

LA KATÁBASIS COMO CATEGORÍA MÍTICA EN EL MUNDO GRECO-LATINO

Roberto Morales Harley*

RESUMEN

La ponencia analiza el motivo mítico del viaje al inframundo en varios autores de la literatura greco-latina. En primer lugar, se repasan los antecedentes históricos de la concepción griega de la vida después de la muerte. En segundo lugar, se estudia la figura del héroe en el mito del *descensus ad inferos*, en tres apartados: (1) la búsqueda (Odiseo, Eneas y Parménides); (2) el enfrentamiento físico (Heracles, Teseo, Alceste y Dionisio); y (3) el enfrentamiento verbal (Pólux, Perséfone y Orfeo). Finalmente, se esboza, a partir de la comparación de los diferentes mitos y de la evidencia de las prácticas rituales, una noción de la *katábasis* como categoría mítica.

Palabras clave: *katábasis*, *descensus ad inferos*, greco-latino, categoría mítica, inframundo.

ABSTRACT

The paper analyses the mythical motif of the journey to the underworld in various authors of the Greco-Roman literature. Firstly, it reviews the historical antecedents of the Greek conception of the afterlife. Secondly, it studies the figure of the hero in the *descensus ad inferos* myth, in three sections: (1) the search (Odysseus, Aeneas, Parmenides); (2) the physical confrontation (Heracles, Theseus, Alceste, Dionysus); and (3) the verbal confrontation (Pollux, Persephone, Orpheus). Finally, from the comparison between the different myths and the evidence of the ritual practices, it outlines a notion of *katábasis* as a mythical category.

Key Words: *katábasis*, *descensus ad inferos*, Greco-Roman, mythical category, underworld.

1. La *katábasis*, de la historia al mito

Según Balagué (1971: 132), el verbo βαίνω puede significar lo siguiente: (1) *ir, andar, marchar*; (2) *montar*; (3) *venir, llegar*; (4) *subir*; (5) *salir*; (6) *ser, estar, encontrarse*. Menos la última acepción, limitada a los usos de perfecto, el sentido fundamental es de movimiento. Para precisar la dirección de este, el griego se vale de su combinación con otros elementos, por ejemplo *ἀνά* y *κατά*. También de acuerdo con Balagué (1971: 46, 366), *ἀνά* significa, como adverbio, *arriba, en lo alto*; como preposición con genitivo y dativo, (1) *arriba, sobre*; como preposición con acusativo, (2) *durante, cada*; (3) *por, a través,*

entre, sobre, en, hacia arriba; (4) *de tantos en tantos, por grupos de cada*; y, en composición, *sobre, de abajo arriba, atrás, al contrario, de nuevo*; y *κατά* significa, como adverbio, (1) *abajo*; (2) *completamente*; como preposición con genitivo, (1) *(de lugar) abajo, de, desde, de lo alto, a, en, bajo, por*; (2) *(de tiempo) por*; (3) *(figurado) de, acerca de, contra, por*; como preposición con acusativo, (1) *(de lugar) sobre, en, por, a lo largo, entre, según, cerca, de frente*; (2) *(de tiempo) en, durante*; (3) *(distributivo) por*; (4) *(figurado) a fin de, para, según, conforme a, como, acerca de, relativo a*; y, en composición, *bajo, abajo, atrás, completamente*.

* Profesor, Escuela de Filología, Lingüística y Literatura, Universidad de Costa Rica.
Recepción: 13/05/11. Aceptación: 30/06/11.

Así, ἀνάβασις (recorrido hacia arriba) sería el movimiento desde abajo hacia arriba, con el mismo sentido del latín *ascensus ab inferis* (ascenso desde el inframundo); y κατάβασις (recorrido hacia abajo) sería el movimiento desde arriba hacia abajo, con el mismo sentido del latín *descensus ad inferos* (descenso hacia el inframundo). Estas formas lingüísticas remiten a una concepción de mundo: el mundo de los vivos está aquí-arriba, y el mundo de los muertos está allá-abajo.

En opinión de González (1999), las ideas de *katábasis* (*descensus ad inferos*) y *anábasis* (*ascensus ab inferis*) aparecen inmersas, desde la más remota antigüedad, en casi todas las civilizaciones del mundo. Desde que el hombre tomó conciencia del fenómeno de la muerte, la religión ha proporcionado, a través de diversos rituales funerarios que conducen a la vida eterna, una respuesta a ese “gran vacío” que supone la muerte. El culto a los muertos se ha practicado desde el Neolítico (o finales del Paleolítico), no solo por las necesidades higiénicas de disponer adecuadamente de los cadáveres, sino también por piedad hacia los difuntos, e incluso para aplacar a sus espíritus.

La antigüedad de estas prácticas puede ser la explicación de algunas nociones comunes a las diferentes culturas, como por ejemplo: la de un agradable lugar de acogida para los justos (la montaña Dilmún, entre los sumerio-acadios; el Edén, entre los mesopotámicos; los campos del Lulu, entre los egipcios; los Campos Elíseos, entre los griegos); o la del descenso a los infiernos con intención soteriológica, bien en la función vegetal de los dioses (la Innana sumeria, el Marduk babilónico, el Osiris egipcio, el Megistos Kouros cretense, el Adonis sirio, el Atis frigio, la Perséfone griega), bien en la iniciación grupal o la catarsis individual de los héroes (Odiseo, Eneas, Heracles, Teseo, los Dioscuros, Orfeo).

El mundo de la muerte griego tiene sus raíces en las culturas mesopotámicas. En ellas, el infierno era un espacio que separaba la corteza terrestre del mar primordial, al cual se llegaba tras atravesar una laguna en una barca tripulada por un barquero (como Estigia y Caronte). Otros

paralelismos ponen de relieve la filiación: en la *Epopéya de Gilgamesh*, el héroe se convierte en juez de los muertos (como Minos) y su amigo Enkidu desciende a un tenebroso inframundo (como Odiseo); en el mito de Innana, la diosa intenta rescatar a su amante Tammuz (como Orfeo) y termina siendo rescatada por Enki (como Alceste).

