

EL VELO ROMANO DE ISIS.
UNA CONTRIBUCIÓN AL ESTUDIO DEL CULTO ISÍACO EN ROMA.

JOSÉ LUIS PELLICER MOR
Doctor en Historia [sección: Historia Antigua]
dickens1812portsmouth@gmail.com

Palabras clave:

Isis, Serapis, Harpócrates, Iseum, aretalogía, sistro, Apuleyo, Lucio

Resumen:

Para los griegos y romanos las tierras egipcias fueron siempre una fuente de sabiduría misteriosa frente a cuya antigüedad quedaban mudos de estupor. Isis, la diosa que había vencido a la muerte misma al actuar en el proceso de resurrección de Osiris se convirtió en el símbolo de esos arcanos ancestrales que desde el Nilo se abrieron paso hasta las mismas riberas del Tíber en un avance imparable durante la época helenística. Un viaje que hizo en compañía de esa divinidad sincrética que fue Serapis. Su culto lo encontramos asentado en lugares como Pompeya y la propia Roma con sendos templos dedicados a la maga egipcia por excelencia.

El hecho de que el iniciado a sus misterios pudiera entablar casi contacto directo con la divinidad unido a la promesa de una nueva vida más allá de la muerte le dieron al culto isíaco un atractivo con el que difícilmente pudo competir la religión pública romana tan unida a reglamentaciones jurídicas y políticas. Con este artículo no es nuestra intención cruzar el umbral de lo numinoso (en el sentido de acercamiento a la manifestación de poderes religiosos o mágicos) y arrebatarse así pretenciosamente su velo a Isis,¹ sino intentar explicar qué vieron los romanos en una diosa extranjera tan alejada de su panteón y de sus propias prácticas religiosas como para aceptar su culto, si bien con notables reticencias y en compañía de los agudos dardos de la sátira romana.

¹ En 1877 la escritora rusa Helena P. Blavatsky, creadora de la pseudociencia conocida como Teosofía, utilizó para su obra fundacional el título de *Isis sin velo*, a modo de metáfora del acceso al conocimiento de una religión ancestral y universal de la sabiduría.

Isis Aegypti. Un paseo por las fuentes documentales egipcias.

Uno de los hechos que más pueden sorprendernos al tratar el tema de la presencia de Isis en Roma es el de la gran cantidad de adeptos con el que llegó a contar su culto teniendo en cuenta su carácter extranjero. Sin embargo, el origen egipcio de la religión isíaca no puede ser considerado *a priori* un elemento favorable, especialmente tras la derrota de Marco Antonio en *Actium* (31 a.C.), al identificarse por esas fechas todo lo procedente del país del Nilo como algo pernicioso y contrario a los intereses de Roma. El propio Marco Antonio, al elegir a Cleopatra y vivir en Oriente, habría dejado de ser romano para ser ‘un egipcio,’ término que conllevaba una pérdida de dignidad y un abandono de la *gravitas* que definía el comportamiento de un romano susceptible de llevar tal nombre: «*No honra nuestras leyes ni nuestros dioses ancestrales sino que se prosterna ante aquella mortal como ante una Isis (...) “¡Qué nadie lo considere ya romano, sino egipcio!”*» (Dión Casio, *Historia*, L 25. 3 y 27.1).

Pero, a pesar de este carácter peyorativo con la que se intenta presentar la ‘traición’ de Antonio, ya desde la etapa final republicana la presencia de Isis en el orbe romano se había convertido en un hecho innegable, si bien con altibajos muy notorios que hacen muy difícil definir inequívocamente la especial relación que surgió entre ambos mundos. Desde luego, un aspecto claramente establecido hoy en día es el hecho de que la llegada de Isis no vino acompañada de una importación masiva de divinidades egipcias hacia el panteón romano: su caso supone más una excepción que una norma en la historia religiosa de la civilización romana.

La fama de Isis como diosa maga, como divinidad protectora, y como vencedora de la muerte inexorable con sus hechizos, venía cimentada por una tradición antiquísima ya en su propia tierra de origen. Su posición como diosa que nutre (con su leche) y protege al monarca ya quedó atestiguada en los remotos *Textos de las pirámides* (pertenecientes al periodo tradicionalmente conocido como Imperio Antiguo egipcio), al tiempo que se forjaba su leyenda como actuante decisiva en la resurrección de Osiris. Así leemos en la declaración 219 de esos textos: «*Oh, Isis, éste de aquí es tu hermano Osiris, a quién tú has recuperado para que pueda volver a vivir*» (Faulkner, 1969, p. 47). De ese período procedía, pues, la figura de Isis como divinidad poderosa, hija de Geb y Nut e integrante de la Gran Enéada de Heliópolis. Con el tiempo, las

inscripciones de las pirámides cedieron su puesto (particularmente en el Imperio Medio egipcio) a los llamados *Textos de los sarcófagos*, una colección de más de un millar de hechizos y encantamientos junto con otras fórmulas religiosas inscritas en las paredes de los féretros con el objetivo manifiesto de ayudar al difunto en la vida de ultratumba. Y también allí, Isis (acompañada de su inseparable hermana Neftis) jugaría un papel decisivo en la vuelta de Osiris a la vida, al tiempo que se potenciaba su papel como diosa protectora de Horus, nacido de la unión de la diosa con el dios arrebatado a la muerte por sus artes mágicas.

En una tercera entrega de la literatura funeraria egipcia, la misma trayectoria y habilidades de Isis pueden ser halladas en la colección de célebres escritos conocidos con el nombre de *Libro de los muertos* (instalándonos ahora en el Imperio Nuevo, el último gran periodo de esplendor de la civilización egipcia), en el que Isis aparece citada en su calidad de hermana y esposa de Osiris y elogiada en su calidad de restauradora de la vida, permitiendo a Osiris respirar de nuevo. Nos desconcierta, sin embargo, la parquedad de las tres fuentes acabadas de mencionar alusivas a Isis hasta el punto de que nuestro principal documento para el mito osiriano y, por tanto, isíaco (incluyendo aquí al mundo de los clasicistas y de los egiptólogos), es la obra *De Iside et Osiride*, que forma parte de las *Obras morales y de costumbres (Moralia)* del célebre autor, y biógrafo griego por excelencia, Plutarco de Queronea (46-119 d.C.).

La leyenda es suficientemente conocida como para repetirla aquí con detalle, bastando con un breve apunte: El asesinato alevoso de Osiris a manos de Seth/Tifón, el hallazgo por parte de Isis del cofre con el cuerpo de Osiris en Biblos, el retorno a Egipto, el desmembramiento del cuerpo al ser descubierto de nuevo por Seth, la reconstrucción del cuerpo de Osiris gracias a la magia de Isis, la decisión de Horus de vengar a su padre y restaurar así el orden transgredido. El papel de Isis como conocedora de prácticas mágicas y como protectora de su hijo Horus



Estatuilla sedente de Isis y Horus. MMA de N. York. N° cat. 17.190. III período Intermedio-Baja época [Imagen de dominio público]

para que pueda enfrentarse al asesino de su padre parecen a todas luces los principales rasgos que emanan de la versión transmitida por Plutarco. Es cierto, sin embargo, que en el Papiro Chester Beatty I (Museo Británico 10681), datando de la dinastía XX, se nos narra con cierto detalle la intervención de Isis en la disputa final entre Horus y Seth, haciendo gala de su poder e igualmente de sus hechizos mágicos.

A la literatura funeraria egipcia que ya hemos citado hasta ahora habría que añadir esas letanías conocidas como *Lamentaciones de Isis y Neftis* (Papiro de Berlín 3008) en las que nuestra protagonista también tendría un papel destacado dirigiéndose a Osiris para traerlo a la vida. E igualmente en las llamadas *Canciones de Isis y Neftis* (Papiro Bremner-Rhind, Museo Británico 10188). Otra fuente egipcia de indudable interés para el asunto que nos ocupa es el conocido como '*Libro de las Horas egipcio*' (Papiro del Museo Británico 10569), editado en 1958 por R.O. Faulkner, en el que Isis aparece citada no menos de 36 veces y en el que se le otorga el epíteto de 'nodriza' (18, 6), elevándola además a la categoría de aquélla que «*llena la tierra con su gobierno*» (18,11) y presentándola como 'la sabia' (18,15).

Podemos añadir un texto egipcio más a la lista de las, por otra parte, nada abundantes referencias conservadas del antiguo Egipto en relación a Isis. Nos referimos a la leyenda de Isis y el nombre secreto de Ra, conservada en el llamado papiro de Turín 1993 y datado en la dinastía XIX.² En ese episodio vemos a una Isis de la que se destaca su conexión con la sabiduría en un sentido absoluto y universal: «*no había nada que no conociera en el cielo y en la tierra*» (López, 2005, p. 112), aunque queda patente que la diosa no siempre usaría sus envidiables conocimientos para el bien. Deseosa de hacerse con el poder de Ra provoca que una serpiente, creada por ella misma con sus encantamientos, muerda al dios solar ocasionándole un insoportable dolor, del que sólo le libraría Isis si le revela su nombre secreto, única manera de someterlo a su autoridad completa.

Es esta la faceta de Isis que queda ahora claramente asentada, la de una diosa astuta (lamentamos decir también que un tanto cruel) que utiliza sus encantamientos en

² En opinión del egiptólogo Jesús López, editor del volumen de *Cuentos y leyendas del Antiguo Egipto*, en el que se ha consultado este relato, la versión más antigua del mismo procedería de una época mucho más antigua, probablemente de la dinastía XIII, en las postrimerías del Imperio Medio (López, 2005, p. 110)

su propio beneficio y para aumentar su poder sobre el mundo que le rodea: «*Pero Isis vino con su poder mágico. Su discurso es el hálito de la vida, su prescripción aleja el dolor, sus palabras mantienen en vida...*» (López, 2005, pp. 113-114). Una alusión a su capacidad curativa o sanadora, sin duda, que la acompañará igualmente en el mundo romano, hasta el punto de que sus hechizos se consideraban un remedio contra la enfermedad y contra las mordeduras de serpientes o picaduras de escorpiones (Harrauer, 2008, p. 471).

En ese sentido, es necesario aludir al hecho de que las intervenciones de Isis en las que hace exhibición de un poder mágico se relacionan con un misterioso concepto de la mentalidad egipcia, el de “*heka*”, una capacidad preternatural de intervención sobre los procesos que se dan en la naturaleza.³ Así, se atribuía a las lágrimas de Isis la subida anual de las aguas del Nilo, casi como una restauración del orden cósmico, pues «*es a través de la solicitud de Isis que Osiris es revivificado y fortalecido*» (Naydler, 2019, p. 124).

Se hace evidente así la posición especial que Isis había tenido en el panteón



Sistro en el MMA de Nueva York. N° cat. 19.5 Siglos I-II d.C. [Imagen de dominio público]

egipcio y aunque no es nuestra intención retenerla allí más tiempo del necesario para dar una idea cabal de los poderes que ya se le atribuían en su mundo natal antes de empujarla hacia las tierras itálicas, quizá no sea ahora del todo inapropiado aludir, aunque sea brevemente, a los elementos simbólicos relacionados con ella: su signo jeroglífico en forma de trono (conectándola directamente con la preservación de la casa real), los cuernos de vaca (que comparte con la diosa Hathor) y el disco solar en medio, posiblemente una referencia al origen heliopolitano de su culto.

