

*Las religiones orientales y sus lugares de culto**

*Cesare Letta***

I

Cuando se pregunta por las razones de fondo del éxito de Roma, una ciudad Estado que fue capaz de crear y tener sobre sí, por siglos, un imperio extendido por tres continentes y habitado por las gentes más lejanas, todas las respuestas, aún con características y acentuaciones diversas, subrayan la general disposición receptiva y la grandiosa capacidad de asimilación que caracterizaron a los Romanos, más que a cualquier otro pueblo antiguo. Ya en las tradiciones sobre el asilo de Rómulo, sobre la fusión de Latinos y Sabinos, sobre los reyes "extranjeros" (Sabinos y Etruscos), sobre la migración a Roma de los Claudios, está reflejada la conciencia de esta disponibilidad en el plano político, y un hilo ininterrumpido une estos inicios a las sucesivas extensiones de la ciudadanía romana primero al Lacio, después a Italia, al fin, a todo el imperio. Con la misma lógica, en el plano social, las puertas de la Curia se abrirán progresivamente a las "élites" italianas y después a aquellas provinciales de cualquier proveniencia y, por último, al hijo de un exesclavo como Pertinaz. Algo análogo se verificó en el plano de la cultura y del arte, en los cuales la tradición romana se configura como un injerto en el gran árbol de la tradición griega.

No obstante sobresaltos y contradicciones, las mismas tendencias de fondo se registran también en la vida religiosa. Los intentos de distinguir la auténtica religión romana de los sucesivos aportes etruscos y griegos, aparecen riesgosos y ambiguos, porque desde los primeros testimonios figurativos, epigráficos y archi-

* Este artículo fue publicado en italiano en la obra *Civiltà dei Romani. Il rito e la vita privata*, a cura di S. Settis, Milano, Electa 1992, pp. 73-82. Traducción realizada por el profesor Enrique Ruggeri, del Departamento de Español de la Universidad de Concepción.

**Profesor titular de Historia Romana del Depto. de Ciencias Históricas del Mundo Antiguo de la Universidad de Pisa, Italia.

tectónicos de la vida religiosa romana, el aporte extranjero resulta determinante y la disposición a la *interpretatio* aparece como instrumento conceptual fundamental.

La misma receptividad determinó en la edad imperial el extenderse largamente de los cultos orientales. La oposición de manera llevada en nombre del *mos maiorum* por muchos conservadores, desde los poetas augusteos a Juvenal o al mismo Tácito, o el hecho de que muchos de estos cultos no obtuvieron jamás un reconocimiento oficial, no deben engañar; uno a uno de ellos fueron aceptados también en los ambientes más tradicionalistas, y paradójicamente, la última oposición pagana a los emperadores cristianos, entre el IV y el V siglo, después de Cristo, hará de los cultos egipcianos y de aquellos al sol, bandera propia contra el cristianismo, en el nombre de la tradición romana más venerada.

El carácter no exclusivo del politeísmo, la ausencia de una teología dogmática rigurosa y coherente y de sus guardias oficiales, la costumbre estructural de la *interpretatio*, la misma composición cosmopolita de la sociedad a todo nivel, que mezclaba lenguas, culturas y tradiciones, todo ayudaba a abrir a nivel de principios, la religiosidad de los Romanos a cualquier aporte externo. Desconfianzas, rechazos, oposiciones estuvieron mayormente ligados a factores políticos contingentes (piénsese en la contraposición entre Antonio y Octaviano presentada como una polaridad Oriente- Occidente), o fueron un hecho de gusto, de decoro, de costumbre, más que de sustancia. Bastó un mayor acostumbramiento, o el favor personal demostrado por un emperador, para volver respetables cultos antes mirados con desprecio, desconfianza o inquietud.

2. Al considerar este grandioso fenómeno surgen espontáneamente algunas preguntas preliminares: ¿por qué no existió una análoga difusión fuera de sus países de origen también para los cultos de las provincias occidentales? ¿Cuáles fueron los motivos para el éxito de aquellos de origen oriental?

Contra el occidente debió pesar sin duda, su "barbarie", esto es, la ausencia de una tradición cultural antigua y reconocida, mientras que el oriente disfrutaba del prestigio y del encanto exótico de culturas milenarias, en cuya comparación los mismos griegos habían mostrado respeto y admiración. Pero, por cierto, el solo prestigio cultural no es suficiente para justificar el éxito, a menudo desconcertante, de los cultos orientales.

La explicación puede buscarse en la mayor idoneidad para responder a las demandas de grandes masas anónimas y desarraigadas en una sociedad que no se identificaba ya más con la pequeña comunidad citadina o tribal y en la cual también los que pertenecían a las clases altas significaban bien poco frente al emperador.

A diferencia de los cultos oficiales, esclerotizados en un ritualismo formal que excluía al individuo, los cultos orientales ofrecían un compromiso personal profundo, y por lo tanto un refugio contra el desarraigo y la precariedad de la condición personal y colectiva de los fieles. A través de liturgias celebradas con regularidad, a menudo cotidianas, y caracterizadas las más de las veces por músicas rítmicas obsesivas y envolventes, por colores y escenografías de gran sugestión y por una fuerte participación emotiva, el fiel buscaba una unión personal con la divinidad, como garantía de serenidad, de paz, de salvación global en la vida terrena y en la del más allá.

3. No se debe, sin embargo, cometer el error de considerar, en el mismo

plano, todas las distintas tradiciones religiosas orientales que se difundieron en el Imperio.