En la mitología griega, tanto el lugar del infierno como el rey de los muertos son denominados Hades. Sin embargo, se evitaba pronunciar el nombre del soberano para evitar su cólera, y se preferían, más bien, los sobrenombres de *Aidoneus* (el Invisible) o *Ploutón* (el Rico). El mundo de los muertos estaba separado del de los vivos por el agua de la laguna Estigia (la Abominable) o del río Aqueronte (el Desdichado). Además, estaba regado por otros ríos: el Piriflegetonte (el portador de fuego), el Cócito (el Sollozante) y el Leto (el del olvido). Una vía alterna de acceso la constituían ciertos parajes dotados de cavernas profundas, como las de Ténaro, en Esparta, o las de Trecén, cerca de Atenas.

La concepción general greco-latina de la vida ultramundana es más o menos la siguiente: después de la muerte lo único que quedaba era una especie de sombra o espectro, falto de aliento y de sangre, que, de no recibir sepultura, vagaba errante hasta alcanzar la otra orilla de la laguna. Si se cumplía con el rito funerario, el alma del difunto subía, habiendo pagado el pasaje, a la barca, en la cual remaba, por el bosque de Perséfone y la llanura de los asfódelos, hasta la otra orilla. Al bajar de la barca, se abría el pórtico del Hades, custodiado por Cerbero. Le seguían: la morada de los niños, muertos en temprana edad; la de los inocentes, condenados por falsa acusación; la de los suicidas, por desgana de vivir; el campo de los suspiros y las lágrimas, donde estaban quienes se consumían por Eros; y, por último, la morada de los guerreros. A continuación una división, donde Minos, Eaco y Radamantis impartían justicia: por el camino de la derecha, y atravesando la mansión de Hades, se llegaba a los Campos Elíseos; por el de la izquierda, al Tártaro, lugar de terribles suplicios para los culpables de faltas imperdonables (Ticio,

por haber intentado violar a Leto, condenado a que un buitre formara nido en su vientre; Ixión, por haber acosado a Hera, atado a una rueda que giraba sin cesar; Sísifo, raptor de Thánatos, empujando eternamente una pesada roca hasta la cima de una montaña; Tántalo, por haber servido a su hijo como manjar para los dioses, condenado a sufrir hambre y sed perpetuas). Es, como puede apreciarse, una visión bastante negativa.

2. El héroe y el mito del *descensus ad inferos*

2.1. La búsqueda

2.1.1. Odiseo

En opinión de Marinatos (2001: 396-400), Odiseo lleva a cabo un viaje cósmico a los confines de la tierra, el cual abarca los dos ejes del universo: horizontalmente, desde la residencia de Circe en el Este hasta la de Calipso en el Oeste; y, verticalmente, desde el inframundo hasta la isla del Sol. Este viaje cósmico se habría convertido en un género corriente en el Mediterráneo oriental para la Edad de Hierro (por ejemplo, el viaje del dios del Sol en Egipto), y, además, estaría en perfecta correspondencia con la creencia griega en un cosmos circular.

El pensamiento antiguo utiliza (por ejemplo, Parménides) los conceptos de “camino” y “puerta” para referirse a la separación de las instancias cosmológicas del día y la noche. Si el cosmos se visualiza como una esfera, cuya mitad superior representa el día y cuya mitad inferior representa la noche, los dos puntos en que ambas se unen son el Este y el Oeste, las juntas cósmicas del universo. En el primero, aparece Circe, hija del Sol (garante del orden cósmico), cuya isla es la “casa del sol naciente”; en el segundo, Calipso, hija de Atlas (garante del orden cósmico), cuya isla es la “casa de la noche”. En su viaje, Odiseo se desplaza, como el Sol, desde el Este hacia el Oeste, y esto se vuelve aún más evidente si se toman en consideración

los episodios del medio: descenso al inframundo y ascenso a la isla del Sol.

El descenso de Odiseo es descrito en la *Nekya*¹. Calvo (2004: 27-28) considera que en el canto existe una fusión entre una *Nekyomanteia* (consulta oracular a los muertos), en que el héroe consulta al alma del adivino Tiresias “a las puertas del Hades”, y una *Katábasis* (descenso a los infiernos), en que el héroe llega a conversar con las almas de varios personajes importantes “en medio del Hades”. El relato de la *Nekyomanteia* se contextualiza en la oscuridad, pues afirma Odiseo *δύσετό τ' ἥελιος* (v. 12, Y Helios se sumergió). El ritual incluye la abertura de una fosa, las libaciones tradicionales (primero, leche y miel; después, vino; y finalmente, agua) y el sacrificio (una oveja negra, por su vinculación a las divinidades infernales). Es significativo el papel que juega la sangre, como brebaje que atrae a las almas de los muertos y las obliga a decir la verdad. Odiseo tiene tres encuentros importantes en esta primera parte del canto: (1) Elpenor, quien suplica *μή μ' ἄκλαντον ἄθαπτον ἰὼν ὄπιθεν καταλείπειν / νοσφισθεῖς, μή τοί τι θεῶν μήνιμα γένωμαι* (vv. 72-73, que no te alejes dejándome sin llorar ni sepultar, no sea que me convierta para ti en una maldición de los dioses), lo que evidencia el papel que juegan los entierros en la mentalidad griega; (2) Tiresias, quien profetiza *βοσκομένας δ' εὖρητε βόας καὶ ἴφια μῆλα / Ἡελίου, ὃς πάντ' ἐφορᾷ καὶ πάντ' ἐπακούει* (vv. 108-09, y encontréis unas novillas paciendo y unos gordos ganados, los de Helios, el que ve todo y todo lo oye), lo cual hace referencia al ascenso que prosigue al descenso; y (3) Anticlea, de quien dice *τρὶς μὲν ἐφωρμήθην, ἔλέειν τέ με θυμὸς ἀνώγει, / τρὶς δέ μοι ἐκ χειρῶν σκιῇ εἶκελον ἦ καὶ ὄνειρον / ἔππατ'* (vv. 206-08, Tres veces me acerqué –mi ánimo me impulsaba abrazarla–, y tres veces volé de mis brazos semejante a una sombra o a un sueño), lo cual revela una concepción de la vida después de la muerte. El alma, habiéndose consumido el cuerpo en el fuego, revolotea como en un sueño. La visión es harto negativa, y, por ello, Anticlea recomienda a su hijo *ἀλλὰ φώωσθε τάχιστα λιλαίεο* (v. 223, Con que dirígete rápidamente a la luz del día).