Un objeto que aparece asociado a la diosa (aunque no con exclusividad) es el conocido como “nudo *Tiet*,”⁴ posiblemente relacionado con el signo jeroglífico

³ Acerca de este concepto de *heka*, ver Arries (2016, pp. 261 y sig.).

⁴ Se trata del signo V39 de la lista clásica de signos jeroglíficos clasificados por A.H. Gardiner (1979, p. 508).

tradicional de la vida y que citado en el *Libro de los muertos* (capítulo 156) parece estar conectado con el poder mágico y protector de la sangre de Isis; de ahí precisamente su uso como amuleto funerario construido con piedras semipreciosas de tono rojizo (Wilkinson, 1995, p. 203). Igualmente, con un carácter auxiliador o amparador, encontramos ligado a las diosas Isis y Hathor, el instrumento musical conocido como sistro, un instrumento de percusión compuesto por un mango que sujeta un cuerpo de metal curvado y atravesado por unas varillas metálicas que chocaban al ser agitadas (Andrés, 2012, p. 1516).⁵ Si seguimos la explicación de Plutarco, su característico tintineo ejercía una función primordial y mágicamente protectora:

Debe ser sacudido y jamás cesar de moverse, sino ser como despertado y agitado cuando entra en estado de somnolencia y de entorpecimiento. En efecto, dicen que con los sistros alejan y rechazan violentamente a Tifón, dando a entender que, cuando el principio corruptor sujeta y retiene el curso de la naturaleza, de nuevo el poder de creación lo libera y restablece por medio del movimiento. Al ser el sistro de forma redondeada por arriba, su bóveda abraza los cuatro elementos que son sacudidos. (Plutarco, *Isis y Osiris*, 63. 376C-D).

Una imagen que trasciende lo meramente musical para otorgar a este instrumento una función casi de orden astral o cósmico, aunque habría que tomar esta descripción con una buena dosis de precaución por el abismo cronológico que separa a la civilización egipcia en su apogeo de la época en la que Plutarco compuso su obra.

Una quae est omnia. Del Nilo al Tíber.

Aunque ya hayamos establecido como punto de partida los rasgos de la Isis egipcia, el culto que arribaría a Roma vendría tamizado por el mundo helenístico. A este respecto Jaime Alvar ha escrito acertadamente



Cipo o Estela de Metternich. MMA de N. York
Nº de catálogo 50.85. XXX dinastía. Reinado
de Nectanebo II
[Imagen de dominio público]

⁵ Para la distinción de los diferentes modelos de sistro y su relación con la bendición divina y en ritos de fertilidad y fecundidad, así como otras peculiaridades, ver Andrés (2012, p. 1517) y Wilkinson (1995, p. 215). El signo jeroglífico de la lista de Gardiner antes citada (ver nota 4) es Y8.

que en los relatos acerca de Isis «*se entremezclan las tradiciones egipcias con las modificaciones que el imaginario griego ha ido introduciendo en aquéllas*» (Alvar, 2000, p. 179).

Comerciantes griegos que llevaban a cabo sus transacciones en Egipto llegaron a identificar a la diosa Isis con Deméter, siendo la Alejandría de los lágidas, el lugar en el que se produciría este transvase de la diosa egipcia a otra de carácter más cosmopolita que sería finalmente la que alcanzaría las tierras itálicas hacia finales del siglo II a.C. (Leclant, 1997, pp. 374-375).

En ese viaje la diosa estaría acompañada por Harpócrates (= Horus el niño), lo que reforzaría el carácter protector del culto isíaco, al ser éste protagonista destacado de los llamados *cipos* o estelas de protección contra la picadura de escorpiones y serpientes,⁶ e igualmente por el dios Serapis, divinidad sincrética procedente de la unión de Osiris y de Apis, el toro sagrado de Menfis, fruto de la política religiosa de los Ptolomeos en su intento de dar forma a un dios que pudiera ser reconocido por egipcios y griegos como propio. De hecho, para su representación se tomaría como referencia incluso la morfología de Zeus, «*barbudo y sentado en un trono en actitud majestuosa*» (Harrauer, 2008, p. 771). Marinos y mercaderes difundirían por el Mediterráneo oriental el culto a Isis, bajo cuya advocación navegaban (baste mencionar por ahora aquí el calificativo de Isis *Pelagia* con el que se la conocía) y sería «*esta religión sincrética, ya popularizada por toda la ribera del Mediterráneo, la que llegaría a los romanos*» (Cummont, 1997[1905], p. 74). Diodoro de Sicilia, escribiendo en el siglo I a.C., se hace eco de este nuevo mundo sincrético de las divinidades egipcias y grecorromanas en una narración no exenta de cierto nivel de caos:

(...) Después de eso, gobernó Crono y, habiendo desposado a su hermana Rea, engendró, según algunos mitólogos, a Osiris y a Isis, pero, según la mayoría, a Zeus y a Hera, los cuales, por su virtud, reinaron en todo el cosmos. De estos, nacieron cinco dioses, cada uno en uno de los cinco días intercalados de los egipcios; los nombres de esos hijos fueron Osiris e Isis, y también Tifón, Apolo y Afrodita (Diod., *Bib. Hist.*, I, 11.4)

De ese período de tránsito o transvase, y por tanto de reconstrucción de la propia genealogía e imagen de la diosa, en el que Isis comenzara su andadura fuera de las

⁶ Una de las más conocidos de estos *cipos* es la *Estela de Metternich* (Nº cat. 50.85) conservada en el Museo Metropolitano de arte de Nueva York, correspondiente a la dinastía XXX, durante el reinado de Nectanebo II, en el siglo IV a.C.

riberas del Nilo, datan las llamadas aretalogías a modo de alabanzas o letanías de virtudes dedicadas a la diosa por seguidores de su culto, en calidad de acción de gracias, y mayoritariamente escritas en lengua griega, lo que indicaría su origen claramente helenístico.

El excelente estudio de Elena Muñiz sobre los 16 himnos a Isis conservados (defiende este término, ‘himno,’ por su connotación semántica más amplia en preferencia al simple catálogo de virtudes que supondría una aretalogía) se ha convertido ya en una obra de referencia, confirmando la idea antes levemente apuntada acerca de la proyección de una nueva Isis a partir de la figura egipcia original, al afirmar que la compañera de Osiris-Serapis «*que resplandece por encima de los demás dioses egipcios, griegos y romanos, es una elaboración de época helenística*» (Muñiz, 2006, p. 12). El más antiguo de los himnos es el procedente de Maronea (en la Tracia), datado entre los siglos II y I a.C., y en él vemos una *laudatio* de la diosa por los grandes beneficios que ha proporcionado a la humanidad, desde la propia lengua y la escritura, a las leyes, la justicia y la agricultura, llegando incluso a colocar a Isis en un plano rayano en la iniciación mística: «*he visto el Sol, y ahora veo el mundo que te pertenece*» (Aret. Mar. 9, en Muñiz, 2006, p. 104).

De igual manera otro de los más destacados catálogos de las virtudes atribuidas a Isis, el de Cime (en Asia Menor) nos confirma lo ya establecido en el de Maronea, aunque en este caso dándonos una imagen más elevada de sus habilidades (en un sentido de poder primordial) como una divinidad que separó al comienzo de los tiempos la tierra del cielo, que es capaz de indicar la ruta al mismo Sol e incluso de vencer al destino en beneficio de la humanidad (Himno de Cime 56, en Muñiz, 2006, p. 75). Precisamente esta inclinación por ayudar al género humano, incluso lo que podría denominarse un inédito interés por traspasar el umbral entre el mundo humano y el divino mediante el contacto directo (lo que veremos más adelante en el relato del Lucio de Apuleyo en su relación con la diosa), como es el caso de esta nueva Isis, se convirtió en una de las peculiaridades más características y diferenciadoras de algunas de estas divinidades helenísticas recreadas (Muñiz, 2006, p. 16).

En una inscripción hallada en Capua, se la presentaba como «*una quae est omnia dea Isis,*»⁷ lo que podríamos interpretar como una alusión a que, para ese momento, se la concebía ya como una diosa universal, dotada de una amplia variedad de capacidades e identificada con multitud de divinidades en un impresionante proceso de asimilación cuando no de sincretismo. Para ilustrar este aspecto, acudiremos a la autoridad de Apuleyo, el cual en el libro XI de su célebre *El asno de oro* hace hablar así a Isis:

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 Pesinonte 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 Etiopías 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. (Apuleyo, XI, 5. 1-3)

Bastaría la lectura de este fragmento (que ni siquiera es exhaustivo ya que existen otras variadas identificaciones) para que no pueda extrañarnos que a Isis se la conociera —entre variados epítetos— como “*myrionyma*”⁸, la diosa de los innumerables nombres.

A este respecto, con la excepción de Ío (como será visto en breve), quizá fuera la diosa Deméter la que más destacaría por la asimilación que se produjo, casi de forma natural, con la diosa egipcia: ambas deidades se nos presentan como «civilizadoras», grandes divinidades que, con sus acciones, trajeron enormes beneficios a la humanidad (especialmente en el campo agrícola) a la par que no puede negarse que es posible establecer un cierto paralelismo por los sufrimientos que ambas padecieron (Marín, 1973, p. 133; Muñiz, 2006, pp. 25-26), una por la búsqueda y subsiguiente recomposición del asesinado Osiris —convertido luego en la divinidad funeraria por excelencia—, y la otra por la búsqueda de su hija Perséfone raptada por Hades y a la que

⁷ La inscripción procede de una placa de mármol dedicada a Isis por un tal Arrius Balbinus. La referencia a esta inscripción (CIL X. 3800) de cronología incierta (siglos I-II) ha sido obtenida en Vidman (1969, p. 234)

⁸ En un altar conservado en el Museo romano-germánico de Colonia (*Colonia Claudia Ara Agrippinensium*, en la Germania inferior) aparece claramente mencionado este epíteto. Referencia: Banco de datos epigráfico Clauss/Slaby, número de inventario: EDCS-ID: EDCS-00500010 [consultado el 15.01.2020]

se obligaría finalmente (como un mal menor) a una estancia temporal cada año en el mundo subterráneo.

Por si esto no fuera suficiente, también estaba la cuestión de los misterios eleusinos relacionados con Deméter que permitieron un mejor encaje de los rituales ligados a los secretos arcanos de la diosa egipcia (Grimal, 1965, p. 291; Muñiz, 2006, p. 32). De los autores clásicos que tratan de esta asimilación, aunque podrían ser citados varios ejemplos, nos detendremos especialmente en Diodoro de Sicilia que en su *Biblioteca histórica* nos informa que «*los egipcios, por ejemplo, afirman que Deméter e Isis son la misma divinidad y que el primer sitio al que la diosa llevó la simiente fue a Egipto*» (Diod., *Bib. Hist.*, V, 69.1).