En particular es necesario establecer al menos una distinción fundamental entre los cultos que desarrollaron una capacidad propia de proselitismo y una propia fuerza misionera, como aquellos de Isis, Cibeles o Mitra, y cultos que podremos definir de origen (del lugar de nacimiento de los fieles), llevados a lugares lejanos y distintos por grupos de emigrantes, pero que quedaron en el círculo cerrado de estos grupos, como los santos patronos de pequeñas comunidades de emigrantes sicilianos o abruceses en la América del siglo XIX y del siglo XX. Podemos recordar entre estos cultos los dioses de Palmira y de Heliópolis, la Afrodita de Afrodisia, los dioses árabes Dusares y Azizos y tantos otros. El mismo Elagabal de Emesa, no obstante el traumático intento de imponerlo en Roma y en el imperio entero por el homónimo emperador, quedaría sustancialmente como un dios local de los árabes de Siria.

Se debe, sin embargo, precisar que los *dii patrii* que quedaron como tales, dieron también su contribución a la osmosis ritual, iconográfica y teológica que se recoge de entre los variados cultos orientales (y no sólo orientales) por lo menos desde el siglo II d. de C. en adelante. De esta osmosis y de las especulaciones doctas de filósofos y teólogos nace la atmósfera sincretista que caracterizó sobre todo los siglos III y el IV d. de C. y que vuelve posibles también operaciones de teología política como el culto del sol *invictus* propugnado por Aureliano y por el primer Constantino, que se identificaba un poco con todas las divinidades solares, pero con ninguna en particular.

4. El primer culto oriental que se implanta en Roma fue el frigio de Cibeles, una diosa madre, señora de la naturaleza animal y vegetal, heredera directa de la *Kubaba* hitita y ya acogida en el mundo helenístico.

Su llegada se diferencia de la de todos los otros cultos orientales por dos vistosas anomalías; fue el único aceptado ya en edad plenamente republicana y el único introducido desde el inicio de manera oficial, además, por iniciativa del estado y bajo la supervisión de los pontífices, no obstante los numerosos aspectos no secundarios que contrastaban del modo más crudo, con la tradición romana.

Se estaba en el 205 a. de C., todavía en plena guerra contra Aníbal; evidentemente la explosión incontrolada de prácticas religiosas exóticas (*externa superstitio*) hacía que también la autoridad política y religiosa advirtieran la inadecuación de la religión tradicional para superar un momento de desaliento, de inseguridad, de ansiedad por el futuro. Los Libros Sibílicos, oportunamente interpretados, indicaron el remedio: era necesario llevar a Roma la piedra negra venerada como ídolo anicónico de la diosa en el santuario de Pessinunte.

Esta vuelta a la *Magna Mater* del Monte Ida, el monte de Troya, era un retorno a los orígenes troyanos de Roma y a la divina promesa de la eternidad de su imperio. El Rey Attalo de Pérgamo aliado fiel, no puede negar su consentimiento, y el 4 de abril del 204 la piedra negra llegó a Ostia y remontando el Tíber fue llevada solemnemente a Roma para ser instalada simbólicamente en el templo de la Victoria en el Palatino. Rápidamente la diosa tuvo en la misma colina un templo propio, que le fue dedicado el 10 de abril de 191 a. de C. y justamente entre estas dos fechas, entre el 4 y el 10 de abril, se desarrollarán cada año las fiestas llamadas *Megalensia*

(del nombre griego de la *Magna Mater*), las que comprendían representaciones teatrales y carreras de carros en el Circo Máximo.

El culto de la diosa permanecía bajo vigilancia: los ciudadanos romanos, a los cuales les estaba prohibido castrarse, no podían formar parte de su clero de eunucos llamados *galli* y las puertas de su santuario podían abrirse sólo durante las *Megalensia*, permitiendo a los *galli* cruzar la ciudad con su cortejo danzante y pedir limosnas y al pueblo entrar en el santuario.

Pero el encanto de este culto exótico permanecía muy fuerte y Claudio la consintió un grandioso impulso con la introducción del compañero masculino de Cibeles, el joven Attis. Según el mito narrado al inicio del siglo III Aa. de C. por Timoteo y reportado por Arnobio, el jovencito, nacido de una muchacha fecundada por una fruta granada, era amado por la diosa, pero era insidiado por el torpe hermafrodito Acdestis, que estaba cautivo de pasión por él, a pesar de que Dioniso lo había castrado para poner freno a sus excesos. Habiendo huido al bosque, Attis se autocastró a su vez bajo un pino y de su sangre nacieron violetas. Pero el jovencito no sobrevivió a su mutilación y Cibeles piadosamente recogió sus *virilia* y las sepultó, mientras su cuerpo, por voluntad de Júpiter, fue milagrosamente substraído a la corrupción.

El ciclo de las fiestas romanas de Cibeles se amplió, finalmente, incluyendo la conmemoración de la muerte y la resurrección de Attis y aumentó de esta manera el compromiso emotivo de los fieles.

El 15 de marzo los *cannophori* llevaban al templo cañas cortadas en la rivera del *Almo*, el pequeño río ligado a la llegada de Cibeles a Roma, y era sacrificado un toro de seis años.

El 22 de marzo, en un bosque consagrado a la diosa, los *dendrophori*, después de haber inmolado un carnero a sus pies, echaban abajo un pino y lo llevaban en procesión al templo, donde era expuesto para la adoración de los fieles, adornado con violetas y con una imagen de Attis que subrayaba con ello su identificación con el dios.

