

# La magia y la religión en las obras de Apuleyo

M.<sup>a</sup> JOSÉ HIDALGO

En todas las obras de Apuleyo aparecen expresados conceptos referentes a la magia, la filosofía, la religión y los misterios. Lo que nos interesa en este trabajo es poner de relieve el entrecruzamiento y la ambivalencia que tienen todas estas connotaciones y la forma en que están articuladas en su producción literaria para comprender la postura ideológica de Apuleyo con las contradicciones objetivas que se reproducen en ella. Para llegar mejor a la comprensión de esta problemática, vamos a dividir el trabajo en dos apartados:

## I. MAGIA GOÉTICA - MAGIA TEÚRGICA: *Significado que tienen las expresiones sobre tales conceptos en las obras de Apuleyo*

La magia negra o goética, perseguida y castigada a nivel oficial<sup>1</sup>, aparece en las distintas obras de Apuleyo de forma determinada y diferente en una primera lectura, y el autor se manifiesta contra ella de manera abierta. Esta situación se constata en el texto de *La Apología*, cuando Apuleyo, al referirse explícitamente a la magia negra o goética, de cuya práctica es acusado por Emiliano, la ataca públicamente. La considera como una rama de la magia que cae bajo el peso de la ley y que ya Las Doce Tablas la habían proscrito por la misteriosa influencia que tiene sobre los frutos de la tierra. Es, pues, una cosa oculta, tétrica y horrible, que vigilando du-

rante las noches, se oculta en las tinieblas, evita la presencia de la gente y murmura en voz baja las encantaciones<sup>2</sup>. Este tipo de magia goética se corresponde con la que se expresa en los tres primeros libros de *Las Metamorfosis* por medio de apólogos y fábulas, donde se observan los resultados de la aplicación de este arte oculto, tan conocido y practicado durante todo el siglo II d. C. No hay que olvidar que la práctica de la goetia a la que llega Lucio por medio de su curiosidad, es la que motiva su metamorfosis en asno y los avatares que tiene que sufrir en su forma asnal<sup>3</sup>. En este sentido hay una plena coherencia entre *lo que dice que es* en el texto de *La Apología* y *lo que se relata* en *Las Metamorfosis*.

No vamos a entrar en si era cierta o no la acusación de prácticas de magia negra hecha a Apuleyo, pero es interesante observar la defensa que hace de la teúrgia en el mismo texto de *La Apología*, y su profundo conocimiento de este tipo de magia que se situaba al mismo nivel que la religión y la filosofía<sup>4</sup>. Todas las acusaciones de prácticas mágicas que le son hechas son trasladadas por la habilidad de su elocuencia, a hechos o a situaciones necesarios y normales para un filósofo. Lo que pertenece al campo de la goetia lo traslada al ámbito de la teúrgia, demostrando la necesidad que tiene todo filósofo de conocer tales prácticas<sup>5</sup>, y el conocimiento de la filosofía, ya sabemos que era una de las características de los buenos ciudadanos<sup>6</sup>. Para Apuleyo, el mago es aquel que tiene un profundo cono-

<sup>1</sup> J. TOUTAIN: *Les cultes païens dans l'Empire romain*, T. II, L'Erma, Roma, 1967. Véase también F. CUMONT: *Lux Perpetua*, París, 1949, págs. 98-99.

<sup>2</sup> Apul. *Apol.*, XLVIII, 3: *Magia ista, quantum ego audio, res est legibus delegata, iam inde antiquitus duodecim tabulis propter incredundas frugum illecebras interdicta, igitur et occulta non minus quam tetrax et horribilis, plerumque noctibus*

*uigilata et tenebris abstrusa et arbitris solitaria et carminibus murmurata.*

<sup>3</sup> Apul. *Met.*, III, XXII-XXIII.

<sup>4</sup> Apul. *Apol.*, XXVI, 1-3; XXVII, 1-2.

<sup>5</sup> Apul. *Apol.*, idem.

<sup>6</sup> Apul. *Floriad.*, IX, 1-2 y XVIII, 2-4-8; *De deo Socratis*, XXIII.

cimiento de la ciencia, practica las reglas y las disposiciones de la ley religiosa y los ritos del culto. Para constatar esta definición cita un texto de Platón sobre esta materia<sup>7</sup>. Hay que comprender que la teúrgia se uniría íntimamente a la filosofía neoplatónica en época posterior a Apuleyo.

En un pasaje de *La Apología* el autor es acusado de poseer un espejo para llevar a cabo prácticas de magia goética. Apuleyo, por medio de un razonamiento filosófico explica este hecho en principio mágico<sup>8</sup>. Una situación semejante se repite, cuando Apuleyo, al ser acusado de poseer objetos mágicos, intenta convencer al juez Máximo y a todo el público presente, de la necesidad que todo hombre religioso y seguidor de la filosofía platónica tiene de poseer entre sus objetos religiosos más queridos una estatuilla de la divinidad, en este caso de Mercurio, para cumplir ante ella sus devociones. Según sus acusadores se trataba de una calavera y la usaba para realizar prácticas mágicas<sup>9</sup>.