Sin embargo, como anunciamos antes, cuando revisamos las fuentes documentales clásicas, no puede negarse que la mayor parte de las referencias que relacionan a Isis con un personaje de la mitología clásica es con una deidad no mencionada por Apuleyo; nos referimos a Ío, la doncella de Argos y sacerdotisa de Hera, cuyo delito fue el haber sido amada por Zeus, el mismo dios que no dudó en transformarla más tarde en una ternera de excelsa blancura (para ocultarla a los ojos de Hera) y que, tras muchos avatares, alcanzaría la tierra del Nilo, donde daría a luz a Épafo. Las fuentes clásicas nos proporcionan abundantes referencias de la identificación de Isis con la doncella Ío, y entre ellos especialmente Ovidio, del que leemos en su célebre *Metamorfosis*: «*Ahora (Ío) es una diosa celeberrima que recibe culto de una turba vestida de lino.*» (Ovidio, *Met.*, I, 746-747) en una alusión directa a la vestimenta típica de los seguidores de Isis.

También de Apolodoro, en su obra *Biblioteca*, se nos ha conservado una clara alusión a este complejo mundo de las afinidades numéricas al tratar de la diosa de la agricultura: «*Deméter, a quién los egipcios llamaron Isis, nombre con el que también designaron a Ío.*» (Apol. *Bib.*, II, 1.3). Igualmente, Propercio en sus *Elegías*, al dirigirse a Isis (si bien en tono de reconvención), dejó establecido el paralelismo de la diosa egipcia con Ío (Prop., *Eleg.*, II, 33A), como también lo sentenció Luciano de Samosata en sus *Diálogos de los dioses*, cuando hizo que Zeus ordenara a Hermes: «*Y a Ío, luego de llevarla a Egipto a través del mar, conviértela en Isis. Y que en adelante sea una divinidad para los habitantes del lugar y haga crecer el Nilo...*» (Luc., *D. Dioses*, 7).

Para explicar el éxito que llegó a tener una asimilación como la de Isis-Ío hay un elemento que no puede ser dejado de lado, como lo es el hecho de que Isis se representara tradicionalmente con una cornamenta que recordaba la metamorfosis de Ío, algo que ya el propio Heródoto se encargó de recordarnos al afirmar que *«la imagen de Isis, que representa a una mujer, lleva cuernos de vaca, tal como los griegos simbolizan a Ío.»* (Her., *Hist.*, II, 41, 1-2). De hecho, la confusión que provocó el intentar encajar la tradición egipcia con la del mundo clásico fue la causa del surgimiento de referencias cuanto menos curiosas como la del ya mencionado Diodoro de Sicilia que no duda en informar, para nuestra sorpresa, *«que el nacimiento de Isis es trasladado por los griegos a Argos...»* (Diod. Sic., *Bib. Hist.*, I, 24.8). Recordemos a este respecto que Ío era conocida como la doncella de Argos.

No quisiéramos dar por terminado este apartado sin mencionar siquiera brevemente otra identificación que se convirtió en un lugar común en el mundo helenístico, como fue la de Isis con Selene, una asimilación que, como otras muchas en ese tránsito entre la diosa del Nilo y la que se asentó finalmente en el Tíber, se produjo en época helenística (Marín, 1973, p. 130). La misma autoridad de Diodoro de Sicilia (que prestó ciertamente una gran atención a Isis en su obra) nos presenta este nuevo sincretismo:

Los hombres de Egipto, pues, engendrados en la antigüedad, mirando hacia el cosmos e impresionados y maravillados de la naturaleza del universo, supusieron que había dos dioses eternos y primeros: el Sol y la Luna, de los que, a uno, denominaron Osiris y, a la otra, Isis. (Diod. Sic., *Bib. Hist.*, I, 11.1)

Se ha querido ver en este aspecto ‘lunar’ de Isis una encarnación de los ciclos de la naturaleza tan ligados a los movimientos de nuestro satélite (Cashford, 2018, p. 55). Así en la fuente clásica por antonomasia sobre Isis y Osiris, la ya mencionada de Plutarco, vemos apoyada (aunque un tanto forzadamente) esta asimilación isíaca, al recoger la idea de que hay *«quienes declaran que Isis no es otra que la luna; de ahí también que de sus estatuas las que llevan cuernos son representaciones del cuarto creciente.»* (Plut., *Isis*, 52. 372D).

De hecho, puede afirmarse que los cambios provocados por sus fases se interpretaban en la antigüedad en sintonía con las ideas de nacimiento y muerte, salud y enfermedad, incluso de crecimiento y fertilidad, al tiempo que manteniendo una

posición de influencia en el siempre misterioso mundo de las prácticas mágicas (Harrauer, 2008, p. 768). Todo ello cuadraba a la perfección con el campo de actuación tradicionalmente atribuido a la diosa egipcia en el mundo helenístico y romano, que nunca se libró de una aureola de hechicería.

Isidis mysteria. Isis y sus misterios iniciáticos en la obra de Apuleyo.

Como era de esperar en un culto como el de Isis, un velo de misterio envolvía todo acercamiento a la diosa, lo que ponía al iniciado (*mystes*) en el camino de lograr su salvación de la nada después de la muerte (Bonnet, 1997, p. 376). «*Yo soy todo lo que ha sido, lo que es y lo que será y mi peplo jamás lo levantó ningún mortal*» nos recuerda Plutarco en su *Isis y Osiris* (9. 354C) en clara alusión al carácter secreto y oscuro de sus arcanos. El propio Lucio, en *El asno de oro* de Apuleyo, reviste su relato de dudas acerca de si es lícito o no revelar todo lo que él conoce ya de tan insondables misterios:

Tal vez, lector estudioso, preguntarás con cierta ansiedad qué se dijo, qué pasó luego. Te lo diría si fuera lícito decirlo; lo sabrías si fuera lícito oírlo. Pero contraerían el mismo pecado tus oídos y mi lengua: impía indiscreción en mi caso, temeraria curiosidad en el tuyo. No obstante, en atención del probable fondo de piedad que anima tu impaciencia, no quiero atormentarte prolongando tu angustia. Escucha, pues, y ten fe: vas a oír la verdad. (XI, 23.5)

Debemos mostrarnos agradecidos al hecho de que Lucio finalmente “venciera sus dudas” lo que ha permitido enriquecer nuestro confuso conocimiento del ritual y de los misterios isíacos, aunque no se atreviera realmente a contarlos todo, sumiéndonos de nuevo en la oscuridad. El argumento de la obra de Apuleyo es bien conocido como para volver a repetirlo aquí, por lo que nos detendremos sólo en aquellos aspectos que tengan que ver con la iniciación al culto de Isis, es decir limitándonos a comentar el contenido del libro XI de su conocida obra. Lo llamativo del caso es que todo «*se cuenta desde el punto de vista de un iniciado (...) de forma que no queda eclipsado el esplendor de las ceremonias*» (Baring-Cashford, 2005, p. 318), al tiempo que «*se rompía el sentido colectivo de los cultos tradicionales*» (Hidalgo, 2009, p. 229) en favor de una iniciación individual.

Deseando Lucio recuperar su forma humana, perdida por su imprudente acercamiento a las prácticas de la magia, se dirige a la diosa lunar, invocándola: «*Despójame de esta maldita figura de cuadrúpedo (...) devuélveme mi personalidad de*

Lucio» (XI, 2.4). Es evidente que hay un interés particular en su llamada a la divinidad, pero no es Selene quien responde sino una deidad inesperada, Isis que se le aparece en sueños, concediéndole una especial “*dignatio*” (Alvar, 2000, p. 185), aunque en esa rápida respuesta se ha visto un claro ejemplo del viejo adagio romano *do ut des*: Isis lo liberará de su forma de asno sólo si Lucio accede a participar en los ritos iniciáticos de la diosa (Marín, 1973, p. 147).

Siguiendo con el relato de Apuleyo, la descripción que hace el protagonista de esta aparición onírica nos sirve de gran ayuda para reconstruir la imagen que de la diosa se tendría en el siglo II d.C., cuando el autor compuso su obra: una mirada penetrante, una larga cabellera, una corona de flores en la cabeza rematada por un disco en forma de luna (recordemos su identificación con Selene) enmarcado por víboras, y con unas espigas que completaban el aderezo de la diosa (asimilándola de paso a Ceres-Deméter). Una túnica multicolor y un manto oscuro servían de vestimenta a la diosa, mientras que en sus manos sostenía el inevitable sistro, «*con su sonoro tintineo*» y un vaso dorado con asas. Imaginamos el estupor de Lucio ante semejante visión, del que sólo se rehízo al escuchar que la diosa le hablaba: «*Aquí me tienes Lucio: tus ruegos me han conmovido*» (XI, 5.1). Este es un aspecto muy interesante del relato ya que nos ayuda a comprender uno de los atractivos del culto a Isis: el que la propia divinidad contacte con el novicio que la invoca, apiadada de sus ruegos, algo que no se podía considerar tradicional en la religión romana, y que suponía un avance notorio en la escala del contacto más directo de lo humano a lo divino (Burkert, 2005, p. 75).

Apuleyo (él mismo posiblemente un iniciado) hace que Isis, en su aparición, le revele a Lucio cómo poder librarse de su aspecto de cuadrúpedo y no debe sorprendernos que sea utilizando la magia (tan asociada a la imagen de Isis), es decir, mordiendo una corona de rosas que el sacerdote llevará atada al sistro por indicación de la diosa. Pero es aquí donde vemos el *quid pro quo* antes aludido: «*irás con todo el fervor a formar en mi séquito*» (XI, 6.1), para a continuación prometerle algo que la religión romana no estaba en disposición ni tan siquiera de sugerir y que no es descabellado suponer que fuera otro de los aspectos que harían más fascinante el culto isíaco en el mundo romano:

Y si tu escrupulosa obediencia, tus piadosos servicios y tu castidad inviolable te hacen digno de mi divina protección, verás también que sólo yo tengo atribuciones para prolongar tu vida más allá de los límites fijados por tu destino» (XI,6.7).

Lucio recibió felizmente lo que había pedido, recuperar su forma humana, y en ese momento, en palabras del sacerdote a cuyo cortejo o procesión se ha unido nuestro protagonista, ya se puede considerar vencedor de la Fortuna, siempre de irritante volubilidad:

(...) Pero la Fortuna, con toda su ceguera y con la pretensión de exponerte a los más graves peligros, en su imprevisora maldad, ha guiado tus pasos hacia la felicidad de nuestra religión. Ahora ya se puede ir, ya puede dar libre curso a su furor y buscarse otra víctima para saciar su crueldad; pues las vidas que la majestad de nuestra diosa ha tomado a su servicio ya no están al alcance de un golpe hostil. Ahora ya estás bajo la tutela de una Fortuna, pero ésta es clarividente y hasta ilumina a los demás dioses con su esplendorosa luz. Pon ya una cara más alegre, en consonancia con tus blancas vestiduras, y súmate con paso triunfal al cortejo de la divinidad salvadora (...) Ahí va, libre de sus pasadas angustias por la providencia de la gran Isis, ahí va Lucio, feliz y triunfante vencedor de su destino. No obstante, para mayor seguridad y garantía, alístate en esta sagrada milicia, para la cual hace pocas horas la diosa requirió tu juramento, conságrate desde este instante al servicio de nuestra religión. (XI, 15.2-5)

Isis se nos describe como una divinidad que está más allá de la fortuna y del incierto destino. Apuleyo nos transmite la imagen de una diosa todopoderosa por encima de los avatares, inseguridades y desconciertos de la vida. De hecho, y para llegar a explicar la extensión que llegó a tener el culto a Isis en el mundo romano no sería, quizá, completamente inadecuado, insistir en los aspectos salvíficos que este culto promocionaba ante la religión tradicional romana. Así, frente a la idea de un renacimiento después de la muerte, «*conocemos toda una serie de inscripciones de tumbas romanas que describen la realidad de la muerte como mundo de lo negativo o de la privación; como mundo del mal, de las tinieblas, de la quietud, del frío, de la fealdad...*» (Kerenyi, 1972, p. 210). En ese campo, las ceremonias inherentes a los misterios del culto isíaco actuarían en un sentido purificador y, al tiempo, liberador de ese mundo tenebroso lo que supondría un evidente alivio para las conciencias. Realmente Roma no tenía mucho que ofrecer ante la llegada de ideologías religiosas que, como la de la egipcia Isis, «*eran más ricas en ideas y sentimientos, más imponentes y emocionantes que el antropomorfismo greco-latino*» (Cummont, 1997 [1905], p.10). La religión romana con sus estrictas plegarias oficiales se apartaba de los sentimientos personales haciendo hincapié en el culto a los dioses como deber ciudadano. Por su parte, las religiones orientales

seducían por sus ‘misterios’, despertaban la esperanza y encantaban por la pompa de sus fiestas y el esplendor de sus procesiones, por sus lánguidos cantos, su embriagadora música, pero sobre todo enseñaban los medios de alcanzar ese estado de bienaventuranza en el que el alma liberada de la sujeción al cuerpo y libre del dolor se perdía en el arrobamiento. (Cummont, 1997[1905], p. 37).