Otras violetas eran depositadas el mismo día, que era llamado por esta razón *dies violae*, sobre las tumbas de los difuntos.

El 23 de marzo intervenían también los *salios*, antiquísimos sacerdotes romanos de Marte, y participaban del luto ritual con su danza sagrada, con el acompañamiento de las tubas y de los golpes en los escudos, dados con las lanzas.

El 24 de marzo (*dies sanguinis*) eran los *galli* que lloraban la muerte de Attis con danzas desenfrenadas a las cuales se entregaban alrededor del pino, flagelándose y cortándose para rociarlo con sangre. En esta ocasión se consagraban con la autocastración los nuevos *galli*. Finalmente el pino-Attis venía sepultado y se rogaba por la salvación del emperador y del Imperio.

Una eficaz ilustración de estas ceremonias es ofrecida por uno de los lados del altar de Villa Albani, dedicado en el 295 d.de C.: entre el toro sacrificado el 15 de marzo y el carnero sacrificado el 22, surge el pino, del cual penden los vasos sagrados y los instrumentos musicales (címbalos y siringas) que guían la danza; entre las ramas se puede ver también un gallo, alusión a los *galli*, un halcón, consagrado a Cibeles según Eliano y otros dos pajarillos.

El 25 de marzo era el día de las *Hilaria*, explosión de alegría popular por la

resurrección de Attis. Después de la *Requietio* o reposo del día 26, seguía el 27 la solemne *lavatio* de la imagen de Cibeles en las aguas del Almo.

Pocos días después, el 4 de abril, comenzaban las *Megalensia*, todavía caracterizadas por las representaciones teatrales, aunque reducidas, sin embargo, sólo a pantomimas. El ciclo se cerraba el 10 de abril, *natalis* del templo, con carreras de carros en el Circo Máximo, precedidas por la *pompa circensis* en la cual también desfilaba Cibeles entre las otras diosas de Roma. Podía tratarse de la vieja piedra negra, pero también de representaciones icónicas: Cibeles sobre un carro tirado por leones, como en el grupo de bronce ahora en New York o en la llamada pátera argentea de Parabiago (copa de plata), obra de arte tardoantiguo.

A la reforma de Claudio parece remontarse también la institución del *archigallus*, que coronaba la oficialización del culto poniendo a la cabeza del clero un ciudadano romano. Para que esto fuera posible, según una sugestiva hipótesis, habría sido introducido para él, en lugar de la castración, el rito del *taurobolium*, en el cual el oferente, habiendo descendido en una fosa cubierta por un tablado en el que se habían hecho perforaciones, venía regado por la sangre del toro inmolado, con el cual se identificaba sacramentalmente. El valor del sacrificio de sustitución se vuelve más evidente por el hecho de que los testículos del toro eran cortados y sepultados bajo un altar como se hacía con aquellos de los *galli* castrados. Análoga era la ceremonia del *criobolium*, en la cual la víctima era un carnero.

Taurobolium y *criobolium*, llegaron a ser rápidamente ceremonias de iniciación también para los simples fieles. A ellas, más que a los sacrificios del 15 y del 22 de marzo podrían aludir el toro y el carnero del altar de Villa Albani.

Así revitalizado, el culto de Cibeles se difunde en todo el imperio y fue uno de los puntos de fuerza de la reacción pagana contra el cristianismo, tanto en el tiempo de Juliano, como en el tiempo de Simmaco y Nicómaco Flaviano.

5. El Egipto tolemaico había realizado una original fusión de tradiciones religiosas griegas y egipcias, haciendo propio el culto antiquísimo de Isis e instituyendo a su vez el de Serapis, fusión sincretística del Osiris egipcio y del griego Ade-Plutón, que toma forma en una iconografía totalmente griega como un Ade con un *kalathos* de frutas sobre la cabeza, presentándose de tal manera como divinidad ctonia de la fecundidad y de los muertos.

Isis era una diosa madre, señora del cielo, identificada a menudo con la Luna o con la estrella Sothis-Sirio, pero también era la diosa de la fecundidad agraria, identificada por esto con Demetra y, en cuanto *Isis Pelagia*, señora de los mares y protectora de los navegantes. Como señora de los astros era reconocida a menudo también como Tyche-Fortuna; como madre del dios solar *Horus*, con el cual se identificaba al faraón, después al rey, en fin al emperador, era vista como reina y dispensadora de realeza.

El ciclo mítico narraba la muerte de su esposo Osiris, asesinado por el malvado hermano Seth o Tifón, y las peregrinaciones de Isis para recuperar el cadáver, entregado a las aguas del Nilo y después al mar. La diosa lo devolverá a Biblos, pero Seth volvía a tomar posesión de él y lo desmembraba, esparciendo los pedazos. Isis reemprendía su búsqueda, recuperando uno a uno los pedazos y dando a cada uno de ellos sepultura, o bien juntándolos y llamando a la vida al esposo.

Los cultos de este ciclo griego-egipcio, que agregaba aún figuras menores

como Apis, Anubis, Thot y Bes habían llegado ya a Sicilia al fin del siglo III a. de C. y a la Italia Meridional, sobre todo a Campania, en el siglo II, favorecidos por los contactos de los *negotiatores* itálicos con Egipto y con el emporio cosmopolita de Delos. En el siglo primero ellos penetraron en profundidad a la misma Roma, a pesar de los repetidos procedimientos represivos votados por el Senado en el 58, en el 53 y en el 50 a. de C.

