

## LA RELIGION DE ISIS EN "LAS METAMORFOSIS" DE APULEYO

*María Cruz Marín Ceballos*

A pesar de los múltiples estudios sobre el texto de Apuleyo, creemos que aún es posible resaltar algunos aspectos de la historia de la religión de Isis, desde el punto de vista fenomenológico. Este camino, tan fecundo, nos permite penetrar en el mundo religioso con las garantías de un método probado, e intentar acercarnos más a una visión histórica del problema religioso en el siglo II d.C. Sirva pues esto de explicación a las intenciones y límites de este trabajo.

### A) EL DOGMA.

#### NATURALEZA DE LA DIOSA.

Sin duda es inapropiado el término «dogma» al referirnos a la religión de Isis, y su uso viene aquí justificado por una simple cuestión metodológica. Precisamente, la religión de Isis y Serapis se distinguió en la antigüedad grecorromana por la carencia de una doctrina definida, así como de lo que normalmente se entiende por dogma. Y es precisamente este carácter adoctrinal el que le va a permitir adaptarse a todos los ambientes y necesidades, constituyendo a su vez un elemento fundamental a la hora de intentar explicarse la permanencia en el tiempo de dicha religión.

*Atributos.*

*Isis Reina.*

Cuando Isis se manifiesta a Lucio a la orilla del mar, en Cenchreae, dice que su verdadero nombre es el de *regina Isis* (XI, 5). En otro lugar se alude a sus cabellos como *crines regales* (XI, 9). Y de nuevo se llama *regina Isi* en XI, 26.

Este carácter de reina proviene sin duda de la Isis egipcia. Como esposa del rey Osiris, Isis era reina de Egipto y de todas las tierras, así como modelo de reinas por su actividad legisladora. Es además la transmisora del poder real. Todos estos aspectos serán llevados a su máximo desarrollo por los Ptolomeos, a quienes interesaba legitimar su sucesión en el trono egipcio, para lo cual fomentaron en gran manera este culto, identificando a sus esposas con Isis.

En Apuleyo, Isis es también *numen inuictum* (XI, 7), porque está identificada con Nike-Victoria. Ella gobierna sobre la actividad militar del gobernante, llevándole a la victoria. Las legiones romanas portarán su efigie en sus pendones para vencer al adversario<sup>1</sup>.

*Reina del cielo.*

Ya en el mundo egipcio Isis se designa como reina del cielo<sup>2</sup>, y este carácter continúa bajo influencia griega por la identificación Osiris-Serapis, Zeus-Helios. De esta manera, Isis es idéntica a Hera (Diodoro I, 25), y así aparece en Apuleyo como *prima caelitum* (XI, 4), *quae caeli luminosa culmina ... nutibus meis dispenso* (XI, 4). *Te superi colunt* (XI, 25). También adquiere este carácter de reina celeste mediante su identificación con la Luna: cuando Lucio se dirige a ésta en su primera oración la llama *regina Caeli* (XI, 2). *Reina del mundo de los muertos*<sup>3</sup>.

Este carácter con que Isis se nos muestra en *Las Metamorfosis* procede del hecho de que en Egipto ella era la esposa del soberano del reino de los muertos; su papel entonces era un tanto secundario, ya que debía preservar de la corrupción el cadáver de Orisis, y más

---

1. Véase Drexler en Roscher, *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Isis, pp. 512-513. Pauly Wissowa, *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Isis, p. 2118.

2. Drexler, *op. cit.*, p. 433.

3. Para documentación al respecto véase Drexler, *op. cit.*, pp. 462-468.

tarde el del faraón y de todos los muertos, con lo cual les sería posible una vida de ultratumba. Pero es quizá la identificación con las diosas griegas de tipo subterráneo como Hécate, Proserpina y Demeter, así como el corrimiento hacia Isis de gran parte de las funciones de Osiris, lo que explica que Isis se muestre en nuestro texto como *quae ... inferum deplorata silentia nutibus meis dispenso* (XI, 4), *regina manium* (XI, 4), *...inferum claustra... in decae manu posita* (XI, 21). Lucio la invoca: *te... obseruant inferi* (XI, 25), y la propia diosa le promete: *cum... ad inferos demearis, ibi quoque in ipso subterraneo semirotondo me, quam uides Acherontis tenebris interlucentem Stygiisque penetralibus regnantem* (XI, 6). Es importante hacer constar que esta faceta de la diosa no aparece en documentos anteriores en el tiempo a la obra de Apuleyo<sup>4</sup>.

#### *Reina y diosa del mar.*

Es éste un rasgo que Isis adquiere en época helenística. Se convierte en diosa protectora del faro de Alejandría, que cuida del comercio y la navegación, y como tal es Isis Pelagia e Isis Faria. En *Las Metamorfosis* se constata que *nec dies nec quies ulla... transcurrit... quin mari terraque protegas homines* (XI, 25). Ella misma proclama: *maris salubria flamina... nutibus meis dispenso* (XI, 4), y Lucio la invoca: *tuo nutu spirant flamina* (XI, 25).

Como diosa de la navegación, su culto tendría amplia difusión en época de tanto tráfico marítimo como la helenístico-romana. Isis llega a casi todos los puertos del Mediterráneo. Tenía un importante templo en Corinto (Pausanias II, 4, 6), y en el próximo puerto de Cenchreae (Pausanias II, 2, 3), lo cual explica que fuera en esta ciudad, y en una playa apartada cercana al puerto donde se le apareció a Lucio la diosa: *et ecce pelago medio uenerandos diis etiam uultus attollens emergit diuina facies* (XI, 3).

En su honor se celebraba la fiesta del *Nauigium Isidis* con la que se abría la navegación en primavera, consagrándole a la diosa el primer navío; fiesta perfectamente descrita en *Las Metamorfosis* y que estudiaremos detenidamente.

4. M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion* II, München, 1950, p. 609.

*Su relación con los astros.*

Al estudiar las identificaciones veremos cómo Isis se nos presenta en XI, 2 como idéntica a la Luna. Ella es *mater siderum* (XI, 7) y *siderum caelestium stirps* (XI, 9). Pero, con respecto a los astros, Isis es sobre todo su dominadora, en cuanto que puede vencer a la *heimarmene*, el destino fatal. Sobre esto volveremos más adelante.

*Identificaciones.*

Para conocer las identificaciones de Isis en el momento histórico en que se escriben *Las Metamorfosis* es importante el pasaje de la oración de Lucio a la Luna (XI, 2), pero sobre todo el de la «auto-predicación» de la diosa tras su aparición al asno-Lucio (XI, 4 y 5).

En el primero Lucio invoca a la divinidad contenida en la Luna, enumerando una serie de nombres de diosas que pudieran convenirle; diosas todas ellas con algún carácter lunar: Ceres, Venus, Diana, Proserpina. De cualquier modo él invoca a la Luna en su poder fecundante y providente<sup>5</sup>: *quoquo nomine, quoquo ritu, quaqua facie te fas est inuocare* (XI, 2). El hecho de sentirse religiosamente inspirado por un astro nos recuerda que estamos en pleno auge de la astrología y la identificación de cada astro con una divinidad se ha realizado ya por los astrólogos helenísticos<sup>6</sup>.