Pero Odiseo continúa. Después del interludio que lleva la narración de vuelta a Feacia, aparecen elementos de la *katábasis*. Otros tres encuentros son vitales en esta segunda parte del canto: (1) Agamenón, quien exalta la “bella muerte” épica, bien contraria a la suya, pues dice ὡς θάνον οἰκτίστῳ θανάτῳ (v. 412, Así perecí con la muerte más miserable); (2) Aquiles, quien se opone a ese ideal heroico, ya que βουλοίμην κ' ἐπάρουρος ἐὼν θητευέμεν ἄλλῳ, / ἀνδρὶ παρ' ἀκλήρῳ, ᾧ μὴ βίσιος πολὺς εἶη, / ἢ πᾶσιν νεκύεσσι καταφθιμένοισιν ἀνάσσειν. (vv. 489-91, Preferiría estar sobre la tierra y servir en casa de un hombre pobre, aunque no tuviera gran hacienda, a ser el soberano de todos los cadáveres, de los muertos); y (3) Heracles, quien protagonizara la más célebre *katábasis* de la mitología griega, ayudado, según afirma en este pasaje, por Hermes y Atenea. La *Nekya* también menciona a otros personajes que el mito relaciona con este viaje, como Cástor y Pólux, y Teseo y Pirítoo.

En el caso de Odiseo, lo que lo mueve a llevar a cabo este ritual es, tal como se lo dice a Anticlea, la necesidad de buscar al alma de Tiresias, para consultarle acerca del resto de su viaje. Para Marinatos (2001: 410-411), el viaje tiene algo de moral y de místico, por lo que puede estar bien justificada la nueva hipótesis de vincular a Odiseo con el orfismo.

2.1.2. Eneas

De acuerdo con Knight (1935: 261-265), en el canto VI de la *Eneida* confluyen tres elementos míticos: el viaje al inframundo, la imagen del laberinto y la rama dorada. En su conjunto, representan una refundición de elementos anteriores: un antiguo mito sobre la muerte que implica la entrada en una cueva, y otro posterior que conlleva el cruce de unas aguas. En primer lugar, la imagen del laberinto era empleada en antiguos rituales para librarse de las influencias hostiles en los enterramientos, por lo que las representaciones del laberinto cretense, así como los posibles movimientos laberínticos de los misterios eleusinos, podrían tener esta connotación. En segundo lugar, la rama dorada

se puede entender, de modo general, como un símbolo de vida, y, más específicamente, como un pasaporte para traspasar el umbral que separa ambos mundos. Finalmente, la entrada a la cueva y el cruce de las aguas son los dos momentos de la *katábasis*.

El relato del viaje de Eneas² presenta paralelismos con el homérico desde el inicio: Cumas (como la isla de Calipso) se sitúa en el Oeste; Deífobo (como Tiresias) posee un poder sobrenatural; y el simbolismo solar lo brinda el propio Apolo. También otros encuentros de Eneas son similares a los de Odiseo, así: Afrodita (como Anticlea), representada por las palomas que lo guían hacia la rama dorada; y Palinuro (como Elpenor), cuyo entierro además sirve de mito etiológico. Un aspecto diferente lo proporciona el trance profético a que es sometida la sibila para poder llevar a cabo el ritual, el cual es descrito en términos fisiológicos como subito *non voltus, non color unus, / non comptae mansere comae; sed pectus anhelum, / et rabie fera corda tument; maiorque videri, / nec mortale sonans, adflata est numine* (vv. 47-50, y el color de súbito / se le quiebra, el semblante se deforma; / suelto el cabello y anheloso el pecho, / hinchado el corazón que en rabia estalla, / parece agitarse, y ya no suena / su voz a humana voz, al transfundirse / por ella el dios ya más y más cercano). En adición, a la libación de vino, se añaden el corte de un mechón y la invocación a Hécate, contraparte de Apolo.

El héroe conoce la magnitud de su empresa, así como a sus antecesores. Menciona a Orfeo, Pólux, Teseo y Heracles. Según Fernández (2001: 325), la elección de estos personajes está motivada por el accionar particular de cada uno: Orfeo y Pólux, de quienes mejor habla, fueron en busca, respectivamente, de su esposa y su hermano; mientras que Teseo y Heracles, de quienes se queja Caronte, fueron en busca, respectivamente, de Perséfone y Cerbero.

El primer cruce del umbral, correspondiente a la entrada a la cueva, los sitúa en el vestíbulo del Orco; el segundo, correspondiente al cruce de las aguas, lo efectúan en la barca de Caronte. En el Orco, se produce otra serie de encuentros: Dido (como Aquiles) reina ahora entre los

muerdos; Deífobo (como Agamenón) tuvo una muerte vergonzosa; y Orfeo (como Heracles) permanece entre los muertos. Pero también a este punto hay diferencias: el catálogo de los castigados en el Tártaro lo pronuncia la sibila, autorizada por Hécate; y la vida descrita en los Campos Elíseos proporciona una visión bastante más esperanzadora. Finalmente, el héroe se encuentra con Anquises, a quien no consigue abrazar. Su padre, primero, se expresa sobre la vida en el más allá en términos muy acordes con diversas doctrinas filosóficas (el *anima mundi* del estoicismo, y la *metempsychosis* platónica y órfico-pitagórica), y, después, le vaticina el desenlace de su viaje y el futuro de Roma.

