéricos*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Torres Martinez, J. (2011). *El Cantábrico en la Edad del Hierro*. Madrid: Real Academia de la Historia.
- Tramacchi, D. (2004). Entheogenic dance ecstasis: Cross-cultural contexts. En G. St John (Ed.), *Rave culture and religion* (págs. 141-160). London and New York: Routledge.
- Tucker, O. (1986). Frankincense and Myrrh. *Economic Botany*, (40), 425-433.
- Tully, C. J., & Crooks, S. (2015). Dropping Ecstasy? Minoan Cult and the Tropes of Shamanism. *Time and Mind*, 8(2), 129–158.
- Turcan, R. (2000). *Mithra et le mithriacisme* (Segunda ed.). Paris: Les Belles Lettres.
- Turcan, R. (2001). *Los cultos orientales en el mundo romano*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Tylš, F., Páleníček, T., & Horáček, J. (2014). PSILOCYBIN—summary of knowledge and new perspectives. *European Neuropsychopharmacology*, 24(3), 342-356.
- Tyree, L. (2001). Diachronic Changes in Minoan Cave Cult. En R. Laffineur, & R. Hägg (Edits.), *Potnia. Deities and Religion in the Aegean Bronze Age, Aegaeum 22* (págs. 39-50). Liege: Université de Liège & University of Texas at Austin.
- Ulansey, D. (1989). *The Origins of the Mithraic Mysteries*. Oxford: Oxford University Press.
- Uría Valera, J. (1992). El néctar y la ambrosía: nota interpretativa al Himno de Apolo (189-193). *Myrtia*, (7), 141-145.
- Ustinova, Y. (1998). Corybantism: The nature and role of an ecstatic cult in the Greek polis. *HOPOΣ*, 10-12, 503-520.
- Ustinova, Y. (2004-2005). Greek knowledge of thracian and scythian healing practices

- and ideas of afterlife and immortality. *Ephemeris Napocensis*, 14-15, 41-52.
- Ustinova, Y. (2009). *Caves and the Ancient Greek Mind*. Oxford: Oxford University Press.
- Ustinova, Y. (2013). To Live in Joy and Die with Hope: Experiential Aspects of Ancient Greeks Mystery Rites. *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 56(2), 105-123.
- Ustinova, Y. (2017). *Divine Mania: Alteration of Consciousness in Ancient Greece*. London & New York: Routledge.
- Vaitl, D. e. (2013). Psychobiology of altered states of consciousness. *Psychological Bulletin*, 131(1), 98-127.
- Valencic, I. (1994). Has the Mystery of the Eleusinian Mysteries been solved? En *Yearbook for Ethnomedicine and the Study of Consciousness* (Vol. 3, págs. 325-336).
- Van der Linde, D. (2013). The Samothracian cult and the maritime world: (4th Century BC–2nd Century AD). En D. Raemaekers (Ed.), *A Kaleidoscope of Maritime Perspectives* (págs. 81-88). Groningen: University of Groningen / Groningen Institute of Archaeology & Barkhuis.
- Van Gennepe, A. (2008). *Los ritos de paso*. Madrid: Alianza Editorial.
- Vandenberg, P. (1991). *El secreto de los oráculos*. Barcelona: Destino.
- VanPool, C. (2009). The signs of the sacred: Identifying shamans using archaeological evidence. *Journal of Anthropological Archaeology*, (28), 177-190.
- Vermaseren, M. J. (1951). The miraculous birth of Mithras. *Mnemosyne*, (4), 285-301.
- Vermaseren, M. J. (1963). *Mithras, the Secret God*. London: Chatto&Windus.
- Vermaseren, M. J. (1971). *Mithriaca I: The Mithraeum at S. Maria Capua Vetere*. Leiden: Brill Academic Publishers.
- Villaescusa Castillo, L. (2006). La adormidera. Una fuente de alcaloides de extraordinario interés. *Actualidad en Farmacología y Terapéutica*, 4(4), 252-258.
- Villarejo-Díaz, M., Murillo-Zaragoza, J. R., & Alvarado-Hernández, H. (2000). Farmacología de los agonistas y antagonistas de los receptores opioides. *Educación e Investigación Clínica*, 1(2), 106-137.
- Voutiras, E. (1996). Un culte domestique des Corybantes. *Kernos*, (9), 243-256.
- Wang, S., Yu, Z., Wang, C., Wu, C., Guo, P., & Wei, J. (2018). Chemical constituents and pharmacological activity of agarwood and *Aquilaria* plants. *Molecules*, 23(2), 342.