En la ola de propaganda de Accio que presentaba la victoria sobre Antonio como la victoria de los dioses heredados sobre el *latrator Anubis* y sobre otras monstruosas divinidades egipcias, todavía en el 28 y el 21 a. de C. Augusto y Agripa los prohibieron al interior de la ciudad y Tiberio renovó la prohibición, destruyendo además el *Iseum* ubicado fuera del *pomerium*, en el campo de Marte.

Con Calígula las prohibiciones cesaron y el *Iseum campense* fue reconstruido; desde allí a poco andar, con la dinastía flavia, las divinidades egipcianas podían contar entre sus devotos a los mismos emperadores. Un siglo más tarde, ellas podían aparecer en los cuños oficiales de la Casa de Moneda de Roma: Isis en las monedas de Julia Domna, Serapis en las de Caracalla, quien se definió como *philosorapis* y que dedicó al dios un grandioso templo en el Quirinal, esto es por lo demás, al interno del *pomerium*.

El mismo avance incontrarrestable se registra para los cultos egipcianos en el resto de Italia y del imperio, aunque mayormente limitado a los ambientes urbanos y con preferencia en las ciudades puertos.

En los cultos egipcios el compromiso personal del fiel era favorecido por la regularidad cotidiana del culto, por las prácticas ascéticas (ayuno, penitencia, abstinencia) que a través de la purificación permitían el contacto con la divinidad y por los diversos grados de iniciación, que aseguraban la salvación definitiva bajo su protección.

Los santuarios egipcios, separados del mundo por un recinto sacro, se abrían cada día a los fieles para la exposición y la adoración del ídolo, el que, con antelación, un grupo de encargadas había preparado para la ceremonia vistiéndolo y peinándolo.

En el momento de la apertura del templo tenía lugar una liturgia del agua y del fuego: el sacerdote, con la cabeza rasurada y vestido de blanco realizaba libaciones con agua del Nilo y quemaba aromas purificadores; después, con el sonido de flautas y sistros, el *hymmodus* despertaba a la diosa invocándola en lengua egipcia y los fieles saludaban en ella el retorno cotidiano de la luz.

Existían después las grandes fiestas anuales, entre las cuales se distinguían sobre todo el *navigium Isidis* del 5 de marzo y el ciclo de la *inventio Osiridis*, del 28 de octubre al 3 de noviembre. La primera marcaba la reapertura primaveral de la navegación y comprendía un cortejo enmascarado y una procesión hasta el puerto, donde era puesta en el mar una barca llena de ofrendas. En el ciclo otoñal los fieles, vestidos de negro, se unían al luto de la diosa por la muerte del esposo y participaban en su búsqueda, hasta la alegría del día final, en el cual cruzaban en procesión la ciudad, celebrando el renacer del dios.

Entre las otras fiestas conocidas hay que recordar los *Pelusia*, celebrados el 24 de marzo en honor del divino niño Harpócrates, nombre griego del dios del sol Horus, hijo de Isis y Osiris, representado en brazos de la diosa en acto de

amamantarlo, según una iconografía que anticipa singularmente aquella de la Virgen María, aunque parece excluida cualquier continuidad, o bien emergente desde una flor de loto, con el dedo sobre los labios con un gesto de *favete linguis*.

Esta invitación al silencio era entendida como una alusión a los misterios revelados a los fieles, a quienes la diosa llamaba a la iniciación, de cuyo ceremonial conocemos algo por la novela de Apuleyo.

Después de una preparación que comprendía una purificación con agua del Nilo y diez días de abstinencia, el neófito guiado por el sacerdote cumplía un viaje místico al mundo astral y al infernal, esto es, a lo largo del desplazamiento diurno y nocturno del sol, y después, el nuevo Osiris salvado y regenerado, o mejor, el nuevo Horus-Sol, era expuesto como una estatua en el santuario para la admiración de los fieles, con una antorcha en las manos y una corona de palmas que simulaba los rayos del sol, cada día vencedor de las tinieblas y de la muerte.

Una de las mejores ilustraciones de la tríada divina egipcia nos han sido entregada por una linterna de arcilla de Ostia, con diez picos, la que con su forma de nave evoca a *Isis Pelagia* y a la ceremonia del *navigium Isidis*; en la cara superior, al centro, se presenta Isis con el sistro y la cista mística, representada enteramente dentro de un nicho, como figura dominante de la tríada, y tanto en lo alto como en lo bajo, dentro de templitos menores, el busto de Harpócrates con el dedo sobre los labios y Serapis con el *kalathos*; el primero en lo alto, como sol diurno, el segundo en lo bajo y dado vuelta, como señor de los infiernos (lugares inferiores).

Una idea de las ceremonias celebradas en el interior del santuario puede ser ofrecida por el relieve de Aricia, con la representación del patio interior de un santuario, hirviente de danzarines, músicos, hierodulos, entre nichos, ídolos (Isis, Serapis, Apis, Bes) y animales sagrados, o por una pintura de Ercolano, que representa quizás la partida de la procesión del *navigium Isidis*.

6. Distinta es la fortuna del tercer gran culto oriental, el "persa" de Mitra, el que, no obstante una penetración capilar en el imperio a partir de la segunda mitad del siglo I d. de C., no llegó jamás a una consagración oficial como culto de Estado. No obstante que emperadores como Cómodo y Juliano se mostraron personalmente, interesados, el único indicio de una tardía y parcial oficialización se tiene en una dedicatoria en el año 307 d. de C. por Diocleciano, Galerio y Licinio al dios definido *fautor imperii sui*: pero la fuente proviene de Carnuntum, donde el mitraísmo había tenido particular fortuna entre los militares, no de Roma y celebra la reconstrucción de un mitreo para iniciados, no de un templo público.