A través de estos pasajes podemos comprobar que Apuleyo justifica las prácticas de magia blanca como algo natural en un buen ciudadano, que, como hemos visto, debía conocer la filosofía. Aquí Apuleyo se muestra en contradicción con la religión oficial ciudadana que no recurría necesariamente a las prácticas goéticas; es decir, que justifica una actuación reprochable según las categorías religiosas oficiales tradicionales de la ciudad, por medio de las categorías morales que caracterizarían a un ciudadano virtuoso, en este caso el conocimiento de la filosofía.

Sin embargo, la problemática que se plantea en *Las Metamorfosis* en torno a las connotaciones sobre la magia es mucho más compleja y contradictoria. En las religiones de misterios la teúrgia es el ve-

hículo de conocimiento y de participación del culto isíaco; es por consiguiente, uno de los elementos más importantes del culto, y del rito, y se hallaba también unida al mito, como se puede observar en la fábula de Eros y Psique<sup>10</sup>. Pero lo importante es que en este texto, estos niveles, en que se expresan la magia negra y blanca, se entrecruzan y se articulan de forma dual, es decir, que unos mismos elementos tienen un valor diferente si son utilizados con ciertos fines, pero también pueden tener un mismo valor si son utilizados con otros fines. Veamos.

Por una parte, nos encontramos con que *la noche* es la que preside las acciones de magia goética llevadas a cabo por las hechiceras en los tres primeros libros. Tradicionalmente la noche es el espacio del día indicado para efectuar los ritos mágicos<sup>11</sup>. En la misma novela se insiste sobre la oscuridad de la noche sin luna destinada a las artes mágicas<sup>12</sup>. Por otra parte, observamos que también durante *la noche* es cuando Lucio tiene la visión de la diosa Isis<sup>13</sup>, es el momento en que comienza la iniciación de Lucio: *sol cruatus intrahabat uesperam*<sup>14</sup>; y también cuando llega la noche, *uespera suadente*, comienza la iniciación de la *mystes* Psique; la unión con su amante Eros corresponde al matrimonio sagrado de los misterios de Isis: *ἱερός γάμος*<sup>15</sup>.

Por otra parte, en el libro XI se narra una procesión de la diosa Isis: *naugium Isidis* donde, tanto el pueblo como los iniciados, los sacerdotes y las imágenes y objetos que portan tienen un sentido muy claro dentro de la religión de Isis y se ajustaban a la forma del ceremonial isíaco, según han puesto de relieve diversos autores<sup>16</sup>. Sin embargo, dentro de la novela podemos interpretar muchos de estos elementos poniéndolos en relación con la magia, con el

<sup>7</sup> Apul. *Apol.*, XXV, 9.

<sup>8</sup> Apul. *Apol.*, XVI, 1-6. Véase Abt. A. «Die Apologie des Apuleius von Madaure und die antike Zauberei», Berlin, 1967; págs. 25-99 sobre el espejo en la magia; Cocchia, E., «Romanzo e realtà nella vita e nell'attività letteraria di Lucio Apuleio», Catania, 1915; págs. 71-72. Apul., *Apol.*, CIII, 2: *Dentes splendidas: ignosce munditiis. Specula inspicis: debet philosophus.*

<sup>9</sup> Apul. *Apol.*, LXI-LXV; véase Abt. A., *op. cit.*, pág. 302; Dodds, E. R., *Los griegos y lo irracional*, Madrid, 1960, pág. 274.

<sup>10</sup> M.<sup>a</sup> JOSÉ HIDALGO DE LA VEGA: *Sociedad e ideología en la obra de Apuleyo de Madaura*, tesis doctoral, capítulo VII, págs. 243-315.

<sup>11</sup> Abt. A., *op. cit.*, pág. 195.

<sup>12</sup> Apul. *Met.*, II, XXXII, 1: *Ut uix improvidae noctis caligine liberati...*; *Met.*, III, XVIII, 5: *Cum ecce crapula madens ei improvidae noctis deceptus caligine audacter mucrone delictio in insani mosum Aiakis armatus...*

<sup>13</sup> Apul. *Met.*, XI, 1: *nactusque opacae noctis silentiosa secreta.*

<sup>14</sup> Apul. *Met.*, XI, XXIII, 3. Sobre el significado que en todo ritual religioso tiene la hora del día (alba) y la noche como los más propicios para los misterios, véase P. SCAZZOSSO: *Le Metamorfosi di Apuleio. Studio critico sul significato del romanzo*, Milán, 1951, pág. 96.

<sup>15</sup> R. MERKELBACH: *Roman und Mysterium in der Antike*, Munich, 1962; págs. 16 y n. 4. El autor da una serie de testimonios que prueban, que para la iniciación de un *mystes* en el culto de Isis, había una unión amorosa con un dios, que desempeñaba un sacerdote de la diosa Isis. Esta costumbre también se daba en los misterios de Dionysos. Generalmente se hacía de forma simbólica.