A Eneas lo mueve, como bien se lo recuerda la sibila, la necesidad de buscar al alma de Anquises, para cumplir con su última prueba de piedad filial antes de arribar a la esperada costa. Knight (1935: 271) opina que la versión del ritual presente en Virgilio va más allá de las fuentes griegas, y se remonta probablemente a las *katábaseis* llamadas órficas. La antigüedad de este motivo sugiere la necesidad de un contacto entre oriente y occidente, específicamente India y Grecia, en una fecha por mucho anterior a cualquier posibilidad real, por lo cual, la explicación más verosímil parece ser la preexistencia de una fuente común procedente del medio oriente.

2.1.3. *Parménides*

Havelock (1958) postula una similitud entre el viaje efectuado por Odiseo en el texto homérico y el que describe Parménides en su *Proemio*. Tras las hipótesis anteriores que vinculaban el texto al viaje órfico a través del cielo (Diels), o al viaje invertido de Faetón (Kranz), o al poético viaje del carruaje de Píndaro (Fränkel), o al viaje hacia el cielo de Heracles (Bowra), o a la potencial crítica de los pitagóricos (Kirk y Raven), esta nueva interpretación ofrece la ventaja de encajar con el contexto de un auditorio que conoce de memoria los poemas homéricos, y, por ende, está capacitado para notar el paralelismo.

Esta tesis se centra en la reiterativa noción de “camino”, presente de manera determinante

en la *Nekya*, y también toma en cuenta otros aspectos como las directrices de la “diosa”, que igualmente ofrece Circe-Tiresias. Pero, ¿cómo explicar estas reminiscencias en el texto de Parménides? La respuesta se encuentra, por una parte, en la idea de un viaje allende los confines de la tierra, y, por otra, en la “búsqueda”: el *nostos* para Odiseo concluye en la isla de Ítaca; pero para Parménides lo hace en la isla del Sol (el conocimiento).

2.2. El enfrentamiento físico

2.2.1. *Heracles*

Robertson (1980) propone una reconstrucción, a partir de las diversas fuentes fragmentarias, de un poema épico de fecha arcaica que narra el descenso de Heracles al inframundo para capturar a Cerbero. En primer lugar, que tal poema habría sido épico lo respalda el apogeo que tuvo el tema en este género a partir de Homero. En segundo lugar, que el tema de la *katábasis* era central lo sugiere la vinculación de su supuesto autor a círculos órfico-pitagóricos. En tercer lugar, que el héroe involucrado en esta aventura era Heracles se puede inferir a partir de otra literatura que lo pone en relación con los personajes del poema. La propuesta es que este poema sería el *Egimio*, y su autor Cércope de Mileto.

En Apolodoro³, se cuenta que la captura de Cerbero fue el duodécimo trabajo de Heracles. Antes de ir en su busca, el héroe se presentó ante Eumolpo, con la intención de *μηθῆναι* (ser iniciado) en los misterios de Eleusis. Debíó, primero, ser adoptado por Pilio, pues su condición de extranjero no se lo permitía, y, después, ser purificado por Eumolpo, para expiar la matanza de los centauros. Descendió por Ténaro, en Laconia. Se encontró con Meleagro, quien le aconsejó desposar a su hermana Deyanira, y con Medusa, a quien, según le explicó Hermes, no era necesario combatir, ya que, muerta, era solo una sombra. Rescató a Ascálafo y a Teseo, pero nada pudo hacer por Pirítoo. Sacrificó las vacas de Hades, por lo que debíó enfrentarse a

Menetes, el pastor, a quien, habiéndole roto las costillas, liberó solo por orden de Perséfone. Finalmente, pidió el perro a Plutón, quien le concedió llevarse con la condición de que lograra dominarlo sin hacer uso de sus armas. Heracles resistió su mordedura, y, cogiéndolo por el cuello, acabó por someterlo. Ascendió por Trezén, y, habiendo mostrado su conquista a Euristeo, restituyó al Hades su guardián.

Se aprecian varias diferencias con respecto a Odiseo. Heracles: (1) hace su sacrificio en el Hades, cuyas vacas simbolizan, en el mundo de los muertos, el mismo orden cósmico que las de Helios en el de los vivos; (2) requiere una mayor preparación, puesto que es, primero, adoptado, y, después, iniciado; (3) recorre todo el inframundo, en tanto entra y sale por lugares distintos; y (4) hace gala de su fuerza física (rescatando a Ascálofo y a Teseo, enfrentándose a Menetes, y capturando a Cerbero). Su rotundo éxito solo puede entenderse a partir de un dominio de este otro plano de la existencia, el cual sería el resultado de la iniciación. Definitivamente, está aquí más presente el elemento órfico.

Según Robertson (1980: 296-299), para rastrear la forma original de esta *katábasis*, a la versión de Apolodoro hay que añadir la de Aristófanes, la cual pone el énfasis en su carácter misterioso. Sin embargo, esta consideración no presupone un inframundo en el que bendecidos y castigados deben su separación a ello. Por el contrario, en el siglo VI, la iniciación en Eleusis no se corresponde con ninguna doctrina especial sobre la conformación del inframundo. En suma, la *katábasis* de Heracles no debe entenderse a partir de una escatología, sino, más bien, como mito etiológico de los Misterios.

Pero antes de abordar la versión de Aristófanes, unas palabras sobre los personajes rescatados por Heracles: Teseo y Alcestitis.

2.2.2. Teseo

En Apolodoro⁴, se cuenta que Teseo y Pirítoos habían acordado casarse con hijas de Zeus. Habiendo el primero conseguido a Helena, acompañó a su amigo al Hades en busca de Perséfone. El resultado de la primera unión fue

la intervención de los Dioscuros, quienes, en venganza, quitaron a su familia la soberanía de Atenas; la segunda empresa, ahora a causa del engaño, también acabó en desastre: Hades, ὡς ξενίων μεταληφόμενους (con el pretexto de brindarles hospitalidad), los hizo sentar en el trono de Lete, donde quedaron adheridos y aprisionados por serpientes.