Por el segundo pasaje, la Luna se manifiesta a Lucio bajo la forma de la diosa Isis afirmando que, aunque recibe formas diferentes según los distintos países en que es adorada, su verdadero apelativo por el que la conocen egipcios y etíopes es la Reina Isis. De este modo se confirma la identificación Isis-Luna, de indudable origen helenístico. Plutarco (*De Iside et Osiride*, 52) lo constata. Al identificarse Osiris con el Sol, por correspondencia, Isis es la Luna. Por otro lado, los cuernos de la vaca Hathor que forman parte del tocado isíaco, se confunden con los de la Luna. Desde luego, entre los atributos de la diosa hay algunos que se confunden fácilmente con los poderes propios de la Luna, lo cual justifica esta confusión. Isis es, mediante su identificación con Afrodita-Venus, la diosa

---

5. Véase Mircea Eliade, *Tratado de Historia de las Religiones*, Madrid, 1954, cap. IV.

6. F. Cumont, *Les Religions Orientales dans le Paganisme Romain*, Paris, 1929, p. 161.

que hace posible toda generación, y por ello similar a la Luna en sus poderes fecundantes <sup>7</sup>.

Este mismo pasaje (XI, 4 y 5) nos da a conocer otras identificaciones de Isis: *Inde primigenii Phryges Pessinuntiam deum Matrem*, es decir, Demeter <sup>8</sup>. *Autochthones Attici Cecropeiam Mineruam*, Atenea-Minerva, identificación que está poco documentada aunque sabemos que existió. Realmente Isis, en su carácter universal, se identifica con todas las divinidades femeninas locales del mundo conocido, por tanto no puede dejar de relacionarse con Atenea, y más dada la influencia que desde los Ptolomeos va a tener Isis en Atenas. Posee allí incluso templos, uno de ellos atestiguado por Pausanias (I, 41, 3). Por otra parte, ya desde la época egipcia, Isis se había unido a la Neith de Sais, diosa de la sabiduría y de la guerra que los griegos afincados en Egipto habían identificado en seguida con Atenea (Herodoto II, 170). Plutarco desarrolla de un modo especial esta faceta «sabia» de Isis (*De Is. et Os.*, 2 y 3) diciendo que la búsqueda de la verdad es la actividad que más le agrada. Pero, ciertamente, la personalidad de Atenea era demasiado fuerte para que su identificación con Isis llegase a prosperar.

*Fluctuantes Cyprii Paphiam Venerem*. Isis era diosa del amor desde su vieja unión en Egipto con la diosa Hathor, divinidad de la alegría, protectora de las mujeres, diosa del amor, que posee la forma de una vaca celeste <sup>9</sup>. Su representación bajo forma humana porta así un tocado de cuernos entre los que se halla el disco solar. Tocado que pasa a la diosa Isis, así como sus atributos, al identificarse ambas divinidades. Esta Isis-Hathor pasó, probablemente en tiempos de la dinastía XIX, a la costa siria, donde se identificó con Astarté-Afrodita, que acentuó su carácter sexual <sup>10</sup>. Sin duda fue esta identificación la que sirvió de intermediaria para su unión con la Afrodita griega, máxime estando situado su santuario de Paphos tan próximo a la costa. Así se unen estas diosas en un sincretismo

7. Para documentación literaria y arqueológica de esta identificación véase Drexler, *op. cit.*, pp. 437-438.

8. Véase *infra*, identificación con Ceres.

9. El cielo era concebido por los egipcios como una vaca: la diosa Nut. El carácter originariamente celeste de Hathor le hace tomar esta forma. Véase A. Erman, *La Religion des Egyptiens*, París, 1937, p. 50.

10. Gruppe, *Griechischen Mythologie und Religions Geschichte*, München, 1906, p. 1565.

de bastante trascendencia para la personalidad de Isis en época grecorromana.

La conocida belleza de Isis le viene sin duda de esta identificación. Quizá el grupo de mujeres que en la procesión llevaban espejos y peines de marfil, así como bálsamos perfumados, simulando ocuparse del tocado de la diosa, sea relacionable con este carácter de Isis. Igualmente le viene de Hathor-Afrodita el carácter de diosa protectora de la vida sexual femenina y de los hijos. Como principio de la generación es la diosa suprema del amor y se dice de ella «que ha unido a hombre y mujer»<sup>11</sup>. Es este carácter el que explica que en algunos lugares el culto de Isis haya tenido un matiz licencioso e inmoral.

También está relacionada con Afrodita la Isis Pelagia, diosa del mar y la navegación y soberana del viento, rasgos comunes con Isis<sup>12</sup>. No podemos dejar de relacionar con Afrodita la aparición de Isis a Lucio surgiendo de entre las olas (XI, 3).

*Cretes sagittiferi Dictynnam Dianam*, identificación muy poco documentada, aunque la relación de Isis con Creta se remonta a tiempos muy antiguos<sup>13</sup>.

*Siculi trilingues Stygiam Proserpinam*. Ya hemos hablado del carácter de Isis como soberana del reino de los muertos, como tal se identificó a Proserpina y concretamente en Sicilia conocemos la existencia del culto isíaco desde la época ptolemaica en que se llevó allí por motivos políticos<sup>14</sup>.

*Eleusini uetustam deam Cererem*. Se trata de una de las más importantes identificaciones de Isis. Esta era diosa de la tierra ya en el mundo egipcio, lo cual hizo que los griegos la vieran idéntica a Demeter. Hemos de remontarnos al testimonio de Herodoto (II, 156, 171, 59), quien pretende que el culto de Isis fue llevado a Grecia por los hijos de Dánao, y sólo los arcadios lo conservaron tras la invasión doria. También lo comenta Plutarco (*De Is. et Os.*, 169), remarcando la semejanza entre las Tesmoforias y las fiestas de aflicción de Isis. Sobre esta arcaica identificación hay muchas teorías.

11. Himno de Ios, transcripción y comentario en Pauly-Wissowa, *op. cit.*, p. 2114.

12. En el himno de Quios, Pauly Wissowa, *op. cit.*, p. 2115, se invoca a Isis como aquella «a quien el cielo ha hecho nacer sobre las olas resplandecientes del mar».

13. Gruppe, *op. cit.*, p. 1567.

14. Cumont, *op. cit.*, p. 74.

Gruppe<sup>15</sup> piensa en una primitiva identificación Adonis-Astarté con Osiris-Isis cuyos mitos presentan muchas analogías; estas divinidades identificadas pasarían de Biblos a Beocia y Creta. En Beocia Isis-Astarté se identificaría a Demeter y ésta recibiría muchas ceremonias místicas de ella. Según esto, una Isis mixtificada por su reelaboración en la costa de Byblos sería el modelo de la Demeter Eleusina. De aquí la profundidad con que los griegos sintieron esta identidad Isis-Demeter.

Foucart<sup>16</sup> piensa que Isis y Osiris pasan a Creta y Atica en tiempos prehelénicos y allí se confunden con Demeter-Dionisos. No es nuestro propósito adentrarnos en este problema, pero sí debemos acusar los hechos como sugerentes.

Las similitudes entre ambas diosas y sus misterios son muy profundas<sup>17</sup>. Recordemos el mito de la búsqueda por Isis del cadáver de Osiris que nos transmite Plutarco (*De Is. et Os.*, 14 y 15) y cómo éste ha ido a parar precisamente a Byblos, siendo además extraordinariamente parecida esta historia a la de la búsqueda de Kore por Demeter. Quizá esto no sea sino una expresión mítica de la identificación entre Isis-Hathor y Demeter en Byblos.

El hecho es que de Demeter recibe Isis algunos símbolos. Así, en la aparición a Lucio forman parte del tocado de la diosa las espigas de Ceres (XI, 3) y también con Ceres se relaciona la guirnalda de su manto con flores y frutos (XI, 4), así como la *cista secretorum capax* que se lleva en la procesión del *Nauigium Isidis*. Son muchos los testimonios de esta identificación<sup>18</sup>.