<sup>16</sup> R. MERKELBACH: *Isisfeste und ihre Daten in griechisch-römischer Zeit*, Meisenheim, 1962; R. E. WITT: *Isis in the Graeco-Roman world*, London, 1971; W. WITTMAN: *Das Isisbuch des*

mito de Eros y Psique, como reproducción simbólica de los misterios, y finalmente con la iniciación de Lucio. Aquí podemos observar detalladamente la multiplicidad de valores que estos elementos adquieren, analizando el doble y hasta el triple sentido que podían tener para un iniciado y un conocedor de la magia.

Encabeza la procesión un grupo de mujeres, que llevaban espejos en sus espaldas, peines e iban vertiendo perfumes: *aliae quae nitentibus speculis pone tergum reuersis uenienti deae obuuium commonstrarent obsequium et quae pectines eburnos ferentes gestu brachiorum flexuque digitorum ornatum atque obpexum crinium regalium fingerent illae stiam, quae ceteris unguentis et geniali balsamo guttatim excusso conspergebant plateas*<sup>17</sup>. Podemos considerar, en primer lugar, a este grupo como compuesto por las sacerdotisas que cuidaban del vestido, del peinado y del arreglo en general de la estatua de la diosa, es decir, las *stolistae* que formaban parte de la jerarquía del culto<sup>18</sup>. Tenemos así una procesión de Isis según se desarrollaba realmente. Pero los objetos llevados por las *stolistae*, flores, espejos, peines, ungüentos y perfumes, además de tener un significado específico ritual, transparente en el texto, se pueden interpretar también dentro de la novela como símbolos de las prácticas mágicas, por medio de las cuales Lucio perdió su condición humana. Son instrumentos religiosos que contrastan en su significado oculto, pero no en su aspecto material, con los objetos descritos por Apuleyo tanto en los tres primeros libros de *Las Metamorfosis*, como en otras obras suyas, como característicos de la magia.

En primer lugar, tenemos las mujeres que llevan coronas de flores en su seno, de las cuales van deshojando pétalos para cubrir el suelo por donde debe pasar la procesión: *uerno florentes coronamine, quae de gremio per uiam, qua sacer incedebat comitatus, solum sternebant flosculis*<sup>19</sup>. Creemos que no

es aventurado suponer, teniendo en cuenta las alusiones veladas que hay en la novela de Apuleyo, que estas flores representan de manera simbólica las rosas que según la maga Fotis debería comer Lucio para abandonar su forma de asno<sup>20</sup>. Es decir, que tendrían que ver con la magia de los primeros libros. Desde luego, no son rosas, pero anticipan la corona de rosas que le ofrecerá el sumo sacerdote. Tendríamos así una alusión velada a la reconversión de Lucio, que se halla cada vez más cercana según el vaticinio de Isis.

En segundo lugar, unas mujeres llevan espejos sobre sus espaldas, dirigidos hacia la diosa para que puedan verla los que se aproximan, otros llevan peines de marfil en sus manos, y las demás ungüentos y perfumes. El sentido de estos objetos es obvio en cuanto se trata de las *stolistae*, cuyas funciones ya conocemos. Sin embargo conviene tener en cuenta que estos objetos tienen un sentido mágico en las obras de Apuleyo. Una de las acusaciones, que se hicieron a Apuleyo y de la cual se defendió en *La Apología*, como ya hemos expuesto arriba, era poseer un espejo y utilizarlo con fines mágicos goéticos<sup>21</sup>. La magia del espejo es general y era conocida por el autor como se comprueba en los pasajes de *La Apología*. Abt ha estudiado detenidamente el sentido de los espejos en la magia y ha demostrado cómo Apuleyo tenía este conocimiento<sup>22</sup>. Nos encontraríamos, pues, en la procesión con objetos que tienen un sentido religioso, pero que, a la vez, son utilizados en la magia goética con fines diferentes.

En tercer lugar, los peines de marfil igual que los espejos, tendrían un sentido religioso en cuanto serían utilizados por las *stolistae* para peinar la peluca de la diosa<sup>23</sup>. Pero los peines parece que también tenían un sentido mágico al que alude Apuleyo en *La Apología*<sup>24</sup>. Como dice Abt, Apuleyo no debía ignorar el sentido obscuro de la palabra *pecten*, que

Apuleius, Stuttgart, 1938; P. SCAZZOSSO: *op. cit.*; E. PARATORE: *La novella in Apuleio*, Palermo-Roma, 1928; L. VIDMAN: *Isis und Sarapis bei den Griechen und Römern*, Berlin, 1970; A. D. NÖCK: *Conversion*, Oxford, 1972; F. DUNAND: *Le culte d'Isis dans le bassin Oriental de la Méditerranée*, Leiden, 1973; S. F. DONADONI: *Le divinità egizie nell'impero romano*, «Egitto moderno e antico», XIX, 1941, págs. 333-343; M. MALAISE: *Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie*, Leiden, 1972; M. C. MARÍN CEBALLOS: *La religión de Isis en Las Metamorfosis de Apuleyo*, «Habis», 4, 1973.

<sup>17</sup> Apul. *Met.*, XI, IX, 2-3.

<sup>18</sup> CUMONT: *Rel. Or.*, pág. 88.

<sup>19</sup> Apul. *Met.*, XI, IX, 2.

