

MISTICISMO Y MISTERIOS. REFLEXIONES A PROPÓSITO DE LA EDICIÓN INGLESA DE UN LIBRO RECIENTE*

Mysticism and Mysteries. Reflections on the English Edition of a Recent Book

María José HIDALGO DE LA VEGA
Universidad de Salamanca

Fecha de recepción: 09-09-2009

Fecha de aceptación definitiva: 14-09-2009

BIBLID [0213-2052(2009)27;207-227]

RESUMEN: En este artículo no pretendo realizar una simple reseña de la edición inglesa de un libro reciente que destaca de manera significativa en el panorama historiográfico de los estudios sobre religiones orientales, sino que será el eje a través del cual intentaré profundizar y desarrollar algunos contenidos del mismo, poniendo de manifiesto algunos de los aspectos más problemáticos de estos estudios, tanto terminológicos como de contenidos.

Palabras clave: misterios, cultos orientales, romanización, imperio romano.

ABSTRACT: This article, rather than being a mere review of the English edition of a recent outstanding book in the field of historiographical studies of oriental religions, uses the book as a central point around which to make an in-depth study of some of its contents, pointing out the more problematic aspects of these studies, both in terms of terminology and contents.

Key words: mysteries, orientals cults, romanization, roman empire.

* Este artículo se ha realizado en el marco del proyecto de investigación financiado por la DGYCIT (HUM2006-09350), del que soy la investigadora principal.

La edición en traducción inglesa de la obra en español de Jaime Alvar, *Los Misterios. Religiones «orientales» en el Imperio Romano*, ed. Crítica, Barcelona, 2001, merece no ya una simple reseña sino un análisis más en profundidad del significado de la misma en el panorama historiográfico de los estudios sobre religiones orientales y algunos comentarios sobre los contenidos de la misma. Si ya esta obra destilaba una gran originalidad y seriedad a la hora de abordar un estudio sobre las denominadas por él, «religiones orientales» o místicas en el Imperio romano, el volumen que presentamos respira aun más una atmósfera de apertura y honestidad intelectual, erigiéndose como una de las recientes contribuciones más interesante y sugerente dedicada a dichos estudios.

Por una parte, hay que destacar que aunque el contenido de la edición inglesa es básicamente el mismo, sin embargo, se ha cambiado el título del mismo por uno más adecuado y menos equívoco: *Romanising Oriental Gods. Myth, Salvation, and Ethics in the Cults of Cybele, Isis and Mithras*, ed. Brill, Leiden-Boston, 2008. La traducción y la revisión al inglés la ha realizado Richard Gordon, uno de los más importantes estudiosos de las religiones en el mundo clásico. Además de añadir una bibliografía nueva y más reciente, se discuten muchos aspectos que en la edición en español no estaban suficientemente explicados ni desarrollados con claridad. Así esta monografía se revela como obra nueva para una nueva audiencia académica, y ocupa el volumen 165 de la colección de la serie dedicada a los estudios de *Religions in the Graeco-Roman World (RGRW)*, editada por H. S. Versnel, D. Frankfurter y J. Hahn. Anteriormente esta colección, fundada por M. J. Vermaseren en 1961 y con más de un centenar de obras en su haber, tenía el nombre de *Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romain (EPRO)*.

De todo ello se entiende que la publicación de este libro no sea una simple traducción sino una nueva edición mejorada y con análisis más precisos y sugerentes de toda la problemática en torno a estos cultos de origen greco-oriental, pero profundamente romanizados. Además será el punto de partida y el eje a través del cual intentaré poner de manifiesto algunos de los aspectos más problemáticos de estos estudios, tanto terminológicos como de contenidos.

Desde las conferencias de Franz Cumont en el Collège de France en 1905 y en Oxford en 1906 que culminaron en la publicación de su famoso libro *Les religions orientales dans le paganisme Romain*, París, 1906, existe una larga tradición historiográfica de estudios de las llamadas religiones orientales, que como tal concepto se consolidó a partir de la colección (EPRO) que M. J. Vermaseren inició, como antes he referido, con el fin de promover la investigación en este campo. Sin embargo, la poca precisión de esos términos, y el uso indiscriminado y el abuso que se hizo de ellos generó una importante controversia sobre dicha terminología, analizada por el mismo Alvar en su libro en castellano y sobretodo en la versión inglesa en el capítulo I (pp. 17-22) donde consigue ponderar de manera más adecuada los contenidos teóricos y conceptuales¹. También se hace eco de esta polémica historiográfica, analizando de manera lúcida la confusión y el uso indiscriminado de estos términos por parte de muchos autores, Juan Ramón Carbó en su tesis *«Los cultos orientales en la Dacia romana. Formas de difusión, integración y control*

1. ALVAR, J.: *Los Misterios. Religiones «orientales» en el Imperio Romano*. Ed. Crítica, Barcelona, 2001; ID.: *Romanising Oriental Gods. Myth, Salvation, and Ethics in the Cults of Cybele, Isis and Mithras*. Ed. Brill, Leiden-Boston, 2008.

social e ideológico» (pp. 37-41), leída en la Universidad de Salamanca en Abril de 2008 y dirigida por mí, que pronto será objeto de publicación.

A pesar de todo, finalmente se llega a la conclusión de que aun con dichas ambigüedades e imprecisiones es difícil sustraerse a la utilización de esos términos y se opta por seguir utilizando «cultos orientales», aunque con una cierta prudencia. El mismo Alvar en la nueva edición se manifiesta más prudente y contenido en el uso excesivo que en la versión en castellano hizo del concepto «religiones de misterios» asimilándolo al de cultos orientales (p. 22), siguiendo en parte a G. Sfameni Gasparo², que sugiere que sólo el culto de Mitra puede ser considerado como religión mística. Considero que es demasiado radical esta opinión ya que los otros cultos, tratados aquí, funcionan como realidades autónomas con una dimensión mística, y más o menos aceptadas dentro del globalizador sistema religioso imperial, mediante el misticismo de la piedad personal y la participación en el evergetismo sacrificial público³.

En definitiva, cuando hablamos de estos cultos en el Imperio romano, se revela como lo más importante el hecho de que, aunque su procedencia sea del «este», han alcanzado un grado de helenización muy significativo, han sido objeto de un proceso de reinterpretación, con características comunes y diversas, según sus orígenes geográficos y temporales, y han quedado finalmente romanizados. Esta es la idea matriz en la obra colectiva *Religions of Rome*, en la que sus autores expresan claramente que «several of cults dis certainly proclaim an eastern "origin" for their wisdom, but it is often clear that a Roman version of the cult differed substantially from its (notional) eastern ancestor. Above all, the "Orient" itself was hardly the homogeneous category that we (like the Roman, no doubt) often try to make it»⁴.

Alvar, siguiendo el esquema a través del que organiza el libro, trata los cultos orientales analizando sus sistemas de creencias en el capítulo II (pp. 25-141), los sistema de valores en el capítulo III (pp. 143-203), los rituales en el capítulo V (pp. 205-381) y el último capítulo V (pp. 383-421) dedicado a analizar las relaciones entre los misterios y el cristianismo, superando de forma destacada la visión ideologizada y parcial que consideraba los cultos orientales como un camino de preparación al fenómeno del cristianismo. Este capítulo reproduce la misma estructura de los anteriores capítulos, pero de forma totalizadora, y por ello se divide a su vez en cinco epígrafes: presentación de la problemática y recorrido historiográfico, sub-sistemas de creencias, valores y rituales que

2. «Il mitraismo nell' ambito della fenomenologia misterica», en BIANCHI U. (ed.): *Mysteria Mithrae*, EPROER 80. Leiden, 1979c, pp. 299-337; ID.: *Soteriology and Mystics Aspects in the Cult of Cybele and Attis*, EPROER 103. Leiden, 1985; ID.: «Misteri e culti orientali: un problema storico-religioso», en BONNET-RÜPKE-SCARPI (eds.): *Religions orientales-culti misterici*, PAwB 16. Stuttgart, 2006, pp. 181-210.

3. GORDON, R. L.: «Reality, Evocation and Boundary in the Mysteries of Mitra», *JMS*, 3, 1980, pp. 19-99; ID.: «The Veil of Power: Emperors, Sacrificers and Benefactors», en BEARD-NORTH (eds.): *Pagan Priests*. London, 1990, pp. 201-231; ID.: «Ritual and Hierarchy in the Mysteries of Mitras», *ARYS*, 4, 2001b, pp. 245-74; ALVAR, J.: *Los misterios*, pp. 31-32; ID.: *Romanising*, pp. 19-23; HIDALGO DE LA VEGA, M^a. J.: *Sociedad e ideología en el Imperio Romano. Apuleyo de Madaura*. Salamanca, 1986; EAD.: «Rituales isíacos: del rechazo a la utilización política y a la integración», en ALVAR-C. BLÁNQUEZ, J. y WAGNER, C. G. (eds.): *Ritual y conciencia cívica*, *ARYS*, 7. Madrid, Ed. Clásicas, 1995, pp. 227-246»; EAD.: «Iniciación religiosa e interiorización de la dependencia en *Las Metamorfosis* de Apuleyo de Madaura (libro XI)», *SHHA*, 25, 2007, pp. 371-394.

4. BEARD, M.; NORTH, J. y PRICE, S.: *Religions of Rome I*. Cambridge, 1998, p. 246.

caracterizan las relaciones entre las dos entidades religiosas. En cuanto a la influencia ejercida o sufrida por el cristianismo en confrontación con los misterios, Alvar propone de manera muy razonada y dialéctica superar y abandonar el concepto de préstamo por parte de un sistema religioso dominante a uno antagonista, que durante tanto tiempo ha teñido la historiografía. En lugar de ello defiende lo que él califica como la «comensalidad» o participación de unas fuentes, ideas y espacios culturales comunes⁵, como después veremos.