En realidad la estructura misma del culto, para el cual eran imposibles templos erigidos en espacios públicos y liturgias abiertas a no iniciados, le impedía su asunción entre los cultos oficiales.

La cosa puede sorprender, si se tiene en cuenta el seguro valor político del dios en la Persia aquiménida, donde parece haber estado la fuente misma de la realeza, o en el reino helenístico de Commagene, donde en el siglo I a. de C. el rey Antíoco I. se hace representar en los célebres relieves rupestres de Nimrud Dagh en acto de estrecharle la mano en un pacto divino que fundaba su poder.

Pero más de un siglo de estudios han demostrado que el Mitra romano tenía bien poco en común con el Mitra védico o avéstico y constituía un desarrollo original, tanto en el plano teológico como en el plano ritual. El mitraísmo romano

estaba en pequeñas comunidades de iniciados, autónomas e independientes, que celebraban sus ritos en pequeños locales subterráneos construidos a imitación de grutas y por esta razón llamadas también *spelaea*. Según Plutarco, los primeros misterios de Mitra fueron celebrados por piratas cilícos, enrolados militarmente por oficiales de Mitridates para resistir a los Romanos. Podría ser éste el origen de un culto que quedó organizado en pequeñas células autónomas y semiclandestinas de sólo hombres, la mayoría de las veces militares, y que va elaborando una propia y original teología, ciertamente influenciada por la astrología y por otros cultos.

Desgraciadamente nuestra fuente, casi única para reconstruirla, son las representaciones figuradas, las pinturas, relieves y estatuas de interpretación a menudo problemáticas, a las cuales poco agregan las inscripciones, por norma avaras en su significado particular. Según cuanto parece entreverse, en los primeros tiempos de la era cósmica, el nacimiento milagroso de Mitra desde una roca, lo que le valía el epíteto de *petrogenitus*, se configuraba como el avènement de un dios salvador. Cuando el mundo de los orígenes estaba amenazado por la sequía, porque todo el principio húmedo, indispensable para la vida, había pasado de la luna a un toro primitivo, el dios lo siguió, lo capturó, lo llevó a su gruta y lo mató, restituyendo así la vida al mundo vegetal y animal.

Mitra con vestido persa que mata al toro (*tauroctonos*) es el motivo básico de centenares de representaciones mitríacas. La iconografía está tomada de aquella tardo-clásica de la Victoria que sacrifica un buey, representada en el parapeto del templo de Atenas- Nike en la Acrópolis de Atenas; una representación en la cual está ya expresado uno de los atributos principales del dios, ser proclamado victorioso e invencible (*invictus*). En estas representaciones muchos aspectos muestran simbólicamente el valor fecundador que asume el sacrificio del toro primitivo: de la herida y de la cola nacen las espigas; una serpiente y un perro beben la sangre que surge de la herida y un escorpión aprieta entre sus tenazas los genitales de la víctima para hacer surgir el semen.

La disposición cósmica de la escena, que subraya su valor eterno y definitivo, está expresado por la presencia, más allá de Mitra y del toro, del Sol a la izquierda y de la luna a la derecha. A menudo figuran también los siete planetas, o siete altares que los simbolizan y una monstruosa figura de *Aion*, el tiempo cíclico eternamente renovándose, representado también en estatuas enteras, con el aspecto de un hombre alado con cabeza de león, de pie sobre un globo y con el cuerpo enrollado por una serpiente.

También el ciclo de la vida y del tiempo parecen aludir las figuras de los dos dadóforos *Cautes* y *Cautopates*, con vestidos persas como Mitra y con una antorcha en la mano, dirigida hacia arriba y hacia abajo respectivamente, para simbolizar el Sol que sale y el que se esconde.

Mientras hunde el cuchillo en la garganta del toro, Mitra se da vuelta a buscar la mirada del Sol, que a menudo está visualizada como un rayo que se prolonga hasta él. En este aspecto el Sol, junto al cuervo que a menudo figura como intermediario entre él y Mitra, parece asumir la función de mensajero de los dioses, los que extienden a Mitra la invitación para cumplir su acción salvadora.

En torno a la escena principal, en muchos relieves está dispuesta una franja de cuadritos menores en los que vuelven a aparecer la mayoría de las veces, los

mismos protagonistas: Mitra corona al Sol arrodillado, o le impone las manos, o levanta sobre él un objeto no definido; lo saluda con la diestra alzada; intercambia con él pequeños asedores con pedazos de carne (¿?) sobre un altar; le estrecha la mano; está en un banquete con él sobre la piel del toro; sube en su carro en marcha hacia lo alto, en la clásica iconografía de la apoteosis. Estas escenas, variadamente seleccionadas pero jamás reunidas todas juntas han sido interpretadas de maneras diferentes; se ha pensado en episodios míticos de un conflicto entre Mitra y el Sol, después resuelto con un acuerdo, ratificado por el sagrado banquete y por el ascenso de Mitra en el carro del Sol. Pero se ha pensado también en escenas rituales, en las cuales los protagonistas no sean los dioses, sino iniciados de los siete grados comprobados (*corax, nymphus, miles, leo, Perses, heliodromus, pater*), cada uno con su planeta protector: sería este el motivo por el cual el presunto Sol (¿*heliodromus*?) no tiene la cabeza directamente radiada, sino que recibe una corona de rayos sobre sí y los sirvientes del banquete portan como máscaras cabezas de cuervos o de león (¿*corax* y *leo*?); según esta exégesis, finalmente, el presunto Mitra sería en realidad un *Perses*.