<sup>20</sup> Apul. *Met.*, III, XXV, 3-4.

<sup>21</sup> Apul. *Apol.*, XIII; CIII.

<sup>22</sup> A. ABT: *op. cit.*, págs. 24 ss.

<sup>23</sup> Puede verse en este sentido la alusión concreta de la *stolista* Dionysa de la inscripción de Megalópolis, en F. DUNAND: *Sur une inscription isiaque de Mégalópolis*, «ZPE», 1 (1967) I, 3, pág. 221.

<sup>24</sup> Apul. *Apol.*, XXXIV; *Marinum pectinem*.

se encuentra en la *Historia Natural* de Plinio el Viejo y en Juvenal. El que se diera el nombre de *pecten* a un molusco marino, como explica Plinio, incluiría la palabra *pecten* dentro de la *res marinae* que formaban parte de la magia<sup>25</sup>. La esponja utilizada por Meroe para sus encantamientos<sup>26</sup> entraría también dentro de las *res marinae* utilizadas por los magos.

Finalmente, los ungüentos y perfumes eran materia común en la magia. Aquí serían los utilizados para perfumar a la estatua de la diosa. Pero son también los elementos que desempeñan un papel importante en la transformación de la maga Pánfila en búho<sup>27</sup> y en la de Lucio en asno<sup>28</sup>. Conviene recordar además que una de las acusaciones hechas a Apuleyo fue la de utilizar filtros mágicos para seducir a su mujer Pudentilla<sup>29</sup>. De todo esto se deduce que en la procesión los ungüentos y perfumes tienen un carácter religioso, mientras que en otros pasajes y en otras obras de Apuleyo están íntimamente relacionados con la magia goética. Además si se acepta la identidad de Isis-Venus-Psique<sup>30</sup>, encontramos que el uso de los ungüentos y las rosas era normal en los ritos de iniciación isíacos y así aparecería representada la diosa cubierta de rosas y perfumes en la fábula de Eros Psique<sup>31</sup>. Igualmente en el banquete con que termina esta fábula y que representa la iniciación a través de la concesión de la inmortalidad a Psique y el matrimonio de Psique y Eros en el Olimpo, es decir, el encuentro definitivo de Isis y Horus-Osiris, también desempeñan un papel importante las rosas y los perfumes<sup>32</sup>. Vemos así cómo los ungüentos y los perfumes, tanto como las rosas tienen un valor en la iniciación y también en la magia. Los diversos niveles de comprensión de los símbolos en Apuleyo se mezclan continuamente.

El grupo de ambos sexos que vienen a continuación portando lucernas, antorcha, cirios, etc.<sup>33</sup>, está compuesto por los dadóforos de los ritos

isíacos según Cumont<sup>34</sup>. Apuleyo nos dice que estas luces son para propiciar las bendiciones de la diosa de la que proceden los astros del cielo<sup>35</sup>. Las luces, especialmente las lucernas, se utilizaban en los ritos isíacos donde tenían un simbolismo de iniciación. En la fábula de Eros y Psique la *lucerna*<sup>36</sup>, por medio de la cual Psique ve a su amante, es un elemento importante del mito y, por consiguiente, del rito misterioso. A su luz Psique ve lo que estaba prohibido, es decir, ve al dios, lo cual es el objeto de la iniciación; pero al mismo tiempo esta *lucerna*, encendida por su curiosidad, será una de las causas que la lleven a su desgracia hasta que por fin pueda llegar a reunirse con Eros. Lucio, al ser iniciado en Corinto, al final de la iniciación cuando aparece como Helios-Osiris, lleva en la mano una antorcha encendida: *Flammis adultam facem*<sup>37</sup>. Pero, además, las luces, representadas por lucernas o antorchas, son un elemento esencial en las prácticas de magia goética. Así, por ejemplo, la bruja Meroe entre los objetos que utilizaba para sus encantamientos tenía una *lucerna*<sup>38</sup>; Panfila también utiliza una *lucerna* para convertirse en búho<sup>39</sup>. También, Apuleyo fue acusado de hacer sacrificios nocturnos mágicos a la luz de teas<sup>40</sup>. La *lucerna*, era, con todo, uno de los instrumentos más empleados en la brujería. Además de los ejemplos aducidos arriba, se sabe que a Apuleyo se le acusó de prácticas mágicas por poseer una *lucerna*<sup>41</sup>. Abt ha puesto de relieve el empleo de las lucernas en la magia adivinatoria<sup>42</sup>. En este sentido, Panfila, a su vez, poseía una lucerna a la que compara con una Sibila, por medio de la que podía adivinar lo que pasaba en el cielo e incluso ver al sol<sup>43</sup>.

Pero volviendo a la procesión de Isis el primer ministro del culto llevaba en su mano una lucerna encendida en forma de nave: *quorum primus lucernam claro praemicantem porrigebat lumine non adeo nostris illis consimilem, quae uespertinas illuminant epulas, sed aureum cymbium medio sui pa-*

<sup>25</sup> A. ABT: *op. cit.*, págs. 136 s. y 141.

<sup>26</sup> *Met.*, I, XII, 3.

