

EL CULTO ISÍACO EN EL IMPERIO ROMANO CULTOS DIARIOS Y RITUALES INICIÁTICOS: ICONOGRAFÍA Y SIGNIFICADO

M.^a AMPARO ARROYO DE LA FUENTE

Licenciada en Geografía e Historia

En el análisis de la introducción de los cultos orientales, místéricos, en Roma hay que considerar, principalmente, dos hechos previos: 1) el cómo llegaron las nuevas creencias, de qué modo se consolidaron como cultos oficiales; 2) el porqué de su capacidad de captación de una gran cantidad de devotos ajenos, en un principio, a la religiosidad oriental.

No es difícil comprender cómo penetraron una serie de cultos extraños a la mentalidad latina, procedentes de sus numerosas provincias o de países que mantenían relaciones comerciales con Roma. En primer lugar, y a pesar de la calificación de «*externa superstitio*» que nunca se abandonará en ámbitos conservadores, defensores de las costumbres y la pureza republicanas, patrocinadas por Augusto, hay que tener en cuenta la gran capacidad de asimilación de Roma que, tomando como ejemplo al helenismo, realizó la denominada «*interpretatio romana*», una adaptación de las identificaciones de los dioses orientales llevada a cabo por los griegos y trasladada, en este caso, a las divinidades latinas.

La gran extensión y actividad del Imperio, al igual que la tolerancia que prácticamente exigía el simple hecho de constituirse como tal, facilitaba el conocimiento de religiones ajenas a la latina; es decir, los romanos debían conocer diferentes modos de vida sencillamente por ser lo que eran. Sin embargo, no sólo permitieron a los extranjeros la práctica de su religiosidad autóctona, sino que, en cierta forma, asumieron sus cultos y creencias.

Para comprender este cambio de mentalidad religiosa del pueblo romano, que le llevó a la integración del culto isíaco dentro de sus creencias, hay que analizar

las crisis que sufrió Roma a partir del siglo II a.C., ya que ésta modificó la imagen que el pueblo tenía de sus dioses y, por supuesto, como en toda etapa de crisis, propició el hecho de que la plebe se inclinase hacia opciones que ofrecían un mayor apoyo espiritual. Los desastres de Trasimeno y Cannas supusieron el primer golpe para el Panteón latino. Roma se vió acosada por Aníbal; los dioses parecían haber fallado o, al menos, haber dejado desprotegida a la «*urbs*», el centro político del Imperio. Las guerras civiles acrecentaron la gravedad de una situación decepcionante. De la mano de los propios líderes romanos penetraron en Roma nuevas divinidades: Mario contaba con una sacerdotisa siria y Sila introdujo en Roma el culto a Mâ, que sería asimilada a Bellona, al tiempo que se instalaba en la ciudad el primer colegio de «*pastóforos*», los sacerdotes isíacos. «*La situación interior del país era desoladora y las viejas fórmulas de la religiosidad romana inoperantes*»¹. Los cultos orientales proliferaron tras la crisis del 69 y, un siglo más tarde, en tiempos de Marco Aurelio. Finalmente, con la Anarquía militar, el orientalismo religioso triunfó definitivamente y entre las legiones se propagó el culto de Mithra².

Al margen de esta introducción inicial, no es posible pasar por alto la política religiosa augústea que precedió a la consolidación de los cultos orientales en Roma. Augusto promocionó las instituciones religiosas puramente latinas, colegios y cofradías, y, a partir del año 28, inició la reconstrucción de los templos e, incluso, revitalizó el significado religioso de los juegos de anfiteatro o de circo. Su objetivo fue fortalecer las costumbres tradicionales, «*mores maiorum*», y su política se perfiló como contraria a los cultos orientales, defendiendo la «*religio*» en contra de la «*superstitio*», una posición difícil de mantener en un Imperio cosmopolita, atestado de inmigrantes y comerciantes extranjeros que hubo de corregirse más adelante después de constantes intentos por acabar con los ritos orientalizantes.

Augusto apoyó especialmente los cultos de Venux Genetrix, Divus Julius, Mars Ultor y Apolo Palatino. Los tres primeros sentaron las bases de la divinización del emperador, inspirada en las ideas tradicionales del «*genius*» y el «*numen*»; por un lado, Augusto enfatizaba la divinidad de su padre adoptivo y, por otro, destacaba la genealogía divina de los Julios, que entroncaban con Venus y Marte, asociando la tradición griega de Eneas y la latina de Rómulo³. El templo de Marte fue también recuerdo de las glorias militares y Apolo, a quien Augusto atribuía la victoria de Actium, se consolidó como propiciador de esas victorias militares.

No debe olvidarse que, en época augústea, el culto isíaco no sólo era identificado como «*externa superstitio*», sino que, además, una de las consideradas enemigas del pueblo romano, la reina Cleopatra, se había autodefinido como «*la joven Isis*» o «*la nueva Isis*»; la identificación de las reinas ptolemaicas con Isis se había convertido ya en una tradición, iniciada por la esposa de Ptolomeo II⁴. En este sentido, por tanto,

¹ GONZALEZ SERRANO, P. 1990. Pág. 127.

² TURCAN, R. 1985. *Las Religiones Orientales en el Imperio Romano*. En H.C. Puech (coord.): 37-96.

³ BAYET, J. 1984. Págs. 190-1.

⁴ BRADY, T.A. 1978. Pág. 13.

la victoria de Actium supuso un duro revés para la implantación definitiva del culto isíaco en Roma, vinculado como estaba a la derrota y conquista del enemigo.

Sin embargo, la propia dinámica del Imperio impidió la evolución de la política conservadora augústea, y los cultos orientales resultaron mucho más atractivos que la religiosidad tradicional. En general, los ritos orientalistas tenían como protagonistas a dioses que padecían (Atis, Adonis, Diónisos, Osiris), por lo que ofrecían una emotividad de la que carecían los cultos latinos —fríamente oficiados por un magistrado—. Hacían, además, participar a los asistentes en sus ritos rebosantes de un exotismo sumamente atractivo para los romanos. Sin embargo, al margen de aspectos simplemente estéticos, los cultos orientales brindaban a sus devotos una teosofía, un orden divino que les permitía dar un sentido a su vida y, lo que constituía un factor determinante, les brindaban también una iniciación.

La práctica de los ritos iniciáticos suponía convertirse en lo que Bayet ha denominado «*aristocracias en la felicidad eterna*»⁵, pequeñas familias de privilegiados, en las que era común la denominación de «*hermanos*» entre los iniciados, que llamaban «*padre*» al sacerdote que actuaba como guía espiritual de todos ellos; por otro lado, la iniciación suponía una relación especial, casi personal, con el propio dios que garantizaba, a su vez, la protección no sólo en esta vida, sino también tras la muerte.

[...] Por lo demás, tu vida será feliz y gloriosa bajo mi amparo, y cuando, llegado al término de tu existencia, bajes a los infiernos, también allí, en el hemisferio subterráneo, como me estás viendo ahora, volverás a verme brillante entre las tinieblas del Aqueronte y soberana en las profundas moradas del Estigio; y tú, aposentado ya en los campos Elisios, serás asiduo devoto de mi divinidad protectora. Y si tu escrupulosa obediencia, tus piadosos servicios y tu castidad inviolable te hacen digno de mi divina protección, verás también que solo yo tengo atribuciones para prolongar tu vida más allá de los límites fijados por tu destino» (Ap. XI, 5)

Los cultos orientales no sólo ofrecían elementos radicalmente nuevos para la religiosidad latina, sino que, además, los ofrecieron en el momento preciso. Las creencias tradicionales greco-latinas adolecían de una importante carencia: la vida tras la muerte. Indudablemente, existía una concepción de la ultratumba, pero su definición era mucho más vaga que la de las grandes religiones orientales y, por otro lado, la visión del «*Más Allá*» no siempre resultaba agradable; las impresiones de los visitados por Ulises en «*La Odisea*» se encaminan a anhelar la vida perdida, más que a celebrar su nueva existencia en el Hades. «*Se acabó con la confianza total que los antiguos griegos tenían en el lúcido poder de la razón*»⁶. No sólo los cultos orientales, sino toda una serie de nuevas filosofías y movimientos imbuidos de magia, encontraron el caldo de cultivo ideal en las ciudades itálicas.

El cambio psicológico⁷ se definía a través del compromiso, el iniciado se entregaba al dios, tal y cómo relata Apuleyo (Ap. XI, 6) y se sentía además orgulloso de és-

⁵ BAYET, J. 1984. Pág. 223.

⁶ BAYET, J. 1984. Pág. 258.

⁷ Un amplio estudio de este aspecto en BAYET, J. 1984. Págs. 246-251.

to, manifestando su entrega a través del vestido, de amuletos e, incluso, de mutilaciones personales, como sucedía en el caso de los seguidores de Cibeles⁸. Con este cambio de mentalidad, la religiosidad oriental y, concretamente, el culto isíaco se instaló en Roma; no obstante, su aceptación definitiva no se consiguió sin superar etapas de duras represiones.

La zona de Campania fue una de las primeras en aceptar los cultos orientales y, en este sentido, múltiples adoradores de Isis aparecieron en esta zona al mismo tiempo que se fundaba en Roma el primer colegio de «*pastóforos*», en el siglo II a.C. A pesar de las represiones posteriores que tuvieron lugar, sobre todo, en la propia Roma más que en otras regiones, el desarrollo del culto evoluciona rápidamente, por lo que en el año 79, cuando Pompeya y Herculano fueron destruidas a causa de la erupción del Vesubio, el culto isíaco era ya uno de los más importantes, tal y como se deduce de los estudios de Fabio Mora⁹. La introducción del culto isíaco estuvo, hasta cierto punto, muy relacionada con el comercio, y cabe destacar, ahora, que es probable que la temprana aceptación de las creencias egipcias se debiera al importante desarrollo mercantil de la zona.