En su primer enfrentamiento con el mundo de los muertos, llevado a cabo durante la *katábasis* en busca de Cerbero, Heracles emplea toda su fuerza física, y consigue despegar a Teseo de su asiento (Pirítoos sí debe permanecer, pues su crimen es similar al de tantos otros que ahí yacen: haber pretendido forzar a una diosa).

2.2.3. Alcestitis

En la obra homónima de Eurípides⁵, se dice que Admeto, debiendo morir por su falta en el sacrificio a Ártemis, consiguió, gracias al engaño en que Apolo sumió a las Moiras, evitar su fatal destino, si alguien se ofrecía a morir en su lugar. Alcestitis muere y el único capaz de rescatar a la reina de su muerte, y a su esposo de la desdicha, es su huésped Heracles. El héroe está dispuesto a enfrentar a Thánatos, quien ya ha consagrado a la joven cortándole un mechón, pues afirma κἄνπερ λοχαίας αὐτὸν ἐξ ἔδρας συθεῖς / μάρψω, κύκλον δὲ περιβάλλω χερσὶν ἐμαῖν, / οὐκ ἔστιν ὅστις αὐτὸν ἐξαιρήσεται / μογοῦντα πλευρά, πρὶν γυναῖκ' ἐμοὶ μεθῆ (vv. 846-49, Si, lanzándome desde mi emboscado puesto, la alcanzo y envuelvo con mis brazos, nadie liberará sus costados torturados, hasta que me haya entregado a aquella mujer). Y, si eso no basta, bajará nuevamente al Hades para ir a buscarla. Al final, la trae de vuelta.

En este segundo enfrentamiento con el mundo de los muertos, llevado a cabo durante el ritual de consagración de Alcestitis, Heracles emplea nuevamente su fuerza física, ya que, presumiblemente, cumple con su amenaza de derrotar violentamente a Thánatos (Como el rescate ocurre fuera de escena, no queda claro si el héroe lleva a cabo la *katábasis* o no).

Varios elementos son comunes a los episodios de Teseo y Alcestitis: (1) la voluntad

de los protagonistas para afrontar un viaje que corresponde a otro (Teseo el de su amigo; Alcestitis el de su esposo); (2) la importancia tanto de la ley (por ejemplo, la hospitalidad) como de su transgresión a través del engaño (Hades en perjuicio de Teseo; Apolo en beneficio de Admeto); y (3) el énfasis en la destreza física de Heracles para romper el vínculo que ataba a estos mortales prematuros al mundo del más allá (la silla de Teseo; el mechón de Alcestitis). No obstante, a este accionar le antecede un conocimiento: el de la iniciación, el de los Misterios.

2.2.4. Dionisos

En las *Ranas* de Aristófanes⁶, el descenso a los infiernos de Dionisos en busca de Eurípides es, como bien lo evidencia la vestimenta del protagonista, una parodia del descenso de Heracles. Aún así, resulta una fuente digna de consideración en tanto que enfatiza el carácter misterioso del ritual. Moorton (1989) analiza este aspecto al resaltar, en el viaje a la tierra lejana (Hades), a través del umbral (lago de las ranas), e (implícitamente) de vuelta, cada una de las etapas marcadas por los ritos de paso que describiera van Geenep. En primer lugar, están los “ritos liminares de transición”, que posibilitan la separación del mundo profano. En la comedia, Heracles es el encargado de preparar a Dionisos y a su esclavo: si bien se da la libertad de sugerir los convencionales métodos de suicidio, después intercambia con ellos palabras de despedida que anticipan lo que sucederá. En segundo lugar, están los “ritos posliminares de incorporación”, que permiten el arribo al mundo sagrado. En la comedia, esta función es propia de las ranas, esas habitantes de las aguas sagradas que separan la vida de la muerte, y que, como anfibias que son, pertenecen a ambos reinos y a ninguno. En tercer lugar, debido a la inversión del espacio sagrado, es necesario, nuevamente, separarse del mundo profano e incorporarse al sagrado. Así, Plutón, cumpliendo con las leyes de la hospitalidad, se ofrece a entretenerlos antes de su retorno.

Rodríguez (2004: 119) recuerda que esta trama de una bajada a los infiernos en busca de

muertos útiles a la ciudad es anterior a la versión aristofánea, pues la emplearon, por ejemplo: Éupolis, Ferécates y Cratino. Sin embargo, no deja de ser interesante observar los rasgos misteriosos que ofrece la obra. Heracles pregunta si se dirigen πότερον εἰς Ἄϊδου κάτω; (v. 69, ¿A la casa de Hades, allá abajo?). Dionisos le pide μηδὲν ἔτι πρὸς ταῦτ', ἀλλὰ φράζεε τῶν ὁδῶν / ὅπῃ τάχιστα ἀφιζόμεθ' εἰς Ἄϊδου κάτω: (vv. 117-18, Ni una palabra más: dime por qué camino llegaremos más rápido a la casa de Hades, allá abajo). Las señas incluyen: la laguna, la barca, el barquero y el pasaje (la tradición lo fijaba en un óbolo; aquí el sobreprecio se le atribuye a Teseo). También algo de la geografía: un paraje lleno de estiércol y un bosquecillo de mirtos (órfico), un coro de iniciados (eleusino) y una Piedra de la Seca (órfico o eleusino). El Coro de Ranas menciona Limnias, lugar del santuario de Dionisos de las Lagunas, en que se realizaba, durante el tercer día de las Antesterias, la fiesta dionisiaca de las Ollas. Después del cruce de la laguna, se acentúan los elementos misteriosos: las antorchas (eleusino), los cantos (eleusino) y las invocaciones a Iaco y a Deméter (eleusino). Destaca la presencia de Eaco, el juez de los muertos, y la mención que se hace de Orfeo, al afirmar que Ὀρφεὺς μὲν γὰρ τελετάς θ' ἡμῖν κατέδειξε φόνων τ' ἀπέχεσθαι (v. 1032, Orfeo nos enseñó los ritos sagrados y a abstenernos de verter sangre).