<sup>27</sup> *Met.* III, XXI, 45. Nos es conocido el uso de todo tipo de perfumes en las prácticas mágicas. Véase PLUT.: *De Iside*, LII, 372 C; Virg. *Egl.*, VIII, 65.

<sup>28</sup> *Met.*, III, XXIV, 2.

<sup>29</sup> *Apol.*, LXXXII, LXXVIII, XC.

<sup>30</sup> Sobre este aspecto véase el capítulo VII de mi tesis.

<sup>31</sup> *Met.*, VI, XI, 1.

<sup>32</sup> *Met.*, VI, XXIV, 3.

<sup>33</sup> *Met.*, XI, IX, 4: *magnus praeterea sexus utriusque... numerus lucernis, taedis, cereis et alio genere facticii luminis side-*

*rum caelestium stirpem propitiantes.*

<sup>34</sup> *Rel. Or.*, pág. 90.

<sup>35</sup> Véase nota 33.

<sup>36</sup> *Met.*, VI, XXII, 1-2.

<sup>37</sup> *Met.*, XI, XXIV, 4.

<sup>38</sup> *Met.*, I, XII, 3.

<sup>39</sup> *Met.*, III, XXI, 4.

<sup>40</sup> *Apol.*, LVII, 2: *...taedae sumo*. Para esto véase A. ABT: *op. cit.*, págs. 220 s.

<sup>41</sup> *Apol.*, XLII, 3: *secreto loco arula et lucerna...*

<sup>42</sup> A. ABT: *op. cit.*, págs. 160 s.

<sup>43</sup> *Met.*, II, XI, 5-6.

*tore flammullam suscitans largiorem*<sup>44</sup>. La lucerna era, por lo tanto, un elemento esencial en el culto de Isis y su forma de nave está en relación con el ritual egipcio y el carácter de protectora de la navegación que tenía Isis.

Otro elemento que nos interesa observar son las libaciones de leche que hacía el cuarto sacerdote<sup>45</sup>, relacionadas con Isis, la cual, como sabemos era representada como *Isis lactans*, cuya leche daba la inmortalidad<sup>46</sup>. Pero en la magia negra también se hacían libaciones de leche, como la que hace Panfila<sup>47</sup>. Finalmente durante la procesión Lucio-asno puede comer las rosas que le ofrece el sumo sacerdote y recobrar su forma humana<sup>48</sup>. Se cumple así la promesa de Isis en el sueño de la noche anterior y, por otro lado, surte efecto el remedio técnico de la magia goética para recobrar la figura humana: las rosas que Fotis había revelado a Lucio<sup>49</sup>. Es decir, que aquí volvemos a situarnos en un doble plano: las rosas que son el antídoto mágico contra el ungüento con que había untado Fotis a Lucio, son también las flores sagradas de Isis<sup>50</sup>. Aunque el remedio fuera el mismo, Lucio lo consiguió por medio de la teúrgia de los misterios de Isis y no por la magia negra de Fotis.

El sacerdote *Mithra* que dio las rosas a Lucio-asno y después hizo que lo cubrieran con un vestido de lino, había recibido también una revelación divina y conocía desde su origen todas las fatigas de Lucio<sup>51</sup>. Es decir, que el sacerdote había obtenido este conocimiento a través de la mántica teúrgica representada por la revelación divina. En este senti-

do es importante observar que en la fábula de *Thelyphron*, que pertenece al libro II, aparece en escena un profeta egipcio, *Zatchlas*, que, por su forma de ir vestido y por su actuación, nos anticipa y nos recuerda la figura del sacerdote de Isis del libro XI. Este *sacerdos*, como es llamado, llevaba un vestido de lino, sandalias de palma y cabeza rasurada<sup>52</sup>, elementos que corresponden en todos sus detalles a los propios de los sacerdotes de Isis<sup>53</sup>. Este —profeta— sacerdote es suplicado en nombre de los elementos cósmicos: *miserere per caelestia sidera per inferna numina per naturalia elementa per nocturna silentia*, evocación que es utilizada en las prácticas de magia goética dirigida a la coacción de fuerzas naturales<sup>54</sup>. Pero también en la súplica se alude a los célebres santuarios egipcios donde tenían lugar la iniciación de los misterios: *adyta Coptica et per incrementa Nilotica et arcana Memphitica et sistra Phariaca*<sup>55</sup>. Pero además, *Zatchlas* por medio de la mántica teúrgica consigue devolver durante un breve tiempo, la vida del muerto y conocer a través de su testimonio la verdad de lo ocurrido. La figura de *Zatchlas* reproduce la contradicción existente entre la actuación de los simples magos y la de estos sacerdotes egipcios ambulantes, que utilizan elementos comunes a la magia negra y a la magia blanca pero con fines diferentes. Estos últimos ejercían fuera del templo una práctica de magia teúrgica, de milagros con fines felices, e invocaban a Anubis. Eran llamados *prophetae* y usaban un ritual mágico egipcio<sup>56</sup>.

Por último, conviene destacar la necesidad que tiene Lucio de guardar silencio sobre los secretos de

<sup>44</sup> *Met.*, XI, X, 3.