Algunos de los descubrimientos realizados en estas dos ciudades de la Campania romana, ofrecen una serie de evidencias que ejemplifican las características del culto isíaco en el Imperio. Las pinturas ceremoniales de Herculano ilustran el desarrollo de los ritos diarios; el «*Iseum*» de Pompeya evoca las iniciaciones místicas a las que se sometieron muchos de sus habitantes y la casa de Loreio Tiburtino demuestra la importancia de la diosa Isis en el ámbito privado.

Uno de los hallazgos arqueológicos más interesantes realizados en esta ciudad de la Campania romana, desde el punto de vista de este estudio, son las dos pinturas que representan la celebración de ceremonias isíacas. En la primera (Fig. 1), un sacerdote presenta el canopo ante una variada concurrencia de fieles. Según Sharon Kelly¹⁰, este fresco no sólo demuestra la activa participación de las mujeres en el culto isíaco sino que, además, evidencia la posibilidad que aquéllas tenían de acceder al sacerdocio. Estas sacerdotisas romanas, herederas de las «*canephoroi*» atenienses¹¹, optaron por una iconografía funeraria muy similar a la que éstas tuvieron en Atenas, donde eran representadas portando dos de los símbolos isíacos: el sistro y la sítula.

Ambas pinturas representan la celebración de ritos diarios y constituyen una de las fuentes más interesantes para la exposición acerca de este tema. Por un lado, la presentación del canopo, punto culminante del ritual, aparece perfectamente repre-

⁸ GONZALEZ SERRANO, P. 1990.

⁹ MORA, F. 1990. *Prosopografía isíaca. II. Prosopografía storica e statistica del culto isíaco*. Tablas estadísticas, págs. 159-160.

¹⁰ KELLY HEYOB, S. 1975. Pág. 140.

¹¹ En el santuario de Isis en Delos, edificado por los atenienses en torno al 150 a.C., la organización sacerdotal del culto comprendía al sacerdote jefe, que llevaba el nombre de «*Serapis*», el «*deidouchos*» o «*portador de la llave*», los «*zakoroi*» o «*sacristanes*», y las sacerdotisas de culto, denominadas –al igual de las iniciadas en los misterios de Eleusis– «*canephoroi*». WITT, R.E. 1974. Pág. 96.

sentada en la primera de estas pinturas, con toda la solemnidad que rodeaba al acontecimiento simbólico de la exhibición del arcano de Osiris, cuyo significado quedaba restringido a los iniciados en los misterios isíacos. La segunda de las representaciones ilustra las danzas que se interpretaban durante el desarrollo de los rituales; junto a los sacerdotes, impecablemente ataviados con túnicas de lino blanco y con la cabeza rapada, aparecen personajes que agitan los sistros, así como un bailarín. La figura de este último, cuyo rostro se oculta tras una máscara, es quizá la más enigmática de cuantas se ven en los frescos de Herculano. La máscara de Anubis era un elemento habitual en el ritual de la *«Navigium Isidis»*. La cabeza del galgo egipcio que identificaba a este dios, encargado de embalsamar a Osiris y de guiar a los muertos a los *«Campos de Ialu»*, fue utilizada por los sacerdotes isíacos, que portaban también el caduceo de Mercurio; las representaciones iconográficas de este dios psicopompo, muy alejadas de los prototipos egipcios, introdujeron en Roma las más ancestrales tradiciones, totémicas, presentes en el valle del Nilo desde tiempos predinásticos.



Fig. 1. Ceremonia isíaca. Museo de Nápoles. Inv. 8924. MAULUCCI, F.P. 1995. Ilustr. 127.

En este sentido, cabe destacar que la triada alejandrina, Osiris, Isis y Harpócrates, no fueron las únicas divinidades egipcias conocidas en Roma, sino que Anubis, que suele acompañarlos en numerosas representaciones, gozó también de una cierta popularidad subrayada por los escándalos que protagonizaron algunos ciudadanos romanos, ocultos bajo la máscara de este dios¹². Así pues, la mencionada máscara de Anubis fue un elemento habitual y característico de los rituales isíacos, pero no aparece citada en conexión con el culto diario y, hasta el momento, tanto la caracterización de la careta que oculta el rostro del citado personaje, como la posibilidad de que se trate de un etíope no han sido ratificadas por evidencia alguna.

La importancia de la música en el ritual diario queda demostrada por ambas representaciones donde no sólo aparecen iniciados haciendo sonar el sistro durante la ceremonia, sino que también es representado, probablemente, uno de los flautistas de Serapis, citados por Apuleyo:

«Seguía, en deliciosa armonía, un conjunto de caramillos y flautas que tocaban las más dulces melodías. Detrás venía un coro encantador, integrado por la flor de la juventud con su traje de gala, tan blanco como la nieve: iban repitiendo un himno precioso, letra y música de un poeta mimado por las Musas: la letra contenía ya como una introducción a los votos más solemnes. Formaban en el cortejo los flautistas consagrados al gran Serapis, que con su instrumento lateralmente dispuesto y apuntando al oído derecho, repetían el himno propio del dios de su templo. Independientemente estaba el nutrido grupo de quienes chillaban porque se dejara paso libre a la piadosa comitiva». (Ap. XI, 9)

¹² Algunos escándalos contribuyeron a lo que se podría denominar la *«leyenda negra»* del culto isíaco. Antes de la batalla de Accio, un edil proscrito huyó de Roma introduciéndose en una procesión dedicada a Isis oculto bajo una máscara de Anubis. Posteriormente, según narra Josefo (Citado por KELLY HEYOB, S. 1975. Pág. 115), Decius Mundus, en el año 19, cautivado por la belleza de una noble matrona romana llamada Paulina, planeó un encuentro con ella conspirando con una de sus amigas y con los sacerdotes del templo de Isis; también encubierto por la máscara de Anubis y a la sombra del santuario, Mundus consiguió su objetivo, ya que Paulina no se negó a los requerimientos de quien ella consideraba un dios. Este escándalo, que puede resultar jocoso, no lo fue tanto para los sacerdotes y la amiga de Paulina que actuaron como cómplices de Mundus, ya que fueron crucificados. Es difícil saber lo que puede haber de cierto en este escándalo anecdótico que, si no hubiese provocado tan duro castigo, se habría recordado, sencillamente, como tal. Sin embargo, Tiberio, exceptuando a Mundus que, debido a que su falta fue provocada por la pasión, fue exilado de Roma, crucificó a los responsables y no sólo eso sino que, al mismo tiempo, deportó a Cerdeña a cuatro mil libertos acusados de *«superstitio»*, destruyó el templo de Isis y lanzó al Tiber la imagen de culto. La represión apunta, verdaderamente, a móviles más políticos que morales, sin embargo, en cierto sentido, inició toda una serie de alusiones al culto isíaco en relación con escándalos y desmanes sexuales que escritores como Juvenal, Marcial y el propio Josefo se encargaron de difundir (Una interesante recopilación de todas las alusiones a este tipo de escándalos en KELLY HEYOB, S. 1975. Capítulo V: *«Morality and de cult of Isis»*. Págs. 111-127). No obstante, es absurdo relacionar a Isis, que exigía la castidad de sus iniciados (Ap. XI, 6), y a su culto, con este tipo de acusaciones que relacionaban sus santuarios con la prostitución cuando no existe referencia alguna a esta práctica, ni tan siquiera con carácter sagrado, en los templos de Isis. Es probable que se deban relacionar estas duras represiones y estas críticas con un intento de acabar, en consonancia con la política augustea, con uno de los cultos orientales que ponían en peligro las *«mores maiorum»* o, quizá, sencillamente, el objetivo fuese sofocar una creencia que, agrupando a gentes de todas las clases sociales, era lo suficientemente fuerte como para unirlos en contra del Estado, tal y como ya había quedado demostrado en anteriores rebeliones.

En época ptolemaica, debido a la racionalización llevada a cabo por Plutarco, el sistro adquirió toda una simbología, casi cosmogónica: simbolizaba «*que todos los seres deben agitarse, no debiendo cesar nunca de ser movidos*» y la generación que la naturaleza produce en su «*agitación*» aleja el principio corruptor, es decir, que su sonido «*espanta a Tifón*» (Pl. 63), a quien Plutarco identifica con Seth. La parte superior del sistro, de forma redondeada, representa a la Luna y, en su interior, en la órbita descrita por el astro, se encuentran los cuatro elementos (fuego, tierra, agua y aire), simbolizados por los cuatro caulículos que se cimbrean y producen el sonido. La capacidad de ahuyentar al mal ya se atribuía al sistro en el antiguo Egipto, así como también era habitual la representación de la diosa Bast, un gato, rodeada por Isis y Neftis, iconografía que se mantuvo en época ptolemaica y que Plutarco interpretó del siguiente modo:

«En la cúspide de la convexidad del sistro hay cincelado un gato con la cara humana, y en la parte inferior de sus ramas, por debajo de los caulículos que se cimbrean, vemos por una parte el rostro de Isis, por la otra el de Neftis. Con estos dos rostros querían designar los egipcios el nacimiento y muerte —porque nacimiento y muerte son los cambios y movimiento a que están sometidos los cuatro elementos—. El gato representa la luna, a causa de la variedad de su pelaje, de su actividad nocturna y su fecundidad. Se dice que este animal pare primeramente uno, luego dos, más tarde tres, luego cuatro, cinco y así hasta siete cada vez, de manera que contándolos todos suma veintiocho, número igual al de los días de la luna. Desde luego, esto no pasa de pura fábula; pero parece, sin embargo, que en los ojos del gato, las pupilas se hinchan y dilatan en la luna llena, mientras se contraen durante el curso de ese astro. En cuanto a la figura humana dada al gato, indica la inteligencia y razón que presiden las fases de la luna». (Pl. 63).

El sistro se introdujo, pues, en el mundo romano con todo un significado místico que se deduce de la restricción de su uso, ya que tan sólo podía ser utilizado por los iniciados (Ap. XI, 8-11). Si bien el sistro simple fue más habitual en Roma, no faltan ejemplos que mezclan la iconografía hathórica con la descrita por Plutarco (Fig. 2).