Hay que resaltar la seriedad pero también la claridad con la que estudia y desarrolla cada uno de los contenidos de sus cinco capítulos, a pesar de sus dificultades y de las diversas interpretaciones que se han desarrollado en la historiografía al respecto, a las que se enfrenta y discute siempre desde una perspectiva histórica. Lo más encomiable de todo es que no estudia simplemente los aspectos y características, complejas y contradictorias, de los cultos desde un punto de vista religioso-cultural y su tratamiento historiográfico, sino que intenta analizar el papel que juegan estas ideologías religiosas en el marco de las relaciones sociales y políticas y su utilización por el poder político como control ideológico de la población. Como escribe el propio autor «religión is a cultural system itself articulated in a variety of sub-systems that reflect, at the level of the *imaginaire*, the real conditions of existente in a specific historical formation» (p. 18), y en este contexto evidentemente las ideologías religiosas actúan sobre la realidad como transmisoras de un código cultural que se proyecta a toda la sociedad y se elaboran desde el poder central y de sus clases dominantes.

El trabajo, en definitiva, no consiste en una mera síntesis historiográfica sino que aporta un replanteamiento y nueva dimensión al estudio de estos cultos, analizando de manera conjunta y en perspectiva histórica las fuentes literarias y la evidencia arqueológica, fundamentalmente. Este original planteamiento historiográfico es el que recorre todo el libro a lo largo de sus diversos capítulos sobre los cultos orientales, convirtiendo esta obra en un hito relevante en el estudio comparado de los cultos orientales del Imperio romano.

A partir de los propios análisis y propuestas de Alvar en el libro, voy a intentar desarrollar algunos aspectos concretos de estos cultos tomando como referencia básicamente los aspectos más relevantes y significativos de los mismos: la iniciación como ceremonia ritual más significativa de los misterios y el misticismo o *pietas* personal que envuelve a todos ellos.

Los autores antiguos usaron el término «misterio» para indicar el escenario y el grado de conocimiento y acciones propias de un grupo de iniciados, a los que les estaba prohibido revelar la naturaleza de los secretos. Plutarco (*De Daedel. Plataeens.*, I) consideraba que son «sobretudo las liturgias de iniciación a los misterios y los ritos simbólicos de los sacrificios, los que manifiestan el pensamiento de los antiguos. En este sentido el pensador griego consideraba que los misterios reflejan con mayor nitidez la profunda naturaleza espiritual e intelectual del hombre, en cuanto que a través de los misterios se reconstruye la relación más íntima e indisoluble entre hombre y dios, por medio de su reproducción en clave ritual. Incluso antes, Cicerón (*De leg.*, 2.36), citado por Alvar (p. 27), hace una clara referencia a los misterios, aunque referidos a los eleusinos tan sólo.

5. Reseña de GASPARINI, V. al libro de ALVAR, J.: *Los misterios...*, SHHA, 25, 2007, pp. 611-613, esp. 613.

Pero la misma idea se puede aplicar a otros misterios que toman a Eleusis como modelo. Otro texto atribuido a Plutarco, *De anima*, y conservado en Estobeo (IV, 52, 49) hace referencia a la experiencia de los misterios y pone en relación la iniciación con la muerte y la salvación (*teleutan y teleisthai*), aunque no se hace referencia a ningún culto, es muy probable, como propone F. Dunand⁶, que se refiera a los misterios eleusinos, pero por extensión sirve para todos los misterios. Alvar interpreta de manera correcta el fragmento, siguiendo a Turcan en este caso, y desarrolla todo el sistema de creencias del mitraísmo y su relación con doctrinas filosóficas como el platonismo y el pitagorismo que propugnaban percepciones análogas, con lo que los misterios, como Alvar entiende lúcidamente, participan de una misma realidad histórica y de un mismo imaginario. El autor considera (p.25), aunque con una deficiente explicación, que nuestro sistema de pensamiento está más cercano al de Plutarco, en el sentido de que se presentan los misterios como una versión particular de la realidad que formó la base de las creencias de los fieles de «these religious systems». Incluso el cristiano Clemente de Alejandría (*Exhortación a los griegos*) decía que los mitos de las divinidades a las que se les da culto en los misterios, son el germen del mal y la corrupción; revelando en su ataque la importancia de los mismos. Con todo el texto más significativo respecto a los misterios, en este caso de Isis, aparece en el libro XI de la famosa novela de Apuleyo, *Las Metamorfosis*, que trataremos posteriormente en extensión.

En síntesis podemos decir que los autores antiguos utilizaron el término «misterios» para referirse a un conjunto de conocimientos y prácticas de un grupo de iniciados en esos cultos y a los que les estaba prohibido revelar la naturaleza de esos secretos. El término «religiones», sin embargo, es impropio para definir los misterios. De hecho la religión representa un sistema cultural, que por medio de una estructura simbólica contenida en los mitos, trata de proporcionar al hombre un conjunto de creencias que den un orden y una explicación de la realidad y del imaginario a ella conectado. Esta compleja superestructura ideológica no albergaba en su seno *ex origine* los misterios. Por ello, es más correcto usar el término «cultos», que decididamente acuña Alvar en su nueva edición inglesa, plegándose a la tradición, después de las dudas que planteaba en la edición española, donde optó por utilizar en su título la criticada definición de «religiones orientales»⁷ o religiones de misterios, como yo misma he utilizado también.

Los cultos orientales se pueden definir no como unos sistemas religiosos alternativos a la religión cívica romana, sino como un conjunto de manifestaciones religiosas dirigidas a divinidades originarias de Egipto y del Próximo Oriente Antiguo que se difunden en momentos diversos y con desigual fortuna en el mundo helenístico-romano⁸. Superada la hostilidad contra ellos en época republicana y las reticencias de aceptación por parte de sectores de la aristocracia romana, los misterios se readaptarán y domesticarán para encontrar un espacio autónomo en la religión romana oficial y propagarse entre los prosélitos. En la época imperial es cuando estos cultos tendrán el mayor éxito y podrán coexistir con la religión oficial⁹. Evidentemente, al tiempo que

6. *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée*, 3 vols. EPROER 26. Leiden, 1973, vol. 3, pp. 250 y ss.

7. Reseña de GASPARINI, V. al libro de ALVAR, J.: *Los misterios...* SHHA, 25, 2007, pp. 611-613.

8. BIANCHI, L. (ed.): *I culti orientali a Roma, Roma archeologica*, itinerario 21. Roma, 2004, pp. 2 y ss.

9. HIDALGO DE LA VEGA, M^a. J.: «Rituales isíacos...», p. 229.

se integraban en la misma, la propia religión greco-romana se iba a su vez modificando y aceptando la tendencia a dar preeminencia a un dios sobre los demás, en una especie de henoteísmo controlado. De todas formas esta preeminencia no anula la posibilidad de declararse fieles de otras divinidades, de cualquier modo complementarias, como fue el caso conocido de Vettio Agorio Pretextato (CIL VI 1779) y el del epígrafe funerario de Marco Antonio Soterico¹⁰.

Estos «sistemas» religiosos ofrecieron diversas actitudes de cara al poder político, y desde el poder político se manifestó rechazo, en una primera etapa, pero después se ofreció un modelo de integración y/o de control ideológico. Todo ello en un universo simbólico donde las ideologías religiosas forman parte e intervienen en el juego de relaciones sociales y políticas, bien para justificarlas, reproducirlas o bien para colaborar a su transformación. Mediante la sublimación, la religión se convierte en un vehículo óptimo para mitigar las contradicciones generadas en la sociedad romana y lograr una cohesión social proyectada en la construcción imaginaria del orden cívico.

Desde esta perspectiva el fenómeno de los misterios puede llegar, en su complejidad y a través de sus diversas máscaras, a simbolizar la integración de las fuerzas del cosmos, presentando un sistema de representación y de integración global del mundo y de la sociedad¹¹. En esta universalidad es en donde los fieles creen que conseguirán la igualdad prometida, aunque ficticia, ya que en realidad implica una sumisión y dependencia de las órdenes y dictados de los dioses, sean cuales fueren¹².

A pesar de la cantidad de estudios importantes realizados por los especialistas más significativos de la historia de las religiones en general y de los cultos orientales en particular, hay que resaltar la dificultad existente para reconstruir las bases teórica, ética y fenomenológica sobre las que se fundaban tales sistemas, debido esencialmente al hecho de la escasez de la documentación al respecto. Es necesario apoyarse en la cultura material y en la evidencia epigráfica, aunque sea contradictoria en muchos casos, y en las fuentes literarias de diversa naturaleza, destacando *Las Metamorfosis* de Apuleyo, como antes he referido, que a pesar del género literario en la que se inserta: novela, tiene una fiabilidad muy relevante, como veremos posteriormente.

Los misterios participan de un sistema de creencias basado en las relaciones entre las fuerzas naturales, el ordenamiento cósmico; las relaciones entre los hombres y el mundo, el orden social; y las relaciones entre los hombres y el más allá, el orden escatológico. Estas cuestiones son analizadas por Alvar en el capítulo segundo de su versión inglesa de manera lúcida, honesta y novedosa (pp. 25-142). Posiblemente el componente soteriológico y salvífico de dichos cultos sea el que ha generado en la crítica moderna una mayor complejidad por la influencia cristiana. Escollo muy bien superado y analizado por el autor a lo largo de sus análisis y al que dedica el último capítulo, en el que estudia las relaciones conflictivas o no entre los cultos orientales y el cristianismo (pp. 383-421). Es

10. MONTESI, G.: «Nota dolichena», *SMSR*, XXVII, 1956, pp. 142-145.

11. CLAVEL-LEVEQUE, M.: «L'espace des jeux dans le monde romain: hégémonie, symbolique et pratique sociale», *ANRW*, p. 2435; GORDON, R. L.: «Reality, Evocation», pp. 22 y s.; PLÁCIDO, D.: «El culto de Isis en Atenas durante el Imperio Romano», en RUBIO R. (ed.): *Isis nuevas perspectivas*, ARYS, 4. Madrid, 1996, pp. 1-11.

12. HIDALGO DE LA VEGA, M^a. J.: «Iniciación religiosa...», *SHHA*, 25, 2007, pp. 371-394 en donde analizo el caso del culto de Isis en *Las Metamorfosis* de Apuleyo.

evidente que en el marco del paganismo tradicional, los cultos orientales dedicaban una atención especial a las promesas de salvación en sentido escatológico a sus adeptos a nivel individual. Estos cultos fundados sobre parejas de dioses que experimentan una trayectoria de dolor y muerte, podrán llegar a ser verdaderos cultos de misterios, como en su día ya propuso Cumont y posteriormente U. Bianchi y otros¹³.