<sup>45</sup> *Met.*, XI, X, 6.

<sup>46</sup> V. TRAN TAM TINH: *Isis Lactans*, Leiden, 1973.

<sup>47</sup> *Met.*, III, XVIII, 1: *Tunc decantatis spirantibus fibris litat uario latice, nunc rore fontano, nunc late uaccino, nunc melle montano, litat et mulsa*. En otros textos aparece *libat*, cfr., aparato crítico del texto establecido por D. S. Robertson. La misma palabra *litare / libare* es un término propio no sólo de la magia, sino de la religión en general. Se utiliza en los actos de iniciación al igual que los ungüentos.

<sup>48</sup> *Met.*, XI, XIII, 2.

<sup>49</sup> *Met.*, III, XXV, 3-4.

<sup>50</sup> En Egipto la rosa es planta sagrada de Isis. Tiene, pues, un carácter sagrado y su simbolismo en la novela es patente. Véase N. FICK: *La symbolique végétale dans les Métamorphoses d'Apulée*, «Latomus», 30 (1971), págs. 328 ss.

<sup>51</sup> *Met.*, XI, XIV, 2: *Sed sacerdos utcumque diuino monitu cognitis ab origine cunctis cladibus meis*.

<sup>52</sup> *Met.*, II, XXVIII, 1-2: *Zatchlas adest Aegyptus propheta primarius... iuuenem quempiam limetis amiculum iniecitum pedesque palmeis baxeis inductum et adusque deraso capite producit in medium*.

<sup>53</sup> *Met.*, XI, XXVII; *Apol.*, LVI, 2: Apuleyo trata sobre la

diferencia entre la lana, reservada a los vestidos profanos y el lino, que servía para los vestidos de los santos padres de Egipto y también para recubrir objetos sagrados. Sobre esto, véase también P. SCAZZOSSO: *op. cit.*, pág. 64.

<sup>54</sup> *Met.*, I-VIII, 4; I, III, 1; III, XVI, 2.

<sup>55</sup> *Met.*, II, XXVIII, 4. El sistro es el instrumento característico del culto de Isis. Es uno de los atributos de la diosa, cfr., *Met.*, XI, IV, 2.

<sup>56</sup> *Apul. De Mundo*, 288: *veluti prophetae quidam deorum maiestate completi effantur ceteris, quae divino beneficio soli videtur. De Platone I, III: ...est profectus et astrologiam adusque Aegyptum iuit petutum, ut inde prophetarum etiam ritus addisceret*. Además, en el texto apuleyano, *Zatchlas* es *phopheta primarius*, que corresponde al *primarium artificem* de *Apol.*, XV: *Demosthenen uero, primarium dicendi artificem, qui est qui non sciat semper...* La expresión del texto de *Las Metamorfosis*, II, XXVIII... *qui mecum iam dudum grandi praemio pepigit reducere paulisper ab inferis spiritum corpusque istud postliminio mortis animare*, en muchos aspectos recuerda al pasaje de *Flor.* XIX: *ita uispullonum manibus extortum uelut ab inferis postliminio dumum rettulit confestimque spiritum recreauit*. Cfr., también *Heliod.*, *Aethiopicae*, II, 27.

la iniciación<sup>57</sup>. Es semejante al *silentium mysticum* que debe guardar Psique sobre la forma de su marido, en el mito de Eros y Psique<sup>58</sup>. Pero también existe necesidad de guardar silencio respecto a las operaciones de magia goética. Si alguien viola esta soledad y este secreto será víctima de un gran odio por desear divulgar sus ritos. Por ello, la maga Fotis recuerda a Lucio la obligación de silenciar asuntos tan importantes<sup>59</sup>. En resumen, seguimos observando cómo en la novela de Apuleyo los mismos elementos que en definitiva se refieren a la iniciación en los misterios, aparecen en distintos pasajes significativos del texto apuleyano con un doble y hasta triple sentido: la conversión en asno por magia negra, la fábula de Eros y Psique, el doble sentido que tienen los elementos que desempeñan un papel en la procesión, la humanización de Lucio y el vestido de lino propio de los iniciados en los misterios y de los sacerdotes de Isis.

A lo largo de todo el trabajo hemos ido comprobando que los ritos goéticos y los objetos utilizados para las prácticas de la magia negra son los mismos que se utilizan en la teúrgia y también en la religión misteriosa de Isis. Es decir, que prácticas prohibidas por la ley y la costumbre y conocidas por Apuleyo, son utilizadas por él dentro de la articulación de los niveles ideológicos y religiosos de sus obras, para expresar prácticas legítimas y plenamente religiosas que permiten al *mystes* unirse con la divinidad. Desde un punto de vista objetivo, por lo tanto, Apuleyo está rompiendo con las categorías y prácticas ideológicas y religiosas de su grupo social. Esta ruptura que se está dando continuamente en un plano narrativo y simbólico en sus obras, reproduce inconscientemente la ruptura que se daba ya en la sociedad de su época. De ahí el valor edificante y de proselitismo religioso que tienen *Las Metamorfosis*, ya que iban dirigidas a un grupo social que podía comprender la problemática religiosa dentro de la que se movía Apuleyo.