Pero quizás las dos explicaciones no se excluyen una de otra: el rito podía recorrer etapas del mito repetidamente, reactualizándolas en sagradas representaciones o en rituales de iniciación, de tal modo que el fiel entrase en contacto personal con el dios, o lograra identificarse místicamente con él. Una cierta comunión con el dios se configuraba con el alimento sacramental que constituía la liturgia ordinaria, a veces cotidiana, celebrada en cada mitreo.

Estas representaciones figuradas, todavía, en las cuales Mitra aparece netamente separado del Sol, establecen el problema teológico de la exacta relación entre los dos, teniendo presente que en centenares de inscripciones, Mitra es llamado *Deus Sol Invictus Mithras*, o también sólo *Sol invictus*. Se podía pensar en una especie de pareja divina, con una relación entre los dos miembros ampliamente comparable a aquel entre las personas divinas de la Trinidad Cristiana (la escena de la apoteosis de Mitra en el carro del Sol podría expresar su identificación final con el Sol) o, quizás, aventurar un *Sol invictus Mithras* con un valor originario *Sol invictus (et) Mithras*; pero objetivamente faltan elementos para afirmarlo. De todas maneras es probable que la originaria separación fuera progresivamente ocultándose, y, en ausencia de una teología normativa, las creencias debieron estar sujetas a incertezas y oscilaciones, mientras que el avance de las especulaciones sincretísticas, la mayoría de las veces centradas precisamente en la figura divina del Sol, favoreció la identificación directa entre las dos personas divinas.

7. Para los otros cultos orientales es posible aquí sólo una rápida mirada. Precoz fue la llegada al Occidente también de *Atargatis*, la diosa madre de la ciudad siria de Hierapolis- Bambyke, conocida en Roma también como *Dea Syria*. Ya en el siglo II a. de C. llega con los esclavos sirios después de las victorias romanas sobre Antíoco III y en el año 135 a. de C. fue el elemento de agrupamiento para la revuelta servil de Euno en Sicilia. También como consecuencia, su culto permanece ligado a profetas y adivinos ambulantes y a un clero vagabundo y mendicante. Aunque tuvo en Roma un templo propio en época imprecisable, a menudo su culto debía apoyarse en santuarios de otras divinidades.

De la Siria septentrional, y más precisamente de la Commagene, a partir del

siglo II d. de C., se difunde sobre todo en ambientes militares el culto del Baal de Dolique (*Iuppiter Dolichenus*), un antiguo dios de la tempestad y de su pareja *Iuno Dolichena*. En muchos relieves y en una serie de estandartes procesionales en forma de pala triangular de bronce para fijar sobre un asta, el dios, barbado, con coraza de oficial romano y casco frigio aparece en pie sobre un toro y agita una hacha de doble filo y un rayo; junto a él está la diosa, en pie sobre una cierva. La eternidad y la universalidad de su poder están subrayados por la presencia recurrente de la pareja Sol-Luna y de los Dioscuri, conocido símbolo de los dos hemisferios del mundo. La calidad de *Invictus*, que el dios comparte con Mitra y otras divinidades orientales, está simbolizada por la victoria alada que a veces está puesta sobre la cima del estandarte.

Más limitada fue la difusión del culto de *Iuppiter Heliopolitanus*, el Baal celeste del gran santuario de *Heliopolis*-Baalbeck, en el actual Líbano, que con la creación de la colonia augustea asume su forma definitiva: un ídolo xoaniforme entre dos toros, con coraza romana, y *ependytes*, esto es una vaina cilíndrica con algunas subdivisiones sobre puestas en las cuales aparece en relieve otras imágenes divinas. El dios, en pose rígidamente frontal, tiene un *kalathos* sobre la cabeza y espigas en la izquierda, que aluden a la fecundidad, y una fusta en la diestra, símbolo del trueno.

Casi exclusivo de emigrados aparece el culto de las divinidades veneradas en la gran ciudad de caravanas, Palmira. Reagrupadas la mayoría de la veces en triadas de figuras loricadas en posición frontal, vemos correr al dios lunar Aglibol, con nimbo radiado en torno a la cabeza y que crece hacia la espalda y al dios solar Iarhibol, con un simple nimbro radiado; al lado del dios del cielo, que puede ser Baalshamin (barbado), o bien Bel (imberbe), junto a la triada del Bel pueden aparecer también Arsu-Marte, Allat-Minerva, Astarte-Venere.

Otro dios solar de Palmira era Malakbel, y precisamente a *Sol sanctissimus Malachbel*, representado sea en la iconografía clásica como *Sol* radiado (sobre un águila), sea como personaje oriental con *anaxyrides* en acto de subir junto a la diosa Victoria, que lo califica como *invictus*, en un carro tirado por grifones, es dirigida la dedicatoria bilingüe, en latín y en palmireno, de un altar encontrado en Roma, para confirmar el carácter de *dii patrii* mantenido por estas divinidades.

Una mención, en fin, merece el culto tracio de Sabacio, con aspectos orgiásticos y trasgresores que lo asemejan al de Dioniso. Típicas de este culto son las manos votivas de bronce, con tres dedos extendidos y dos replegados en el gesto que será propio de la *benedictio latina* y con una constelación de figuras simbólicas: además del mismo Sabacio, barbado y con vestidos orientales, y de una figura femenina en acto de amamantar dentro de una gruta, aparecen piñas de pino, lagartos, águilas, ramas de hiedra, cipreses, serpientes, caduceos, instrumentos musicales, vasos rituales, balanzas, tenazas y otras tantas cosas.