El descubrimiento del Templo de Isis en Pompeya, situado detrás del denominado Teatro Grande, se produjo el 9 de febrero de 1765¹³, siendo director de las excavaciones Francesco La Vega. El 20 de julio se halló la inscripción¹⁴ que aparecía en el arquitrabe y que confirmó que se trataba del «*Iseum*» de la ciudad restaurado tras el terremoto de año 62:

N(umerius)·POPIDIVS·N(umerii)·F(ilius)·CELSINUS
 AEDEM·ISIDIS·TERRAE·MOTV·CONLAPSAM
 A·FVNDAMENTO·P(equnia)·S(ua)·RESTITVIT
 HUNC·DECVRIONES·OB·LIBERALITATEM
 CUM·ESSET·ANNORVM·SEXS·ORDINE·SVO·GRATIS ADLEGERVNT¹⁵

¹³ FERNANDEZ MURGA, F. 1989. Pág. 140.

¹⁴ MAULUCCI, F.P. 1987. Págs. 170-171.

¹⁵ Numerius Popidius Celsinus contaba con seis años cuando financió la reconstrucción del templo avallado por su padre, Numerius Popidius Ampliatius, un liberto enriquecido que, probablemente, pretendía ase-

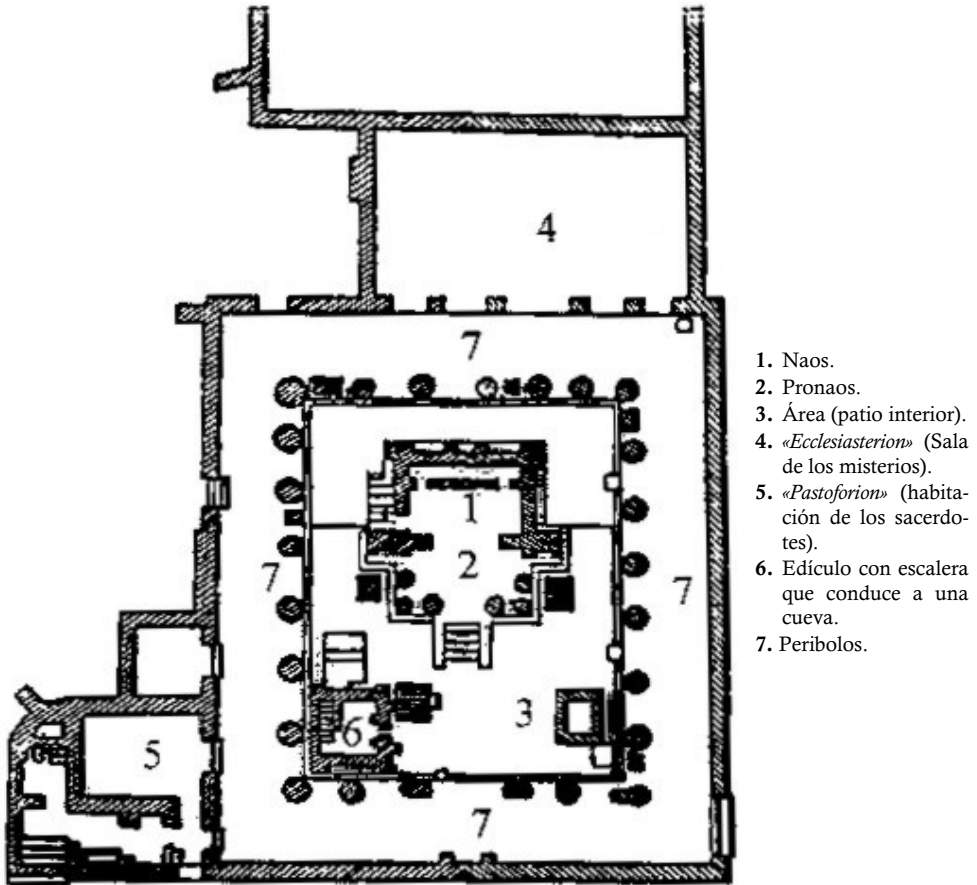
Fig. 2. El sistro simple y el sistro hathórico, según sus representaciones en escritura jeroglífica. GARDINER, A. 1988 (Pág. 534). Winglyph 1.1.Y18B - Y8.

El estado de conservación del templo, gracias a la restauración financiada por esta familia, es bastante bueno. El «*Iseum*» de Pompeya, que daba su nombre a la calle a la que se abría, se alza sobre «*podium*», a la manera romana; el santuario, precedido por un pronaos tetrástilo, con cuatro columnas en la fachada y dos laterales, estaba rodeado de un peribolos. El tramo de escaleras de acceso al templo recuerda el marco de las pinturas ceremoniales de Herculano y evoca el lugar desde donde los fieles asistirían al despertar de las imágenes de culto. Lateralmente, se dispone el «*pastoforion*», las habitaciones de los sacerdotes, y, al fondo, el «*ecclesiasterion*» o «*sala de los misterios*», probablemente dedicada a los rituales iniciáticos (Fig. 3).

Las pinturas que decoran este ambiente, tan sólo accesible a los iniciados, presentan diferentes aspectos del culto isíaco. En primer lugar, la adoración de la momia de Osiris muestra uno de los misterios que encerraba la veneración de los dioses alejandrinos, relacionado con la muerte y resurrección del dios; la fiesta que conmemoraba el hallazgo del dios, la «*Inventio Osiridis*», inspirada en la Gran Procesión de Abydos, está representada por otra pintura en que la Isis, sobre una barca, se acerca al cadáver del dios¹⁶. Por otra parte, aparece también una de las asimilaciones de la diosa Isis con personajes míticos griegos, en este caso, Io.

gurar a su hijo un cierto renombre y prestigio que aprovechar en su juventud, esperanza que, con toda seguridad, enterraron también las cenizas de la erupción en el año 79. Numerius Popidius Ampliatus fue uno de los más devotos y, evidentemente, uno de los más ricos isíacos de Pompeya y dedicó también una estatua de Osiris-Baco ubicada en el propio templo, así como, junto con su hijo y su esposa, el mosaico que decora el «*ecclesiasterion*» anexo al santuario. MORA, F. 1990. *Prosopografía isíaca. I. Corpus prosopographicum religionis isacae*. N° 110, n° 273 y n° 274.

¹⁶ MEYBOOM, P.G.P. 1995.



1. Naos.
2. Pronaos.
3. Área (patio interior).
4. «Ecclesiasterion» (Sala de los misterios).
5. «Pastoforion» (habitación de los sacerdotes).
6. Edículo con escalera que conduce a una cueva.
7. Peribolos.

Fig. 3. Planta del templo de Isis en Pompeya. TURCAN, R. 1985. «Las Religiones Orientales en el Imperio Romano» Pág. 77. En PUECH, H.C. (ed.) 1985. Págs. 37-96.

Io fue una doncella de Argo, sacerdotisa de la Hera argiva, identificada tanto como hija de Yaso y Léucane, como de Inaco y Melia. Según unas versiones, a causa de su belleza, y según otras, de acuerdo con los hechizos de Iinge, hija de Eco, que la ordenó en sueños acudir a la orilla del lago Lerna para encontrarse con el dios, Io fue amada por Zeus, tal y como, previamente, habían vaticinado los oráculos de Dodona y Delfos. Por temor a la venganza de Hera, Zeus convirtió a la muchacha en una ternera que entregó a la custodia de Argos. Comenzó entonces su peregrinaje, durante el cual la tierra la ofrecía sus frutos, vagando por Miceñas y Eubea hasta que Zeus, que la visitaba a menudo en forma de toro, encargó a Hermes que matase a Argos y aquel, tras dormir los cincuenta ojos del monstruo que aún no lo estaban, lo aniquiló con su cimitarra.

Sin embargo, Hera envió a Io un tábano que la puso tan furiosa que se lanzó corriendo a través de Grecia, dando su nombre al golfo Jónico y al estrecho del Bósforo (*«paso de la vaca»*), hasta llegar a Egipto. Allí fue bien recibida, tal como representa la pintura del *«ecclesiasterion»*, por la propia Isis acompañada de Harpócrates. Finalmente, tras recuperar su primitiva figura, dió a luz a un hijo de Zeus, Epafo, que daría origen, a su vez, a la raza de las Danaides; sin embargo, Io tendría todavía que recuperar a su hijo a quien raptaron los Curetes por orden de Hera. De regreso a Egipto, ocupó el trono, siendo divinizada bajo el nombre de Isis y convertida, a su muerte, en constelación¹⁷.

En relación con las ceremonias iniciáticas, el templo conserva un elemento imprescindible para la celebración del rito, un ambiente aún más evocador que el propio *«ecclesiasterion»*, un pequeño edículo que conduce a una cueva. Nos hallamos, probablemente, ante el escenario de la catábasis ficticia, el soporte de toda la escenografía en torno a la cual el iniciado recreaba la muerte y resurrección de Osiris.

Otro elemento interesante para el desarrollo de este estudio es la proliferación de imágenes *«Pantheas»*, que aunaban la protección de diferentes dioses, bien sea rodeando a dicha imagen de divinidades más pequeñas que intensificaban su poder con símbolos o campanillas profilácticas, bien sea caracterizándola, simplemente, con los atributos de múltiples divinidades¹⁸. El interés se centra, no sólo en el hecho de que la propia Isis sea *«Panthea»*, sino en que el culto de éstas se confundirá, tal y como revelan los estudios arqueológicos llevados a cabo en Pompeya, con el culto a los guardianes del hogar, los *«Manes»* y los *«Penates»*¹⁹. La propia Isis resume el significado de esta iconografía cuando se denomina, por boca de Apuleyo, *«reina de los Manes»*:

«Aquí me tienes, Lucio; tus ruegos me han conmovido. Soy la madre de la inmensa naturaleza, la dueña de todos los elementos, el tronco que da origen a las generaciones, la suprema divinidad, la reina de los Manes, la primera entre los habitantes del cielo, la encarnación única de dioses y diosas; las luminosas bóvedas del cielo, los saludables vientos del mar, los silencios desolados de los infiernos, todo está a merced de mi voluntad; soy la divinidad única a quien venera el mundo entero bajo múltiples formas, variados ritos y los más diversos nombres. Los frigios, primeros habitantes del orbe, me llaman diosa de Pesinunte y madre de los dioses; soy Minerva Cecropia para los atenienses autóctonos; Venus Pafia para los isleños de Chipre; Diana Dictymna para los saeteros de Creta; Proserpina Estigia para los sicilianos trilingües; Ceres Actea para la antigua Eleusis; para unos soy Juno, para otros Bellona, para los de más allá Rhamnusia; los pueblos del Sol naciente y los que reciben sus últimos rayos de poniente, las dos Etiopias y los egipcios poderosos por su antigua sabiduría me honran con un culto propio y me conocen por mi verdadero nombre: soy la reina Isis. [...]» (Ap. XI, 5).