Dionisos es un dios que ha vuelto de la muerte, y, por consiguiente, se le asocia con prácticas misteriosas, tales como las órficas o las eleusinas. La versión paródica de Aristófanes del descenso de este dios, auspiciador de la tragedia, conserva este elemento primordial del mito: el de la iniciación. Por otra parte, la versión de Apolodoro del descenso de Heracles, con los descensos de Teseo y Alcestitis a él ligados, se centra en un elemento secundario, derivado de aquel: el dominio del mundo de los muertos. Este se concreta en ejemplos de enfrentamiento físico; quizás aquel se pueda apreciar mejor en ejemplos de enfrentamiento verbal, o, mejor aún, en una combinación de ambos.

2.3. El enfrentamiento verbal

2.3.1. Pólux

En Apolodoro⁷, se cuenta que estos hijos de Zeus, los Dioscuros, raptaron a las hijas de Leucipo, Febe e Hilaíra, para casarse con ellas. Después, junto con los hijos de Afadeo, Idas y Linceo, consiguieron un importante botín de ganado. Idas, habiendo propuesto una repartición en dos mitades de acuerdo con lo comido en el banquete, devoró su porción y la de su hermano, y condujo el ganado a Mesenia. Allí, los Dioscuros les tendieron una emboscada. Idas mató a Cástor y Pólux a Linceo. Luego, Idas, quien hiriera a Pólux, fue fulminado por el rayo de Zeus. Entonces, Πολυδεύκηγν δὲ εἰς οὐρανὸν ἀνάγει. μὴ δεχομένου δὲ Πολυδεύκους τὴν ἀθανασίαν ὄντος νεκροῦ Κάστορος, Ζεὺς ἀμφοτέροισ παρ' ἡμέραν καὶ ἐν θεοῖς εἶναι καὶ ἐν θνητοῖς ἔδωκε (y llevó a Pólux al cielo; como Pólux no aceptaba la inmortalidad mientras Cástor estuviese muerto, Zeus permitió que ambos viviesen entre los dioses y entre los mortales en días alternos).

El mito incluye el motivo del rapto (las hijas de Leucipo) y el de la persuasión (Pólux convence a Zeus).

2.3.2. Perséfone

En el *Himno homérico a Deméter*⁸, se narra el rapto de Perséfone por su tío Hades. Esto ocurrió mientras la joven recogía flores, y solo lo presenciaron Hécate y Helios. Deméter, desconsolada, inicia la búsqueda de su hija con una peregrinación de antorchas que dura nueve días. Al enterarse de lo sucedido, la diosa se marcha irritada a la casa de Céleo. Allí es acogida de acuerdo con las leyes de la hospitalidad y acaba criando a Demofonte. Pero, tras un nuevo fracaso, toma la decisión de cesar en su función nutricia: se ocultó en el templo que le construyeron, y, de ese modo, ocultó la semilla a los mortales. De cara al problema de la carestía, Zeus debe intervenir: envía a Iris como mensajera ante Deméter, y después a Hermes como mensajero ante Hades. El dios de

los muertos, habiendo fracasado en su intento de engañar a la joven con el grano de granada, debe someterse a la voluntad de Zeus. Madre e hija se reencuentran, y, gracias a la intervención de Rea como mensajera, quien comunica la decisión de Zeus de que Perséfone pase una tercera parte del año con Hades y dos terceras partes con Deméter, todo vuelve a la normalidad.

El mito incluye: (1) como el de Heracles: por una parte, elementos que indican el dominio del mundo de los muertos (el intento de engaño de Hades, el respeto de las leyes de Zeus, y la habilidad física de Perséfone para vencer el obstáculo de la granada), y, por otra, elementos místéricos que explican aquellos (las antorchas, las chanzas, la bebida de Ciceón, el ritual del Panyccchis, la purificación por fuego de Demofonte, la construcción del templo por Céleo, y, en general, los ritos de iniciación eleusinos que encuentran en el mito su explicación etiológica); (2) como el de los Dioscuros: el motivo del rapto (Perséfone) y el de la persuasión (Iris, Hermes, Rea, Hades y, por supuesto, Zeus deben convencer a Deméter). El énfasis está ahora en el enfrentamiento verbal.

2.3.3. Orfeo

En Ovidio⁹, se narra una versión de esa historia de amor y muerte que comparten Orfeo y Eurídice. Mientras la joven esposa correteaba por entre la hierba, acompañada de las náyades, fue mordida por una serpiente y murió. Orfeo, desconsolado, baja al inframundo por la puerta de Ténaro en busca de su amada. Atraviesa deprisa las regiones plagadas de espectros sin peso y llega ante los terribles dioses subterráneos. Y, ¿qué hace? Canta. En primer lugar, una *captatio benevolentiae*, con saludo: *O positi sub terra numina mundi* (v. 17, Oh divinidades del mundo que está colocado bajo tierra), reconocimiento de poder: *in quem reccidimus, quidquid mortale creamur* (v. 18, al que caemos todos los que somos creados mortales), y petición de permiso: *si licet et falsi positis amagibus oris / vera loqui sinitis* (vv. 19-20, si es lícito y permitís que, dejando de lado los rodeos de una boca engañosa, diga la verdad). En segundo lugar, la exposición

de su asunto, por antítesis: no ha bajado por Cerbero (como Heracles), sino por su esposa, y por énfasis: *vicit Amor* (v. 26, ha vencido el Amor). En tercer lugar, una comparación entre su situación y la de sus huéspedes, no sin algo de ironía: *famaque si veteris non est mentita rapinae, / vos quoque iunxit Amor* (vv. 28-29, y, si no es inventado el rumor de un antiguo rapto, a vosotros también os unió el Amor). En cuarto lugar, una aceptación de la muerte como ley natural que le beneficia en tanto es antinatural la muerte de su joven esposa: *Haec quoque, cum iustos matura peregerit annos, / iuris erit vestri: pro munere poscimus usum* (vv. 36-37, También ella, cuando en su madurez haya vivido los años que por derecho le correspondan, estará bajo vuestra jurisdicción; como un regalo os pido su disfrute). Y en quinto lugar, un ultimátum: *quod si fata negant veniam pro coniuge, certum est / nolle redire mihi: leto gaudete duorum* (vv. 38-39, Pues si los hados niegan el permiso a mi esposa, tengo la certeza de que no quiero volver: gozaos con la muerte de los dos). Ahora la perspectiva se vuelca totalmente del lado del enfrentamiento verbal.