El carácter místico hace referencia a una estructura ritual concreta de tipo esotérico e iniciático a través de la cual los elegidos participan místicamente de las vicisitudes dolorosas de la divinidad y se aseguran la felicidad en esta vida y en el más allá. Tanto los fieles de Cibele y Attis, como los de Isis y Osiris que participen de sus misterios tendrán garantizada una salvación realizada gracias a una estancia privilegiada en un más allá, por otra parte, terrible. En el caso de los seguidores de Mitra, en cambio, se considera como hipótesis una salvación realizada con la salida de este mundo hacia el cielo de las estrellas fijas. Un mundo regulado totalmente por la intervención mítica del dios tauroctono¹⁴. Así las divinidades místicas y, sobre todo, Osiris-Serapis se revelan como los responsables del orden cósmico y dotados del poder absoluto sobre el mundo del más allá; además participan míticamente con sus fieles en el paso definitivo de la vida a la muerte. La naturaleza y poder sobre las fuerzas cósmicas, junto a la tensión entre el mundo de los vivos y el de los muertos son los elementos básicos del sistema de creencias de estos cultos¹⁵. Esta nueva dimensión, sin duda, es el momento más elevado de su proceso de helenización y a partir del cual, se asiste a la afirmación de una forma de religiosidad personal sentida y copartícipe de la divinidad recepcionada en su totalidad en el panteón romano tradicional.

Obviamente el carácter salvífico de estas divinidades no debe ser entendido desde una perspectiva cristiana, aunque compartieran ambas religiones fuentes, rituales y espacios comunes y, aunque el cristianismo tuviese que confrontarse con los mismos durante los primeros siglos de su difusión, como bien analiza Alvar en el capítulo V (pp. 383-421). En el caso de los cultos místicos se entendería como una victoria sobre el destino, tal como está documentado en los textos epigráficos y literarios relacionados con estos cultos.

Por otra parte, hay que atender también a las categorías éticas de estos cultos; es decir, al sistema de valores. Valores imprescindibles para que se realice en su totalidad la comunicación entre la esfera mortal y divina. Por ello, es de vital importancia que el *mystes* que va a iniciarse cumpla obligatoriamente con una serie de reglas que facilitan el acto sublime de la iniciación como acto de regeneración y renacimiento: *renatus* se dice en el texto apuleyano (11, 21, 6 y ss.).

J. Alvar trata estos aspectos en los diversos cultos místicos a lo largo del capítulo III (pp. 143-204). A partir de las referencias dispersas que aparecen en la documentación, el autor ha logrado razonablemente ordenar y rescatar ese sistema de valores, del que, aun en sus contradicciones y pluralidad, participan en mayor o menor grado todos

13. BIANCHI, U. y VERMASEREN, M. J. (eds.): *La soteriología dei culti orientali nell'Impero romano*, EPRO 92. Roma, 1982; TURCAN, R.: *Les cultes orientaux dans le monde Romain*. Paris, 1992; SANZI, E.: *I culti orientali nell' impero romano*, Cosenza 2003; SFAMENI GASPARO, G.: *Misteri e teologia. Per una storia dei culti mistici e misterici nel mondo antico*. Cosenza, 2003; ID.: «Misteri e culti orientali», pp. 181-210.

14. BIANCHI, L.: *I culti orientali...*, p. 4.

15. GASPARINI, V.: Reseña *SHHA*, 2007, p. 612.

ellos. No son valores comunes y completamente compartidos por todos. Para el caso del mitraísmo, cuyas referencias literarias son muy escasas y poco precisas¹⁶, Gordon los estableció claramente a lo largo de sus innumerables estudios dedicados a dicho culto¹⁷. El caso excepcional de la masculinidad en el mitraísmo no tiene paralelismo y está íntimamente relacionado con el carácter militar del mismo, como han establecido, entre otros autores, Gordon, Sfameni Gasperini y Alvar en sus obras ya citadas. En cambio la renuncia a la sexualidad es una categoría ética presente en todos ellos. De ahí que se haya hablado de la presencia de un nuevo modelo de sexualidad y erotismo tal y como se constata en las novelas helenísticas, en las que la pareja de enamorados se abstiene de mantener relaciones sexuales antes del matrimonio y, en el marco del universo simbólico polivalente de dicho género, el mismo matrimonio puede llegar a representar el *τεροσ γαμος* de los misterios¹⁸, al tiempo que parece expresar una relación recíproca e igualitaria de género¹⁹, presentando un modelo de matrimonio a imitar no sólo por los/las seguidores del culto sino por la sociedad en general, aunque ocultara la desigualdad de género imperante en la realidad social del imperio romano. Este nuevo modelo engañoso respecto a una supuesta igualdad de género en relación con el amor y la sexualidad es el que Plutarco elabora y propaga en dos de sus tratados (*Sobre el amor*, 769 E-F; *Deberes del matrimonio*)²⁰.

La castidad como valor absoluto antes del matrimonio es defendida y propagada incluso por la lasciva Cibele (*Carmen contra paganos*, v. 66), tan criticada por los cristianos. Alvar analiza estas cuestiones (pp. 165-177), a partir de las referencias de todo tipo existentes, poniendo de manifiesto que los iniciados en los misterios frigios tenían grandes esperanzas de acceder a una escala de valores propios de un orden ético superior y en el que se desarrolla el culto metráco.

Estos requisitos y valores deben ser practicados por aquellos fieles que quieran ser iniciados en los misterios. La iniciación en los misterios es la ceremonia más elevada y profunda de los rituales de estos cultos y la seña de identidad que unifica a los mismos en torno a ella. Evidentemente de esta ceremonia sabemos muy poco, ya que era secreta y al *mystes* se le prohibía hablar de lo que en ella sucedía. Se imponía el silencio más absoluto sobre lo oculto. Cada culto practicaba un ritual de iniciación distinto y relacionado con los contenidos de los diversos mitos, cuyo drama se reproduce en el imaginario de los rituales. En este sentido los cultos místéricos muestran un componente tanto personal e

16. En este panorama se erigen con fuerza las referencias del emperador Juliano (*Caes.* 336c) que habla de prescripciones (*entolai*), que aun sin conocer su contenido es obvio que se refieren a prescripciones o normas. Muy útil para analizar las fuentes de estos cultos es el libro de SANZI, E.: *I culti orientali nell'impero romano. Un'antologia di fonti*. Cosenza, 2003.

17. Citaré sólo dos: «Mithraism and Roman Society: Social Factors in the Explanation of Religions Change in the Roman Empire», *Religión*, 2, 1972, pp. 92-121; ID.: «Mystery, Metaphor and Doctrine in the Mysteries of Mitras», en HINNELLS, J. R. (ed.): *Studies in Mithraism*. Rome, 1994, pp. 103-124.

18. HIDALGO DE LA VEGA, M^a. J.: «La novela griega como vehículo de propaganda religiosa», en *Formas de difusión de las religiones antiguas*, ARYS, 3. Madrid, 1993, pp. 197-214; BECK, R.: «Mystery Religions, aretalogy and the ancient novel», en G. SCHEMELING (ed.): *The Novel in the Ancient World*, Suppl. Mnemosyne 159. Leiden, 1996, pp. 145 y ss.

19. KONSTAN, D.: *Sexual Symmetry: Love in the Ancient Novel and Related Geners*. Princeton, 1994.

20. HIDALGO DE LA VEGA, M^a. J.: «Usos sexuales y amorosos de las mujeres en el Imperio Romano, ¿imagen o realidad?», en *Sexo, muerte y religión en el mundo antiguo*. Ed. Clásicas, Madrid, 1994, pp. 99-110.

individual como colectivo. A través de una serie de actos sagrados y de expresión de fórmulas y símbolos culturales se llega al misterio. Estos aspectos «fenomenológicos» de los cultos referidos son estudiados por J. Alvar a lo largo del capítulo IV (pp. 205-381), poniendo de manifiesto las especificidades existentes en cada uno de ellos.

En el caso del culto a la Magna Mater las fuentes literarias refieren dos rituales importantes asociados al culto: la emasculación y el taurobolio. Sobre la castración se alude a que el clero dedicado a la diosa se autoemascula en su honor y esta práctica sobrevivió en el culto en Roma (Plin., *HN* 35,165; Juvenal 6, 513-15, Marcial 3, 81.1-5). Alvar trata de manera muy razonable las diversas interpretaciones, incluida la freudiana, que se han dado sobre esta cruenta práctica a partir de fuentes paganas y cristianas, y su significado social y religioso (pp. 247-260). Los *galli* a cambio de perder su integridad masculina, como señal de su devoción y servilismo exclusivos a la diosa, conseguían el control absoluto del culto, pero como contrapartida la pérdida de su «masculinidad» les convertía en esclavos simbólicos según el pensamiento romano (Sen. *de superst.*, *apud. Aug.de civ. Dei* 6,10) y, por tanto, su estatus en el orden social romano era ínfimo. Sin embargo, gracias a ellos y a su emasculación, los romanos escapaban de la misma sin dejar por ello de disfrutar de la protección de la diosa. En definitiva, los *galli* se convertían en protectores de los romanos y, desde esta perspectiva se comprende, como manifiesta Alvar siguiendo a otros autores²¹, la importancia y centralidad de la castración de los *galli* en el significado social y religioso del culto. El devoto de estos cultos metroacos debía llevar a cabo el sacrificio de su eviración en una ceremonia iniciática individual, en la que se imitaba la trayectoria de Attis en el mito. Los genitales cortados se llevarían al templo de Cibele, depositaria de los mismos, junto con los del animal sacrificado en la misma ceremonia. Este gesto sublime confiere al devoto su plenitud religiosa y dedicación prioritaria a la diosa. Los epígrafes conservados al respecto han sido recogidos y analizados por Alvar (p. 196), concluyendo que sólo unos pocos iniciados llegarían a este extremo y se les recompensaría con su incorporación al grupo de los *galli*, ministros del culto. Así el control de estos cultos quedaba en manos de extranjeros, ya que la castración estaba prohibida a los ciudadanos romanos. Por ello, se crearía a instancias de Antonino Pío la figura del *archigallus*, sacerdote máximo del culto, que al no tener que sufrir la emasculación, podía ser ciudadano romano y controlaría a su vez a los *galli* y al culto en general, para evitar posibles desviaciones y usos contrarios al poder político.