En *Las Metamorfosis*, Isis es también igual a Juno (XI, 5), nombre que le viene por la identificación Osiris-Zeus. También es Bellona, identificada con Atenea-Minerva. Hécate, porque Isis es la diosa de la magia y los encantamientos, y es con estos medios como logra revivificar el cadáver de Osiris. Rhamnusia o Nemesis, diosa de la venganza sobre los malvados que por su carácter de diosa justa fue identificada a Isis Dikaiosyne o la Justicia, identificación que atestigua la mano izquierda portada en el *Nauigium Isidis* por uno de los sacerdotes (XI, 10).

15. Gruppe, *op. cit.*, pp. 1565 ss.

16. Foucart, «Le culte de Dionysos en Attique», *Mem. Acad. des Inscr.* XXXVII, 1904. Cita tomada de Cumont, *op. cit.*, p. 72, nota 8.

17. Hay que tener en cuenta que es el sacerdote de Eleusis Timotheos quien, junto con el sacerdote egipcio Manethon, elabora la nueva teología ptolemaica. Véase Cumont, *op. cit.*, p. 71.

18. Véase Drexler, *op. cit.*, pp. 443-452.

*Carácter universal y panteístico de Isis.*

Hemos querido dejar esta nota de la personalidad de Isis para analizarla después de los atributos e identificaciones, pues constituye una especie de resumen o compendio de todos los que fue recibiendo a través de la historia de su culto. Se plantea en principio el problema de si cada atributo es consecuencia de una identificación o si, por el contrario, fue el hecho de que Isis tuviera este atributo el que hizo posible su acercamiento a otra diosa. En la mayoría de los casos no está claro, pero lo indudable es que la personalidad de Isis se enriqueció a base de estas identificaciones.

Isis ha llegado a igualarse a casi todas las divinidades egipcias y orientales, así como del mundo grecorromano. Tengamos en cuenta que en Apuleyo sólo están atestiguadas algunas de ellas. Pero Isis se identificó también con Rea, Hestia, Semele, Nanaia, Astarté, Atargatis, Bambyqué, Anaitis, etc..., y como cada identificación le agrega nuevos atributos, ha venido a ser una divinidad *panthéos*. En Apuleyo ella es *deorum dearumque facies uniformis* (XI, 4).

Por todo ello Isis se ha convertido en diosa todopoderosa. Ella es *rerum naturae parens, elementorum omnium domina, saeculorum progenies initialis, summa numinum* (XI, 4), *orbisque totius domina* (XI, 7), *parens temporum* (XI, 7). En su éxtasis religioso Lucio la invoca: *tu rotas orbem, lumnas solem, regis mundum, calcas Tartarum. Tibi respondent sidera, redeunt tempora, gaudent numina, seruiunt elementa: tuo nutu spirant flamina, nutriunt nubila, germinant semina, crescunt germina. Tuam maiestatem perhorrescunt aues caelo meantes, ferae montibus errantes, serpentes solo latentes, beluae ponto natantes* (XI, 25). No se puede indicar de modo más expresivo la omnipotencia de la diosa.

Este carácter universal<sup>19</sup> y omnipotente de Isis explica el que su religión fuese una de aquellas por las que se pudo crear un monoteísmo pagano, en pugna con el cristianismo<sup>20</sup>. De cualquier modo, Isis es uno de los más claros ejemplos del sincretismo religioso<sup>21</sup>.

19. Nilsson, *Gesch.*, p. 602, opina que este carácter universal es una nota claramente griega de Isis, que contrasta con el estrecho nacionalismo egipcio de la época.

20. Nilsson, *Historia de la religiosidad griega*, Madrid, 1970, p. 139.

21. Este mismo carácter universal de Isis la hace relacionarse incluso con la Virgen María. Hay que constatar una serie de similitudes en atributos, culto y representaciones. Véase Drexler, *op. cit.*, pp. 428-431.

*La figura de la diosa.*

En el sueño de Lucio (XI, 3 y 4), la diosa surge del mar, como soberana de éste que era, simulando a Afrodita. Su atavío era el siguiente: en primer lugar Apuleyo describe el tocado: *iam primum crines uberrimi prolixique et sensim intorti per diuina colla passiuè dispersi molliter defluebant. Corona multiformis uariis floribus sublimem destrinxerat uerticem, cuius media quidem super frontem plana rotunditas in modum speculi uel immo argumentum lunae candidum lumen emicabat, dextra laeuaque sulcis insurgentium uiperarum cohibita, spicis etiam Cerialibus desuper porrectis.*

Sin duda, Apuleyo, como sus contemporáneos, desconoce el sentido egipcio primitivo de estos símbolos, que han ido degenerando e incluso sustituyéndose por otros semejantes. El disco encerrado entre las víboras no es sino el símbolo solar del primitivo tocado de Hathor, y lo que Apuleyo llama víboras<sup>22</sup> eran en realidad originariamente los cuernos de la vaca Hathor que le correspondían como divinidad celeste<sup>23</sup>. Disco y cuernos pasaron a Isis ya en época primitiva egipcia, pero en el mundo grecorromano fue frecuente interpretar ambos como símbolos lunares. A veces, como en este caso, los cuernos se sustituyen por dos ureus. Por encima de todo ello aparecen las espigas de Ceres, cuya relación con Isis ya ha sido sobradamente comentada. Con Ceres se relaciona también la corona de flores.

Veamos ahora el vestido: *uestis multicolor bysso tenui pertexta, nunc albo candore lucida, nunc croceo flore lutea, nunc roseo rubore flammida, et, quae longe longèque etiam meum confutabat obtutum, palla nigerrima splendens atro nitore, quae circumcirca remeans et sub dexterum latus ad humerum laeuum recurrens umbonis uicem deiecta parte laciniae murtiplici contabulatione dependula ad ultimas oras nodulis fimbriarum decoriter confluctuabat. Per intextam extremitatem et in ipsa eius planitie stellae dispersae coruscabant, earumque media semenstris luna flammeos spirabat ignes: quaquá tamen insignis illius pallae perfluebat ambitus, indi-*

22. Es conocida la relación existente entre la luna, la mujer y la serpiente. Las tres tienen un ciclo, se transforman y están vinculadas con lo sexual, el poder regenerador y la fecundidad; véase Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 166.

23. Erman, *op. cit.*, p. 50.

*uiduo nexu corona totis floribus totisque constructa pomis adhaerebat.*

Tenemos pues un vestido interior de abigarrados colores, cosa que, según Wittmann<sup>24</sup>, aparece sólo en época grecorromana y en las momias, aunque quizá se puedan reconocer estos colores abigarrados en ciertas terracotas. Para Plutarco<sup>25</sup> los colores abigarrados son símbolo de la naturaleza y su actividad. El manto oscuro con estrellas no lo tenemos documentado en ninguna imagen de Isis, no obstante sabemos de la existencia de imágenes de Isis vestidas de negro<sup>26</sup>. Lo cierto es que dicho manto debe indicar su calidad de reina del cielo, madre de los astros y a la vez su dominadora.

Respecto a la manera de llevar el manto, Apuleyo está describiendo la forma de llevar el echarpe o *palla* característica de las esculturas de Isis en época helenística. El nudo podía ir, bien en la parte anterior del hombro, lo cual parece indicar una época más antigua, o en el centro del pecho, que es la forma más generalizada en la época estudiada. Este atavío es, según Wittmann<sup>27</sup>, una copia griega de un vestido de mujer egipcio del Imperio Nuevo. Completando tan complicado atuendo una guirnalda de flores y frutos enzarzados adherida al borde del manto, guirnalda que también nos recuerda a Demeter y su carácter de diosa de la agricultura.