## II. RELIGIÓN OFICIAL - RELIGIONES MISTÉRICAS: Significado que tienen tales conceptos en las obras de Apuleyo.

Tenemos que aclarar previamente que no sólo es en *Las Metamorfosis* donde aparecen expresados conceptos sobre la religión y los misterios. Connotaciones religiosas y misteriosas aparecen tanto en *La Apología* como en el *De Platone*, sin embargo, en estas obras la religión participa al mismo tiempo de la filosofía, hecho normal, por otra parte, dentro del neoplatonismo y del estoicismo. La filosofía platónica en el s. II d. C. asume caracteres religiosos y místicos adaptados a los intereses de la ciudad. En este sentido, Apuleyo hace una ferviente defensa de la pobreza relacionándola con categorías religiosas. En un pasaje de *La Apología* llega a afirmar que los dioses son superiores a los hombres porque no necesitan riquezas, sólo necesitan las cosas necesarias para su propio uso. Por tanto, aquellos hombres que tengan menos necesidad de bienes materiales serán más semejantes a los dioses<sup>60</sup>. Estas categorías religiosas unidas a la filosofía platónica asumen unos fines muy concretos y determinados en defensa de la organización de la ciudad. Por una parte, van dirigidas a refrenar el descontento cada vez mayor de los grupos sociales más desposeídos económicamente; debido objetivamente a un agravamiento de la situación económica de las ciudades, producido a su vez, entre otros factores, por una concentración cada vez mayor de la propiedad privada de la tierra. De esta forma, por medio de tales categorías quedaba unificada y subsumida en la ideología la diferencia real entre ricos y pobres. Por otra parte, van dirigidas también a aquellos miembros de las oligarquías municipales, que en un afán de lujo desmedido aumentaban sus riquezas y sus propiedades, poniendo en peligro la organización de la ciudad<sup>61</sup>.

En otro pasaje de *La Apología*, Apuleyo hace una defensa de la religión oficial de las ciudades y

<sup>57</sup> *Met.*, XI, XXIII, 5-7: *dicerem si dicere liceret, cognosceres si liceret audire... tibi retuli quae, quamvis audita, ignores tamen necesse est.* Apuleyo, como iniciado que era de los misterios de Isis, se guarda bien de desvelar al oyente por boca de Lucio la esencia de los misterios. Este concepto del silencio también aparece en: *De deo Socr.* XIV, 2: *Mysteriorum silentia*; *Flor.* XV, 23 (*Pythagoras*) *nihil prius discipulos suos docuit tacere*; *Apol.*, LVI, 10; LXIV, 8. En otros autores también: *Plut.*, *De Iside*, 68; *Cic., De Or.*, III, 17, 64; *De Div.* II, 34; *Ov.*, *Met.*, IX, 692;

*Sen.*, *Ep.* XV, 3, 64; *Virg.*, *Aen.*, III, 112; *Paus.* I, 38; *Pind. Olymp.* III, 112; *Corp. Herm.*, X, 5.

<sup>58</sup> *Met.*, V, XI, 6; V, XXII, 2; VI, II, 4.

<sup>59</sup> *Met.*, III, XV, 4-8; XVII, 4; XX, 1-2.

<sup>60</sup> *Apol.*, XXI, 6.

<sup>61</sup> M. J. HIDALGO: *Organización social y económica en la obra de Apuleyo*, «Actas del Coloquio I-1977», Oviedo, págs. 109-114.

exhorta a los ciudadanos a que hagan ofrendas y sacrificios a los dioses en los santuarios públicos, y, basándose en Platón considera necesario prohibir el establecimiento de los santuarios privados<sup>62</sup>.

Vemos, por consiguiente, que Apuleyo, como representante de las oligarquías municipales tenía que desenvolverse dentro de la religión oficial. Sin embargo, en la práctica de su discurso literario se mueve dentro de unas categorías que no reproducían precisamente los cultos oficiales. Esta situación aparece expresada en el libro XXI de *Las Metamorfosis*; después de describir la procesión o *nauigium Isidis*, al regresar al templo, el *grammatea* hace votos por el emperador, por el senado, por el orden ecuestre y por todo el pueblo romano<sup>63</sup>. La religión por medio de los cultos que se hacían en la ciudad daba una cohesión al Imperio. Pero, se trata del culto de Isis, un culto extranjero, aunque reconocido por las autoridades romanas y a él se adherirían los miembros de las oligarquías municipales<sup>64</sup>. Lo significativo es que la cohesión religiosa con el poder central, en el relato de la novela, se haga precisamente por medio de este culto que, aunque reconocido, tenía un carácter misterioso y en el que se utilizaba la teúrgia, como hemos comprobado; en lugar de expresarlo a través del culto de los dioses oficiales —Tríada Capitolina— o del culto al emperador. Es decir, que en la práctica literaria de Apuleyo observamos cómo un culto, en su origen extraño a la religión oficial romana, sirve para expresar esta cohesión religiosa. He aquí otro ejemplo más de las contradicciones existentes en los niveles de expresión de Apuleyo en sus obras. Pero esta contradicción se daba también a nivel real, ya que Apuleyo, como miembro de las oligarquías municipales, pone el culto de Isis por encima de los cultos oficiales; incluso él mismo se había iniciado en tal culto. Hay, pues, una contradicción en el nivel ideológico del autor entre lo que se dice que es en sus obras filosóficas y discursos y lo que se relata en *Las Metamorfosis*. Es decir, inconscientemente está negando la validez de su propia ideología expresada en sus discursos con respecto a la religión oficial.