Dionisio de Halicarnaso (*Antiq. Rom.*, II, 19, 4-5) describe las ceremonias, juegos y sacrificios que los magistrados romanos celebraban cada año en honor a la diosa Cibele «según las leyes romanas» y en los que los sacerdotes paseaban por la ciudad con las imágenes sobre el pecho, cantando canciones e himnos metroacos, acompañados con tímpanos y flautas. Este carácter «nacional» del culto formaba parte del proyecto político de Augusto y expresaba el grado de integración que había asumido el culto de la Magna Mater en la religión oficial romana desde su compleja incorporación y aceptación en Roma en la época de las guerras púnicas (205 a.C) en un escenario de conflictividad política entre

21. *Romanizing...*, pp. 255-256; KLUEFLER, M. S.: *The Manly Eunuc: Masculinity, Gender Ambiguity and Christian Ideology in Late Antiquity*. Chicago 2001; RINGROSE, K.: *The Perfect Servant: Eunucos and the Social Construction of Gender in the Byzantine Empire*. Chicago 2003, citados por ALVAR, véase p. 255 n. 175.

diversas facciones aristocráticas²². Además la dimensión oriental de la diosa ejercía una favorable reacción sobre una población cosmopolita que aceptó y participó de manera similar en las ceremonias en honor de su paredro Attis, introducidas por el emperador Claudio, que tenían lugar del 15 al 27 de marzo, según el calendario de Filocalo²³.

Alvar analiza en su libro (pp. 240-280) los rituales y festivales de los cultos frigios. En síntesis podemos decir que las ceremonias se abrían con la procesión de los canóforos; al día siguiente comenzaba el llamado *castus Matri deum*, período en el que los devotos se abstendían de comer, de mantener prácticas sexuales y participaban del dolor de la diosa por la muerte de su compañero Attis. Este período concluía el día 22 con la ceremonia del *arbor intrat*, en cuya exposición se unían ceremonias luctuosas y cruentas que culminaban en los llamados *dies sanguinis*, cuando los *galli* en el más absoluto paroxismo llegaban a castrarse en una ceremonia iniciática en la que además se autoflagelaban; todo ello bajo el sonido estridente de instrumentos rituales y vestidos con atuendos femeninos, provocando evidentemente sentimientos contrarios entre los contemporáneos de rechazo y fascinación²⁴. Finalmente el día 25 la alegría sustituía al dolor y las lamentaciones con los *hilaria*, en los que se celebraba con gran regocijo la «resurrección» de Attis como producto de su muerte definitiva que expresaba la centralidad del mito. A su vez estaba vivo en cuanto que «renacía» cíclicamente en el rito y tal renacimiento (*renatus*) estaba destinado a permanecer caracterizado por el destino de muerte al que estaba destinado²⁵.

Si la emasculación forma parte del rito místico de la iniciación de carácter privado e individual, el taurobolio o sacrificio del toro es una ceremonia de carácter público. Consistía en el sacrificio de un toro y se anexó al culto metróaco en la segunda mitad del s. II d.C. La celebración de este sacrificio cumplía el objetivo de implorar la protección de la diosa por la salud del emperador y su familia, además de la protección de colonias y municipios en su asociación con cultos cívicos determinados. Es decir que incluso podía asociarse al culto imperial como ejemplificación de su integración total en el marco de dicho culto oficial y político. La vertiente individual del taurobolio, también existente, tenía como fin purificar a aquél que se sometía a tal ceremonia iniciática. Prudencio (*Peristeph.*, 1001-1085) nos ha dejado un testimonio vívido del mismo en el que se recoge una versión del bautismo de sangre del taurobolio y la manera en que los sacerdotes sacan fuera el cadáver del animal y la posterior salida del iniciado que recibe el

22. ALVAR, J.: «Escenografía para una recepción divina: la introducción de Cibele en Roma», *DHA*, 20.1, 1994, pp. 149-169, explica el contexto político-social de Roma en el período en que la diosa es introducida en Roma y su utilización para la defensa de los intereses aristocráticos.

23. De manera general y muy desarrollada cfr. VERMASEREN, M. J.: *Cybele and Attis, The Myth and the Cult*. London, 1977, pp. 96-100.

24. LUCIANO: *De dea Syria*, 17-26 describe en la trágica historia de amor entre Estratónice y Cambado que se llegó a castrar para evitar su unión con Estratónice y añade que «cada año son muchos los que se castran en el templo y se hacen como mujeres... ya no llevan indumentaria masculina sino que suelen vestirse con ropas femeninas...» (27). También APUL.: *Met.* 8, 27 y ss. trata sobre estos sacerdotes vestidos de mujeres y con afeites femeninos, cfr. HIDALGO DE LA VEGA, M. J.: «Conflictividad social y control religioso en el campesinado del mundo del *Asno de Oro*», *ARYS*, 2, 1999, pp. 163-182, esp. 169; SANZI, E.: «I Culti anatolici», en BIANCHI, L. (ed.): *I culti orientali a Roma*, 2004, pp. 10-12; ALVAR, J.: *Romanizing...*, p. 260 y ss. con referencias epigráficas e iconográficas.

25. SANZI, E.: *op. cit.*, p. 11.

homenaje de los presentes. En una inscripción del 376 d.C. el *mystes* afirma estar *in aeternum renatus* (CIL VI 510). Los iniciados a través del taurobolio conmemoraban la muerte de Attis, confirmando así la relación entre Mater Magna y los creyentes. Sin embargo, Alvar (p. 281) considera que el taurobolio no es un ritual sustitutivo de la emasculación del iniciado sino un sacrificio de confirmación y renovación de la fe de los iniciados, hombres o mujeres, que quisieran renovar su *pietas* cibélica a los veinte años de su iniciación. Yo creo, a pesar de todo, que no da explicaciones sustanciales al respecto e incluso su interpretación no invalida para nada el carácter sustitutorio de este rito.

La iniciación es, pues, una muerte simbólica. Fírmico Materno (*De errore*, 18, 1) usa el vocablo *moriturus*, según los editores modernos desde Hepding²⁶. Esta muerte imaginaria conducía a una nueva vida y un nuevo estado pleno de valores éticos que le permitían la comunión con la diosa, en una especie de hierogamia, como parece deducirse del pasaje de Clemente de Alejandría (*Protréptico* II, 15, 3): «He comido en el timbal, he bebido en el címbalo, he llevado los vasos sagrados, he penetrado tras la cortina del tálamo nupcial», y en el pasaje de Fírmico Materno arriba citado el iniciado pronuncia la misma fórmula iniciática y continua «he aprendido perfectamente los secretos del culto» y en lengua griega: «He comido del tambor, he bebido del címbalo, he llegado a ser iniciado de Attis». Alvar analiza lúcidamente estas referencias y expone sus diversos significados (pp. 289-372), expresados en una instrucción previa, en la purificación y en la superación de las pruebas que el *mystes* debe realizar. Todo ello se desarrolla en dos actos: el banquete ritual y el *τερος γαμος* con la diosa.

También el filósofo Salustio (*De diis et mundo*, IV, 7, 10) y el emperador Juliano (*Orat.* V, 1 158d) atestiguan este rito de tránsito que supone la iniciación y la prohibición de revelar sus secretos: «¿Revelaremos nosotros los secretos prohibidos e infables?». Lógicamente estas fuentes tardías están permeadas de referencias neoplatónicas y lo más lógico es que se haya producido una reinterpretación del mito y de los rituales. Sin embargo, de las referencias de dichos autores y de los testimonios de Damascio en la vida de Isidoro (*apud Photii Bibliothecam*, 242, 131), se puede considerar la interpretación más coherente y equilibrada, la que reconoce a los fieles de Attis la posibilidad de entrar en una mayor intimidad con la diosa Cibeles, una vez que hayan participado en la triste pasión de su paredro Attis a través del taurobolio.

En resumen, aunque los textos sobre los misterios frigios no sean muy elocuentes y extensos, de ellos se testimonian los diversos ritos que tales misterios contenían, entre la consumación de un banquete sagrado y la permanencia en los sacros espacios del santuario, con el fin de participar en una intensa experiencia religiosa en la que se entraba en contacto con la divinidad (*hierogamia*). A cambio los fieles obtendrán éxito en esta vida y beneficios en la del más allá.

Si nos detenemos en los cultos egipcios, que toman como referente los eleusinos en su trayectoria de helenización vehiculada por la política cosmopolita de Alejandro Magno y, sobre todo, de Tolomeo I Soler, se observa que tuvo un éxito de recepción en el Imperio romano desde el Medio Oriente hasta la costa del Atlántico y desde África al Mar Negro, hasta el punto de que estos misterios renovados y romanizados entrarán en competición o concurrencia con el tradicional panteón greco-romano, primero, y después con el cristianismo, encontrándose referencias de ellos y sobre todo de Isis incluso

26. ALVAR, J.: *Romanising...*, p. 276, n. 265.

en el s. V y primeros años del VI d.C.²⁷, aunque L. Bricault²⁸ fija el marco cronológico entre el s. IV a.C al s. IV d.C.

Alvar, siguiendo el esquema a través del que organiza el libro, trata los cultos egipcios analizando el sistema de creencias (pp. 39-62), los valores del isismo (pp. 177-192) y los rituales en los que introduce los festivales y ceremonias públicas, y la iniciación como el acto individual más sublime y secreto de los misterios. A partir de estos planteamientos voy a desarrollar de manera personal algunos componentes significativos de los cultos egipcios, sobretodo del culto de Isis, que han sido analizados por mí en algunas publicaciones basadas en la obra de Apuleyo de Madaura.