*Iam gestamina longe diuersa: nam dextra quidem ferebat aereum crepitaculum, cuius per angustam laminam in modum baltei recuruatam traiectae mediae paucae uirgulae, crispante brachio trigeminos iactus, reddebant argutum sonorem; laeuae uero cymbium dependebat aureum, cuius ansulae, qua parte conspicua est, insurgebat aspis caput extollens arduum, ceruicibus late tumescentibus.*

La diosa lleva pues los símbolos típicos de su esquema representativo en época grecorromana: el sistro, que el propio Apuleyo describe. Era un instrumento usado desde muy antiguo en el culto egipcio como símbolo de alegría. Parece que ya desde la época prehelénica había pasado al mundo griego, y así lo encontramos en el famoso «Vaso de los segadores» de Hagia Triada, portado por uno

24. Wittmann, *Das Isisbuch des Apuleis*, Stuttgart, 1938, p. 19, nota 54.

25. «Los vestidos de Isis están teñidos de toda suerte de colores abigarrados porque su poder se extiende sobre la materia que recibe todas las formas...», Plutarco, *De Iside et Osiride*, 77.

26. Wittmann, *op. cit.*, p. 18, nota 33.

27. Wittmann, *op. cit.*, pp. 18-19.

de los hombres que marchan cantando con sus instrumentos de trabajo<sup>28</sup>. Plutarco comenta filosóficamente su simbolismo<sup>29</sup>.

En cuanto al objeto portado por la diosa en su mano izquierda, se trata del *cymbium* o recipiente de formas variadas que contenía el agua santa del Nilo, símbolo de Osiris, elemento fundamental en el culto isíaco. El áspid indica esta pertenencia a Osiris, frecuentemente representado de esta forma<sup>30</sup>.

Por último: *pedes ambroseos tegebant soleae palmae uictricis foliis intextae. Talis ac tanta, spirans Arabiae felicia germina, diuina me uoce dignata est*. La aparición lleva también sandalias de palma, el árbol de la vida eterna para los egipcios<sup>31</sup>, y no ha de faltar que la diosa despida de sí todas las fragancias de la feliz Arabia, hecho perfectamente posible, puesto que conocemos la costumbre egipcia de «hacer la toilette» diaria de las imágenes del culto<sup>32</sup>.

Esta detallada descripción tiene todos los visos de pertenecer a una imagen de culto real conocida por Apuleyo, y estamos de acuerdo con Wittmann<sup>33</sup> en que se trata de una imagen claramente helénica. Aunque por nuestra parte pensamos que en algunos detalles —recordemos el vestido de cambiantes colores y el manto estrellado— puede haber intervenido la fantasía del poeta. No obstante, está claro que es una imagen típicamente alejandrina de Isis en busca de su esposo, portando sistro y *cymbium* y con la característica lazada en el manto.

#### *Relación con Serapis-Osiris.*

El texto de Apuleyo es también ilustrativo para conocer el papel que cabría a Serapis y su culto dentro de la religión de Isis. Durante la mayor parte del libro XI ni siquiera se le cita. Es más, entre los muchos atributos que la diosa recibe, ni una vez se recuerda que

28. Erman, *op. cit.*, pp. 395-396, piensa por esto que, ya a principios del segundo milenio, la religión egipcia había influido sobre la cretense.

29. «El sistro indica que todos los seres deben ser agitados y jamás deben dejar de moverse, sino que es preciso como despertarlos y sacudirlos de su estado de torpeza y marasmo...», Plutarco, *De Is. et Os.*, 63.

30. Drexler, *op. cit.*, p. 538.

31. Wittmann, *op. cit.*, p. 538.

31. Wittmann, *op. cit.*, p. 20.

32. Wittmann, *op. cit.*, pp. 20-21.

33. Wittmann, *op. cit.*, p. 21.

es hermana y esposa del dios<sup>34</sup>, como es frecuente en algunos himnos isíacos que nos han llegado<sup>35</sup>.

He aquí una enumeración de los diferentes casos en que se cita a Serapis-Osiris:

*magno Serapi* (XI, 9)

*magni dei deumque summi parentis, iuicti Osiris* (XI, 27)

*eius ore, quo singulorum facia dictat* (XI, 27)

*deus deum magnorum potior, et maiorum summus, et summorum maximus, et maximorum regnator Osiris* (XI, 30)

De esta enumeración se deducen varias cosas interesantes. Encontramos que, mientras dura la estancia de Lucio en Grecia (XI, 1-26), sólo se cita al dios en una ocasión y por un simple detalle cultural, y además se le llama Serapis. El resto de las citas pertenecen ya a la etapa romana de Lucio, y es notable que en todas ellas se le llama Osiris. Es una prueba más del escaso papel que en Grecia se concede al dios, cuya figura se va desdibujando gradualmente frente a la de su esposa.

Es probable también por esta razón por lo que en la etapa romana de Lucio, el dios interviene de modo mucho más activo. Además se trata ahora de «Osiris» y es que, como es sabido, la religión egipcia sufrió un proceso de egipcianización durante su expansión romana, carácter egipcio del que se había visto despojada en su etapa alejandrina y su ulterior expansión griega.

De tal modo comprobamos cómo la religión isíaca que Lucio conoce en Grecia, tiene un cierto matiz que la diferencia de la que luego va a vivir en Roma. Sin duda, en Grecia se conservaba aún el concepto alejandrino de dicha religión, y allí adquiere más relevancia la figura de Isis que la de su esposo. Recordemos además que Grecia conservaba una tradición mística, y que conformó la religión isíaca a su propio esquema religioso, mientras que en Roma no ocurre así.

Respecto a los adjetivos que se le aplican al dios en estas citas, vemos que son siempre de carácter magnífico: *magno, magni dei deumque summi parentis, iuicti*. Es padre supremo de los dioses en cuanto Osiris y en cuanto idéntico a Zeus; es invicto también en cuanto Osiris egipcio, soberano victorioso, y sabemos que las legio-

34. De la familia osíriaca sólo se cita, además de Osiris, a Anubis (XI, 11).

35. Himnos de Nysa e Ios, transcritos en Pauly Wissowa, *op. cit.*, p. 2114.

nes romanas le llevaban, junto con Isis, como estandarte de victoria, extendiendo su culto por casi todo el imperio romano<sup>36</sup>.

Es también soberano supremo del reino de los muertos, en cuanto Osiris (*eius ore, quo singulorum fata dictat*, XI, 27). Por último, en una especie de exaltación religiosa de sus valores, Lucio le invoca: *deus deum magnorum potior, et maiorum summus, et summorum maximus, et maximorum regnator Osiris* (XI, 30).

Pero por más que Apuleyo quiera engrandecerlo, su papel junto a Isis ha venido a ser de puro complemento. Ella ha adquirido ya tal autonomía en su personalidad, que no precisa de su antiguo compañero quien, por otra parte, recibe culto unas veces unido a ella y otras separadamente: tal es la razón de que existan *Iseia* y *Serapeia*. La figura de Isis es sin duda mucho más atractiva<sup>37</sup>, de ahí que su importancia fuera en aumento, al contrario de lo que ocurriera con Serapis.