- Warren, P. (1984). Circular Platforms at Minoan Knossos. *The Annual of the British School at Athens*, 79, 307-323.
- Warrier, P. K., & Nambiar, V. P. (1996). *Indian Medicinal Plants: a compendium of 500 species* (Vol. 5). Chennai: Orient Longman.
- Wasmuth, E. (2015). ΩΣΠΙΕΡ ΟΙ ΚΟΡΥΒΑΝΤΙΩΝΤΕΣ: The corybantic rites in Plato's dialogues. *The Classical Quarterly*, 65, 69-84.
- Wasson, G., Hofmann, A., & Ruck, C. A. (1980). *El camino a Eleusis. Una solución al enigma de los misterios*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Wasson, R. (1968). *Soma: Divine mushroom of immortality*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Webster, P., Perrine, M., & Ruck, C. (2000). Mixing the Kykeon. *ELEUSIS: Journal of Psychoactive Plants and Compounds, New Series*, (4), 55-86.
- Welch, K. (1996). A Statute Head of the "Great Mother" Discovered in Samothrace. *Hesperia*, 65(4), 467-473.
- Wesołowska, A., Nikiforuk, A., Michalska, K., Kisiel, W., & Chojnacka-Wójcik, E. (2006). Analgesic and sedative activities of lactucin and some lactucin-like guaianolides in mice. *Journal of Ethnopharmacology*, (107), 254-258.
- Westcoat, B. (2017). The pilgrim's passage into the sanctuary of the Great Gods, Samothrace. En T. M. Kristensen, & W. Friese (Edits.), *Excavating Pilgrimage: Archaeological Approaches to Sacred Travel and movement in the Ancient World* (págs. 67-87). Taylor & Francis.
- White, L. (2012). The Changing Face of Mithraism at Ostia: Archaeology, Art, and the Urban Landscape. En *Contested Spaces: Houses and Temples in Roman Antiquity and the New Testament* (págs. 435-92). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Wikander, S. (1951). *Études sur les mystères de Mithra I: Introduction*. Lund: H. Ohlssons.
- Will, E. (1955). *Le relief culturel gréco-romain: contribution à l'histoire de l'art de l'Empire romain*. E. de Boccard.
- Wilson, D. (2013). *Shaman, sage, priest, prophet and magician. Exploring the architecture of the religious wise man*. (Tesis doctoral, Sydney, Australia: Faculty of Arts and Social Sciences).
- Winkelman, M. (1986). Trance States: A Theoretical Model and Cross-Cultural Analysis. *Ethos*, 14(2), 174-203.
- Winkelman, M. (2013). Shamanism in Cross-Cultural Perspective. *International Journal*

- of Transpersonal Studies*, 31(2), 47-62.
- Winkelman, M. (2015). Biogenetic Structural Perspectives on Shamanism and Raves: The Origins of Collective Ritual Dance. En E. Simão, A. Malheiro da Silva, & S. Tenreiro de Magalhães, *Exploring Psychedelic Trance and Electronic Dance Music in Modern Culture* (págs. 1-37). Hershey: Information Science Reference.
- Winkelman, M. J. (2017). The Mechanisms of Psychedelic Visionary Experiences: Hypotheses from Evolutionary Psychology. *Frontiers in Neuroscience*, 11, 1-17.
- Wise, E. (2009). An “Odor of Sanctity”: the Iconography, Magic and Ritual of Egyptian Incense. *Studia Antiqua*, (7), 67-80.
- Wohlberg, J. (1990). Haoma-Soma in the World of Ancient Greece. *Journal of Psicoactive Drugs*, (22), 333-342.
- Wotton, R. S. (2010). What was Manna? *Opticon*, 1826(9).
- Yáñez, C., Burjachs, F., Juan-Tresserras, J., & Mestres, J. S. (2001-2002). La fossa de Prats (Andorra). Un jaciment del bronze mitjà al Pirineu. *Revista d'Arqueologia de Ponent*, 11-12, 123-150.
- Zhmud, L. (2012). *Pythagoras and the Early Pythagoreans*. Oxford: Oxford University Press.