Efectivamente, Isis vería agrandada su posición frente a otras muchas divinidades orientales que llegaban a Roma por su específico poder sobre el destino, *fatum*, y por su capacidad para conceder una nueva vida (Burkert, 2005, p. 37). En ese sentido, las ceremonias secretas a las que tendrían acceso los *isiaci* les conducirían al umbral mismo de una mística inmortalidad de la mano de sacerdotes profesionales dedicados en exclusividad a tan imponente tarea: «*Esto era lo que no podía ofrecer la antigua religión romana ni sus rutinas familiares, ni el montaje jurídico y político de sus sacerdocios, y lo que en cambio sí podrían proporcionar los cultos orientales.*» (Bayet, 1984, p. 247).

Pero volviendo al fragmento, antes citado, en el que el sacerdote sugería que una «*milicia sagrada*» esperaba la participación activa de Lucio «*para mayor seguridad y garantía...*», no es posible dejar de ver aquí un cierto grado de proselitismo en el entramado religioso isíaco. De hecho, este nuevo acólito de Isis se unió sin dudarlo al cortejo procesionario que Apuleyo se ocupó de describir con todo lujo de detalles ya antes de narrar la propia recuperación de la forma humana de Lucio. La procesión incluía mujeres con blancas vestiduras y tocadas de coronas primaverales, otras llevaban espejos vueltos hacia atrás, y aún otras con peines de marfil y perfumes, todas ellas acompañadas de una multitud que, a la luz de antorchas y cirios, entonaba himnos al son de la música, y todo ello posiblemente con una connotación mágica que ha sido ya señalada por María José Hidalgo en su admirable y exhaustivo estudio “La magia y la religión en las obras de Apuleyo” (2009, pp. 225-228). A este variopinto conjunto se unieron los iniciados que Apuleyo-Lucio afirmaron que eran «*hombres y mujeres de todas las clases sociales y de todas las edades*» (XI, 10.1).

Es notable que se nos diga esto ya que, como veremos más adelante, la iniciación no era gratuita, siendo necesario satisfacer ciertos gastos que limitarían por



Fotografía de una inscripción dedicada a Isis en la ciudad de Valencia. Paseo de la Pechina
[imagen del autor]



Fragmento de esta inscripción donde aparece la referencia a Isis
[cortesía de Xavi Villaplana]

fuerza la entrada en ese selecto club. W. Burkert ha señalado muy oportunamente que «*los mysteria eran un servicio especial ofrecido a aquellos que tenían deseos y medios para ello*» (2005, p. 66).

Un estudio de las ofrendas y dedicaciones a Isis revela, para Roma, una procedencia de sectores con un cierto nivel de fortuna personal, siendo numerosos los libertos y más minoritariamente los esclavos,

en todo caso los ‘privilegiados’ que ocupaban funciones administrativas o financieras. (Dunand, 2008, pp. 202-203)⁹. Sin embargo, a este respecto puede ser mencionada una curiosa inscripción en Valencia a modo de dedicatoria a la diosa (CIL II²/14.6) procedente de una asociación de esclavos (*vernae* o nacidos en casa) seguidores del culto isíaco.

Conocemos por otra parte que los iniciados llevaban vestiduras blancas de lino, ellas con un velo transparente sobre su cabeza y ellos con la suya completamente rapada, llevando los característicos sistros (Apuleyo, XI, 10.1). Los seis sacerdotes, que se distinguían por la tela blanca ceñida al pecho que les caía hasta los pies, llevaban, por orden, el primero una lámpara dorada, el segundo un pequeño altar, el tercero una palma de oro junto al caduceo de Mercurio, el siguiente la mano izquierda abierta (representando la justicia) y un vaso de oro para hacer libaciones de leche, el quinto un

⁹ Tampoco es una religión de mujeres, como lo señala Dunand: de 313 dedicatorias isíacas en Italia, sólo 77 son de mujeres (2008, p. 203). No obstante, la figura de Isis acompañada del niño Horus (conocido ahora, como ha sido ya citado, bajo la forma helenizada de Harpócrates), parecía ofrecer un tándem materno-filial al que difícilmente podrían mostrarse insensibles las mujeres itálicas (Bickel, 1982, p. 267).

recipiente con pequeñas ramas de oro y el último un ánfora (XI, 10.1-6). Inmediatamente detrás venían las estatuas de los dioses: Anubis con su rostro de perro, una imagen de una vaca como símbolo de la fecundidad y de la diosa como madre universal y finalmente una urna de oro puro, vacía y de fondo esférico simbolizando a la propia Isis, con asa decorada en forma de áspid (XI, 11.1-4).

La pintoresca procesión descrita a la que se había unido Lucio correspondía a la ceremonia del *navigium Isidis* que inauguraba puntualmente cada año la nueva temporada marinera tras los rigores del invierno¹⁰ y que esa extraordinaria fuente conocida como calendario de Filocalo¹¹ (datado en 354 d.C.) coloca a comienzos de marzo. Según Apuleyo, Lucio sería testigo privilegiado de la ceremonia en la que una nave con velas portando una inscripción dorada que aludía a la “reapertura del mar”: «*se sueltan las amarras que la tenían anclada y, a favor de un viento suave y propicio, la dejan libre sobre las aguas. La nave se aleja...*» (XI, 16.9)

Esta referencia en la historia de Lucio nos permite introducir un *excursus* acerca de un hecho poco conocido, el de la importancia que el mundo egipcio en general y el culto isíaco en particular tuvieron en el calendario romano. Una breve ojeada a la cronografía de Filocalo nos permite conocer esa abundante presencia en la vida romana: durante la primavera, al *navigium Isidis* seguiría por orden la festividad de *Pelusia* (por el nombre de la ciudad egipcia en el delta del Nilo) el 20 de Marzo, y la de *Serapia* el 25 de abril; en el verano la menos claramente atribuible a Isis de la *Lychnapsia* el 12 de agosto, mientras que ya entrado el otoño se produciría la mayor concentración de fiestas en honor a Isis, particularmente en los días 28 de octubre a 1 de noviembre, en los que tendría lugar la gran celebración conocida como *Isia*, una serie de jornadas en las que se representaba dramáticamente la desesperada búsqueda por parte de Isis del asesinado Osiris y cuyo punto culminante sería la *Inventio* o hallazgo del cuerpo del dios desmembrado. La *Hilaria*, del 3 de noviembre correspondería a un día

¹⁰ Si atendemos a Vegecio, autor de un célebre tratado militar del siglo IV, el mar permanecería “cerrado” «desde el tercer día antes de los idus de noviembre hasta el sexto día antes de los idus de marzo» (Veg., *Compendio*, IV.39).

¹¹ Furius Dionysius Filocalus, autor cristiano e igualmente del siglo IV d.C., conocido por su famoso calendario datado en el año 354. Los datos de días concretos relacionados con Egipto y con Isis en particular han sido obtenidos de ese calendario en la versión online editado por Roger Pearse en http://www.tertullian.org/fathers/index.htm#Chronography_of_354.

de regocijo por la resurrección del dios (Lipka, 2009, p. 105). En la reconstrucción que hace Mircea Eliade,¹² tras los días de

ayuno, de lamentaciones y pantomimas que representaban la búsqueda de Osiris, asesinado y desmembrado, así como los ritos practicados por Isis, seguían el gozo y la alegría de los devotos, al anunciárseles que el cuerpo del dios acababa de ser hallado, recompuesto y reanimado (Eliade, 1979, p. 286).

Una curiosidad que no podemos dejar de comentar en relación al calendario de Filocalo hace referencia a la constatación de la existencia de los llamados «*dies aegyptiaci*,» normalmente dos por mes, a excepción de enero que contaba con tres, contabilizándose 25 a lo largo del año. La fama de estos días, conservada en calendarios medievales, pareció haberles reservado un carácter nefasto como «*dies maledicti*» (Steele, 1919, p. 108). Nuestro Diccionario de la Real Academia de la Lengua ha recogido oportunamente esta fama negativa para los días llamados egipcios bajo el término “aciago” cuya etimología conecta directamente con el término latino.¹³

Continuando con el relato de Lucio-Apuleyo, un nuevo aspecto se nos presenta de inmediato, y no es otro que el de la conexión del culto isíaco con la política. Tras ser botada la nave que abría la temporada marítima, ante una congregación de los llamados pastóforos¹⁴ se leyó una oración por el emperador, el Senado y el pueblo romano, reafirmando así el papel del mundo isíaco con el orden establecido. Incluso la participación de los devotos de Isis en asuntos terrenales del ámbito político no sólo no estaba vedada sino más bien todo lo contrario. Una inscripción pompeyana relativa a Helvio Sabino animaba a los isíacos a apoyarle para el cargo de edil: «*Cn. Helvium Sabinum aed(ilem) Isiaci Universi rog(ant)*» (CIL IV, 787).¹⁵

¹² Eliade, sin embargo, sitúa las festividades de la “*Isia-Inventio*” del 29 de octubre al 1 de noviembre. (Eliade, 1979, p. 286)

¹³ Del latín medieval, *aegyptiacus [dies]* ‘[dia] infausto; literalmente ‘[dia] egipcio. Origen: RAE <https://dle.rae.es/aciago>. [consultado el 14.12.2020]

¹⁴ Tradicionalmente identificados con sacerdotes que llevaban pequeñas capillas con la imagen de la diosa en procesión y que vivían en un edificio anexo a los templos isíacos, el “*pastophorion*” (Daremberg-Saglio, 1900, p. 584). Sin embargo, esta función y *modus vivendi* han sido puestas en duda ya que aunque Lucio entrará a formar parte de ese colegio oficial no parece que eso le impidiera continuar con su vida particular como abogado en el Foro. Ver a este respecto Marín (1973, pp. 176-177). El propio Apuleyo nos informa al final del relato de Lucio de que la fundación de este colegio de pastóforos databa de tiempos de Sila (XI, 29.5) lo que lo situaría entre finales del siglo II y comienzos del I a.C.