8. No es fácil entender cómo, después del éxito, los cultos orientales declinaron cediendo el campo al cristianismo triunfante.

Un elemento de debilidad de los cultos orientales puede haber sido su difusión desigual y sectorial: sobre todo entre las mujeres y en las ciudades para el culto isíaco, sólo entre los hombres para aquel de Mitra y prevalentemente entre los militares ya sea para el de Mitra como para el de Doliqueno. Pero quizás el

motivo profundo era sobre todo la falta de una teología rigurosa y estable, lo que vuelve posible por un lado el trasvasije de creencias y de ritos entre varios cultos y todo un florecimiento de especulaciones sincretísticas, pero por otro lado puede provocar también confusión, turbación y desconfianza, quitando a los fieles las certezas cuya necesidad habían advertido.

El cambio del cuadro político con la adopción del cristianismo como religión de Estado, pudo acelerar el proceso de disgregación de los cultos orientales y de los paganos en general, no ser la causa: no obstante la elección de Constantino, la victoria del cristianismo fue la victoria de una fe, no de un culto de Estado.

BIBLIOGRAFIA

Sobre los cultos orientales en general:

J. Carcopino, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, París 1929.

La soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano, Atti del Colloquio Int., Roma 24-28 ottobre 1979 (EPRO, 92), Leiden 1982.

R. Turcan, *Les cultes orientaux dans le monde romain*, París 1989.

M.J. Vermaseren (ed.), *Die orientalischen Religionen im römischen Reich* (EPRO, 93), Leiden 1981.

Sobre Atargatis - Dea Syria:

M. Hörig, *Dea Syria. Studien zur religiösen Tradition der Fruchtbarkeitsgöttin in Vorderasien*, Neukirchen 1979.

Eadem, *Dea Syria - Atargatis*, in "Aufstieg und Niedergang der römischen Welt", II.17.3, Berlin - New York 1984, pp. 1536-1581.

P.L. Van Berg, *Corpus cultus Deae Syriae* (EPRO, 28), I-II, Leiden 1972.

Sobre Cibeles y Attis:

F. Bömer, *Kybele in Rom. Die Geschichte ihres Kult als politisches Phänomen*, in MDAI(R), 71 (1964), pp. 146-151.

J.Gérard, *Légende et politique autour de la Mère des Dieux*, in REL, 58 (1980), pp. 153-175.

H. Graillot, *Le culte de Cybèle, Mère des dieux, à Rome et dans l'Empire romain* (BEFAR, 107), París 1912.

E.S. Gruen, *The Advent of Magna Mater*, in Idem, *Studies in Greek Culture and Roman Policy*, Leiden 1990, pp. 5-33.

H. Hepding, *Attis, seine Mythen und sein Kult*, Giessen 1903.

G. Sfameni Gasparro, *Soteriology and Magic Aspects in the Cult of Cybele and Attis* (EPRO, 103), Leiden 1985.

G. Thomas, *Magna Mater and Attis*, in "Aufstieg und Niedergang der römischen Welt", II.17.3, Berlin - New York 1984, pp. 1500-1535.

M.J. Vermaseren, *Cybele and Attis, the Myth and the Cult*, London 1977.

Idem, *Corpus cultus Cybelae Attidisque* (EPRO, 50), Leiden 1977-1978.

Sobre el rito del *taurobolium*:

R. Duthoy, *The Taurobolium. Its Evolution and Terminology* (EPRO, 10), Leiden 1969.

Sobre Doliqueno:

M. Hörig, *Jupiter Dolichenus*, in «Aufstieg und Niedergang der römischen Welt», II.17.4, Berlin - New York 1984, pp. 2136-2179.

M. Hörig - E. Schwertheim, *Corpus cultus Iovis Dolicheni* (EPRO, 106), Leiden 1987.

R. Merlat, *Répertoire des inscriptions et monuments figurés du culte de Jupiter Dolichenus*, Paris - Rennes 1951.

Idem, *Jupiter Dolichenus. Essai d'interprétation et de synthèse*, Paris 1960.

Sobre el culto de Isis y Serapis:

L. Bricault, *Myrionymia. Les épicles grecques et latines d'Isis, de Serapis et d'Anubis*, Leipzig - Stuttgart 1996.

J. Eingartner, *Isis und ihre Dienerinnen in der Kunst der römischen Kaiserzeit*, Leiden 1990.

J.G. Griffiths, *Apuleius of Madauros. The Isis Book* (EPRO, 39), Leiden 1975.

S.K. Heyob, *The Cult of Isis among Women in the Graeco-Roman World* (EPRO, 51), Leiden 1975.

W. Hornbostel, *Sarapis. Studien zur Überlieferungsgeschichte, den Erscheinungsformen und Wandlungen der Gestalt eines Gottes* (EPRO, 32), Leiden 1973.

G.J.K. Kater-Sibbes, *A preliminary Catalogue of Sarapis Monuments* (EPRO, 36), Leiden 1973.

J. Leclant - G. Clerc, *Inventaire bibliographique des Isiaca. Répertoire analytique des travaux relatifs à la diffusion des cultes isiaques 1940-1969* (EPRO, 18), I-IV, Leiden 1972-1991.