La identificación de la diosa Isis con Fortuna se inspira en la concepción ptolemaica de la Isis-Tyché. La Tyché o Tique griega es la *«casualidad divinizada y per-*

¹⁷ GRIMAL, P. 1984. Pág. 289-290.

¹⁸ BAYET, J. 1984. Pág. 254.

¹⁹ WITT, R.E. 1971. Pág. 137.

sonificada por una divinidad femenina»²⁰, cada ciudad tuvo su Tique, tocada con torres y, en ocasiones, representada ciega; la asimilación con la diosa Isis, a manera de «*Panthea*», fue tan importante que, incluso, existen referencias a una divinidad sincrética denominada «*Isitique*»²¹. Isis fue una de estas «*Pantheas*», y el hallazgo en Pompeya y Herculano de numerosas figuras en las que aúna los atributos de Fortuna así como el escaso tamaño de éstas, la sitúan dentro de los usos habituales de este tipo de imágenes.

Sin embargo, las imágenes «*Panthea*» de Isis no se circunscriben exclusivamente a su relación con Fortuna, sino que, en ocasiones, la diosa alejandrina asume también los atributos de otras diosas; Tran Tam Tinh²² reconoce, en una Isis «*Panthea*» conservada en el Museo de Nápoles, los atributos de Atenea (el casco), de Artemis (el carcaj), de la propia Fortuna (el cuerno de la abundancia), de Niké, ya que es una figura alada y de la Luna. Aunque los cuernos que luce Isis en su tocado, ya fueron interpretados como símbolos de la Luna por Plutarco, concepción que heredaría la iconografía romana, éstos pueden ponerse también en relación con el tocado hathórico de la diosa.

«Hay autores que dicen abiertamente que Osiris es el sol, que este dios es llamado Siorios por los griegos, y que el artículo 'O' que los egipcios han añadido ante dicho nombre, es la única causa que puede ofrecer base al equívoco. Afirman asimismo que Isis no difiere de la Luna, que aquéllas de sus estatuas que la representan cornuda son imágenes de la luna en cuarto creciente, y que las que están veladas de negro figuran las desapariciones y oscurecimientos que sufre, cuando desea y persigue al sol. Por eso invocan a la Luna pidiéndole el buen éxito en sus amores, y Eudoxio nos dice que Isis es la que decide en los conflictos amorosos» (Pl. 52).

No obstante, el culto privado a la diosa no revistió tan sólo esta apariencia doméstica, sino que desarrolló, además, formas mucho más elaboradas, no ya en relación con las identificaciones de Isis con los cultos latinos del hogar, sino en conexión directa con el significado más profundo del culto isíaco, aquel que se hallaba vedado a los profanos, a los no iniciados.

La casa de Decimo Ottavio Quartione y Loreio Tiburtino, nº 2 de la región II, en Pompeya, presenta indicios de un culto isíaco privado de las características anteriormente descritas. Decimo Ottavio Quartione ocupaba, probablemente, el piso superior, accesible por las escaleras situadas a izquierda y derecha del atrio, mientras Loreio Tiburtino residía en la planta baja²³, donde organizó todo un pequeño santuario dedicado a la adoración de los dioses alejandrinos. Al margen de dependencias habituales («*atrium*», «*viridarium*» o pequeño jardín porticado, sala de recibimiento, «*loggia*» porticada con biclinio), la casa de Loreio, poseía además un pequeño santuario dedicado a Isis (Fig. 4).

²⁰ GRIMAL, P. 1984. Pág. 518.

²¹ GRIMAL, P. 1984. Pág. 518.

²² TRAN TAM TINH, V. 1972. Pág. 209.

²³ MAULUCCI, F.P. 1987. Pág. 187.

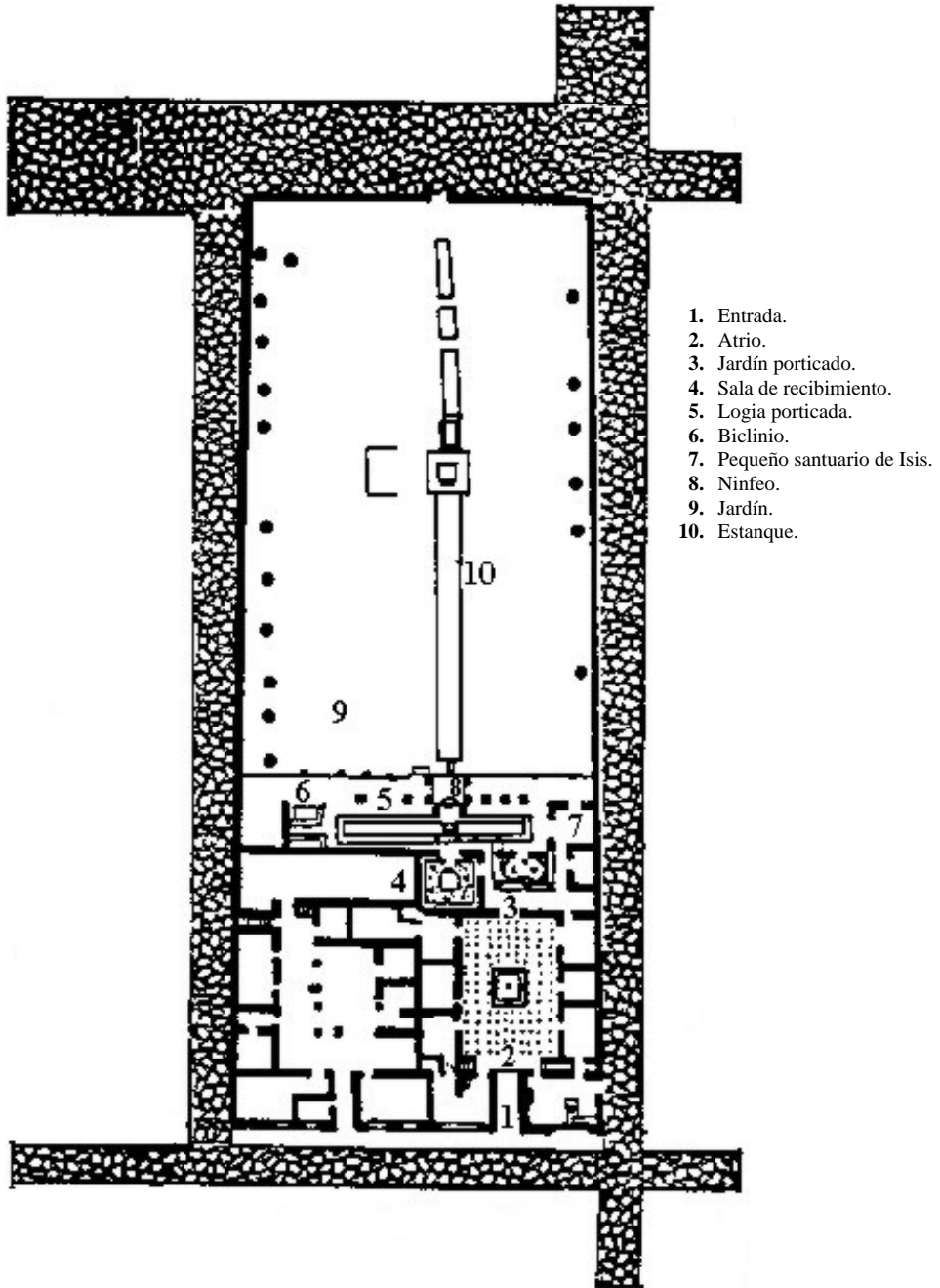


Fig. 4. Planta de la casa de Loreio Tiburtino. Pompeya. MAULUCCI, F.P. 1987. Pág. 187.

La riqueza de su propietario, probablemente, un sacerdote del culto, se hace patente en la decoración pictórica, que incluye todo un ciclo dedicado a la guerra de Troya —en la mencionada sala de recibimiento— con escenas en las que se ve a Heracles y Aquiles junto a otras que representan a Orfeo y a Venus; junto al biclinio, aparecen también pinturas de Narciso y de Thisbe y Piramo. La decoración del pequeño santuario isíaco incluía la representación de un sacerdote, ataviado con su túnica de lino blanco, y un nicho que, probablemente, cobijaba la efigie de la diosa. No obstante, el aspecto más interesante de la distribución de la casa de Loreio Tiburtino es el estanque o «*euripus*» que permitía simular la crecida del Nilo²⁴. En el jardín fueron halladas, además, cuarenta y cuatro ánforas que contenían, presumiblemente, el agua sagrada de Nilo, símbolo de Osiris²⁵.

La evocación de los paisajes nilóticos no se limitó, pues, en Pompeya, a simples representaciones pictóricas de acusada ingenuidad, como la hallada en la denominada «*Casa del Doctor*» que evoca el valle del Nilo con una escena de pigmeos cazando hipopótamos (Fig. 5), sino que, en este caso, revistió características de pretendido realismo y, lo que es más importante, de profunda espiritualidad.



Fig. 5. Paisaje nilótico. Casa del Doctor, Pompeya. OLAGUER-FELIU, F. 1989. Ilustr. 50.

²⁴ MAULUCCI, F.P. 1987. Pág. 188.