¹⁵ La referencia a esta inscripción ha sido obtenida gracias a las obras de W. Burkert (2005, p. 73) y de R. Veymiers (2018, p. 7, nota 39)

La iniciación de Lucio se completaría de manera compleja, no estando exenta de sorpresas para el protagonista. Para empezar, la diosa, según su relato, se le aparecía todas las noches, hablándole directamente y dándole instrucciones (XI, 19.2) para que completara su consagración. Isis contaría para esa labor proselitista con la inestimable ayuda del sumo sacerdote que le hizo entrever a Lucio las ‘ventajas’ de ser un leal seguidor de Isis:

La diosa tiene en su mano tanto las llaves del Infierno como la garantía de la salvación; la misma entrega de los iniciados simboliza una muerte voluntariamente aceptada y una concesión gratuita de la divinidad para seguir viviendo. Si, al llegar los mortales al término de la existencia y traspasar el umbral que separa la luz de las tinieblas, hay alguno a quien se pueda confiar tranquilamente los augustos secretos de la religión, entonces la diosa suele tomarlo a su servicio (XI, 21. 6-7).

Apuleyo nos informa que Lucio pidió él mismo su iniciación ante el sumo sacerdote. Los requisitos parecían aunar condiciones que debían complacer al espíritu y a la materia: lo primero que debía hacer era purificarse absteniéndose de tomar alimentos ‘profanos e impuros’ y en segundo lugar pagar «*el importe que debía satisfacer para costear las rogativas y el celebrante que intervendría en la ceremonia: sería Mitra, el sumo sacerdote en persona.*» (XI, 22.3). Ya hemos aludido antes al carácter restrictivo de la iniciación en cuanto al hecho de tener que aportar fondos para la consecución de la misma, lo que eliminaría *de facto* a los menos favorecidos económicamente.

Es más, tras consultar una serie de libros escritos con una grafía secreta (Apuleyo menciona signos de animales y letras simbólicas de todas clases lo que puede ser un indicio de escritura jeroglífica egipcia), el sumo sacerdote revela a Lucio lo que era necesario para proceder a su iniciación. Es en ese momento cuando hay que hacer nuevos desembolsos: «*realizo, personalmente, o por medio de mis amigos, las compras necesarias*» (XI, 23.1). Durante diez días el nuevo aspirante, tras ser lavado y purificado ritualmente con aspersiones de agua lustral, debió abstenerse de carne y vino. Finalmente, vestido con una túnica blanca de lino, fue conducido al templo donde durante una noche vivió una experiencia mística:

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. (XI, 23.7)

Desde luego, no queda muy claro lo que ha ocurrido en el templo, una extraña experiencia de muerte y resurrección, un sol que brilla en el mundo de ultratumba, un contacto directo con las divinidades infernales y celestiales, quizás una referencia a una alucinación (Marín 1973, p. 153) o incluso a algún fenómeno hipnótico (citado por Eliade, 1979, p. 287). A la mañana siguiente, Lucio apareció transformado por tan tremendas visiones, salió a la luz revestido de doce túnicas sagradas además de una clámide muy decorada, en la mano una antorcha y la cabeza con una corona con hojas de palmera dispuestas de manera radial como si fueran rayos solares, en una clara presentación que debía señalar su ‘renacimiento’ a una nueva existencia como punto culminante de esta singular conversión y ‘liberación,’ dice Festugière (1954, pp. 69 y sig.).¹⁶ La tentación de ver las doce túnicas como una referencia simbólica a las doce horas del viaje nocturno que diariamente emprende el dios solar egipcio por excelencia, Ra, es grande, aunque es cierto que Lucio no habla de un viaje sino de la contemplación de algo que se manifestaba fuera del mundo natural, por lo que afirmarlo rotundamente sería, como mínimo, arriesgado (Marín, 1973, p. 156). No obstante, el viaje de Ra enfrentándose a los peligros de la noche, es de naturaleza esotérica, «*un viaje a través de un reino que no se puede ver; un reino, por tanto, que está más allá del mundo manifestado, a saber, el Dwat*» (Naydler, 2019, p. 117) y en ese sentido, como experiencia preternatural, sí que podría conectarse con la ‘visión’ nocturna de Lucio.

La acción providente de Isis parece ser lo que más valora Lucio de su relación con ella, el estar a salvo de «*las tempestades de la vida*» (XI, 25.2), como dice nuestro protagonista. El carácter cósmico o universal del poder de Isis queda reflejado perfectamente en el elogio que le dirige Lucio tras ésta su primera iniciación:

Los dioses del Olimpo te veneran, te respetan los dioses del Infierno; tú mantienes el mundo en órbita, tú suministras al sol sus rayos de luz, tú riges el universo, tus plantas pisan el Tártaro. A tu llamada responden los astros, vuelven las estaciones; eres la alegría de los dioses, la reina de los elementos. Por indicación de tu voluntad soplan los vientos, se forman los nubarrones, germinan las semillas y se desarrollan los gérmenes. Ante tu majestad se estremecen las aves que surcan el cielo, las fieras que andan por los montes, los reptiles que se esconden (XI, 25.3-4).

¹⁶ La referencia a esta valoración que Festugière en *Personal Religion among the Greeks* (1954) hace del proceso de conversión de Lucio la hemos hallado en la lectura del artículo de Maria Cruz Marin, “La religión de Isis en las Metamorfosis de Apuleyo.” (1973, p. 145). El hecho de que trate del tema de Lucio e Isis en esta obra podría extrañarnos al remitir el título solamente al ámbito griego; sin embargo, debemos tener en cuenta que la acción de *El Asno de oro*, cuando comienza el libro XI tiene lugar en Cencreas, «*ciudad considerada como la más ilustre colonia de Corinto y bañada a la vez por el mar Egeo y el golfo de Salónica*» (Apul., X, 35.3).

Se trata de una divinidad suprema; nada puede escapar a su autoridad o control. De hecho, muchos de los poderes y capacidades atribuidos a la diosa en los himnos o aretalogías helenísticas que han sido mencionados en un apartado anterior en este artículo se ven aquí reflejados de forma directa, en el panegírico de agradecimiento que le dirige Lucio. Pero se nos explica que la nostalgia de volver a Roma puede más y el ya devoto Lucio regresa en barco a la capital del imperio, donde diariamente acudirá a orar al templo de la diosa sito en el Campo de Marte.

No obstante, su relación directa con Isis no había terminado. La diosa se mostraba constante y eficaz en sus apariciones oníricas y para sorpresa del iniciado de Isis descubre que aún no ha completado su conocimiento de los misterios de Osiris que confieren un grado más en la iluminación de la que sólo está a las puertas. Un sacerdote del templo, que con un guiño casi humorístico responde al nombre de Asinio Marcelo (que Lucio reconoce como enviado de la diosa por la relación con el animal en el que se había transformado en su metamorfosis, “*asinus*”) le revela que esperaba por indicación de Isis a un ciudadano de Madaura (ciudad romana en Numidia) para introducirlo en nuevos y más profundos misterios y al que, por otra parte, esperaba una gran fama literaria. Aquí se nos hace evidente que Lucio y Apuleyo parecen ser la misma persona: el escritor era de esa ciudad norteafricana...

Un nuevo problema, sin embargo, nos hace recordar los límites socio-económicos que establecía la iniciación: es necesario satisfacer nuevos gastos, pero Lucio ha empleado todo su peculio en el viaje de vuelta a Roma; deberá vender incluso parte de su vestuario para poder hacer frente a esta nueva fase misteriosa. Nuestro protagonista nos revela que algún dinero pudo hacer en el foro defendiendo causas, lo que nos aclara fehacientemente que su participación en este ‘segundo nivel de iniciación’ no era incompatible en modo alguno con sus quehaceres privados, incluidos los relacionados con el mundo leguleyo. Y, sin duda, no sería fácil ocultar su relación con el culto isíaco ya que a los diez días de austeridad en la alimentación acompañaba el hacerse rapar la cabeza. Y cuando se le avisa de que será necesaria una tercera revelación iniciática (con sus consiguientes e inevitables gastos), aunque en un primer momento le acometen unas muy comprensibles dudas sobre la honradez de todo el procedimiento, se tranquiliza casi al establecer una relación de causa-efecto, entre la protección de la que goza gracias a Isis y Osiris y el notable éxito que está obteniendo

diariamente en su profesión: «*Es cierto, sin embargo, que no hube de lamentar mis sacrificios ni mis gastos: como no podía ser menos, la providencia y generosidad divinas me han tratado bastante bien con los honorarios del foro*» (XI, 29.2). Así acaba la historia de Lucio, el relato novelado de un iniciado que acabó triunfando como abogado y que fue admitido en el Colegio de pastóforos bajo la protección de la más poderosa de las divinidades egipcias.

Isidis Luces Umbraeque: Luces y sombras en la aceptación del culto isíaco en el mundo romano.

La introducción del culto isíaco en el mundo romano parece haberse producido a finales del siglo II a.C. como culto privado a través de Sicilia y la Campania, con el *Serapeum* de Puteoli (hacia el 105 a.C.) y el templo de Isis de Pompeya, como lugares más destacados, y desde allí hacia el norte en un avance imparable hasta alcanzar la misma Roma (Cummont, 1997 [1905], pp. 74-75) . Es posible que los pompeyanos descubrieran a Isis y a otras divinidades egipcias a través de los puertos sicilianos, pero también debido a su relación comercial con Delos, donde se han encontrado restos de intercambio mercantil con la Campania (Etienne, 1971, p. 211).

No cabe duda de que el *Iseum* de Pompeya, bien estudiado por Robert Etienne en su obra clásica *La vida cotidiana en Pompeya* (1965), es uno de los mejor conservados de los dedicados a la diosa egipcia en suelo italiano. Quizás una de sus mayores particularidades sea el hecho de los fieles entraban en su interior a orar, a diferencia de los templos grecorromanos tradicionales en los que no los ciudadanos no franqueaban el umbral por ser simplemente la casa de la divinidad (Romero, 2011, p. 231). Gracias al estudio de Etienne nos son conocidas las familias de la aristocracia municipal pompeyana que destacaron por su devoción a Isis, entre ellos N. Popidius Celsinus que se encargó de la reconstrucción del templo tras el terremoto del año 62, o L. Tiburtinus, representado con túnica de lino y el inconfundible sistro de los devotos de la diosa, entre otros (Etienne, 1971, p. 212).

A pesar de este ambiente favorable al asentamiento isíaco en Pompeya, basta echar una ojeada a los restos del templo de la diosa para percatarse de que el aspecto exterior del templo no tiene mucho de egipcio realmente, sino más bien de estilo clásico, sobre pódium y con el arranque del típico frontón. Incluso la estética de la decoración con

motivos marinos enlazaría difícilmente con el arte del país del Nilo. Aunque había varios altares, el principal se levantaba cerca de la escalera principal de la fachada.