Plutarco en su tratado *De Iside et Osiride* hace una reconstrucción de la trayectoria mítica de esta pareja de dioses. Considera que los mitos religiosos encubrían verdades profundas y hace una distinción entre el mito que era accesible a todos los fieles y el ritual sagrado, que sólo estaba abierto al iniciado. En un pasaje clave para entender la evolución en clave mística del culto isíaco revela que la diosa «después de haber muerto y haber puesto fin a la locura y a la rabia de Seth, no quiere que sus luchas y combates sostenidos por ella, sus peregrinaciones... quedasen enterrados en el silencio y olvido. Así introduciendo en las más sagradas ceremonias... ofreció un justo motivo de veneración y consolación para los hombres y mujeres oprimidas por desgracias semejantes» (*De Is., et Osid.*, 27). En un himno de Isis, descubierto en la isla de Ios, se dice: «Yo soy quien instituyó las iniciaciones entre los hombres».

Pero es Apuleyo, en el libro XI de su novela *Las Metamorfosis*, el que trata de forma coherente y lúcida en sus posibilidades los aspectos más importantes del culto de Isis: el misticismo del creyente y la iniciación en sus misterios, todo ello bajo la técnica polisémica narrativa que le permite el género novelesco. El libro XI en esencia presenta los contenidos fundamentales del culto isíaco y que en el libro de Alvar se desarrollan en cuatro capítulos para todos los cultos. Apuleyo presenta el marco teórico y conceptual de naturaleza platónica y quizás órfica, el marco de valores éticos del isismo, y el marco de carácter ritual e iniciático que confiere la dimensión mística al culto. De la descripción precisa, en las posibilidades religiosas que los misterios isíacos le permite, y extensa en lo referente a los rituales y fiestas públicas, junto a la descripción del misticismo que destila toda su narración, se concluye claramente que el autor no estaba creando simplemente una narración literaria y fantástica, en el marco del género polivalente de la novela, sino que su descripción está documentada y contrastada con la evidencia epigráfica, iconográfica y arqueológica²⁹. Apuleyo se erige así en un verdadero conocedor de los aspectos

27. COD. THEOD., XVI 10, 10-11; LYDUS JOANN: *De Mens.*, IV, 45; RUT. NAMAT. I 371-376. Cfr. GASPARINI, V.: *Isea Campana. Un'analisi critica dei culti egizi in Campania*. Università degli Studi di Siena, (tesi di Dottorato inedita), pp.17-19; DUNAND, E.: *Isis. Mère des Dieux*. Paris, 2000, pp. 159-184.

28. «Bilan et perspectives dans les études isiaques», en LEOSPO-TAVERNA (*a cura di*): *La Grande Dea tra passato e presente*. Turín, 2000, pp. 91-96; ID.: «Études isiaques: perspectives», en BRICAULT, L. (*a cura di*): *De Memphis à Rome* («RGRW» CXL). Leiden, 2000; ALFÖLDI, A.: *Festival of Isis in Rome Under the Christian Emperors of the IVth century*. Budapest, 1937, estudia monedas de época de Diocleciano y hasta el s. V; HIDALGO DE LA VEGA, M^a. J.: «Rituales isíacos», pp. 229, 243 para monedas del s. V.

29. GASPARINI, V.: *Isea Campana*. Tesis doctoral inédita pp. 156-166; ID.: «Santuari isiaci in Italia: criteri e contesti di diffusione», en BONNET-RIBICHINI-STEUERNAGEL (eds.): 2007, pp. 65-87; ID.: «Altaria o candelabro? Aspetti materiali del culto di Iside illuminati dalla testimonianza di Apuleio» («BibII» I). Bordeaux, 2008, pp. 39-47; ID.: «Iside a Rome en el Lazio», en LO SARDO (ed.): 2008, pp. 100-109.

tos más importantes y secretos del isismo, con lo que se podría pensar razonablemente que era un iniciado real, un isíaco.

La Isis *myrionyma*, de innumerables nombres, la *dea multinominis*, como es calificada (Apuleyo, *Met.*, 11, 22, 25; Plut., *De Isid. et Osir.*, 327e; *Pap. Oxyrrynchus*, 1380, 97, 102; *Vita Aesop.*, V, 3-4)³⁰, es la diosa que promete la salvación a Lucio, convertido en asno por su *nefaria curiositas* y prácticas mágicas, y lo transformará de nuevo en hombre gracias a su providencia. Todo este proceso se desarrolla en varias etapas: revelación de la diosa, conversión y humanización de Lucio, e iniciación en los misterios, estudiados por mí en otros trabajos³¹.

Aquí solamente voy a resaltar algunos aspectos relacionados con el misticismo y la iniciación del *mystes*, es decir, Lucio, el protagonista del libro. Por una parte me interesa destacar los poderes de la diosa, cuya exhibición los establece ante Lucio en su epifanía (*Met.*, 11, 5):

Aquí estoy a tu lado, Lucio, movida por tus plegarias, yo, madre de la naturaleza universal. Soberana de todos los elementos, principio originario de los siglos, suma y compendio de todas las divinidades, reina de los Manes, la primera entre los habitantes del cielo, prototipo uniforme de diosas. Yo gobierno según mi voluntad las luminosas cumbres del cielo, las brisas favorables del mar y el profundo y desolado silencio de los infiernos. El mundo entero venera mi divinidad una e indisoluble bajo multiformes apariencias, diversos ritos y múltiples nombres.

Los frigios, primeros hombres del mundo, me llaman madre de los dioses, diosa de Pesinunte... los egipcios, poderosos por su antigua ciencia, me adoran con ritos peculiares y me llaman «la reina Isis», mi verdadero nombre³².

Como se observa, los poderes de la diosa son absolutos, ella es la creadora del universo y por tanto, fundadora de la civilización, de la escritura y de la vida doméstica, es la diosa de los vivos y de los muertos, es la Isis-Sospitatrix (11, 19.1; 21.6; 22.2)³³, pero es también la diosa de la magia (Isis-Hecate)³⁴; en definitiva, es una especie de encarnación

30. BRICAULT, L.: *Myrionimi. Les épicles grecques et latines d'Isis, de Zarpáís et d'Anubis*. Stuttgart, 1996.

31. HIDALGO DE LA VEGA, M^a. J.: *Sociedad e ideología...*, pp. 85-98, 133 y ss.; eadem, «Rituales isíacos», pp. 227-246; eadem, «Iniciación religiosa», pp. 371-394. En estos trabajos analizo y desarrollo más detenidamente este proceso largo y complejo.

32. La identificación de Isis con la *Mater deorum*, Cibeles, por medio del sincretismo, se constata en la evidencia epigráfica de época imperial relativa al *Campus Magnae Matris* en Ostia referida al santuario herculanense dedicado en principio a la *Mater deorum*, pero en donde se daría culto tanto a la frigia Cibeles como a la egipcia Isis. En este sentido es interesante la tesis doctoral inédita de GASPERINI, V.: *Isea Campana*. Universidad de Siena, pp. 113-115, donde realiza unos análisis muy sugerentes y bien documentados al respecto.

33. *Met.* 11, 21.6: *...et salutis tutelam in deae manu posita*; 22.2: *nec me fefellit uel longi temporis prolatione cruciauit deae potentis benignitas salutaris*. Esta misma idea de Isis sospitatrix aparece en otras novelas griegas: HELIOD.: *Aeth.* V, 4; JENOF. EPHE.: *Efesiaca*, V, 2 y en *Asclep.* XXXVII.

34. En *Philae* Isis es venerada como salutífera. TERT.: *Apol.* 21, 31 habla de conversiones a los cultos paganos por los milagros en sus santuarios. De Isis se dirá que ella se une con ellos cuando están dormidos, cfr. WITT, R. E., *Isis in the Graeco-Roman World*. London, 1971, p. 189; últimamente, DONALSON, M. D.: *The Cult of Isis in the Roman Empire, Isis Invicta Studies in Classics*, vol. 22, 2005.

35. DIOD., I, 27; *Aretalogía de los SIG*, 1267; PLUT.: *De Is et Os.*, 53, 57, 58. Sobre el simbolismo de Isis cfr. entre otros y últimamente PUCCHINI-DEBEY, G.: *Amour et decir dans les Métamorphoses d'Apulée*. Bruxelles, Ed. Latomus, 2003, pp. 249-255.

de lo divino en femenino³⁵. El carácter sotérico de Isis está relacionado con la victoria sobre el *fatum* o la *tyché*, asimilándose ella misma a la Tyché, tan incontrolable y polisémica, atestiguada en la epigrafía y en la estatuaria, y que como Fortuna en la novela apuleyana se revela como antagonista y representación de la propia Isis, expresando en esta asimilación el momento más elevado de helenización de la Isis egipcia. Desde esta perspectiva me interesa destacar su capacidad para alargar la vida, oponiendo su intervención providencial al caprichoso de la Tyché y asimilándose también a Proserpina:

Ahora bien, vivirás feliz, vivirás lleno de gloria bajo mi protección (*mea tutela*) y, cuando, una vez recorrido el camino de tu vida eterna, hayas descendido a los infiernos, allí también... me encontrarás brillando en medio de las tinieblas del Aqueronte y reinando sobre las profundas moradas de la Estigia... Y si, por tu obediencia escrupulosa (*sedulis obsequiis*) y tu piadosa consagración a mi servicio... te haces acreedor de mi protección divina, comprobarás que soy la única divinidad que puede prorrogarte la vida más allá de los límites fijados por tu destino» = «*Vives autem beatus, uives in mea tutela gloriosus... Quodsi sedulis obsequiis et religiosis ministeriis..., scies ultra statuta fato fato tuo spatia uitam quoque tibi prorogare mihi tantum licere*» (11, 6-7).

El poder salvífico de Isis se basa en su capacidad de prolongar la vida humana y está en los límites entre la religión y la magia³⁶. En el aspecto religioso constata la afirmación de la victoria de la diosa sobre el *fatum* o el destino. En el espacio de la magia, constata la posibilidad de la magia blanca o teurgia de alargar la vida con medios ocultos particulares. La epifanía de la diosa es la respuesta que Isis confiere a la plegaria que con un gran misticismo, como un *carmen sacrum*, le dedica Lucio-asno, implorando su salvación:

Regina caeli,... sea cual fuere tu nombre, el rito y el aspecto con el que sea lícito invocarte, ayúdame en mis ya extremas desdichas... basta de sufrimientos, basta de peligros. Aparta de mí esta maldita apariencia de cuadrúpedo... haz que vuelva a ser el Lucio de antaño... (11. 2-3).