²⁵ TURCAN, R. 1985. «*Las Religiones Orientales en el Imperio Romano*» Pág. 79. En PUECH, H.C. (ed.). 1985. Págs. 37-96.

Plutarco ya había perfilado a la Isis alejandrina como una Diosa Madre, y Roma, al igual que a Cibeles —«*Magna Mater*»—, la conocerá como tal. No obstante, el Imperio aporta ciertas novedades que enriquecen a esta divinidad: en primer lugar, la estructuración estatal del culto isíaco en un territorio que ya no es Egipto (en definitiva, la gran transformación ptolemaica se gestó aún dentro de sus fronteras) y, por otro lado, Roma contribuyó con la «*interpretatio romana*», ofreciendo además una gran pluralidad de cultos extranjeros que, inscritos en el extenso área de sus provincias, no sólo adoptaron, sino que también identificaron a Isis con sus divinidades autóctonas. El culto isíaco, aún cuando los cultos egíptizantes habían incidido en la Bética con anterioridad, florece en Hispania de la mano de los conquistadores romanos y, sin que exista un nexo de unión ni una continuidad con respecto a las primeras manifestaciones egíptizantes²⁶, son muchos los ejemplos que acreditan la presencia de devotos isíacos en esta provincia²⁷.

Cuando el culto de esta diosa penetró en Roma era ya, junto con Serapis y Harpócrates, una diosa alejandrina asimilada a las diferentes divinidades griegas, y la «*interpretatio romana*» no hizo sino traducir esa asimilación al entorno de las divinidades latinas que se habían identificado previamente con las griegas. Así pues, Isis ya no sólo se identificaría con Deméter, Afrodita, Artemis y Perséfone, sino también con Ceres, Venus, Diana y Proserpina, y conservaría además la relación con personajes míticos, como Io, y con elementos cosmogónicos, la Luna (Hécate).

El canto XI de «*El Asno de Oro*», o las «*Metamorfosis*», de Apuleyo, constituye una de las fuentes más interesantes para el estudio del desarrollo del culto isíaco en el Imperio romano. Las características de la novela clásica que ha analizado Carmen Blánquez²⁸, incluyen un importante papel de la religión —en este caso de la religión isíaca— como desencadenante de un final feliz; en el caso de esta novela, cuya «*picaresca*» la aleja un tanto de los cánones prescritos, así como también en el caso de las «*Efesíacas*» de Jenofonte de Efeso, el papel de Isis cobró tal importancia que se ha llegado a considerar la posibilidad de que constituyeran, especialmente la segunda de las citadas, verdaderas novelas de «*propaganda religiosa*»²⁹.

En relación con la «*interpretatio*», Apuleyo inicia el canto XI de su novela con la súplica de Lucio, el personaje convertido en asno, a la diosa Isis «*Reina del Cielo*». En esta súplica, a modo de «*carmen sacrum*» (composición religiosa que combina la poesía y la prosa) se aprecian las identificaciones con las mencionadas diosas griegas y también con la Luna (Ap. XI, 2). Sin olvidar la obligada referencia al mito narrado por Plutarco —«*soy la reina Isis*»—, Apuleyo pone en boca de la propia diosa, que se aparece ante Lucio, la mejor definición de la Isis romana: «*encarnación única de dioses y diosas*» (Ap. XI, 5). El círculo de divinidades sincréticas, debidas a la identificación

²⁶ ALVAR, J. 1996. *Isis prerromana, Isis romana*, En RUBIO, R. (ed.) 1996. Págs. 95-107.

²⁷ Acerca de la difusión del culto isíaco en España: ALVAR, J. 1994 «*El culto y la sociedad: Isis en la Bética. Contribuciones para su estudio*». En GONZALEZ ROMAN, C. (ed.) 1994. Págs. 9-28. Y ALVAR, J. 1993.

²⁸ BLANQUEZ, C. 1996. «*Isis en la novela clásica*». En RUBIO, R. (ed.). 1996. Págs. 77-93.

²⁹ BLANQUEZ, C. 1996. «*Isis en la novela clásica*». En RUBIO, R. (ed.). 1996. Pág. 84.

de Isis con las diosas greco-latinas, se extendió por todo el Imperio, y la diosa egipcia se asimiló también, a partir de entonces, a Bellona y a Rhamnusia.

No obstante, las nuevas aportaciones de Roma destinadas tan sólo a ampliar la lista de «*Mil Nombres*» que ya atesoraba la diosa, no interesan tanto cómo la caracterización de Isis como Diosa Madre. En este sentido, Isis ya no tuvo, como en época ptolemaica, relación alguna con la legitimación del poder, su atributo más importante era la fecundidad, era «*la madre de la inmensa naturaleza, la dueña de todos los elementos, el tronco que da origen a las generaciones...*» (Ap. XI, 5). Cabe destacar que Isis estuvo también relacionada con la providencia, dada su relación con las crecidas del Nilo, a las que, en conexión con el ciclo osíriaco, aludía el agua en sus ceremonias.

En el siglo II el culto isíaco ya había sido aceptado, al igual que los restantes cultos orientales que, a diferencia del cristianismo, no se oponían a la organización estatal y se afirmaban, además, en el politeísmo tradicional. Así pues, el propio politeísmo permitía que, para sus adoradores, Isis no fuera tan sólo la «*Reina del Cielo*», sino también «*la primera*» entre sus habitantes, «*la suprema divinidad*» (Ap. XI, 5).

En lo referente a la iconografía isíaca, las imágenes de la diosa, al margen de sus representaciones como «*Panthea*», responden a dos tipologías: por un lado, la que alude a su condición de Diosa Madre, Isis «*lactans*», y por otro, aquella que aúna las características de la imagen de culto, con los distintivos iconográficos de la diosa. En primer lugar, la iconografía de la Isis «*lactans*», que gozó de una enorme difusión por todo el Imperio, heredera de las representaciones egipcias y ptolemaicas, cobró un carácter netamente occidental, que, al hilo de las modas artísticas imperantes, la convirtieron en una matrona romana dedicada a amamantar a Harpócrates. Sin embargo, en ocasiones, las referencias al origen egipcio de la diosa pueden apreciarse en la utilización del tocado isíaco, así como en la inclusión de determinados elementos de reminiscencias orientalizantes; en este sentido, cabe destacar la confusión de elementos orientalistas que aunó el culto isíaco.

Al margen de la iconografía de Isis «*lactans*», resta todavía analizar la tipología característica de la imagen de culto isíaco. Las ropas que caracterizaban a la diosa Isis, fueron ya descritas por Plutarco como «*teñidas de toda clase de colores variados y mezclados, porque su poder se extiende sobre la materia que recibe toda clase de formas y sufre todas las vicisitudes, puesto que es susceptible de convertirse en luz, tinieblas, día, noche, fuego, agua, vida, muerte, principio y fin*» (Pl. 77)

En contraste con la vestimenta de Osiris, blanca como corresponde al «*Ser primordial e inteligible*», las ropas de Isis, como corresponde a la materia, están siempre al alcance de los hombres (Pl. 77). Roma heredará esta concepción consolidada en el Egipto de los Ptolomeos y las túnicas multicolores de los iniciados no fueron otra cosa que una réplica de la vestimenta de la diosa, al tiempo que los «*pastóforos*», los sacerdotes del culto isíaco, optaron por las ropas inmaculadas de Osiris.

La descripción que nos brinda Apuleyo es, quizá por el realismo que pretende dar a la escena (es a la propia diosa a quien Lucio observa), mucho más detallada. Isis va tocada con una corona de flores de la que pende sobre su frente un disco («*luna simbólica*») con «*ureus*» a ambos lados (lo que Apuleyo denomina «*víboras a*

punto de incorporarse)), rematada, finalmente, por las espigas que la identifican con Ceres. La diosa viste una túnica multicolor y, sobre ella, un manto negro decorado con las estrellas, la Luna, flores y frutas. Sus sandalias son de hojas de palmera, «*el árbol de la victoria*». Isis porta también sus atributos, un sistro y lo que, probablemente, debemos identificar con un vaso canopo, que contiene el agua del Nilo, símbolo de Osiris. La iconografía de la diosa se fija en una imagen similar a la descrita.

Una escultura de Isis, en el Museo de Nápoles (Fig. 6), evoca, hasta cierto punto, la aparición que contempla Lucio de una Isis cuyos distintivos iconográficos son el sistro y el canopo, pero añadiendo un elemento que omite el escritor latino: el nudo isíaco. Las supersticiones con respecto a los nudos también eran conocidas en Roma, a pesar de que, en el mundo romano, el nudo isíaco alcanzó un enorme desarrollo como distintivo iconográfico. El «*Flamen Dialis*» tenía prohibido llevar anillos cerrados y tener nudos en sus vestiduras; por otro lado, la superstición alcanzaba también a determinadas posturas, como cogerse las manos o cruzar las piernas ante una mujer embarazada o un enfermo. Pero la superstición no se limitaba al ámbito de lo cotidiano, sino que estas posturas eran desaconsejadas también en las reuniones de magistrados. Estos tabúes tuvieron también su modelo mitológico; uno de ello fue el parto de siete días de Alcmena³⁰, provocado por la postura, con los dedos y las piernas entrelazadas, que la diosa Lucina adoptó ante su casa³¹. Estos supuestos poderes maléficos de los nudos pervivieron hasta el siglo XVIII, cuando el parlamaneto de Burdeos condenó a la hoguera a un hombre que había perjudicado a una familia por medio de cuerdas anudadas³². Sin embargo, es probable que el nudo isíaco continuase asociado a las cualidades protectoras y benéficas de los nudos o bien, teniendo en cuenta el enorme desarrollo que alcanzó en Roma como distintivo de la diosa, que hiciera alusión a las vinculaciones de Isis con la magia, así como al carácter místico de los cultos isíacos, a la promesa de felicidad bajo la atenta mirada de la diosa, tanto en este mundo como en el «*Más Allá*», y a la ausencia de dificultades para los iniciados.