Fotografía de los restos del Iseum de Pompeya. Rijksmuseum. RP-F-F01087. Fecha:1865-1875.
[Imagen de dominio público]

El hecho de que hubiera «un depósito de 58 lámparas (...) sugiere que se desarrollaban por la noche una serie de ritos secretos de iniciación de los servidores de Isis» (Etienne, 1971, p. 218). Frente al templo y el altar había un estanque donde «posiblemente serían purificados los iniciados con agua del Nilo» (Romero, 2011, p. 232) y

que podríamos poner en relación con los ‘lagos sagrados’ que se encontraban en los templos egipcios, con funciones variadas, entre ellas el abastecimiento de agua para abluciones y purificaciones de los sacerdotes (Shaw-Nicholson, 2004, p. 197). Cerca de la estatua de Isis se halló otra de Venus y esa cercanía no parece casual, ya que fue una de las asimilaciones primeras con las que se identificó a la diosa egipcia a su llegada a tierras itálicas; Isis, la diosa del Nilo «especialmente adorada por las mujeres que hacen del amor una profesión.» (Cummont, 1997 [1905], p. 81). En *Amores*, Ovidio — siempre atento a personajes o lugares de los que sacar partido— señalaba como lugares poco decentes los alrededores de los templos isíacos por la noche: «Y no preguntes qué puede estar ocurriendo en el templo de Isis, la vestida de lino» (Libro II, 13. 8-18), mientras que en el *Arte de amar* afirmaba que, cerca de su templo, Isis «a muchas las hace ser lo que ella fue para Júpiter» (Libro I, 76-77) en una alusión suficientemente clara a la relación que Ío (identificada como ya hemos visto tradicionalmente también con la diosa egipcia) tuvo con el dios olímpico. Incluso los enamorados parecían tomar a Isis por su patrona de la manera más natural. El propio poeta pide por su amada

Corina, enferma, al tiempo que exhibe un envidiable conocimiento de los asuntos de la diosa, mientras nos la presenta también en su capacidad de sanadora:

Isis, tú que habitas Paretonio y los plácidos campos de Canopo, Menfis y Faros, abundante en palmeras, y la región por donde el rápido Nilo, que fluye por ancho cauce, desemboca por siete bocas en las aguas del mar: a ti, por tu sistro te imploro y por el rostro de Anubis venerable “¡ojalá que el piadoso Osiris esté siempre contento con tus rituales, que la serpiente se deslice indolente alrededor de tus altares, y que vaya acompañándote en la procesión el cornífero Apis!”; mira hacia aquí y, salvando sólo a ella, sálvanos a los dos, pues tú darás la vida a mi dueña, y ella me la dará a mí. Muchas veces en los días fijados se sienta dándote culto... (*Amores*, II, 13. 8-18).

Pero si la tradición otorga a Isis la capacidad de curar a voluntad, también es una deidad que por su propia idiosincrasia reúne en su esencia la luz y la oscuridad, la vida y la muerte, una diosa maternal y vengativa al tiempo (Santamaría, 2015, p. 237). Como señala Juvenal: «*Que Isis decida lo que quiera acerca de mi cuerpo, y que hiera mis ojos con su sistro airado*» (*Sátira XIII*, 92-94), en clara alusión al hecho de que se pensaba que la diosa castigaba las ofensas que se le infligían con la ceguera (Santamaría, 2015, p. 237).

Y es que, a pesar de su innegable presencia, e incluso (podríamos decir sin temor a alejarnos mucho de la realidad) popularidad en el mundo romano, la diosa egipcia contó con no pocos detractores casi desde su misma llegada a tierras itálicas. Conociendo el carácter romano, no nos puede extrañar que esta progresión desde el sur de la península itálica hacia la capital no se produjera sin reticencias, cuando no con hostilidad declarada. Gracias a Tertuliano (autor cristiano que vivió entre los siglos II y III d.C.) nos es conocido que, a mediados del siglo I a.C.:

A Serapis e Isis y a Harpócrates (...) excluidos del Capitolio, es decir, expulsados de la asamblea de los dioses, los cónsules Pisón y Gabinio¹⁷(...) después de derribar sus altares, los expulsaron en un intento de coartar los desórdenes de estas vergonzosas y vanas supersticiones. (Tert., *Apolog.*, 6.8)

El hecho de que se repitieran sucesos como el descrito (la destrucción de altares a Isis con su consiguiente reconstrucción) en años sucesivos es un claro indicio de la pugna entre el número creciente de partidarios del culto a Isis-Serapis y el rechazo de las autoridades a permitir su extensión en detrimento de las tradiciones religiosas romanas. Propercio en sus *Elegías* ya se destaca por sus críticas punzantes a Isis: «*¿No tienes bastante con el Egipto de morenas figuras? ¿Por qué te has dirigido a Roma por*

¹⁷ L. Calpurnio Pisón y A. Gabinio ejercieron su consulado en el 58 a.C. (Bickerman, 1968, p. 151)

tan largo camino? (...) yo, diosa cruel, te haré huir de nuestra ciudad: ninguna simpatía hubo entre el Tíber y el Nilo.» (II. 33A).¹⁸

Gracias a la *Historia romana* de Apiano nos es conocido que en el período convulso de la guerra civil entre César y Pompeyo la extensión del culto a Isis debía ser suficientemente amplia en Roma como para que la estratagema de un tal Volusio, que pretendía salir de la ciudad para unirse al bando pompeyano, tuviera éxito y lograra escapar sin despertar sospechas:

Fue proscrito mientras desempeñaba el cargo de edil y le pidió a un amigo, sacerdote de Isis, su ropa talar. Se vistió con esta tela de lino hasta los pies, se puso la cabeza de perro y con este hábito, celebrando los misterios de Isis, realizó el viaje hasta unirse a Pompeyo. (Apiano, *His. Rom.*, IV, 47)¹⁹

Por Dión Casio sabemos, sin embargo, que, al año siguiente del asesinato de Julio César, en el 43 a.C., un proyecto para levantar un templo a Isis y Serapis fue presentado desde instancias oficiales, si bien nunca se llevaría a cabo. Se ha sugerido que quizá fuera una medida extrema en un intento de congraciarse con las masas populares ante la creciente popularidad del culto isíaco (Cummont, 1997, p. 76), si bien el mencionado autor clásico lo plantea más bien como una mera muestra de la actuación caprichosa de las nuevas autoridades *«hasta el punto de que el gobierno de (Julio) César parecía una edad dorada. Así obraron aquel año, y también votaron dedicar un templo a Serapis e Isis.»* (Dion Casio, *Hist. Rom.*, XLVII, 15.4).

El período de la guerra entre Octavio y Marco Antonio (unido a Cleopatra) por otro lado, supuso un claro enfriamiento de las tradiciones egipcias en Roma, como ya hemos señalado al comienzo de este artículo. El propio Principado de Octavio (ya reconvertido en Augusto) inauguró un período de frialdad respecto a las tradiciones religiosas orientales, incluida naturalmente la egipcia. Acudimos de nuevo a la autoridad de Dión Casio cuando afirma que *«(Augusto) no admitió cultos egipcios dentro del recinto de la ciudad»* (D. Casio, *Hist. Rom.*, LIII, 2.4). Debió ser ésta, sin

¹⁸ Aunque en este caso la ira del poeta parece ser debida a la norma que obligaba a que los enamorados no tuvieran encuentros amorosos mientras duraban las fiestas en honor a la divinidad egipcia: *«ya Cintia le ha consagrado diez noches. ¡Ojalá perezcan los ritos que desde el tibio Nilo envió la hija de Ínaco (se refiere a Ío) a las mujeres de Roma!»* (II, 33A).

¹⁹ Este episodio también aparece reflejado en la obra de Valerio Máximo que recoge como *«El edil de la plebe Marco Volusio, después de ser declarado proscrito, se atavió como un sacerdote de Isis y, pidiendo limosna por las vías públicas, engañó a sus perseguidores»* (Val. Max., *Hec. Mem.*, VII, 3.8).

embargo, una tarea no demasiado fácil de completar ya que tenazmente el culto a Isis volvía a florecer. Nos ha sido conservada igualmente por D. Casio que el propio Agripa, hombre de confianza del emperador, su yerno y general más importante de sus tropas «suprimió los cultos egipcios que de nuevo estaban invadiendo la ciudad y prohibió a todo el mundo que celebrara aquellos ritos en los suburbios de la ciudad, en un radio de cuatro estadios²⁰» (D. Casio, LIV, *Hist. Rom.*, 6.6).

El poeta Horacio reflejaría este desprecio oficial a los cultos extranjeros en su *Canto secular (Carmen saeculare)*: «Ya osan volver la Fe, la Paz, el Honor y el Pudor de los tiempos antiguos, y la Virtud postergada; y la Abundancia aparece feliz, rebosante en su cuerno» (Hor., *Cant. Saec.*, 57 y sig.) e igualmente en su primera *Oda* en la que invita a beber (con su célebre «*nunc est bibendum*») para celebrar la restauración de las tradiciones: «Antes era un pecado sacar el cécubo (vino del Lacio) de las bodegas ancestrales, mientras una reina (se refiere obviamente a Cleopatra) preparaba la ruina demencial del Capitolio.» (Hor., *Oda I*, 37, 1.4). Suetonio ya había escrito sobre este asunto cuando recogió el hecho de que Augusto, al recorrer Egipto, se había negado a desviarse lo más mínimo para ver al buey Apis (Suet., *Aug.*, II, 93.1).

No obstante, puede afirmarse que la actitud del primer emperador respecto a la presencia de Isis en el mundo romano fue más restrictiva que de persecución. Con su sucesor, Tiberio, la actitud de la casa imperial no pareció mejorar respecto a Isis si tenemos en cuenta lo reflejado de nuevo por Suetonio: «reprimió los cultos extranjeros, los ritos egipcios y judíos obligando a los que profesaban esta primera superstición a quemar sus vestiduras religiosas y todos los utensilios de su culto» (Suet., *Tib.*, III,36). De su reinado, el historiador Flavio Josefo, en sus *Antigüedades de los judíos*, nos ha conservado un suceso que, lejos de extender la buena fama del culto isíaco obró claramente en su contra; nos referimos al episodio de Paulina, mujer virtuosa y seguidora del culto a Isis, seducida por Decio Mundo con la connivencia de los sacerdotes de Isis que la convencieron de que había sido elegida por Anubis para pasar una noche en el templo.

El marido de Paulina llevó el caso ante el mismo emperador al que no hizo falta insistir mucho para que actuara drásticamente:

²⁰ Un estadio era una antigua medida griega de longitud equivalente a unos 185 metros aproximadamente.

Tiberio, habiendo hecho averiguar lo acontecido entre los sacerdotes, los condenó a ser crucificados (...) Además destruyó el templo e hizo arrojar al agua la estatua de Isis. A Mundo lo castigó con el destierro (...). Estos fueron los actos vergonzosos con los que los sacerdotes de Isis infamaron su templo (F. Jos., *Antig.*, III, 18, 3.4).

En general, las fuentes del siglo I d.C. se muestran poco favorables a la presencia de la diosa egipcia en Roma. Como señala Israel Santamaría en su excelente trabajo titulado “Isis a través de los textos: El culto isíaco en la literatura grecolatina de época altoimperial” la desconfianza respecto a la diosa egipcia impera: «*El balance general es negativo, como puede apreciarse a simple vista, con un porcentaje muy superior de alusiones en tono peyorativo que de alabanza o elogio*», aunque eso sí, con la señalada excepción de Apuleyo (Santamaría, 2015, p. 243).