Con todo, Osiris-Serapis sigue conservando un cierto prestigio que nuestro texto viene a demostrar. Este prestigio se manifestaría sobre todo en aquellas facetas más íntimas del culto en que, por razón de su antigüedad, el papel de Osiris tenía que ser destacado, a pesar de que a la mayor parte de los fieles no llegara el eco de esta significación del dios, sintiéndose más atraídos por la figura de Isis. Así, el papel de ésta sería como de mediadora, atrayendo a los fieles con su solícita actitud protectora, mientras que Osiris-Serapis actuaría como verdadero dios supremo. Sería un poco el papel de la Virgen María y Jesucristo en la religión católica. Por ello, se les escaparía a la mayoría de los fieles el auténtico sentido de muchas ceremonias y objetos sagrados, lo cual, por otra parte, es frecuente en toda religión. Ello podría explicar también el que Apuleyo apenas cite a Osiris al principio de la novela, y en cambio el papel de éste aumente una vez que Lucio ha sido ya plenamente iniciado en sus misterios.

A este respecto es importante el párrafo XI, 27, en el que Lucio, ya iniciado en Grecia en los misterios de Isis, descubre mediante avisos nocturnos de la diosa que tiene que iniciarse de nuevo, esta vez en los de Osiris. Se le hace saber entonces por sus compañeros

36. Pauly Wissowa, *op. cit.*, p. 2113.

37. En religión es mucho más importante la figura del padre que la de la madre. Es un hecho con profundas raíces en la psicología del individuo. Véase Van der Leeuw, *Fenomenología de la Religión*, Buenos Aires, 1964, p. 82.

que, aunque la doctrina y religión de este dios no es distinta a la de Isis, hay una diferencia capital en cuanto a la iniciación, y por tanto debía pensar que era reclamado también como servidor por el gran dios. Aquí se define concretamente la relación entre ambas religiones. Su fe y doctrina es la misma y se le llama el «culto egipcio» en general, pero en cambio existía una diferencia importante: la iniciación. Concretamente en este caso y por el hecho de que se obligue a Lucio a consagrarse tres veces, se ha pensado si no se trataría de una argucia de los sacerdotes para sacarle dinero, o quizá que la iniciación en Grecia no servía en Roma o simplemente de un templo para otro. Pero esto último no explicaría la tercera iniciación, realizada también en Roma y en el mismo templo. Es posible que realmente fuese necesario consagrarse a los dos dioses por separado para considerarse totalmente iniciado en los misterios egipcios. Ya Herodoto (II, 171) parece distinguir entre los misterios de Isis y los de Osiris; pero en caso de que fuese necesaria esta doble consagración, ¿por qué no se le advirtió a Lucio ya en Grecia? ¿es que acaso esta segunda consagración se exigía en Roma y no en Grecia? Parece tratarse de esto último, como más adelante veremos.

Consecuencia última de todo esto es que en la religión egipcia reinaba una anarquía total, y cada templo, e incluso cada sacerdote, sometía los principios de ésta a su propio arbitrio.

Pronto ve Lucio confirmadas estas sospechas mediante un sueño (XI, 27) en que se le muestra uno de los consagrados cubierto con vestidos de lino y llevando en las manos tirso, hojas de hiedra y otros objetos secretos que coloca ante su misma casa. Se sienta en su propio asiento y le anuncia un banquete de su religión. Sin duda tirso, hiedras y demás objetos son todos relativos al culto de Osiris-Serapis, símbolos que se relacionan a su vez con el culto de Dionisos, al igual que las coronas y guirnaldas que un sacerdote realiza para él (XI, 27). El hecho de dejar estos objetos ante la casa de Lucio indicaba que de algún modo habrían de pertenecerle mediante la consagración al dios. Por último, le anuncia un banquete, frecuente en las ceremonias de consagración.

Por ciertos rasgos que distinguían a este sacerdote, Lucio le reconoce al día siguiente entre los *pastophoros* que realizan el servicio matinal en el templo de Isis, y conociendo por ello al que había sido designado por el dios para iniciarle, se dirige a él, que

a su vez había sido prevenido en otro sueño (XI, 27), en el que se le apareció el dios y le anunció que le sería enviado un vecino de Madaura al que debía iniciar al punto en sus misterios; pues por su providencia le sería procurada a aquel la fama en sus estudios, y a él mismo un gran provecho económico.

De este pasaje se deducen varias cosas: por un lado, el hecho de que el pastophoro encargado de iniciar a Lucio en los misterios del dios estuviera realizando el servicio matinal en el templo de la diosa Isis, indica que el colegio de los pastophoros correspondía por igual al culto de Isis y al de Osiris, y que en el templo de Isis Campensis se les daba culto a los dos.

Por otra parte, interviene aquí una nueva faceta de Osiris: la protección en los negocios, faceta que muestra también en XI, 30, cuando se le aparece a Lucio, por primera vez en persona puesto que éste ya ha sido consagrado, y le aconseja que vuelva a sus gloriosas defensas en el foro y no tema las habladurías que entre los envidiosos había despertado su ciencia.

Hay también un doble aspecto personal de Apuleyo que interesa resaltar en estos pasajes. En XI, 27, se habla de Lucio como un *Madaurensis*, lo cual nos sirve para afirmarnos en la extendida idea de que el libro XI de *Las Metamorfosis* posee un cierto carácter autobiográfico de Apuleyo. Igualmente parece referirse a circunstancias personales aquello de las habladurías despertadas en el foro por Lucio (XI, 30).

Por fin, y también relacionado con Osiris, viene el premio a todos los desvelos de Lucio (XI, 30): *ac ne sacris suis gregi cetero permixtus deseruim, in collegium me pastophorum suorum, immo inter ipsos decurionum quinquennales allegit: rursus denique quam raso capillo collegii uetustissimi et sub illis Syllae temporibus conditum, non obumbrato uel oblecto caluitio sed quoquouersus obuio, gaudens obibam.*

## LA DIOSA EN SU RELACIÓN CON EL HOMBRE.

*La Salvación.*

Uno de los caracteres de Isis que más resaltan en el libro XI de *Las Metamorfosis* es el de diosa salvadora, especialmente como vencedora de la Fortuna o Destino. En el Helenismo, y por influencia de la astrología oriental, la vida humana queda predestinada por el curso de las estrellas. El fatalismo se impone. De la observación de una ley inmutable que regula el curso de las estrellas viene la extensión de esta ley a todos los fenómenos vitales, y la encarnación de este determinismo, de esta necesidad, no es sino Fortuna o Tyché, dueña de los destinos de todos los hombres. Muchos de éstos se dejan anadar por la idea de una ciega fortuna que domina toda la existencia y contra la que nada se puede hacer: ello conduce al nihilismo. Sin embargo hay otras actitudes posibles ante esta realidad, y una de ellas es la de buscar un dios salvador que libere de la ciega Fortuna. Pero este *Soter* no puede ser un dios del viejo panteón, hay que buscarlo en las nuevas religiones que surgen en el mundo grecorromano: las orientales y místicas. El propio Cristo es un *Soter* que libera del poder de las estrellas, y como tal aparece en la Epístola a los Gálatas<sup>38</sup>. Igualmente Isis en *Las Metamorfosis* es una diosa salvadora porque puede vencer a la ciega Fortuna.

El pasaje más importante en relación a esto es la alocución del sacerdote después del milagro de la vuelta de Lucio a su forma humana (XI, 15). *Multis et uariis exanclatis laboribus magnisque Fortunae tempestatibus et maximis actus procellis ad portum quietis et aram misericordiae tandem, Luci, uenisti..... Sed utcumque Fortunae caecitas, dum te pessimis periculis discruciat, ad religiosam istam beatitudinem improuida produxit malitia. Eat nunc et summo furore saeuat, et crudelitati suae materiem quaerat aliam: nam in eos quorum sibi uitas in seruitium deae nostrae maiestas uindicauit, non habet locum casus infestus.*

Obsérvese la contraposición *magnis tempestatibus et maximis actus procellis - portum quietis et aram misericordiae*. Por el simple hecho de haber sido elegido por la diosa, Lucio queda libre de

---

38. IV, 3. Interpretación de Van der Leeuw, *op. cit.*, p. 64.

su destino; la Fortuna nada tiene que hacer en el círculo de los elegidos de Isis.