El nudo isíaco, por tanto, distintivo de la diosa desde sus orígenes egipcios y que se había mantenido en época ptolemaica con características netamente egipcizantes, fue heredado por los romanos, quienes resaltaron su importancia en la iconografía isíaca; es probable que la presencia constante del nudo en sus representaciones se deba al abandono del atuendo egipcio de la diosa, que fue sustituido por los ropajes característicos de las mujeres griegas y romanas. En este sentido, los flecos que adornan tanto a la Isis del Museo Capitolino, como a otra, conservada en el Museo de Viena, son buena muestra de esta transformación. Tran Tam Tinh ha interpretado tales adornos como una consecuencia de la mezcla de costumbres egipcias, el nudo isíaco, y modas helenísticas en relación con el «*himation*»³³.

³⁰ Mujer de Anfitrión y madre de Hércules, al que tuvo de su unión con Zeus, quien para conseguir sus propósitos usurpó la personalidad de su marido. Hera, celosa de su rival mortal, se esforzó en prolongar el mayor tiempo posible su embarazo. Al final dio a luz dos mellizos, Hércules, el hijo de Zeus e Íficles, el hijo de Anfitrión.

³¹ FRAZER, J.G. 1986. Pág. 286.

³² FRAZER, J.G. 1986. Pág. 287.

³³ TRAN TAM TINH, V. 1972. Pág. 32.



Fig. 6. Isis. Museo de Nápoles. Inv. 6372. MAULUCCI, F.P. 1995. Ilustr. 26.

La característica esencial de los cultos orientales fueron los propios ritos, imbuídos de un exotismo que contrastaba con las frías ceremonias latinas. Eran dirigidos por un clero especializado que, en el caso de los «*pastóforos*», sacerdotes de Isis, gozó, además, de un gran prestigio en Roma, compartido con los magos egipcios. En el mundo ptolemaico, Plutarco distinguía dos tipos de sacerdotes de Isis: los «*hieróforos*» y los «*hieróstulos*»: «*los primeros son aquellos que poseían las doctrinas sagradas relativas a los dioses, guardándolas puras de toda superstición e indiscreción, llevándolas en sus almas como un cofrecillo santo. Los últimos, para darnos a entender que las doctrinas referentes a los dioses son en parte oscuras y están rodeadas de sombra, y en parte claras y brillantes, revisten las estatuas con un ropaje sagrado que manifiesta estos diferentes aspectos*» (Pl. 3).

Todos ellos, «*hieróforos*» y «*hieróstulos*», vestían túnicas blancas de lino y se rasuraban la cabeza «*porque no está permitido, como enseña Platón, que lo puro roce lo impuro*» (Pl. 4); por otro lado, observaban una serie de reglas y tabúes con respecto a determinados alimentos (Pl. 7):

«Los sacerdotes de Isis sienten tal horror por todo lo segregado, que llegan a abstenerse no sólo de la mayor parte de las legumbres, y de la carne de los corderos y los cerdos, porque estos alimentos producen muchos residuos superfluos, sino que también se prohíben, durante la temporada de sus purificaciones, el consumo de la sal en sus alimentos. Entre las numerosas razones que alegan en favor de dicha prohibición, pretenden que la sal, al estimular el apetito, obliga a comer en demasía, a beber excesivamente» (Pl. 5).

Los conceptos ptolemaicos o, mejor dicho, alejandrinos, tanto en lo referente a la iconografía y el significado de Isis, como en lo que concierne a las prácticas rituales, fueron heredados por Roma. Los responsables del culto isíaco latino fueron los «*pastóforos*», que deben su nombre a la hornacina —«*pastos*»— en la que llevaban la imagen de Isis, aunque también se les denominaba, tal y como refiere Plutarco, «*hieróforos*» o «*hagióforos*»; en el escalafón más alto de la jerarquía, se encargaban, pues, de portar las estatuas de los dioses en las procesiones. Por otro lado, existen también referencias a los denominados «*neócurros*», sacerdotes secundarios que actuaban como guardianes de los templos³⁴.

Las vestimentas blancas y la costumbre de raparse la cabeza, así como las prohibiciones con respecto a determinados alimentos, se mantuvieron también en Roma. Todos estos tabúes, en cierto sentido, de rasgos primitivos, proceden, indudablemente, de Egipto, donde las costumbres predinásticas nunca fueron abandonadas por completo; en este ámbito se inscribirían las supersticiones acerca del nombre de las personas y de los dioses, cuyo conocimiento implicaba la dominación, por medio de la magia, de su poseedor. También es probable que, en Egipto, existiese una superstición similar acerca del pelo o las uñas que mantienen, en diferentes culturas, una conexión simpática con la persona³⁵. Por otro lado, en Egipto, existía una conexión entre Osiris y el cerdo, cuya carne tenían prohibida los sacer-

³⁴ KELLY HEYOB, S. 1975. Págs. 94-95.

³⁵ FRAZER, J.G. 1986. Pág. 276.

dotes; era considerada impura y se evitaba, incluso, el simple contacto con este animal. Sin embargo, una vez al año, los egipcios sacrificaban cerdos a la Luna y a Osiris y comían su carne; el sacrificio se llevaba a cabo precisamente el día en el que se suponía que asesinaron a Osiris, de este modo, el sacrificio de los cerdos permitía la representación anual de la muerte del dios. Frazer ha analizado pormenorizadamente el significado de estos rituales y ha llegado a la conclusión de que este animal era considerado sagrado en Egipto³⁶, de ahí que, como todo lo sagrado, fuese peligroso el contacto con el cerdo, y no sería aborrecido simplemente como tal, sino que inspiraría un terror religioso. Es probable, incluso, según Frazer, que el cerdo fuese una encarnación de Osiris y, «cuando, en tiempos posteriores se antropomorfizó Osiris, se olvidó su primitiva asociación con el cerdo, se distinguió primero entre el animal y el dios, y luego se le opuso como enemigo por los mitólogos que no podían encontrar motivo para matar una bestia en relación con el culto de un dios, salvo si la bestia era el enemigo del dios»³⁷.

En definitiva, los sacerdotes isíacos romanos fueron, verdaderamente, una imagen de los egipcios, aunque no se puede olvidar su transformación en el mundo helenístico de Alejandría. Por otra parte, también hay que tener en cuenta las diferencias de costumbres y cronología que les afectaron en el mundo romano, aunque estas diferencias tan sólo implicasen el desconocimiento del porqué de su propio comportamiento. De hecho, es muy probable que los primeros «*pastóforos*» romanos, al igual que los «*hieróforos*» y «*hieróstulos*» ptolemaicos, fuesen egipcios. Pero, por encima de todo, interesa el hecho de que, gracias a su ancestral prestigio, la organización del culto isíaco romano ejerció un especial atractivo en Roma.

La práctica diaria de los rituales isíacos fue una de las grandes novedades para el mundo romano que, indudablemente, procedía de los antiguos ceremoniales egipcios. Al alba, se abrían las puertas del templo, se descubría a los dioses, ocultos por cortinas durante la noche, y se los despertaba en lengua egipcia³⁸. Al margen de la similitud con los ceremoniales de los santuarios egipcios, el simple hecho de la utilización de esta lengua en el ritual, evidencia dos aspectos interesantes: por un lado, el origen de este culto es, sin lugar a duda, egipcio, transmitido a Roma a través del mundo ptolemaico en el que también se mantiene; y, por otro, los primeros «*pastóforos*», probablemente, procedían de Egipto.

Las imágenes de los dioses eran vestidas y aseadas cada mañana, siguiendo la costumbre ancestral de los santuarios egipcios, pero el momento culminante del rito era la presentación de Osiris, personificado por el agua del Nilo, que un sacerdote mostraba a los asistentes. El vaso de oro, que se cubría con un paño de lino blanco —recuérdese la simbología de este color en Plutarco— es, probablemente, el mismo que describe Apuleyo en el canto XI de «*Las Metamorfosis*»:

³⁶ Un estudio detallado acerca del tema en FRAZER, J.G. 1986. Págs. 537-542.

³⁷ FRAZER, J.G. 1986. Págs. 540-541.

³⁸ TURCAN, R. 1985. «*Las Religiones Orientales en el Imperio Romano*». Pág. 79. En PUECH, H.C. (ed.). 1985. Págs. 37-96.

«Se acudió a la forma material —en oro puro— de una pequeña urna muy artísticamente vaciada, de fondo perfectamente esférico y cuyo exterior iba decorado con maravillosas figuras del arte egipcio. Su orificio de desagüe, no muy alto, se prolongaba por un caño a modo de largo chorro; del lado opuesto sobresalía en amplia curva el contorno del asa, a cuyo vértice iba anudado un áspid con la cabeza muy erguida y el dilatado cuello todo erizado de escamas» (Ap. XI, 11).

El objeto descrito, en este caso en relación con la festividad de la «*Navigium Isis*», no es otra cosa que el canopo que contiene el agua del Nilo, símbolo de Osiris, de ahí el paño blanco que lo cubre. A las dos de la tarde, comenzaba el oficio vespertino, en el que se ocultaban de nuevo las imágenes de los dioses. El culto diario isíaco se adornaba con cantos y bailes, animados por el sonido de los sistros, tal como ejemplifican las pinturas de Herculano. Las danzas que se practicaban en Roma, pueden tener su origen en las realizadas en honor de Bes, ya en la Baja Época, o bien en las danzas etíopes consagradas al dios itifálico Min, identificado con Osiris y con Horus. Tampoco se debe olvidar, en este sentido, el relato de los «*Textos de las Pirámides*», en el que se hace referencia a la danza que «*las almas de Buto*», espíritus de antiguos reyes al igual que las «*almas de Pe y Nejer*», llevaban a cabo como manifestación ritual de dolor por la muerte de Osiris: «*¡Las almas de Buto bailan por ti; ellos se golpean los cuerpos por ti; golpean sus brazos por ti; ellos despeinan sus cabellos por ti; ellos golpean sus piernas por ti!*» (Los *Textos de las Pirámides*, 8)³⁹. En relación con esto, es muy probable que los rituales isíacos diarios desarrollados en Roma no fueran otra cosa que una renovación del drama de la muerte y resurrección de Osiris, en conexión con la costumbre citada en los «*Textos de las Pirámides*».