El culto de Isis se extendió por el Imperio y pasó de ser una religión prohibida a ser aceptada incluso por los emperadores. La gran incidencia y el proseli-

tismo que tuvo esta religión se realizó significativamente entre las oligarquías municipales. Es decir, que los miembros de esta clase podían considerar este culto sincretista y universalista como un culto oficial de las ciudades y del Imperio, aunque en realidad, al aceptarlo estaban rompiendo con los cultos oficiales ciudadanos y con su práctica. Esta situación, en la superficie, nos indica que ha habido cambios en la actitud religiosa de las oligarquías municipales, las cuales podían lograr una coexistencia de cultos con muy diversos orígenes y significados. Sin embargo, la relación personal con el dios que se establecía en las religiones de misterios, y en este caso en la religión de Isis y Osiris, rompía el sentido colectivo de los cultos tradicionales ciudadanos.

La propaganda del culto de Isis que Apuleyo hace en *Las Metamorfosis*, y el carácter edificante que la obra tiene en su conjunto, podemos observar que se mueve en unas categorías que niegan la religión tradicional de las ciudades como organismos político-religiosos. Será la iniciación del *mystes* individual lo que tendrá importancia. Esto ya sucedía en las iniciaciones misteriosas con mucha anterioridad, pero la relevancia que tiene en la obra de Apuleyo muestra la generalización de estas prácticas religiosas sobre todo entre los miembros ricos de las ciudades, ya que la iniciación era cara como nos explica el propio Apuleyo<sup>65</sup>.

Sin embargo, por otra parte, como miembro de los círculos municipales, Apuleyo no podía salirse del marco de la organización de la ciudad, aunque objetivamente este marco se estuviera rompiendo en su época, como él objetivamente también lo rompe en su práctica literaria e incluso en su actuación real<sup>66</sup>. Aquí encontramos una de las contradicciones más profundas existentes en las obras de Apuleyo, contradicciones que se daban además en la práctica diaria. La religión de Isis era un culto extranjero, que fue asumido por los habitantes de las ciudades del Imperio negando los cultos tradicionales, como ya hemos explicado, pero al mismo tiempo, sin entrar en contradicción abierta con ellos. Por eso la iniciación de Lucio y sus consecuencias simbolizan la carrera profana de un ciudadano de los grupos oligárquicos municipales, o más bien mimetizaban esta carrera. Lo religioso y lo profano están íntimamente

<sup>62</sup> *Apol.*, LXV, 6.

<sup>63</sup> *Met.*, XI, XVII, 3.

<sup>64</sup> Cfr. MALAISE: *op. cit.*, págs. 100-112.

<sup>65</sup> *Met.*, XI, XXVIII, 2-3.

<sup>66</sup> M. J. HIDALGO: *op. cit.*, págs. 109-114.

unidos. No existe diferencia entre ellos. Apuleyo se convierte en decurión quinquenal del colegio de los pastóforos de Isis y Osiris en Roma; al mismo tiempo se integra en la vida pública de Roma con su actividad de abogado y sus éxitos en el foro <sup>67</sup>. La religión de Isis y Osiris está organizada conforme a la organización civil de los *collegia* y de los magistrados municipales; en esto el vocabulario utilizado por Apuleyo es significativo: *decurio quinquennalis*. Los cultos de Isis mimetizan la organización social y político-jurídica. Apuleyo, al mismo tiempo que alcanza un alto grado sacerdotal, también por esta mimetización es como si llegara a la culminación del *cursus honorum*. La humanización y primera iniciación de Lucio se producen en Corinto, colonia romana, las dos últimas iniciaciones y el cargo sacerdotal, en Roma, capital del Imperio <sup>68</sup>. Igualmente los

éxitos del foro están reproduciendo a nivel civil los éxitos religiosos en la iniciación.

La importancia de la iniciación es pues, tanto privada como pública, igual que había sido su humanización en Cencreas. También si su metamorfosis en asno fue privada dentro de las fórmulas de la magia goética, su vida como asno fue pública. El carácter religioso edificante de la novela se muestra en estas dos vertientes, privada y pública, que no pueden separarse. El iniciado ha llegado a conocer los misterios que le han convertido en otro hombre: *renatus* dice el texto con una clara significación misteriosa <sup>69</sup>; el no iniciado puede ver las consecuencias públicas de la iniciación: transformación del asno en hombre y éxito en el foro. La edificación religiosa y el proselitismo isíaco se hacen así explícitos como objetivos de *Las Metamorfosis*.

<sup>67</sup> *Met.*, XI, XXX, 4.

<sup>68</sup> *Met.*, XI, XXVI.

<sup>69</sup> *Met.*, XI, XVI, 4.