Esta plegaria de Lucio-asno se puede comparar con los cuatro himnos de Isidoro de Fayum en el templo de Madinet Madi, escritos en el s. I a.C., en los que Isis es considerada «Madre de los dioses», dispensadora de la vida, de la justicia, de las leyes, de las recolectas y de los frutos de la tierra. La relación del creyente con la diosa es concebida como algo íntimo y privado. La Isis descrita por Lucio-asno se corresponde con las representaciones murales de Isis en Pompeya y con la que posteriormente aparece en la procesión del *Navigium Isidis* (11, 9, 3). La *pietas* que Lucio-asno va experimentando de forma personal y envolvente contribuye a la misma epifanía de la diosa y a que ésta lo elija como *mystes* y consiga la iniciación. Para ello primero debe pasar por una «conversión» (revelación) no religiosa sino de la *gnosis* que le permita convertirse de nuevo en hombre³⁷.

36. No hay que olvidar que Isis-Hécate es la diosa de la magia y de los encantamientos y con estos medios logra revivificar el cadáver de Osiris

37. Sobre el significado de «conversión» en *Las Metamorfosis* de Apuleyo, cfr. SHUMATE, N.: *Crisis and Conversión in Apuleius' Metamorphoses*. Michigan, 1996, pp. 14, 321 se plantea este concepto no en sentido religioso sino cognitivo; BRADLEY, K.: «Contending with Conversión: Reflections on the Reformation of Lucius the ass», *Phoenix*, 52, 3-4, pp. 315-334, no acepta el uso del término «conversión» para las religiones politeístas, propone «revelación», después de un debate conceptual sobre los mismos. También ALVAR, J.: *Romanising*, p. 341, se hace eco de esta polémica.

La humanización de Lucio tendrá lugar durante la fiesta del *Navigium Isidis* (11, 8-16), como la diosa había prometido. Es la fiesta en honor de Isis-Pelagia, como sabemos, que tenía lugar el 5 de marzo en Corinto³⁸ para conmemorar el comienzo de la navegación. En ella el sacerdote Mitra le ofrece las rosas que le harán transformarse en hombre, e hizo que lo cubrieran con una túnica de lino (11, 14.2). Las palabras que le dirige a Lucio (11, 15) son un resumen de todos los avatares de su vida transformado en asno y una predicción de lo que va a ser su nueva vida al *servitium* de la diosa. Mitra, mistagogo de Lucio, da mucha importancia en sus palabras a la expiación y al dolor, pero también a la relación de dependencia que tendría con la divinidad cualquier *mystes*³⁹.

Esta fiesta en conmemoración de la navegación es la manifestación pública y cívica del culto isíaco junto con otras ceremonias y rituales como los *Isia* y la *Inventio Osiridis*, ceremonias públicas que tenían lugar entre el 26 de octubre y los primeros días del mes de noviembre y en las que se representaban los sucesos luctuosos y alegres vividos por los protagonistas míticos. Expresaba el grado de integración de los misterios en la vida ciudadana, revelando su capacidad de adaptación social y su poder en la configuración del imaginario cívico y de control ideológico⁴⁰. Alvar en su libro analiza de forma exhaustiva los rituales de los cultos egipcios y sus significados, a través de las fuentes literarias existentes, tanto paganas como cristianas (pp. 293-305). A estas procesiones conmemorativas se añadía el ritual cotidiano, que contemplaba la apertura del templo por la mañana, la veneración de la estatua de los dioses, en la que los fieles participaban cantando los himnos junto a los sacerdotes, y por la tarde una ceremonia de cierre del templo (Ovid. *Met.*, IX 91-94; Apul., *Met.* 11, 20)⁴¹.

Por otra parte a nivel simbólico la humanización de Lucio representa además de un renacimiento —*renatus*⁴²—, una anticipación simbólica de la iniciación, materializada en el vestido de lino con que le cubren al quedar desnudo cuando recobra su figura humana (11, 14.3).

38. Sobre las fiestas isíacas la bibliografía es muy abundante. Me remito exclusivamente a mis trabajos con bibliografía y a la más reciente aportada por J. Alvar en su edición inglesa.

39. Sobre el pasaje de *Met.* 11,15 y su significado cfr. HIDALGO DE LA VEGA, M^a. J.: «Iniciación...», pp. 389-390.

40. Sobre estas cuestiones mis análisis son coincidentes y expresan opiniones más o menos semejantes a las de J. ALVAR en sus publicaciones. HIDALGO DE LA VEGA, M^a. J.: *Sociedad e ideología.*, pp. 146-152, eadem: «Rituales isíacos», pp. 234-237; eadem: «Iniciación religiosa», pp. 390-391; ALVAR, J.: «Exhibición pública y ocultamiento en los misterios», en *Ritual y conciencia cívica. Homenaje a F. Gascó*, ARYS, 1995, pp.185-200, esp. 191; ID.: «De la ensoñación iniciática a la vida cotidiana», en GASCÓ, F. y FALQUE, E. (eds.): *Modelos ideales y prácticas de vida en la Antigüedad clásica*. Sevilla 1993, pp. 129-40; ID.: «Los misterios en la construcción de un marco ideológico para el Imperio», en MARCO SIMÓN, F. *et alii* (eds.): *Religión y propaganda política en el mundo romano*. Barcelona, 2002, pp. 71-81

41. HIDALGO DE LA VEGA, M^a. J.: «Rituales isíacos», pp. 230-232. Sobre aspectos relativos a los rituales iniciáticos y prácticas de devoción cotidiana es muy interesante el trabajo de ARROYO DE LA FUENTE: «El culto isíaco en el Imperio romano. Cultos diarios y rituales iniciáticos: iconografía y significado», en *BAEE*, XII, 2002, pp. 207-232.

42. *Met.*, 11, 16.14: *ut renatus quodam modo statim sacrorum obsequio desponderetur*. El término *renatus* se emplea con el sentido de iniciado desde la obra de Cumont. Cfr. CUMONT, F.: *Rel. Or.*, p. 245; FESTUGIÈRE, A. J.: *Op. cit.*, p. 164, n. 45; VEYNE, P.: «Apulée à Cenchrées», *RPh*, 1965, pp. 241-251 y prácticamente todos los estudios posteriores sobre el tema.

La iniciación de Lucio, como el rito más significativo y secreto de los misterios, está descrito en la novela en tres etapas muy concluyentes: el conocimiento de las ceremonias, de las fiestas y del culto público y privado de Isis y Osiris. Sin embargo, las partes más importantes de los *sacra* son: a) la llamada divina, b) los ritos preliminares, c) la asistencia de la diosa y del sacerdote, d) la vida en el santuario⁴³.

El mismo acto de la iniciación figuraba una *mors uoluntaria* y una salvación obtenida por la diosa (11, 21.6-7). En su origen es un rito de paso⁴⁴. Además de ese deseo de muerte voluntaria, el *mystes*-Lucio tiene que guardar la abstinencia debida de alimentos profanos y prohibidos⁴⁵, para tener acceso a los misterios de la más pura de las religiones (*ad arcana purissimae religionis secreta peruaderem*: 21.9). Además, tiene que purificarse externamente mediante un baño y con las aspersiones de agua lustral con que le rocía el sacerdote (11, 23.1), práctica necesaria para que su preparación sea completa y pueda obtener el permiso de la diosa (*ueniam deum*). Pero la preparación no llegará a término hasta que haya obtenido un conocimiento doctrinal bajo la dirección de mistagogo y haya leído los libros de los jeroglíficos⁴⁶. De acuerdo con ellos se instruye acerca de lo que era preciso preparar para la ceremonia de la iniciación: *teletae* (11, 22.8). Ya vimos en el texto atribuido a Plutarco (*De anima*), recogido por Estobeo (*Ecl.* 4.52.48), la relación que establecía entre la acción del verbo *teleutan* (morir) y *teleisthai* (iniciarse), del que Alvar hace un sugerente comentario en su uso como fuente relevante del sistema de creencias de los misterios (pp. 110-112).

Las palabras que siguen describen la propia iniciación:

Llegué a las fronteras de la muerte, pisé el umbral de Proserpina y a mi regreso crucé todos los elementos; en plena noche, ví el sol que brillaba en todo su esplendor; me acer-

43. Todas las referencias apuleyanas sobre los ritos cotidianos y de iniciación tienen su correspondencia tanto en la evidencia epigráfica como en la constructiva, según se documenta en el interesante trabajo de tesis inédita de GASPARI, V.: *Isea Campana*, pp. 156-166. A través de estos análisis se puede afirmar con total rotundidad que Apuleyo se erige como un verdadero conocedor del culto y rituales isíacos, ya que sus descripciones están documentadas por otro tipo de fuentes como la arqueológica y epigráfica. Podría perfectamente ser un iniciado real.

44. VAN GENNEP, A.: *Les rites de passage*. París, 1909; ELIADE, M.: *Initiation, rites, sociétés secrètes*. París, 1959, p. 12; RIES, J.: «Les rites d'initiation et le sacré», en *Les rites d'initiation, Homo religiosus*, 13. Lovaina, 1986, p. 27; BIANCHI, U.: (ed.): *Transition Rites. Cosmic, Social and Individual Order*. Roma, 1986; ALVAR, J.: *Los misterios, cit.*, p. 171 y n. 14; ID.: *Romanising*, p. 218, n. 43.

45. La documentación sobre estas prácticas es muy abundante: PLUT.: *De Is. et Osir.* 5, 7, 18; LUCIANO: *De dea Syria*, 460; PORPH.: *De Abst.*, I, 29; III, 3; MINUC. FÉLIX: VIII, 4; TERT.: *De Ieun.*, II.