La iniciación fue, sin duda, lo más atrayente de todos los ritos orientales, ya que suponía asegurarse la protección especial de determinado dios, tanto en este mundo como en el «*Más Allá*», respondiendo así a las inquietudes que las crisis espirituales romanas habían despertado en los habitantes del Imperio. Sin embargo, los iniciados, debían cumplir una serie de requisitos que la propia Isis no olvida recordar a Lucio: «*tu escrupulosa obediencia, tus piadosos servicios y tu castidad inviolable*». Tomando como fuente a Apuleyo (Ap. XI, 22-24 y 28-30), las iniciaciones isíacas eran dos, complementadas por una tercera, en este caso osírica, que era el requisito para el ingreso en el colegio de «*pastóforos*» romanos. En primer lugar, el sacerdote-guía, tras celebrar el oficio de la mañana, mostraba al aspirante los textos sagrados que, según la descripción de Apuleyo, se conservaban escritos en escritura jeroglífica:

«A continuación saca de un departamento secreto del santuario ciertos libros cuya escritura es desconocida: en unos hay dibujos de toda clase de animales y son símbolos de formularios litúrgicos abreviados; en otros hay trazos nudosos, o circulares, ya sea en forma de ruedas, ya de apretadas y caprichosas espirales para velar el texto de la curiosidad

³⁹ Buto era un antiguo, semi-mítico centro del Bajo Egipto. «*Las almas de Buto*», probablemente los espíritus de antiguos reyes, son representados frecuentemente bailando su danza ritual de dolor por la muerte de Osiris (KASTER, J. 1970: nota 16, pág. 83).

de los profanos. Leyendo en aquel libro, me fue diciendo los requisitos indispensables que debía reunir para proceder a la iniciación (Ap. XI, 22).

Tras una purificación, al futuro iniciado le era permitido contemplar la efigie de la diosa y postrarse ante ella. Después de esta preparación preliminar, comenzaba un período de renunciaciones que exigía la abstinencia de carne y vino y que duraba diez días. Transcurrido el tiempo prescrito, el oficio de la tarde, en el que los fieles llevaban ofrendas al aspirante, inauguraba el verdadero rito iniciático: tras días de abstinencia y, probablemente, un insuficiente descanso debido a los sueños místicos que también son mencionados en el «*Asno de oro*» (Ap. XI, 22, 30), el futuro iniciado, con una túnica de lino, era introducido en un «*tabernáculo*», donde pasaba la noche, probablemente, rodeado de efigies doradas que, a sus ojos, resultaban verdaderos dioses.

Apuleyo, como es lógico, no desvela todos los secretos de la ceremonia, ya que el misterio, evidentemente, no debía trascender al ámbito profano, y en el caso de que él mismo hubiese sido iniciado, «*contraerían el mismo pecado nuestros oídos y su lengua*» (Ap. XI, 23). Sin embargo, describe en qué consistía la experiencia del iniciado:

«Llegué a las fronteras de la muerte, pisé el umbral de Proserpina y a mi regreso crucé todos los elementos; en plena noche, vi el sol que brillaba en todo su esplendor; me acerqué a los dioses del infierno y del cielo; los contemplé cara a cara y los adoré de cerca» (Ap. XI, 23).

Es probable que los ritos iniciáticos isíacos simulasen una catábasis, una muerte ficticia, tras la cual se renacía a una nueva vida de dedicación a la diosa, es decir, que rememorasen la muerte y resurrección de Osiris y, en cierto modo, simulasen una divinización simbólica del iniciado⁴⁰. La relación existente entre las iniciaciones eleusianas y las isíacas es evidente, y a este respecto Carlos G. Wagner ha sugerido el empleo de alucinógenos en el desarrollo de dichas iniciaciones, con el objetivo de hacer realidad para el iniciado las sensaciones descritas por Apuleyo, y, en este sentido, afirma que «*como en la iconografía eleusiana, uno de los atributos de Isis y sus sacerdotes era la adormidera, lo que puede que tenga que ver con la existencia originaria de ceremoniales de fertilidad [...] y en los que, según parece, el uso del opio, o del 'cannabis' inducía estados de éxtasis durante el desarrollo del ritual*»⁴¹. Entre los ceremoniales a los que Carlos G. Wagner hace referencia no sólo se encuentran cultos arcaicos de fertilidad, sino que también, más adelante, se refiere a cultos egipcios, especialmente los dedicados a la diosa nutricia Hathor⁴², cuya relación con Isis fue tan estrecha en Egipto que su iconografía llegó a confundirse.

⁴⁰ TURCAN, R. 1985. «*Las Religiones Orientales en el Imperio Romano*». Pág. 78. En PUECH, H.C. (ed.). 1985. Págs. 37-96.

⁴¹ WAGNER, C.G. 1996. «*En torno a algunos aspectos poco destacados de los misterios isíacos*». En RUBIO, R. (ed.). 1996. Págs. 18-19.

⁴² WAGNER, C.G. 1996. «*En torno a algunos aspectos poco destacados de los misterios isíacos*». Pág. 25. En RUBIO, R. (ed.). 1996. Págs. 13-34.

Por otro lado, no se puede olvidar, que el período previo de abstinencia, así como también las posibles vigiliadas del iniciado —más adelante Lucio confiesa la aparición de los dioses durante el sueño— predisponían al futuro iniciado a todo tipo de visiones. Transcurrida la noche, a la mañana siguiente, el iniciado vestía una clámide sobre doce túnicas sagradas que, probablemente, encerrasen alguna simbología astrológica en relación con los doce signos del zodiaco de la teoría egipcia; el colorido del atuendo del iniciado recuerda las vestimentas isíacas, sin embargo, los animales que la decoran parecen indicar, de nuevo, una cierta confusión que aúna todo tipo de elementos orientalistas: «aquí había dragones indios, allí grifos hiperbóreos, cuadrúpedos de otro mundo, con alas como las aves» (Ap. XI, 24).

La clámide, denominada «*estola olímpica*», la antorcha que el iniciado porta y la corona de palmera que Apuleyo identifica con los «*atributos del sol*» (Ap. XI, 24), presentaban, a los ojos de los fieles que desfilaban para contemplarlo, a un ser divinizado. Esta ceremonia, que se repetía al día siguiente, terminaba con un banquete ritual que confirmaba al iniciado, sin embargo, existían dos grados iniciáticos superiores al anterior que, desgraciadamente, Apuleyo no describe con el detalle de la primera iniciación.

La segunda ceremonia exigía también la abstinencia: el iniciado, de nuevo por un período de diez días, debía consumir tan sólo alimentos que «*nunca habían tenido vida*» y, al menos en el caso de Lucio, se hace rapar la cabeza (Ap. XI, 28), lo cual parece indicarnos que accedía al grado de sacerdote, «*neócuro*», ya que aún no ingresaba en el colegio de «*pastóforos*». La tercera iniciación es la que abre las puertas del prestigioso colegio de sacerdotes a Lucio, sin embargo, ésta no viene dada de la mano de la diosa Isis, sino de su paredro Osiris, que se aparece personalmente al protagonista para comunicarle la decisión de tomarlo a su servicio y, lo que indica la difusión del culto entre las clases altas, también para recomendarle que continúe con su labor de «*abogado*» en el Foro (Ap. XI, 30). El grado de «*pastóforo*» implicaba, indudablemente, la abstinencia absoluta de carnes y, por supuesto, el rasgo más característico del clero isíaco: la cabeza rapada, que se lucía con orgullo como distintivo espiritual.

En el entorno popular, las procesiones, Apuleyo cita al dios alejandrino Serapis, nunca a Osiris; aunque posteriormente sí se refiere, en el ámbito más restringido de los iniciados, a una culminación del adoctrinamiento isíaco a través de una iniciación osírica. El verdadero protagonista de los ritos iniciáticos isíacos es, por tanto, Osiris, quien padece muerte y resurrección, con quien se identifica el iniciado y, en definitiva, el jefe simbólico y supremo de los «*pastóforos*»; teniendo en cuenta que también es Osiris quien aporta todo un significado alegórico, religioso y espiritual al rito diario, en el que se inscriben las ceremonias iniciáticas, cabe preguntarse cuál es el verdadero papel de la diosa Isis en estas ceremonias denominadas isíacas. Cabría pensar que Osiris, cuyo conocimiento estaba vedado a los profanos, personificaba el aspecto «*mistérico*» del ritual ya que, confundido con el Serapis alejandrino, se hacía referencia a este dios de cara al público; sin embargo, sus aspectos esotéricos, inexplicables, mágicos, son los que se ocultaban a los ojos de los no iniciados que, probablemente, no alcanzarían a comprender la simbo-

gía del canopo que aparece en los rituales diarios, ni tampoco experimentaban la catábasis ficticia de las ceremonias iniciáticas.

Lo verdaderamente misterioso que encerraban los cultos isíacos era el simple significado del mito primitivo, sus implicaciones con la fertilidad y la resurrección de la naturaleza, aspectos que también Isis, como Diosa Madre, personificaba, al igual que anunciaba los vínculos de sus ritos con el *«Más Allá»*. Sin embargo, Isis adquirió estos atributos en el mundo ptolemaico, mientras que sus características en el mito egipcio eran mucho más restringidas. El propio Apuleyo, tras describir la muerte ficticia del iniciado, dice: *«Esas son mis noticias: aunque las has oído, estás condenado a no entenderlas»* (Ap. XI, 23).