Reproducción de un dibujo de Isis basado en una estatua romana conservada en los Museos Capitolinos. [inv. MC0744] Época de Adriano. Siglo I d.C. Daremberg-Saglio, *Dict. Ant.* III (1900, p. 579). Fig. 4095 [Fotografía del autor]

Sin embargo, las críticas de los autores romanos, a veces aceradas, sirven al tiempo de constatación de la existencia de ese culto y casi de su cotidianeidad, puesto que no tendría sentido criticar o satirizar algo que no existiera o formara parte de la vida religiosa romana. Lucano en su *Farsalia* se hizo eco de lo desconcertante que era el culto isíaco para los romanos amantes de la tradición: «*Nosotros hemos acogido en nuestros templos de Roma a tu Isis, a tus perros semidioses, a tus sistros que provocan el llanto y a aquel a quien tú, al llorarlo, lo reconoces como un simple mortal, Osiris*» (VIII, 830). E igualmente Marcial en sus *Epigramas* escribe sin cortapisas y despectivamente de «*los calvos vestidos de lino y el tropel del sistro...*» (II, 12, 29). Juvenal no podía por menos que entrar en la batalla y así lo vemos en sus *Sátiras* hablar de «*un miembro de la chusma del Nilo*» (I.25) o de «*la chismosa Isis...*» (VI, 490). Persio, igualmente en sus *Sátiras*, no parece mucho más respetuoso cuando escribe acerca de «*...la sacerdotisa bizca con su sistro.*» (V, 185), mientras que Séneca en su *Diálogo sobre la vida feliz* arremete contra la religión de Isis sin andarse por las ramas:

Cuando uno, agitando el sistro, miente por mandato, cuando uno, diestro en sajar las carnes, ensangrienta sus brazos y hombros teniendo en alto las manos, cuando una da alaridos mientras se arrastra de rodillas por la calle, y un viejo vestido de lino, que lleva un laurel y un candil en pleno día, grita que alguno de los dioses esta airado, acudís y escucháis y afirmáis, alimentándoos vuestro asombro unos a otros, que es un iluminado. (Sen, *Dial. Vid. Fel.*, 26, 8)

Pero a medida que avanzaba el siglo I de nuestra Era, la actitud de los emperadores hacia la diosa egipcia comenzó a cambiar. El excéntrico Calígula reconstruyó un gran templo para Isis en el Campo de Marte, lo que supuso un punto de inflexión en el tratamiento que el estado brindaría a los ritos isíacos. Y aunque mucha de su estructura debe ser dejada a la imaginación (Petersen, 1969, p. 10)²¹, posiblemente

fue uno de los repositorios más ricos de elementos egipcios y egiptianizantes en Roma, si no en Italia. Y ha proporcionado un legado incomparable de ejemplos bellos y curiosos acerca de cómo el estilo egipcio influyó en el diseño en tiempos del imperio (Curl, 2005, p. 37)

Quizá procedente del propio *Iseum* sea ese extraordinario objeto conocido como *Mensa* o *Tabla isíaca* (Museo de Turín, *collezione Savoia* c. 7155)²², una tabla de bronce con incrustaciones de plata en el que se hayan representados aspectos rituales relativos al culto isíaco, con la diosa en el centro, exhibiendo ciertos símbolos de su poder como diosa madre, todopoderosa y protectora, si bien con escritura jeroglífica falsa (Arroyo, 2012, pp. 19 y 21). Igualmente de estilo egiptianizante, aunque de fecha difícil de precisar, deberíamos señalar el *Aula isíaca*, en la esquina norte de la *Domus Augusti*, en el Palatino, en la que aparecen abundantes motivos decorativos que han sido identificados como pertenecientes al culto isíaco (de donde derivaría, por consiguiente, el nombre adjudicado a esta cámara) y que tradicionalmente se ha hecho coincidir con la época de Calígula, aunque sin otro argumento que el del conocido interés de ese emperador por el culto egipcio, siendo posiblemente de un período anterior (Richardson, 1992, p. 46).

De Otón —nos cuenta Suetonio— sabemos que «*incluso celebró a menudo públicamente el culto de Isis vestido con el traje de lino que prescriben estos ritos*»

²¹ Lauren Petersen en su estudio sobre los monumentos egipcios en Roma atribuye el origen de este edificio a la época del propio Augusto (2016, p. 9), a pesar de la retórica imperial anti-egipcia y de restauración de la religión tradicional del fundador del Principado. No se conoce mucho de la estructura original de este templo a Isis, si bien una reconstrucción del plano puede verse en el artículo de Petersen a partir del de Lembke (1994) por Glynnis Fawkes (1969, p. 10, figura 8).

²² También se la conoce como *Tabula Bembina*, debido a que fue adquirida por el Cardenal Pietro Bembo en el Renacimiento, tras su descubrimiento.

(Libro VII, *Otón*, 12.1) mientras que, ya durante la dinastía Flavia, de Domiciano —que mandó reconstruir y ampliar el *Iseum* del Campo de Marte, (ver a este respecto Cummont 1969 [1905], p. 77) —conocemos una anécdota que nos recuerda la anteriormente mencionada— y que refuerza la idea de que el culto a Isis formaba parte de la vida cotidiana en Roma:

(...) Se refugió en el Capitolio con su tío Sabino y una parte de las tropas que se hallaban en Roma, pero cuando sus adversarios irrumpieron allí y el templo fue pasto de las llamas, pasó la noche escondido en la garita del guardián, y por la mañana, disfrazado de sacerdote de Isis y camuflado entre los oficiantes de esta variopinta religión, se dirigió con un solo acompañante al otro lado del Tíber, a casa de la madre de uno de sus condiscípulos. (Libro VIII. *Domiciano*, 1.2)

La aceptación oficial de los cultos egipcios continuó con los Antoninos, particularmente con Adriano (con su marcada inclinación por lo egipcio), y con los Severos, especialmente con Caracalla, siendo el siglo III d.C. el momento más álgido de la benevolencia imperial hacia Isis (Cummont, 1997 [1905], p. 77). Es bien conocida, para ese período, la cita del autor cristiano Minucio Félix que, en su obra *Octavius*, al tratar despectivamente el culto a Isis en Roma, llegó a afirmar: «antes éstos eran ritos egipcios, ahora son romanos.» (Min. Fel., *Oct.*, 21.8). En cierto modo el que este autor cristiano del siglo III se preocupara o detuviese a tratar de estas prácticas religiosas en Roma señala, de algún modo, su extensión e importancia en la época en la que vivió (Taisne, 1998, p. 29). El siglo IV continuó siendo un período en el que la adoración a la Isis romana continuó sin restricciones y no sería hasta finales de esa centuria cuando la presencia de los templos de la diosa entró en conflicto con las nuevas directrices religiosas de la autoridad imperial con Teodosio, si bien para esa época la extensión de su culto habría abarcado buena parte del territorio imperial romano.²³

Este fenómeno, el de la difusión de lo isíaco a lo largo de las tierras conquistadas por Roma, ha sido estudiado magníficamente por la profesora Françoise Dunant en su exhaustivo y magnífico trabajo titulado *Isis, mère des dieux* (2008), obra en la que incluye una recensión de inscripciones y referencias a Isis en las provincias del imperio, desde Cirenaica y Tripolitania (con Cirta y Leptis Magna, como lugares destacados) a Britania (en Londinium, aunque en general se trate del territorio con más escasas y raras referencias) pasando por Hispania (con una variada representación de inscripciones en

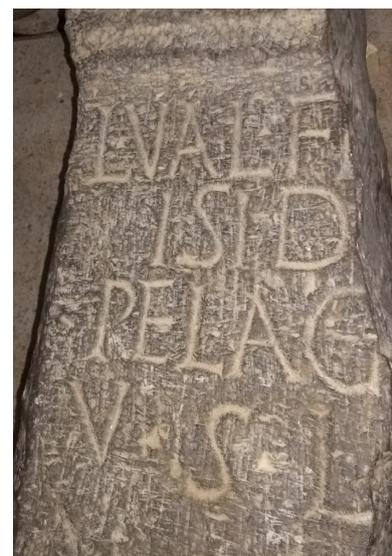
²³ El culto a Isis en el imperio llegó a desaparecer definitivamente con Justiniano que ordenó cerrar el último templo dedicado a su culto en la isla de Filé (*Philae*) en Egipto (Hornung, 2001, p. 72).

la Bética, y con algunos ejemplos en Tarragona, Valencia y Sagunto), la Galia (principalmente en la Narbonense, con Marsella y Arlés como lugares destacados), Germania (principalmente con la ciudad de Colonia con nada menos que 11 inscripciones relacionadas con la diosa, una de ellas un altar dedicado a la ya mencionada *Isis myrionima*) así como en los conocidos asentamientos de Carnuntum y Vindobona en las provincias danubianas. (Dunand, 2008, pp. 244-269). Es evidente que el culto isíaco no se limitó a la península itálica, sino que, como embajadora de una nueva religión salvífica e iniciática recorrió los vastos territorios del imperio. Tamaña variedad de ejemplos (dentro y fuera de Italia) nos permite también hacer mención, aunque sea brevemente, y sin intención de ser exhaustivos, a la gran cantidad de epítetos que acompañaban el nombre de la diosa allí donde era invocada: *Victrix*, *Invicta*, *Lactans* (una mención inequívoca a las primeras cualidades de la Isis egipcia), *Regina* (por su poder supremo entre las deidades), *Faria* (identificando así también su ascendencia egipcia por la isla de Faros, frente a Alejandría, e igualmente por su relación con el mar) o *Pelagia* (aludiendo a su condición de protectora de la navegación) entre otros (Hornung, 2001, p. 66).

Acerca de este último epíteto podemos citar de nuevo a Luciano que, en sus *Diálogos*, completa su retrato de Isis haciendo que Zeus beneficie a los egipcios permitiendo que la diosa «*les envíe vientos y salve a los navegantes*» (Luc, *D. Dioses*, 7). De Sagunto procede precisamente una inscripción fragmentaria de un tal Lucio Valerio que menciona a



Anverso de una moneda mostrando a Isis Faria. Epoca del emperador Juliano. Siglo IV d.C. Daremberg-Saglio, *Dict. Ant.* III (1900, p. 579). Fig. 4096 [Fotografía del autor]



Fragmento de una inscripción votiva en Sagunto donde aparece mencionada Isis «*pelagia*»
TRANSCRIPCIÓN: L(ucius). Val(erius). Fi[dus?] Isid[i] Pelag[iae] v(otum). s(olvit). l(ibens) [m(erito)]
Imagen reproducida con autorización del Museo de Arqueología de Sagunto (nº inv. S.1-176)

Isis bajo su advocación marina (CIL II²/14.295), sin duda una de las más populares presentaciones de la diosa.

A modo de epílogo.

A lo largo de esta indagación hemos querido acercarnos a la imagen que la Roma antigua, como civilización clásica, tuvo de Isis. Si finalmente hemos logrado nuestro objetivo es algo que dejamos al criterio y benevolencia del lector de este trabajo. Como diosa de la vida y la muerte, por un lado la vemos compasiva e inclinada a escuchar e incluso a responder directamente al que la invoca (preferentemente a través de los sueños) favoreciéndole de mil maneras, pero por otro, y al mismo tiempo, no podemos negar que se trata de una deidad calculadora, que exigía de aquellos a los que admitía en su círculo —en un continuo *quid pro quo*— una lealtad y obediencia casi sectaria, además de algún que otro dispendio. Sin embargo no es posible negar el gran éxito de su culto, y a pesar de ser una divinidad extranjera (de evidente exotismo, quizá parte de su atractivo fatal) se abrió felizmente camino en el mundo romano, gracias a que con sus elaborados ritos místicos supo cubrir un vacío que la religión romana tradicional no había podido o sabido llenar, permitiendo a sus seguidores apartar de las conciencias ese mar de tinieblas frío y tan poco atractivo que era el mundo de ultratumba en la época clásica. De su éxito, la religión de Isis dejó constancia durante más de cuatrocientos años a través de numerosos monumentos e inscripciones a lo largo de aquel vasto imperio que fue Roma.