Nada ha conseguido la Fortuna con sus continuos tormentos: *quid latrones, quid ferae, quid seruitium, quid asperrimorum itinerum ambages reciprocae, quid metus mortis cotidiana nefariae Fortunae profuit? In tutelam iam receptus es Fortunae, sed uidentis, quae suae lucis splendore ceteros etiam deos illuminat* (XI, 15).

Aquí está clara la contraposición Fortuna-Isis. Como ya hemos visto, Isis fue identificada con la Fortuna, pero la que ve; es decir, que no actúa a su capricho, sino previendo los resultados de sus actos. No es sino la Fortuna bienhechora. Festugière<sup>39</sup> hace hincapié en esta contraposición entre la acción de las dos Fortunas en la novela de Apuleyo, que para él es prueba de la unidad interna de la obra. Con este contraste se quiere resaltar sin duda el carácter benefactor de Isis.

La Isis-Fortuna clarividente puede vencer al destino, y «sólo ella», como hace saber en XI, 6: ... *scies ultra statuta fato tuo spatia uitam quoque tibi prorrogare mihi tantum licere*. Si Lucio se porta bien en su nueva vida, ha de saber que sólo a ella le está permitido prorrogarle la vida más allá de lo estatuido por el destino. Así, puesto que ha entrado ya a formar parte del círculo de los elegidos, el sacerdote le dice: *sume iam uultum laetiozem candido isto habitu tuo congruentem, comitare pompam deae sospitatrix inuanti gradu. Videant irreligiosi, uideant et errorem suum recognoscant: en ecce pristinis aerumnis absolutus Isidis magnae prouidentia gaudens Lucius de sua Fortuna triumphat* (XI, 15).

Y es que Isis es también providente, y nada lo expresa mejor que la oración emocionada de Lucio al despedirse de su imagen en el templo griego (XI, 25): *tu quidem sancta et humani generis sospitatrix perpetua, semper fouendis mortalibus munifica, dulcem matris affectionem miserorum casibus tribuis. Nec dies nec quies ulla ac ne momentum quidem tenue tuis transcurrit beneficiis otiosum, quin mari terraque protegas homines et depulsis uitae procellis salutarem porrigas dexteram, qua fatorum etiam inextricabiliter contorta retractas licia, et Fortunae tempestates mitigas, et stellarum noxios meatus cohibes*.

39. Festugière, *Personal Religion among the Greeks*, Berkeley, 1954, p. 73.

Protectora perpetua..., dulces sentimientos de una madre..., no hay momento en que no manifieste sus beneficios..., tiende su mano salvadora..., etc. Esta emocionada oración de Lucio puede explicar la atracción del culto isíaco sobre los espíritus helenísticorromanos. Recordemos la situación moral del hombre de la época, perseguido por toda clase de conmociones necesita algo donde agarrarse. Y este algo le viene dado con creces por la diosa Isis, que reúne en sí todas las virtudes de que carecían los antiguos dioses.

Ella no solamente salva al hombre, sino que mantiene su cura, su atención, constantemente. Desde que ha «llamado» a Lucio, no deja de guiarle en todo momento y ordenarle en sueños todo aquello que debe hacer y cómo y cuándo lo hará. Casi todas las noches (XI, 19) Lucio recibe sus instrucciones que obedece religiosamente. Ella le indica el día en que debe ser iniciado, el sacerdote que ha de hacerlo, y los gastos precisos para los preparativos (XI, 21 y 22). Ella misma le ordena volver a su casa (XI, 24), y cuando estaba allí unos días, le insta a dirigirse a Roma, viaje que realiza felizmente pues la diosa le protege (XI, 26). Al cabo del año recibe un nuevo aviso para iniciarse en los misterios de Osiris (XI, 27), obtiene pingües beneficios por su trabajo, proporcionados sin duda por el apoyo divino.

Por último, otro aviso de iniciación (XI, 28) y una aparición de Osiris que le estimula a continuar en el ejercicio de su carrera. Este dios le eleva al colegio de los pastophoros y le hace decurión quinquenal (XI, 30). Nada pues ha ocurrido en la vida de Lucio, desde su «llamada», que no haya sido bajo la protección de la divina pareja. Su acción providente es completa, y la oración de Lucio, real (XI, 25).

Esta función salvadora y providente la han ejercido los dioses egipcios a través de los sueños. En sueños se aparece Isis a Lucio la primera vez y a partir de entonces sus apariciones se suceden con frecuencia. Este es sin duda su medio de comunicación con el hombre, pero no se trata de una originalidad de la novela de Apuleyo. En la Antigüedad los sueños eran un medio normal de «guía de conducta» para el hombre.

### *La Conversión.*

La novela de Apuleyo se ha interpretado por algunos autores <sup>40</sup> como la historia de una auténtica conversión. Ya hemos mencionado que Festugière <sup>41</sup> considera toda la novela en función de esta conversión. A causa de su juventud, Lucio ha caído en una serie de errores (curiosidad por la magia y relaciones sexuales con Fotis), que le han valido una amarga recompensa, y de nada le han servido ni su nacimiento ni su ciencia (XI, 15). Los paralelos que de hecho se dan entre la vida de Lucio, el protagonista de la novela, y el propio Apuleyo, llevaron a Festugière a pensar que éste utilizó el tema de la novela griega que fue su fuente para simbolizar en ella su propia conversión.

El fenómeno de la conversión viene a ser el mismo en todas las religiones, de tal manera que su proceso se puede sintetizar de esta manera:

1.º Toda conversión supone que anteriormente se tuvo una vida distinta y pecaminosa. No hay conversión si no hay cambio.

2.º Poco a poco se va madurando en el subconsciente la necesidad de un cambio. William James <sup>42</sup> compara el proceso de conversión con el estado en que se encuentra aquel que busca en su memoria alguna palabra o nombre; se afana inútilmente, pero tan pronto como ha abandonado todo intento y se ha tranquilizado, se le ocurre de pronto la palabra buscada. Sería por tanto la conversión un rompimiento de aquello que desde mucho tiempo antes se ha acumulado en el umbral de la consciencia y que, finalmente, se abre con fuerza un camino hacia la libertad.

3.º Y de ahí el tercer paso. No es preciso que sea un suceso importante el que motive este «rompimiento», este ver claro de pronto lo que se desea. Puede ser un suceso completamente vanal.

4.º Y, por último, el «renacimiento», a consecuencia de la conversión, a una nueva vida; seguido del natural entusiasmo religioso del neófito.

Todos estos puntos del proceso se dan, enriquecidos por otras vivencias personales de Lucio, en la historia narrada en *Las Metamorfosis*. El primero viene a estar constituido por la alocada vida juve-

40. Festugière, *op. cit.*, pp. 72 ss.; Van der Leeuw, *op. cit.*, p. 508.

41. Festugière, *op. cit.*, pp. 72-80.

42. *The varieties of religious experience*, recogido por Van der Leeuw, *op. cit.*, p. 511.

nil de Lucio, que le va a suponer un castigo: la metamorfosis en un animal concebido entonces como uno de los más abyectos. El segundo paso: a lo largo de sus desgraciadas aventuras, Lucio se va sintiendo cada vez más arrepentido y juicioso, e incluso se advierte cómo intenta contener sus bajos instintos.