M. Malaise, *Inventaire préliminaire des documents égyptiens découverts en Italie*, Leiden 1972.

Idem, *Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie* (EPRO, 22), Leiden 1972.

Idem, *La diffusion des cultes égyptiens dans les provinces européennes de l'Empire romain*, in "Aufstieg und Niedergang der römischen Welt", II.17.3, Berlin - New York 1984, pp. 1615-1691.

F. Mora, *Prosopographia isiaca* (EPRO, 113), Leiden 1990.

F. Solmsen, *Isis among the Greeks and the Romans*, Cambridge Mass. - London 1979.

S.A. Takács, *Roman Politics and the Cult of Isis and Sarapis*, Diss. University of California, Los Angeles 1992.

V. Tran Tam Tinh, *Isis lactans. Corpus des monuments gréco-romains d'Isis allaitant Harpocrate* (EPRO, 37), Leiden 1973.

H.S. Versnel, *Ter unus. Isis, Dionysos, Hermes. Three Studies in Hermetism*, Leiden 1990.

L. Vidman, *Corpus inscriptionum religionis Isiacae et Sarapiacae*, Berlín 1969.

R. A. Wild, *The known Isis - Sarapis Sanctuaries from the Roman Period*, in «Aufstieg und Niedergang der römischen Welt», II. 17.4, Berlín - New York 1984, pp. 1739-1851.

R.E. Witt, *Isis in the Graeco-Roman World*, London 1971.

Sobre la tríada de Heliopolis - Baalbek:

N. Goodhue, *The Lucus Furrinae and the Syrian Sanctuary on the Janiculum*, Amsterdam 1975.

Y. Hajjar, *La triade d'Héliopolis-Baalbek. Son culte et sa diffusion à travers les textes littéraires et épigraphiques* (EPRO, 59), I-II, Leiden 1977; III, *Iconographie, théologie, culte et sanctuaires*, Montréal 1985.

Sobre Mitra:

R. Beck, *Mithraism since Franz Cumont*, in "Aufstieg und Niedergang der römischen Welt", II. 17.4, Berlín - New York 1984, pp. 2020-2115.

Idem, *Planetary Gods and Planetary Orders in the Mysteries of Mithras* (EPRO, 109), Leiden 1983.

U. Bianchi (ed.), *Mysteria Mithrae*. Atti del Seminario int., Roma - Ostia 28-31 marzo 1978, Leiden-Roma 1979.

L.A. Campbell, *Mithraic Iconography and Ideology* (EPRO, 11), Leiden 1968.

M. Clauss, *Sol Invictus Mithras*, in "Athenaeum", 78 (1990), 2, pp. 423-450.

Idem, *Mithras. Kult und Mysterien*, München 1990.

Idem, *Cultores Mithrae: die Anhängerschaft des Mithras-Kultes*, Stuttgart 1992.

F. Cumont, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, I-II, Bruxelles 1894-1899.

Idem, *Les mystères de Mithra*, Bruxelles 19133.

J.R. Hinnells (ed.), *Studies in Mithraism. Papers associated with the Mithraic Panel organized in the occasion of the XVth Congress of the International Association for the History of Religion (Rome 1990)*, Roma 1994.

R. Merkelbach, *Mithras*, Königstein 1984.

R. Turcan, *Mithra et le mithriacisme*, Paris 1993.

D. Ulansey, *The Origins of the Mithraic Mysteries. Cosmology and Salvation in the Ancient World*, Oxford 1990.

A.M. Vázquez Hoys - J. Muñoz García-Vaso, *Representaciones de serpientes en la iconografía mitraica*, en "Espacio, tiempo y forma (Hist.)", 3 (1990), pp. 85-116.

M.J. Vermaseren, *Corpus inscriptionum et monumentorum religionis Mithriacae*, I-II, Hagae Comitum 1956.

R. Vollkommer, *Mithras Tauroctonos. Studien zu einer Typologie der Stieropferszene auf Mithrasbildwerken*, in MEFRA, 103 (1991), pp. 265-281.

Sobre las divinidades palmirenas:

H.J.W. Drijvers, *The religion of Palmyra*, Leiden 1976.

E. Equini Schneider, *Il santuario di Bel e delle divinità di Palmira. Comunità e tradizioni religiose dei Palmireni a Roma*, in "Dialoghi di archeologia", n.s., 5 (1987), 1, pp. 69-85.

M. Gawlikowsky, *Aus dem syrischen Götterhimmel. Zur Ikonographie der palmyrenischen Götter*, in "I.12. Trierer Winckelmannsprogramm", 1979-1980, pp. 19 ss.

Idem, *Les dieux de Palmyre*, in "Aufstieg und Niedergang der römischen Welt", II.18.4, Berlin - New York 1990, pp. 2605-2658.

J. Starcky - M. Gawlikowsky, *Palmyre*, Paris 1985.

J. Teixidor, *The Pantheon of Palmyra*, Leiden 1979.

Sobre Sabacio:

S.E. Johnson, *The present State of Sabazios Research*, in "Aufstieg und Niedergang der römischen Welt", II.17.3, Berlin - New York 1984, pp. 1583-1613.

M.J. Vermaseren, *Corpus cultus Iovis Sabazii*, I, *The Hands*, Leiden 1983.

E.N. Lane, *Corpus cultus Iovis Sabazii*, II, *The other Monuments and literary Evidence*, Leiden 1985.

Idem, *Corpus cultus Iovis Sabazii*, III, *Conclusions*, Leiden 1989.