Hades y Perséfone, conmovidos, le conceden el favor, con la condición de no volver su mirada atrás (a la manera de los ritos de paso). Pero Orfeo es humano, y está enamorado: no puede evitar ver a su amada y, por ello, la pierde para siempre.

Macchiorio (1928), al analizar la *Nekya* de Odiseo, propone la coexistencia de dos *katábaseis*: una originaria, homérica, y otra interpolada, de origen órfico. Esto explicaría la visión tan negativa de la vida ultramundana, con un marcado acento en la descripción de las penas de ultratumba en detrimento de la beatitud. El orfismo consideraba esencial la creencia en una vida ultramundana con premios y castigos, estos últimos como ejemplo suficiente para la conversión. Por lo tanto, esta concesión homérica a la ideología órfica representaría una afirmación de la continuidad entre la vida y la muerte, tema que retomará el cristianismo.

Por su parte, Stephens (1958: 177-178) considera que el término “orfismo” debe ser abordado cuidadosamente, especialmente si,

como es el caso en Ovidio, se relaciona con la filosofía. Él lo entiende como referente a una creencia (sostenida por un grupo organizado o no) en la inmortalidad del alma humana (opuesta al cuerpo mortal al que está confinada), en la purificación, en el frecuente castigo después de la muerte y en el ciclo de las reencarnaciones. En las *Metamorfosis*, Amor (como Eros o Fanes en las cosmogonías órficas) es el dios principal, y es por ello que Orfeo derrota a las potencias infernales con él como aliado, y también por ello que es derrotado por él cuando se vuelve en su contra. La contraparte filosófica de este héroe órfico estaría en Heracles, el gran héroe estoico que sobrelleva el descenso como parte de sus labores. La conclusión es que, en su conjunto, los diversos descensos al inframundo presentes en las *Metamorfosis* revelan una idea de inmortalidad y salvación de la muerte.

3. El sacerdote y el rito del *descensus ad inferos*

Que el motivo mítico de la *katábasis* tiene su paralelo en la práctica ritual es evidente, no solo por las fórmulas y procedimientos que contienen los textos literarios, sino también por otras fuentes: vasos con ilustraciones y los llamados papiros de magia. Dieter (1980) estudia el fenómeno en el papiro *Michigan inv. 7*, fechado a finales del siglo III o inicios del IV de nuestra era, el cual contiene algunas fórmulas del ritual de descenso al inframundo, eso sí, vertidas en hechizos mágicos. Llama particularmente la atención el modo en que tales fórmulas se pueden poner en relación con los textos literarios (por ejemplo, la *Nekyomanteia* paródica de Luciano, o el mito sobre Tespesio en Plutarco).

Según Eliade (1979), todo ritual tiene un modelo divino, y ningún objeto o acto es real más que en la medida en “repite” o “participa” del arquetipo, de ese mito sucedido “in illo tempore”. Así, a la perspectiva antropológica que hemos esbozado en el primer capítulo, siguiendo la propuesta del surgimiento de la religión a partir de la toma de consciencia del fenómeno de la muerte, se puede añadir una mítico-simbólica, que explique el motivo mítico

del viaje al inframundo como etiológico de un ritual de salvación. Para ello, es necesario volver a pasar revista a los héroes, a fin de determinar en qué medida pueden representar al sacerdote.

Odiseo es el personaje más representativo del tópico de la “búsqueda”. La *Nekya* homérica incluye elementos de *Nekyomanteia* y de *Katábasis*, y los diferentes encuentros del héroe permiten observar una visión bastante negativa de la vida después de la muerte. En el descenso de Eneas se aprecia un desdoble de la *katábasis* en sus dos elementos compositivos antiguos: “entrada a la cueva” y “cruce de las aguas”. Además se acentúa el aspecto misterioso: la imagen del laberinto, la rama dorada y el trance profético de la sibila, todo lo cual contribuye a afianzar una visión más esperanzadora de la vida ultramundana. Finalmente, el viaje que describe el *Proemio* de Parménides es, aunque en apariencia la más lejana del motivo mítico, el que mejor condensa el aspecto misterioso: por una parte, el “viaje cósmico” de Odiseo a los confines de la tierra; por otra, la “iniciación” de Eneas en su búsqueda de conocimiento. En todo caso, el elemento unificador parece ser el orfismo.

Heracles ejemplifica el tópico del “enfrentamiento físico”. Tiene un mayor dominio del mundo de los muertos: sacrifica los ganados de Hades, recorre todo el inframundo, e, incluso, está capacitado para traer gente de vuelta. Su mito, en esto similar al de Odiseo, incorpora el doble procedimiento para hacer frente al inframundo: la *katábasis* en busca de Cerbero, que incluye el rescate de Teseo y la inmensa demostración de fuerza; y una intervención en el rito fúnebre de la *consagración*, que conlleva el rescate de Alceste y una nueva alusión a su fuerza. Sin embargo, la capacidad para romper el vínculo entre estos mortales prematuros y el mundo de los muertos (la silla de Teseo; el mechón de Alceste), solo se explica por el aspecto misterioso que aporta la versión cómica del descenso de Dionisos, así: los “ritos liminares de transición” y los “ritos posliminares de incorporación”. Una vez más, el origen debe buscarse en el orfismo.

Por último, el tópico del “enfrentamiento verbal”, que mezcla los motivos del rapto y la persuasión, incluye a Pólux, Perséfone y Orfeo.