El mismo sufrimiento le está sirviendo como purgatorio o ascetismo. Por fin, un suceso extraordinario (tercer paso): la intervención divina de Isis y el milagro de su vuelta a la forma humana, le hacen ver claro un nuevo camino. Pero antes de todo esto se produce el estupor de Lucio ante esta nueva situación: sabe que algo maravilloso y definitivo ha ocurrido, pero aún no puede explicarse bien qué es: *at ego stupore nimio defixus tacitus haerebam, animo meo tam repentinum tamque magnum non capiente gaudium, quid potissimum praefarer primarium, unde nouae uocis exordium cape-rem, quo sermone nunc renata lingua felicius auspicarer, quibus quantisque uerbis tantae deae gratiae agerem* (XI, 14).

Y por fin viene el cuarto paso: el del «renacimiento» por la conversión que en el caso de Lucio viene a ser triple: porque ha vuelto a nacer al readquirir su forma humana, porque se ha convertido, y en tercer lugar porque se ha consagrado, y esta consagración es también un renacimiento. Van der Leeuw<sup>43</sup> hace notar cómo no es el hombre el que se convierte, sino dios el que lo hace. Es él quien le regala una nueva vida, pero este punto lo desarrollaremos ampliamente a continuación.

### *La Vocación.*

Toda vocación no es sino una elección por parte de la divinidad. En casi todas las religiones hay unos «elegidos», pero en la religión mística de Isis este carácter resalta de una manera especial. La diosa, después de anunciar a Lucio el milagro de su vuelta al género humano, le advierte en seguida que pide algo a cambio: *plane meminere et penita mente conditum semper tenebis mihi reliqua uitae tuae curricula ad usque terminos ultimi spiritus uadata* (XI, 6). Esta es su primera y terminante llamada, que no admite dilaciones.

Esta llamada viene a ser ratificada por el sacerdote una vez perpetrado el milagro de la vuelta de Lucio a su forma humana: *quo*

---

43. *Op. cit.*, pp. 511-512.

*tamen tutior sis atque munitior, da nomen sanctae huic militiae, cuius non olim sacramento etiam rogabaris, teque iam nunc obsequio religionis nostrae dedica et ministerii iugum subi uoluntarium: nam cum coeperis deae seruire, tunc magis senties fructum tuae libertatis* (XI, 15).

Primero le hace saber cuán grande ha sido el beneficio que le ha hecho la diosa librándole de la persecución maliciosa de la Fortuna. Luego le recuerda a Lucio la obligación contraída para con ella, suavizándosele con nuevas promesas. Con esto queda ya concretado y formalizado el llamamiento vocacional de Isis. Está claro que es ella la que ha provocado todo, es ella la que le ha llamado, pues en el ánimo de Lucio no había nada de ésto. Sin duda, su situación física y moral era propicia para dicha llamada.

A partir de entonces la diosa no cesa de apremiarle en sueños para que no difiera el momento de la iniciación: *nec fuit nox una uel quies aliqua uisu deae monituque ieiuna, sed crebris imperiis sacris suis me iamdudum destinatum nunc saltem censebat initiari* (XI, 19). Pero Lucio tiene aún sus dudas.

Poco después, y gracias al cumplimiento de un sueño profético que reafirma su fe, Lucio insiste al sumo sacerdote para que le inicie. Pero éste le responde que ha de esperar, pues el día en que uno podía ser iniciado era indicado por voluntad de la diosa, así como el sacerdote que debía iniciarle en sus misterios y los gastos necesarios para la ceremonia, y sería temerario efectuar la consagración sin el permiso expreso de la diosa (XI, 21).

Así pues, la diosa elige al consagrado, al que le ha de consagrar, el momento en que ha de hacerse la consagración y hasta los gastos necesarios. Nada puede hacerse sin que ella lo haya ordenado, pues se expondría uno a la muerte. En estos párrafos se advierte en la diosa un cierto matiz tiránico y exclusivista. No permite que se prescinda de su mandato, y amenaza con el sacrilegio y hasta con la muerte: pues como diosa todopoderosa que reina tanto en el cielo como en el infierno lo mismo puede salvar que condenar. Este matiz un tanto absorbente<sup>44</sup>, que contrasta con otros rasgos maternales y solícitos, es sin duda propio de todo dios omnipotente, por la dificultad de aunar omnipotencia y libertad. Sí, Lucio ha sido libe-

44. Nilsson, *Gesch.*, p. 638, opina que este pensamiento es oriental. El hombre no se encuentra libre ante el dios como en Grecia, sino que es su esclavo en cuerpo y alma.

rado del poder de la Fortuna, pero ha caído en manos de otra Fortuna que, a pesar de ser clarividente, no deja de ser menos «apabullante» que la ciega y tiene a Lucio completamente sometido a su voluntad, aunque ésta sea buena. Por otro lado, quizá lo que se perseguía con tantas dilaciones era enfervorecer más a Lucio y excitarle religiosamente, preparando así su ánimo para las ceremonias de la iniciación.

Festugière<sup>45</sup> opina que en la consagración de Lucio no son originales ni las llamadas vocacionales (ya atestiguadas en Pausanias), ni siquiera las dudas que siente después de cada uno de los avisos que le conminan a iniciarse. Estas dudas parecen ser un convencionalismo que se da de modo similar en casi todos los cuentos de milagros de Isis, Serapis o Asclepios, y que viene confirmado por el hecho de que sucede en los tres avisos de iniciación. Pero hay algo en la historia de la vocación de Lucio que es completamente nuevo, a juicio de Festugière, y es que Lucio no ha sido elegido por sus méritos. La vocación de Lucio es una *dignatio*, un honor que la diosa ha querido proporcionarle. Lucio no tenía mérito alguno, por el contrario es un pecador (utilizando el lenguaje cristiano); todo ha sido voluntad exclusiva de la diosa, y este carácter de *dignatio* es un rasgo completamente desconocido entre los antiguos y que puede ser comparado a la vocación religiosa en el Cristianismo.

---

La vocación implica un compromiso: hay unas promesas, pero también unas exigencias.

En el caso de la vocación de Lucio las promesas son: *uiues autem beatus, uiues in mea tutela gloriosus; et cum spatium saeculi tui permensus ad inferos demearis, ibi quoque in ipso subterraneo semirotondo me, quam uides Acherontis tenebris interlucentem Stygiisque penetrabilibus regnantem, campos Elysios incolens ipse, tibi propitiam frequens adorabis. Quod si sedulis obsequiis et religiosis ministeriis et tenacibus castimoniis numen nostrum promerueris, scies ultra statuta fato tuo spatio uitam quoque tibi prorrogare mihi tantum licere* (XI, 6).

---

45. *Op. cit.*, p. 78.

Le promete, pues:

1.º Una vida feliz llena de gloria. Promesa que en efecto realiza pues, al final del libro XI, Lucio obtiene fama y dinero con su profesión de abogado (XI, 28-30).

2.º Cuando muera será habitante de los Campos Elíseos, desde donde podrá gozar de la presencia de la diosa, soberana absoluta del mundo inferior, y continuará adorándola. Aquí se contiene su promesa de una vida de ultratumba, uno de los más importantes atractivos de las religiones místicas y orientales sobre los angustiados hombres de la época.

3.º Pero si en vida se hace merecedor de ello por su obediente servicio a las prescripciones que le impone su ministerio (obediencia, servicio religioso y continencia), ella, como diosa vencedora del destino, puede prorrogarle la vida más allá de lo estatuido.

En general, la diosa le promete su protección absoluta de los rigores de la Fortuna, como le hace saber el sacerdote en su primera alocución: *nam in eos quorum sibi uitas in seruitium deae nostrae maiestas uindicauit, non habet locum casus infestus* (XI, 15). Pero por encima de todas estas promesas, la diosa le ha proporcionado a Lucio un beneficio incomparable: mediante un milagro, ha vuelto a su forma humana.