Indudablemente, cuando, *«en plena noche»*, el iniciado contempla *«el sol en todo su esplendor»*, Apuleyo hace referencia al sol de los muertos, Osiris, que recorre cada noche en su barca los *«Campos de Ialu»*, sus dominios en el *«Más Allá»*, concepción que también tiene su origen en Egipto. Teniendo en cuenta, pues, que los misterios isíacos no encerraban otra cosa que el significado primigenio del mito (recuérdese que los primeros *«pastóforos»* hubieron de ser egipcios), el papel desempeñado por Isis, probablemente, consistió en la divulgación, a nivel popular, de la significación del mito que, en el plano metafísico, correspondía a Osiris, quien en realidad había confundido sus atributos con su esposa aunque, anclada en los orígenes egipcios del mito, la figura de Osiris, no ya de Serapis, explicaba, con mayor coherencia y al margen de asimilaciones alejandrinas, el sentido mitológico de sus rituales. El papel de Isis, pues, es tanto más importante cuanto más popular es la ceremonia y, evidentemente, las fiestas anuales que se celebraban en Roma, tenían a la diosa como indiscutible protagonista. Los iniciados en los misterios conmemoraban a sus dioses en diversas festividades que se repartían a lo largo de todo el año romano, las más importantes se celebraban a finales del mes de octubre, la *«Inventio Osiridis»*, y, en torno al 5 de marzo, la *«Navigium Isidis»*.

Así pues, en Roma, el culto se organizó mediante un curioso sincretismo de costumbres egipcias y occidentales, basado en los conceptos nacidos en Alejandría. Por un lado, el culto diario, habitual en los templos egipcios, con sus servicios matutinos y vespertinos que procuraban el cuidado de las imágenes, se implantó en Roma como aspecto novedoso de indudable influencia egiptizante, así como también lo fueron las procesiones de imágenes divinas, práctica que se había desarrollado en el antiguo Egipto como nexo de unión entre diferentes nomos a través de la vinculación de sus primitivas divinidades heráldicas. Sin embargo, y si bien el culto diario no plantea dudas acerca de su origen egipcio, en el caso de las dos grandes festividades isíacas, las influencias se dividen entre lo egipcio y lo alejandrino-helenístico.

Por un lado, la *«Inventio Osiridis»* se inspiraba en la ancestral procesión de Abydos que conmemoraba la resurrección del dios. Sin embargo, la *«Navigium Isidis»* recuerda las manifestaciones de Isis en relación con la mar y la navegación, manifestaciones que, sin duda, la diosa había adquirido en época alejandrina. Así pues, la Isis alejandrina, en relación con el próspero puerto de la ciudad, se ocupó de la

protección de los navegantes, principal motivo de celebración de la «*Navigium Isidis*» romana. Por otro lado, los vínculos con celebraciones helenísticas, se hacen patentes en la utilización de una fórmula griega de ritual. En cierto sentido, esta festividad puso de nuevo en relación a la diosa con el ámbito estatal, si bien, en este caso, la relación no es tan evidente como pudo serlo en el Egipto faraónico o en época ptolemaica; en cualquier caso, la festividad de la «*Navigium*», con las bendiciones finales que abarcaban a la totalidad del estado y el pueblo romano, se constituyó como la apertura «oficial» de la temporada de navegación, aspecto que da una idea del profundo arraigo del culto isíaco en Roma.

En lo que a los ritos iniciáticos se refiere, es probable que debamos ponerlos también en relación con el desarrollo del culto isíaco en Alejandría y, muy especialmente, con la tradición que vinculaba, ya desde la temprana devoción de los atenienses, los misterios isíacos con los eleusinos y con la diosa Demeter. Sin embargo, el sincretismo, en este caso, se hace aún más evidente si tenemos en cuenta la minuciosa descripción llevada a cabo por Apuleyo. Los ritos iniciáticos isíacos vuelven a denotar referencias egipizantes, desde el momento en el que se hace mención a textos conservados en escritura jeroglífica.

Por otro lado, también se adivina la influencia del antiguo Egipto en la mención de Osiris como protagonista de la última iniciación isíaca, la que da acceso al colegio de sacerdotes, los «*pastóforos*». Es interesante destacar de nuevo que Apuleyo no cita a Serapis, padro alejandrino de Isis, sino a Osiris, el dios egipcio protagonista del mito que llevó su nombre y pilar de la inmortalidad de las «*almas*». Teniendo en cuenta que las referencias a Serapis, por ejemplo, en la descripción de la procesión de la «*Navigium*», son numerosas, cabe pensar que el conocimiento de Osiris estaba reservado a los iniciados de más alto rango. En esta línea, y teniendo en cuenta que la culminación de los misterios isíacos apuntaba a Osiris, cabe pensar que el culto isíaco, muy difundido en el ámbito del Imperio romano, especialmente en el entorno Mediterráneo, utilizó a la diosa como propaganda, como avanzadilla de un culto que encerraba en sus misterios el pensamiento soteriológico y vital de los egipcios. Indudablemente, el favor que una Diosa Madre podía obtener en el Mediterráneo, donde el culto a la Madre Tierra se remonta a la Prehistoria, era mucho mayor que el que pudiera propiciar la compleja concepción de la ultratumba egipcia.

Así pues, el culto isíaco, cuyas características lo relacionan estrechamente con el sincretismo alejandrino, encerraba también un conservadurismo del pensamiento egipcio; es de suponer que, al menos, los primeros sacerdotes isíacos llegados a Roma, eran egipcios, conocedores de los textos sagrados de la diosa conservados todavía en escritura jeroglífica, así como también depositarios de la sabiduría ancestral atribuida a los egipcios en relación con la magia, la astrología y, por supuesto, la complicada red de atribuciones que, según el «*mito de Osiris*», adornaban a este dios.

Los arcanos de la religión isíaca hacían referencia tanto a Serapis —el «*calathos*» que lo vinculaba con Plutón— como al propio Osiris, en este caso, mediante el canopo repleto de agua del Nilo que, frecuentemente, porta la Isis romana; sin em-

bargo, cabe preguntarse si, ya no los simples devotos de Isis, sino los iniciados, los que alcanzaron la calidad de «*pastóforos*», conocían, tras su tercera y última iniciación, no sólo el ancestral significado de Osiris en Egipto, sino también la escritura jeroglífica de sus textos sagrados. Desgraciadamente, a pesar de las minuciosas descripciones que nos brinda Apuleyo, su particular prudencia, que ha sugerido una posible iniciación en los ritos isíacos, le impide responder a estas suposiciones. En cualquier caso, el hecho de que la última iniciación isíaca implicase los conocimientos que hemos sugerido y que se deducen de algunas de las afirmaciones de este autor, supondría una nueva dimensión del culto isíaco, no ya en el plano ritual, del que era absoluta protagonista la diosa Isis, sino en el plano espiritual y cultural, desvelándonos la existencia y desarrollo más de un soterrado culto osiríaco que del popular culto isíaco al que las fuentes hacen referencia.

BIBLIOGRAFÍA

- ALVAR, J. 1993: «*Los cultos místéricos en la Bética*». I Congreso de Historia Antigua de Andalucía. Córdoba 6-9 Abril 1988. Córdoba.
- APULEYO. 1978: *Las Metamorfosis o El asno de oro*. (Introducción, traducción y notas de Lissardo Rubio Fernández). Madrid.
- BAYET, J. 1984: *La religión romana. Historia política y psicológica*. Madrid.
- BRADY, T.A. 1978: *Sarapis & Isis. Collected essays*. Chicago.
- FERNANDEZ MURGA, F. 1989: *Carlos III y el descubrimiento de Herculano, Pompeya y Estabia*. Salamanca.
- FRAZER, J.G. 1986: *La Rama Dorada. Magia y Religión*. Madrid.
- GARDINER, A. 1988: *Egyptian Grammar*. (1ª ed. 1927). Oxford.
- GONZALEZ ROMAN, C. (ed.). 1994: *La sociedad de la Bética. Contribuciones para su estudio*. Granada.
- GONZALEZ SERRANO, P. 1990: *La Cibebes, nuestra Señora de Madrid*. Madrid.
- GONZALEZ SERRANO, P. 1994: «*La música y la danza en el antiguo Egipto*». *Espacio, Tiempo y Forma*. Serie II, Hª Antigua, t.7. Págs. 401-428.
- GONZÁLEZ SERRANO, P. 1999: «*Catábasis y Resurrección*». *Espacio, Tiempo y Forma*. Serie II, 12. Historia Antigua. Págs. 129-179.
- GRIMAL, P. 1984: *Diccionario de Mitología Griega y Romana*. Barcelona.
- KASTER, J. 1970: *The Literature and Mythology of Ancient Egypt*. Londres.
- KELLY HEYOB, S. 1975: *The cult of Isis among women in the Graeco-Roman world*. Leiden.
- MAULUCCI, F.P. 1987: *Pompei*. Nápoles.
- MEYBOOM, P.G.P. 1995: *The Nile mosaic of Palestrina. Early Evidence of Egyptian Religion in Italy*. Leiden.
- MORA, F. 1990: *Prosopografía isiaca I. Corpus prosopographicum religionis isiacae*. Leiden.
- MORA, F. 1990: *Prosopografía isiaca II. Prosopografía storica e stadistica del culto isiacico*. Leiden.
- OLAGUER-FELIU, F. 1989: *La Pintura y el Mosaico Romanos*. Barcelona.

- PLUTARCO. 1930: Isis y Osiris. (Versión hecha sobre la traducción francesa, con prefacio, prolegómenos y notas de Mario Mecnier por F. Gallach Pales). Madrid.
- PUECH, H.C. (ed.). 1985: *Las Religiones en el Mundo Mediterráneo y en el Oriente Próximo. Formación de las Religiones Universales y de Salvación. Vol. I.* Madrid.
- RUBIO, R. (ed.). 1996: *Isis. Nuevas Perspectivas.* Madrid.
- TRAN TAM TINH, V. 1964: *Le Culte d'Isis à Pompéi.* París.
- TRAN TAM TINH, V. 1971: *Le culte des divinités orientales a Herculanium.* Leiden.
- TRAN TAM TINH, V. 1972: *Le culte des divinités orientales en Campanie.* Leiden.
- TRAN TAM TINH, V. 1973: *Isis Lactans.* Leiden.
- TRAN TAM TINH, V. 1983: *Sérapis debout: corpues des monuments de Sérapis debout et étude iconographique.* Leiden.
- WITT, R.E. 1974: *Isis in the Graeco-Roman World.* Nueva York.