NOTA BENE. Quisiera dejar constancia de mi agradecimiento a Charo Marco por su gran ayuda y constante estímulo para que este trabajo saliera finalmente a la luz, e igualmente por haber leído por primera vez el manuscrito original una vez terminado, así como por algunas precisiones en el uso de términos latinos aquí utilizados. También quiero dar las gracias a César Pellicer, por sus sugerencias para mejorar el artículo y por su colaboración a la hora de conseguir algunas de las imágenes que acompañan al texto. A continuación, me gustaría agradecer a Amparo Moreno su indicación de la existencia de una inscripción a Isis en un monumento al aire libre en el paseo de la Pechina (Valencia), así como sus inestimables consejos a la hora de optimizar la búsqueda de inscripciones por internet. También quisiera dar las gracias al Museo de Arqueología de Sagunto por haber permitido usar la imagen de una estela votiva de sus fondos epigráficos en la que aparece citada *Isis Pelagia*. Por último, pero no en último lugar, mi agradecimiento a Xavi Villaplana por haber cedido desinteresadamente para este artículo una fotografía hecha por él de la inscripción a Isis en Valencia antes mencionada.

Referencias bibliográficas

- ALVAR EZQUERRA, Jaime (2000). Dependencias reales e imaginarias en el mito y en el culto de Isis. *ARYS 3* (Universidad de Huelva), 177-189.
- ANDRES, Ramón (2012). *Diccionario de música, mitología, magia y religión*. Barcelona. Acantilado.
- ARRIES, Javier (2016). *Magia en el Antiguo Egipto. Maldiciones, amuletos y exorcismos*. Barcelona. Luciérnaga.
- ARROYO DE LA FUENTE, María Amparo (2012). La Tabla Isíaca del Museo de Turín. Análisis e interpretación iconográfica. *BAEDE 21*, 69-96.
- BARING, Anne y CASHFORD, Jules (2005). *El mito de la diosa*. Madrid: Siruela.
- BAYET, Jean (1984). *La religión romana. Historia política y psicológica*. Madrid: Cristiandad.
- BICKEL, Ernst (2005 [reedición de la publicada en 1982]). *Historia de la literatura romana*. Barcelona: RBA.
- BICKERMAN, E.J. (1980). *Chronology of the Ancient World*. London: Thames and Hudson.
- BURKERT, Walter (2005). *Cultos místéricos antiguos*. Madrid. Trotta
- CASHFORD, Jules (2018). *La luna, símbolo de transformación*. Girona: Atalanta.
- CUMMONT, Franz (1997, publicado originalmente en 1905). *Las religiones orientales y el paganismo romano*. Madrid: Akal.
- CURL, James Stevens (2005). *The Egyptian Revival. Ancient Egypt as the Inspiration for Design Motifs in the West*. London and New York: Routledge.
- DAREMBERG-SAGLIO (1900). *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines d'après les textes et les monuments, vol. III*. Paris: Hachette et Cie.
- DUNAND, Françoise (2008), *Isis, mère des dieux*. Arlés. Babel.
- ELIADE, Mircea (1979), *Historia de las creencias y de las ideas religiosas, vol. II: De Gautama Buda al triunfo del cristianismo*. Madrid: Cristiandad.
- FAULKNER, R. O. a) (1958). *An Ancient Egyptian Book of Hours. Pap. Brit. Mus. 10569*. Oxford: Griffith Institute.

- b) (1969). *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*. Warminster: Aris & Phillips.
- FESTUGIÈRE, André Jean (1954). “Popular Piety. Lucius and Isis.” (cap. V) en *Personal Religion among the Greeks*. Berkeley y Los Angeles: University of California Press.
- GARDINER, Alan H. ((1979 [1927])). *Egyptian Grammar*. Oxford: Griffith Institute.
- GUILLÉN, José (1994). *URBS ROMA. Vida y costumbres de los romanos, VOL. III: Religión y ejército*. Salamanca. Sígueme.
- HARRAUER, Christine y HUNGER, Herbert (2008). *Diccionario de mitología griega y romana*. Barcelona: Herder.
- HIDALGO, Maria José (2009). “La magia y la religión en las obras de Apuleyo.” *Zephyrus* 30, 223-230. [Consultado el 18.10.2019]. Origen: <http://revistas.usal.es/index.php/0514-7336/article/view/1405>
- HORNUNG, Erik (2001). *The Secret Lore of Egypt. Its Impact on the West*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- KERÉNYI, Karl (1972). *La religión antigua*. Madrid: Revista de Occidente.
- LECLANT, Jean, (1997) “Los cultos isíacos,” en Bonnefoy, Yves (dir.), *Diccionario de las mitologías, vol. III: De la Roma arcaica a los sincretismos tardíos*. Barcelona: Destino.
- LIPKA, Michael (2009). *Religions in the Graeco-Roman World*. Leiden-Boston: Brill.
- LÓPEZ, Jesús (2005). *Cuentos y fábulas del Antiguo Egipto*. La leyenda de Isis y Ra. Madrid: Trotta [Publicacions i edicions de la Universitat de Barcelona]. Especialmente páginas 110-116.
- MARÍN CEBALLOS, María Cruz (1973). La religión de Isis en “Las Metamorfosis de Apuleyo.” *HABIS* 4, 127-179.
- MUÑIZ GRIJALVO, Elena (2006). *Himnos a Isis*. Barcelona: Trotta. Ver HIMNOS A ISIS en el apartado de Fuentes documentales clásicas.
- NAYDLER, Jeremy (2019), *El templo del cosmos. La experiencia de lo sagrado en el Antiguo Egipto*. Girona: Atalanta.

–PETERSEN, Lauren H. (2016). The Places of Roman Isis: Between Egyptomania, Politics, and Religion. *Oxford Handbooks Online*. [Consultado el 12.01.2020] Origen:

<https://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780199935390.001.0001/oxfordhb-9780199935390-e-128>.

–RICHARDSON, Lawrence, (Jr.) (1992). *A New Topographical Dictionary of Ancient Rome*. Baltimore and London: The John Hopkins University Press.

–ROMERO RECIO, Mireia (2011). El templo de Isis en Pompeya: Los restos que han nutrido un mito. *ARYS* 9, 229-246.

–SANTAMARIA CANALES, Israel (2015). Isis a través de los textos: El culto isíaco en la literatura grecolatina de época altoimperial. *ILU* 20, 231-248.

–SHAW, Ian y NICHOLSON, Paul (2004). *Diccionario Akal del Antiguo Egipto*. Madrid: Akal

–STEELE, Robert (1919). “Dies Aegyptiaci,” en *Proceedings of The Royal Society of Medicine*, 12 (Suppl.). [Consultado el 14.12.2019] Origen:

<https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC2067117/pdf/procrsmed01131-0383.pdf>

–TAISNE, Anne-Marie (1998). Le culte isiaque dans l'*Octavius* de Minucius Felix, en *Vita Latina*, 150, 29-37.

–VEYMIERS, Richard (2018). Agents, Images, Practices en *Individuals and Materials in the Greco-Roman Cults of Isis*. Volume I. Valentino Gasparini y Richard Veymiers (ed.). 1-60. Leiden and Boston: Brill

–VIDMAN, Ladislaus (1969). *Sylloge inscriptionum religionis Isiacae et Sarapiacae*. Berlín. Walter de Gruyter and Co.

–WILKINSON, Richard H. (1995). *Cómo leer el arte egipcio. Guía de jeroglíficos del Antiguo Egipto*. Barcelona: Crítica.

Fuentes documentales clásicas utilizadas.

–APOLODORO (1985, traducción de Margarita Rodríguez), *Biblioteca*. Madrid: Biblioteca clásica Gredos.

–APULEYO, (1978, traducción de Lisardo Rubio Fernández) *El asno de oro*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.

–*CORPUS INSCRIPTIONUM LATINARUM*. EN UNIVERSIDAD DE ALCALÁ. CIL II² [Tarraconensis pars meridionalis] [consultado el 9.12.2019]

http://www3.uah.es/imagenes_cilii/CILII/tarrac2.htm

–DIODORO DE SICILIA a) (2001, traducción de Francisco Parreu). *Biblioteca Histórica, Libros I-III*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.

b) (2004, traducción de Juan José Torres). *Biblioteca Histórica, Libros IV-VIII*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos

–DION CASIO a) (2011, traducción de Juan Pedro Oliver). *Historia romana. Libros XLVI-XLIX*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.

b) (2011, traducción y notas de Juan Manuel Cortés Copete). *Historia romana. Libros L-LX*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.

–EPIGRAPHIC DATENBANK CLAUSS/SLABY = EDCS [consultado el 25.01.2020]

http://db.edcs.eu/epigr/epi_ergebnis.php

–*FILOCALO, Calendario o Cronografía de 354*. Ver Chronography of 354, part 6: The Philocalian calendar in Early Church Fathers – Add.Texts, edited by Roger Pearse. [consultado el 28.11.2019] Origen:

http://www.tertullian.org/fathers/index.htm#Chronography_of_354

–FLAVIO JOSEFO (1988). *Antigüedades de los judíos, III*. Terrassa: Clie.

–HORACIO (2007, traducción de José Luis Moralejo). *Odas. Canto Secular. Épodos*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.

–JUVENAL Y PERSIO (1991, traducción de Manuel Balasch). *Sátiras*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.

–LUCIANO DE SAMOSATA (1992, traducción de José Luis Navarro). *Obras, IV*. Madrid. Biblioteca Clásica Gredos.

–LUCANO (1984, traducción de Antonio Holgado). *Farsalia*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.

–PLUTARCO (1985, traducción de Francisca Pordomingo Pardo). *Isis y Osiris*, en *Moralia, vol. VI*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.

–*HIMNOS A ISIS* (2006, traducción de Elena Muñiz Grijalvo). Madrid: Trotta.

- MINUCIO FÉLIX, (1919, traducción al inglés por J.H. Freese). *The Octavius*. SPCK. London: The Macmillan Company.
- OVIDIO a) (1989, traducción de Vicente Cristóbal Pérez), *Amores. Arte de Amar. Sobre la cosmética del rostro femenino. Remedios contra el amor*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.
- b) (2008, traducción de José Carlos Fernández y Josefa Cantó). *Metamorfosis. Libros I-V*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.
- SUETONIO (1992, traducción de Rosa María Agudo). *Vida de los doce Césares. Augusto*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.
- TERTULIANO (2001, traducción de Carmen Castillo). *Apologético. A los gentiles*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.
- VALERIO MÁXIMO (2003, traducción de Santiago López, María Luisa Harto y Joaquín Villalba), *Hechos y Dichos memorables. Libros VII-IX*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.
- VEGECIO (2006, traducción de David Paniagua). *Compendio de técnica militar*. Madrid: Cátedra.