46. Ya explicamos en otras publicaciones que para nosotros no era algo casual o burlesco el que en el prólogo de la novela Apuleyo aluda a ella como *papyrus Aegyptiam*: XI, 1.1: *modo si papyrus Aegyptiam argutia Nilotici calami inscriptam non spreueris inspicere*. El verbo *inspicior* tiene el significado de observar atentamente, ya que el objeto y fin de la novela hay que desvelarlos, subyace en el fondo de la narración. Este leve aviso constituye una anticipación del desarrollo posterior de la novela cfr SCAZZOSSO, P.: *Op. cit.*, p. 117, n. 11; HIDALGO, M^a. J.: *Sociedad e ideología*, p. 148; eadem «La bella fabella de Eros y Psique y su relación con el libro XI de *Las Metamorfosis* de Apuleyo», en *In memoriam Agustín Díaz Toledo*. Granada, pp. 199-227, esp. 200-208; eadem «Comentario sobre el libro XI de *Las Metamorfosis* de Apuleyo», *SHHA*, I, 1983, pp. 57-73; eadem «Iniciación religiosa», p. 392. Últimamente HARRISON, S. J.: «The speaking book: the Prologo Apuleius' Metamorphoses», *Cl. Quart.*, 40, 1990, pp. 507-513, da una imaginativa y novedosa interpretación del prólogo, al que le confiere el papel más importante: la voz del libro mismo.

qué a los dioses del infierno y del cielo; los contemplé cara a cara y los adoré de cerca=
*Accessi confinium mortis et calcato Proserpinae limine per omnia uectus elementa remeau, nocte
 media uidi solem candido coruscantem lumine, deos inferos et deos superos accessi coram et adorau de
 proximo* (23.6).

Estas frases y términos, por la oscuridad e impenetrabilidad de su significado, serían una fórmula sagrada para indicar la prueba más importante realizada por el *mystes*. Simboliza un viaje místico a través de la zona astral, después de ir a los infiernos. Sería, como afirma Alvar, un paso del espacio real a uno imaginario, y del tiempo histórico al tiempo mítico propio de los dioses⁴⁷. Las interpretaciones sobre este pasaje y su significado han sido diversas y sugerentes, como la de Alvar en sus libros en versión castellana e inglesa⁴⁸, y las recogidas por mí en varias publicaciones⁴⁹. Se considera como un viaje a través del universo que permitiría al *mystes* participar en el poder cósmico de la diosa. Sería la representación y visión de la noche cósmica, según Alvar⁵⁰. Sería una representación simbólica de la muerte y una vuelta al cielo, después de un recorrido por las siete esferas planetarias de Porfirio, donde el *mystes* adoraría a sus dioses Isis y Osiris: *dii inferri et superii*. Por la iniciación el *mystes* renacía a una vida sobrehumana, se transmutaba en un nuevo ser y llegaba a ser igual a los dioses inmortales⁵¹. En su éxtasis creía franquear el umbral de la muerte y contemplar cara a cara a los dioses del infierno y del cielo⁵². La frase *accessi confinium mortis* se refiere a la muerte mística, anunciada ya por el sacerdote, donde se afirma que la *teleté* es una muerte voluntaria.

Al terminar la noche iniciática Lucio aparece vestido con la *Olympiacam stolam*⁵³, formada por una clámide multicolor muy cara bordada con figuras de animales: dragones del Indo y grifos hiperbóreos (11, 24.2-4). En definitiva, significa que Lucio ha alcanzado la inmortalidad. Es presentado públicamente convertido en dios y la iniciación termina con un banquete ritual como expresión de la participación y recepción del iniciado en la comunidad isíaca como un hombre nuevo⁵⁴, ya fuese como sacerdote o no, ya que

47. ALVAR, J.: *Los misterios*, p. 171 y ss.

48. *Los misterios*, pp. 251-254; *Romanising*, pp. 219-221.

49. HIDALGO DE LA VEGA, M^a. J.: *Sociedad e ideología*., pp. 148-150; eadem «Comentario sobre el libro XI», pp. 57-73; eadem «Iniciación religiosa», pp.392-393.

50. ALVAR, J.: *Los misterios*, p. 172.

51. Sobre estas cuestiones interesa MESLIN, M.: «L'Herméneutique des rituels d'initiation», en *Les rites d'initiation, Homus Religiosus*, 13. Lovaina, 1986, pp. 87-105; SIMON, J. G.: «Initiation et espace sacré», en *Les rites d'initiation*, pp. 107-127; ALVAR, J.: *Los misterios*, pp. 171-172; ID.: *Romanising*, pp.219-221.

52. El *mystes* tomaría algún producto para el éxtasis: droga, estupefacientes, etc., Cfr. WAGNER, C. G.: «En torno a algunos aspectos poco destacados de los misterios isíacos», en RUBIO, R. (ed.): *Isis. Nuevas perspectivas*, ARYS, 4. Madrid, 1996, pp. 13-34. Sobre el pasaje es interesante las interpretaciones de los estudios ya clásicos de SCAZZOSSO, P.: *Op. cit.*, pp. 118-121 y MALAISE, M.: *Les conditions de penetration...*, pp. 232 ss; ID.: «L'initiation isiaque», *L'Antiquité Classique*, 50, 1981, pp. 483-498, esp. 488-489.

53. En el aparato crítico de la edición de ROBERTSON-VALLETTE se señala que en lugar de Olímpica, KAIBEL ha propuesto la lectura Osiriacam. El debate sobre el nombre de la clámide, *olympiaca* u *osiriaca*, es indiferente para su significado cfr. GRIFFITHS, J. G.: *The Isis-Book*, p. 313; FICK, N.: «La Métamorphose initiatique», p. 280, con sugerentes análisis de este pasaje.

54. Sobre estas cuestiones de forma más extensa cfr. HIDALGO DE LA VEGA, M^a. J.: «Iniciación religiosa», pp. 304-305 y ALVAR, J.: *Romanising*, pp. 339-342.

los iniciados podían vivir su vida profesional y social, como miembros de las oligarquías ciudadanas, combinándola con su dedicación a la diosa y a la comunidad isíaca. El caso de Apuleyo podría ser un ejemplo sugerente.

En cuanto al mitraísmo poco voy a dedicar en estas reflexiones, ya que especialistas de la importancia de R. Beck, R. Turcan, M. Clauss, R. Gordon, L. Sfamini Gasparro o el propio J. Alvar⁵⁵, entre otros, han realizado magníficos estudios sobre dicho culto que han contribuido a profundizar y desarrollar los estudios comparados de los cultos orientales en el Imperio romano. Todos ellos sitúan dichos cultos en el contexto de los cambios sociales y políticos que se desarrollan en los primeros siglos del Imperio y, en definitiva, en los prolegómenos del surgimiento de una nueva organización social, en donde el cristianismo conseguirá la centralidad religiosa, después de varios siglos de competición y concurrencia con estos cultos. En este sentido, sólo voy a resaltar aspectos relacionados con el misticismo y la iniciación en sus misterios. Asimismo resaltaré el carácter político del mismo, erigiéndose el dios como el gran defensor del poder imperial, al que expresaba su mayor lealtad, y su utilización por el poder como control ideológico en el ámbito militar.

El primer aspecto a resaltar es el carácter específico de este culto con una concreta fisonomía fundada sobre la dimensión esotérica e iniciática y la carencia de cualquier dimensión pública. De hecho, el mitraísmo romano se revela como una creación religiosa original capaz de readaptar la mitología clásica y de incluir figuras divinas «extranjeras» a la luz de una teología compleja y sistemática. La ausencia de testimonios literarios, como explica Alvar (pp. 74-78; 344s), dificulta la reconstrucción del mitraísmo en su conjunto; en cambio la evidencia arqueológica e iconográfica es muy rica, y a partir de ella se ha podido llegar a un conocimiento más o menos preciso de la organización y funcionamiento del culto en su etapa imperial, época en la que se produjo una refundación o reinterpretación del culto, según considera la mayor parte de los estudiosos⁵⁶.

El dios Mitra vive una pasión *sui generis* caracterizada de modo especial por el nacimiento de una piedra, por la captura e inmolación de un toro y por comer carne del animal durante un banquete sagrado en el que participa también Helios, con quien se identifica (Estrab., *Geog.*, 15, 3.13). A esto se une un viaje sobre el carro del Sol-Helios que al término del mismo parece salir de la escena cósmica y atravesar el cielo de estrellas fijas⁵⁷.

55. ALVAR, J.: *Romanising*, pp. 77-103, analiza de forma analítica y razonada las aportaciones que en la historiografía sobre el mitraísmo han realizado autores como GORDON, TURCAN, BECK y otros, a partir de las críticas generales y parciales vertidas sobre la interpretación canónica de Cumont, iniciadas por R. GORDON. Sin embargo, hay que constatar que, si bien es verdad que los antiguos paradigmas entre las antiguas religiones de misterios desde Nock a Ugo Bianchi han sufrido modificaciones y cambios importantes, no se puede decir, en aras de un cierto «mito del progreso» que las viejas teorías están obsoletas. No todos los esquemas interpretativos de Cumont o Nock y otros más deben ser rechazados totalmente. Cfr. G. CASADIO «Ancient mystic religion: The Emergence of a new paradigm from A. D. Nock to Ugo Bianchi», *Med. Antico*, IX, 2, 2006, pp. 485-534.

56. ALVAR, J.: *Romanising*, pp. 345-347.

57. SANZI, E.: «Il Mitraísmo romano», en BIANCHI, L. (ed.): *I culti orientali a Roma*, pp. 34-65 hace una buena síntesis y analiza arquitectónicamente y iconográficamente los mitreos en Roma.

El elemento central del mitraísmo es la tauroctonía o sacrificio del toro del que surge la vida, cuya representación está caracterizada por símbolos cósmicos como los dioses planetarios y los signos zodiacales. Todo ello expresa referencias a figuras y episodios claves de la teogonía y de la cosmogonía clásica, como Krono-Saturno y la lucha de Zeus con los gigantes. A menudo en la representación de la tauroctonía aparecen dos dadóforos, Cautes y Cautopates, que aluden al ciclo de la vida y de la muerte y son personajes jóvenes vestidos a la manera de Mitra, y que forman una triada de carácter solar. A ella se une la representación de la más variada gama de personajes animales como la serpiente, el perro, el escorpión, etc.