El mito de los Dioscuros tiene la connotación simbólica de la alternancia de los planos cósmicos: día y noche, vida y muerte. El mito de Perséfone es una excelente amalgama de aspectos particulares de los otros: (1) la “búsqueda” de Deméter (como en Odiseo y Parménides); (2) el “dominio de ambos mundos” de Perséfone (como en Heracles y Dionisos); (3) la división de los “planos cósmicos” (como en los Dioscuros); (4) la necesidad de la “persuasión” (como en Orfeo); y (5) la etimología de los Misterios. Pero donde mejor se fusionan retórica y mitología es en el mito de Orfeo. Incluso el aparente fracaso de Orfeo tiene una explicación a partir del “orfismo”: el héroe ha sido vencido solo por el Amor (el dios más importante), y, aún así, ha conseguido derrotar a la muerte (la salvación es la meta última).

En conclusión, proponemos una categoría mítica de la *katábasis*, recurrente en la literatura greco-latina, que comporta: (1) una concepción social de la vida después de la muerte; (2) una creencia de tipo religiosa en la intervención humana en el ámbito divino de la muerte; y (3) una visión esperanzadora de salvación, en el marco particular de la iniciación, que atenúa el vacío de la, más general, visión trágica de la muerte.

Notas

1. Homero. *Odisea*, XI. Texto griego de Murray (1919). Traducción española de Calvo (2004).
2. Virgilio. *Eneida*, VI. Texto latino de Greenough (1900). Traducción española de Espinosa (2001).
3. Apolodoro. *Biblioteca* II, 5, 12. Texto griego de Frazer (1921). Traducción española de Rodríguez (1985).
4. Apolodoro. *Biblioteca* I, 23-24. Vid. supra.
5. Eurípides. *Alceste*. Texto griego de Kovacs (Inédito). Traducción española de López (2003).
6. Aristófanes. *Ranas*. Texto griego de Hall and Geldary (1907). Traducción española de Rodríguez y Rodríguez (2004).

7. Apolodoro. *Biblioteca* III, 11, 2. Vid. supra.
8. *Himnos homéricos*. Traducción española de Bernabé (1988).
9. Ovidio. *Metamorfosis* X, 1-71. Texto latino de Magnus (1892). Traducción española de Álvarez e Iglesias (2004).

Bibliografía

- Apolodoro. 1985. *Biblioteca*. Introducción de Javier Arce. Traducción y notas de Margarita Rodríguez de Sepúlveda. Madrid: Gredos.
- Apollodorus. 1921. *The Library*. Edition and translation by Sir James George Frazer. Two volumes. Cambridge: Harvard University Press. En <http://www.perseus.tufts.edu/>
- Aristófanes. 2004. *Las Nubes, las Ranas, Pluto*. Edición y traducción de Francisco Rodríguez Adrados y Juan Rodríguez Somolinos. Madrid: Cátedra.
- Aristophanes. 1907. *Comoediae*. Edited by F. W. Hall and W. M. Geldart. Two volumes. Oxford: Clarendon Press. En <http://www.perseus.tufts.edu/>
- Balagué, Miguel. 1971. *Diccionario Griego-Español*. Madrid: Bibliográfica Santiago Rodríguez.
- Dieter, Hans. 1980. "Fragments from a catabasis ritual in a Greek magical papyrus". En *History of Religions* XIX (4): 287-95.
- Eliade, Mircea. 1979. *El mito del eterno retorno*. Madrid: Alianza/Emecé.
- Eurípides. s.d. *Eurípides*. Edition and translation by David Kovacs. Cambridge: Harvard University Press. En <http://www.perseus.tufts.edu/>
- Eurípides. 2003. *Tragedias I*. Edición y traducción de Juan Antonio López Férez. Madrid: Cátedra.
- González, Pilar. 1999. "Catábasis y resurrección". *Espacio, Tiempo y Forma* II (12): 129-79.
- Graves, Robert. 2004. *Los mitos griegos*. Dos tomos. Madrid: Alianza.
- Grimal, Pierre. 1981. *Diccionario de mitología griega y romana*. Barcelona: Paidós.
- Havelock, Eric. 1958. "Parmenides and Odysseus". *Harvard Studies in Classical Philology* LXIII: 133-43.
- Homer. 1919. *The Odyssey*. Edition and translation by A. T. Murray. Two volumes. Cambridge: Harvard University Press. En <http://www.perseus.tufts.edu/>
- Homero. 1988. *Himnos homéricos. La "Batracomiomaquia"*. Introducción, traducción y notas de Alberto Bernabé Pajares. Madrid: Gredos.
- Homero. 2004. *Odisea*. Edición y traducción de José Luis Calvo. Madrid: Cátedra.
- Knight, W. F. 1935. "A prehistoric ritual pattern in Sixth Aeneid". *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* LXVI: 256-73.
- Macchiorio, Vittorio. 1928. "La catabasi orfica". *Classical Philology* XXIII (3): 239-49.
- Marinatos, Nanno. 2001. "The cosmic journey of Odysseus". *Numen* XLVIII (4): 381-416.
- Moorton, Richard. 1989. "The rites of passage in Aristophanes' 'Frogs'". *The Classical Journal* LXXXIV (4): 308-24.

- Ovid. 1892. *Metamorphoses*. Edition by Hugo Magnus. Turingia: F. A. Perthes.
- Ovidio. 2004. *Metamorfosis*. Edición y traducción de Consuelo Álvarez y Rosa Ma. Iglesias. Madrid: Cátedra.
- Robertson, Noel. 1980. "Heracles' 'Catabasis'". *Hermes* CVIII (3): 274-300
- Stephens, Wade. 1958. "Descent to the underworld in Ovid's *Metamorphoses*". *The Classical Journal* LIII (7): 177-83.
- Vergil. 1900. *Bucolics, Aeneid and Georgics*. Edited by J. B. Greenough. Massachusetts: Ginn & Co. En <http://www.perseus.tufts.edu/>
- Virgilio. 2001. *Eneida*. Edición de José Carlos Fernández Corte. Traducción de Aurelio Espinosa Pólit. Madrid: Cátedra.