Pero también el sacrificio del toro tiene una lectura astrológica y astronómica. Así la tauroctonía sería la representación de un mapa astral, en el que se encontrarían las constelaciones de Perseo (o de Orión) y del Toro, a través de las que se podría acceder al sistema de creencias del mitraísmo. A ello habría que añadir el significado cosmológico insertado en la tauroctonía y el carácter soterialógico y escatológico conectado con las vicisitudes del demiurgo Mitra, que definen, por otra parte, a los cultos místéricos en época imperial romana. Así Mitra se presenta como dios organizador del universo y, como dice Alvar⁵⁸, «su gruta es una “imagen del mundo” en la que se resume el orden cósmico, garantizado, precisamente por la acción del divino demiurgo», y donde se lleva a cabo la iniciación. De forma que la tauroctonía, la iniciación y el mitreo construyen el universo imaginario en el que el dios Mitras ejerce su dominio sobre el cosmos. Por ello, como veremos, sirvió de apoyo al poder y autoridad del emperador de forma muy clara y por medio de sus valores y epítetos.

Como sabemos, era un culto reservado exclusivamente a los hombres y muy relacionado con el ejército. Se practicaba entre pequeños grupos autónomos de iniciados que se reunían en una especie de grutas, que serían los mitreos, cuyas construcciones no tenían nada que ver con los santuarios y templos de otros dioses orientales, incluso el uso y significado del espacio era distinto. Constituían un espacio ritual y simbólico, construido a modo de grutas, donde se reproducía de forma simbólica e iconográfica el nacimiento del dios y la tauroctonía. Al fondo del santuario se colocaba la imagen de Mitra tauróctono bien esculpida o pintada.

La iniciación, junto con el sacrificio y el banquete, constituía uno de los rituales más importantes, y se desarrollaba evidentemente en el interior del mitreo. A diferencia de las iniciaciones de los otros cultos analizadas, se daba una progresión en la misma. Era un tránsito iniciático progresivo; consistía en pasar por varios grados, *per gradus* (7) (Jerónimo, *Epist.*, 10 *ad Laetam*, 2), conectados con los cuerpos celestes y marcaban una jerarquización hasta conseguir el más alto, el de *pater*. Alvar hace una descripción pormenorizada del alcance y significado tanto simbólico como cultural de cada uno de los pasos de la iniciación (pp. 364-381). En resumen, esta especie de *cursus honorum* iniciático cumplía el objetivo básico de enseñar al neófito el itinerario que lo conducirá místicamente al propio dios. En este recorrido ascendente se ponía a prueba la resistencia al dolor y a las privaciones de los *mystes* que eran elegidos para estos ritos. Tanto el Ambrosiaster (*Quaest. veteris et novi testamenti*, CXIV, 11) del s. IV como el pseudo-Nono (*Commentarii in oraciones*, IV, 6) ponen de manifiesto la dureza de las pruebas iniciáticas de este culto e incluso el carácter cruento del

58. *Los misterios*, p. 98.

mismo. Posiblemente en estas referencias haya una exageración evidente, pero están documentadas en el llamado «catecismo mitraico», conservado en un papiro hallado en Egipto (s. IV d.C.), publicado por W. M. Brashear⁵⁹. De ahí que tanto el secreto como la dureza y la interiorización de los ritos mitráicos frenasen su propia proyección sobre las gentes que en principio no estaban vinculadas al mismo o no lo conocían.

En este sistema de creencias, influido por ideas neoplatónicas entre otras, radica el objetivo del mitraísmo de dar una explicación del mundo y del hombre en el mundo en relación con el orden social romano y su integración en el mismo. Aquí también radica la explicación de su apoyo a la autoridad imperial y al emperador. Proclo (*In Platonis Republicam*, II, p. 345,4) expresa la noción de necesaria sujeción a las leyes cósmicas y éticas que ha caracterizado al mitraísmo hasta restituirle, en su dimensión privada, una expresión sincera de lealtad al emperador como representante del poder imperial y garante único de una *prorogatio in aevum* de la *Urbs* y del *orbis Romanus*⁶⁰. El apoyo al poder imperial se expresa también en los epítetos del dios atestiguados en la epigrafía: sobretudo *invictus*, *aniketos*, pero también *aeternus*, *augustus*, *genitor*, *salutaris*, etc., que expresan su cualidad de no conocer la derrota (*invictus*) y sus aspectos cósmicos, éticos y salvíficos. El calificativo de Mitra como Sol-*invictus*, además de expresar su naturaleza elíaca y su invencibilidad, proyectaba a los fieles la fidelidad al emperador y al imperio a modo de enseñanza y propaganda político-religiosa. Incluso Mitra es invocado como *fautor imperii sui*, al que en el 307 en Carnuntum los *religiosissimi* Diocleciano, Galerio y Licinio dedicaron un *sacrarium* (CIMRM, II, 1698). Esto no significa, sin embargo, que Mitra se convierta en único portavoz y defensor de las categorías espirituales y políticas del mundo romano tardoimperial. Incluso se constata que el culto mitraico debió experimentar una primera sanción por la derrota sufrida por Valeriano en el 259 en la campaña militar contra el rey sasánida Shapur I, en la que el mismo emperador cayó prisionero del ejército persa hasta su muerte, al año siguiente. Esta derrota supuso una de las mayores humillaciones sufrida por el ejército romano y el emperador a manos de los «bárbaros». A partir de Constantino y su apoyo al cristianismo, el mitraísmo empieza a sufrir una serie de limitaciones por orden imperial, como la prohibición de comer carne de víctimas sacrificadas y la prohibición de realizar sacrificios nocturnos. Estas actuaciones iban minando y diluyendo las bases rituales sobre las que se apoyaba el culto y su liturgia, y en pleno siglo IV algunos mitreos de renombre fueron saqueados en Roma y Ostia. En las provincias imperiales tan sólo permanece del mitraísmo el recuerdo de una violenta destrucción de los lugares de culto.

De todo ello no puede deducirse que el mitraísmo fuese el rival del cristianismo, como tampoco lo fue el culto al Sol-*invictus*. El cristianismo se mueve en un ámbito de creencias compartido con el de los misterios tratados, sin que se pueda demostrar de manera racional y desde una perspectiva cultural y religiosa la existencia de un préstamo entre ambos sistemas religiosos, como de manera fehaciente y analítica ha constatado Alvar (pp. 384-392), toda vez que se constata una serie de similitudes entre ambos. Similitudes en el ámbito de las creencias, en el de los valores⁶¹, y en el de los

59. A *Mithraic Catechism from Egypt* <P. Berol. 21196>, Tyche, Supplemenband. Viena, 1992.

60. SANZI, E.: «El mitraísmo», p. 38.

61. HOPKINS, K.: *A World full of Gods. Pagans, Jews and Christians in the Roman Empire*. Londres, 1999, pp. 78 y ss., considera que el cristianismo primitivo aparece como una fuerza de renovación moral, basado en la moderación, continencia sexual y de otro tipo.

rituales⁶². En este sentido el autor del libro hace un lúcido y arriesgado análisis sobre el tratamiento que en la historiografía sobre el cristianismo y su relación con los cultos orientales se ha realizado a lo largo del tiempo, partiendo desde los propios autores cristianos. La controversia fue recogida por la escuela de la Historia de las Religiones y, a pesar de sus esfuerzos y progresos analíticos en su metodología comparativa que propició la incorporación del cristianismo dentro del conjunto de religiones orientales, no logró resolver las dudas ni unificar posturas dentro de la variedad interpretativa de los estudios. Lógicamente la tradición cultural y religiosa de los especialistas era diversa y contrapuesta: la confesional católica, la protestante y la no confesional.

Partiendo de este complejo y contradictorio panorama historiográfico, que tan sólidamente ha demostrado conocer Alvar, éste sitúa el debate sobre dichas analogías y similitudes, pero también sus diferencias, en su verdadera dimensión histórica. Desde esta perspectiva no tiene sentido seguir debatiendo sobre préstamos directos o inversos, sino, como dice Alvar, en términos de «comensality» (p. 420); es decir, de nutrirse de unas fuentes culturales greco-romanas comunes tanto religiosas como filosóficas, de las que «each cult took what it hended and adapted these elements according to its overall drift and design» (p. 420), en la misma línea que autores significativos ya habían puesto de manifiesto⁶³. En palabras de Alvar, «comensality is symple another way of putting the point that Early Christianities were Graeco-Roman cults indeed» (p. 421).

Con esta expresiva frase, que revela un punto de vista programático, termina este magnífico libro, ejemplo del buen hacer de un estudioso inquieto y abierto intelectualmente, que no se conforma con dogmas ni ortodoxias establecidas en la historiografía de estos estudios e incluso en el marco del propio marxismo, del que se nutre, supera un cierto mecanicismo presente en los estudios dedicados al hecho religioso como ideología, que considera la religión como un simple epifenómeno que refleja la realidad social de manera mimética. Alvar introduce un pensamiento más complejo y dialéctico en el estudio de estos sistemas religiosos, al analizarlos e interpretarlos como vehículos por medio de los que los habitantes del Imperio podían representarse y explicarse a sí mismos el significado global de los cambios que se producían en la sociedad y que les afectaban de manera directa.

Por último, por mi parte quiero terminar estas reflexiones con la idea vertida y sostenida en mis publicaciones al respecto, de que al no ser los cultos místéricos opciones dominantes por mucho que su romanización e integración los convirtiera en cultos cívicos, transcendían los límites del propio culto cívico greco-romano, pudiendo llegar a romper el sentido colectivo del mismo.

62. FEAR, A. T.: «Cybele and Christ», en LANE, E. N. (ed.): *Cybele, Attis and Related Cults. Scáis in Memory of M. Vermaseren*, RGRW 131. Leiden, 1996, pp. 37-50, hace una síntesis de estas similitudes a partir de la evidencia de los autores antiguos.

63. WEDDERBURN, A. J. M.: «Paul and the Hellenistic Mystery-Cults», en BIANCHI, U. y VERMASEREN, M. J. (eds.): *La soteriología dei culti orientali...*, EPROER 92. Leiden, 1982, pp. 817-833; CLAUS, M.: *The Roman Cult of Mitras: the God and his Mysteries*. Edimburgo, 2000, p. 169.