Sin embargo, ella no concede todo esto graciosamente, sino que exige algo a cambio: *plane memineris et penita mente conditum semper tenebis mihi reliqua uitae tuae curricula ad usque terminos ultimi spiritus uadata: nec iniurium, cuius beneficio redieris ad homines, ei totum debere quo uiues* (XI, 6).

Si duda aquí se encuentra implícita la idea del «*do ut des*» que desarrolla Van der Leeuw<sup>46</sup> aplicándola al caso del sacrificio, pero que aquí se adapta perfectamente. En efecto, dar exige don porque hace surgir una corriente que fluye, desde el momento mismo del don, del donante al beneficiario y del beneficiario al donante. Por regla general parece que el único que gana es el que recibe, pero en realidad dar exige don recíproco. Quien recibe dones se liga con quien los da.

---

46. *Op. cit.*, p. 336.

## B) EL CULTO MISTERICO.

### INICIACIONES.

*Las Metamorfosis* son un documento único sobre todo para conocer las ceremonias de iniciación en las religiones místicas, y ésto a pesar de que, como vamos a ver, Apuleyo las describe en su parte principal de una manera simbólica y velada, lo cual hace que este pasaje se preste a todo tipo de interpretaciones.

Las iniciaciones que el protagonista de *Las Metamorfosis* sufre son tres, pero de éstas la que se describe con más detalle es la primera, citándose las otras dos casi de pasada.

#### *Primera Iniciación.*

Los preámbulos de la iniciación han sido ya más o menos entrevistados al hablar de otras facetas de la religión isíaca, no obstante nos parece conveniente resumirlos para una mejor comprensión del pasaje iniciático.

Lucio ha alquilado una casa en el recinto mismo del templo, participando en forma privada del servicio divino e íntimamente ligado a la vida de los sacerdotes (XI, 19). Durante este tiempo recibe instancias de la diosa para que se consagre, pero él duda por las dificultades que entrevé en la vida de los sacerdotes. Por fin, el cumplimiento de un sueño profético (XI, 20) le decide a consagrarse, pero el sumo sacerdote, constituido en su «director de conciencia», le indica que ha de esperar que la diosa fije el momento oportuno, así como las condiciones. Mientras, y como preparación a este momento, debía abstenerse de alimentos profanos e impíos como hacían los demás sacerdotes, para poder penetrar mejor los secretos de la purísima religión (XI, 21)<sup>47</sup>.

Lucio obedece sumiso (XI, 22) y continúa pacientemente acudiendo al servicio divino, adiestrándose en el silencio y la actitud propia de un futuro iniciado.

---

47. «Los sacerdotes de Isis tienen tanto horror por lo que es segregado, que se abstienen no sólo de la mayor parte de las legumbres y de la carne de corderos y puercos, porque estos alimentos dan lugar a muchos residuos superfluos, sino que evitan también durante el tiempo de sus purificaciones usar sal en sus alimentos», Plutarco, *De Is. et Os.*, 5. También Herodoto II, 37.

Todo este pasaje que precede a la iniciación se nos presenta como un auténtico noviciado en el que Lucio prepara su espíritu para el momento supremo de la consagración. Hay toda una serie de rasgos típicos de este estado previo:

1.º La vida en comunidad (XI, 19), que le permite conocer las costumbres y modo de vida de los sacerdotes, así como informarse, mediante conversaciones con ellos, de las obligaciones que impone su ministerio.

2.º Las dudas de Lucio (XI, 19) son un fenómeno psicológico propio de todos los que van a dar un paso de esa importancia y que, por otro lado, está plenamente justificado.

3.º La dirección espiritual de uno de los consagrados, en este caso el sumo sacerdote Mithra, quien calma su impaciencia y le informa del significado de la iniciación que va a recibir (XI, 21).

4.º La práctica de virtudes religiosas como el silencio, la obediencia, ayunos y abstinencias, así como el ejercicio del culto.

Por fin recibe el aviso de la diosa indicándole a Mithra como su iniciador y fijando los gastos y el momento preciso. El sacerdote ha sido advertido al mismo tiempo y le insta a no demorar la iniciación.

Le conduce a las puertas del templo y, celebrada la *apertio templi* y el sacrificio, saca del *adyton* unos libros anotados con caracteres desconocidos y le instruye sobre las cosas que ha de preparar para la iniciación, preparativos que realiza el propio iniciando ayudado por sus compañeros (XI, 22).

Sin duda se trataría de textos egipcios en escritura jeroglífica<sup>48</sup>, lo cual confirma la idea de Cumont<sup>49</sup> de que el ritual de esta religión continuaba siendo egipcio en gran parte<sup>50</sup>. Podemos así pensar que los preparativos que Lucio realiza para su iniciación, según estos textos, son los mismos que prescribía la propia religión egipcia, o al menos muy semejantes.

Pon fin llega el momento de la consagración. El sumo sacerdote

48. *De opertis adyti profert quosdam libros litteris ignorabilibus praenotatos, partim figuris cuiuscumodi animalium concepti sermonis compendiosa uerba suggerentes, partim nodosis et in modum rotae tortuosis capreolatimque condensis apicibus a curiosa profanorum lectione munita* (XI, 22).

49. *Op. cit.*, p. 49.

50. El rito en Egipto tiene una importancia extraordinaria. De la exactitud con que se realizara dependía su eficacia. Véase Cumont, *op. cit.*, p. 87.

conduce a Lucio a los baños más próximos y allí, tras solicitar el permiso divino, le purifica mediante aspersiones. Vuelven al templo y, pasadas ya dos partes del día, le sitúa a los pies de la diosa, comunicándole ciertas cosas que son inencontrables (*secretoque mandatis quibusdam quae uoce meliora sunt*) y luego, ante testigos, le ordena que se abstenga durante quince días de los placeres de la mesa, especialmente de carne y vino (XI, 23).

De este modo primero se lava y después el sacerdote le imparte la «absolución»<sup>51</sup> (*praefatus deum ueniam*) mediante aspersiones con agua bendita. Son dos partes distintas de la purificación, pero ambas responden al ritual egipcio. La primera viene a ser ilustrada por Herodoto<sup>52</sup>, cuando habla de la limpieza exagerada de los sacerdotes egipcios. El rito egipcio exigía una perfecta limpieza del cuerpo por considerarse impura toda secreción.

La segunda parte, es decir, la absolución mediante aspersiones con agua, deja al purificado limpio de toda mancha digamos «moral», y realmente supone un rito mágico que todavía en nuestros días se practica en el Cristianismo. Los ritos de purificación que permitían al hombre lavarse de toda culpa mediante una simple ceremonia, constituían una novedad aportada al mundo grecolatino por las religiones orientales, que contribuyó en gran manera a ganarles adeptos.

Opina Nilsson<sup>53</sup> que esta purificación sacral no tenía nada que ver con la iniciación, sino que es una preparación para el ayuno de diez días que Lucio tenía que realizar a continuación; no obstante, parece lógico que para conocer aquellas cosas *quae uoce meliora sunt* se hubiese de estar puro.

Lucio observa todo lo prescrito hasta que llega el día deseado. Acabaron los preparativos y comienzan las ceremonias de la verdadera iniciación.

Una vez que el sol se ha puesto, aparecen grupos de consagrados que honran a Lucio con presentes diversos. Alejados los profanos, le visten con túnica nueva de lino y tomándole de la mano el sacer-

51. Nilsson, *Gesch.*, p. 606.

52. «Los sacerdotes, con la mira de que ningún piojo u otras sabandijas repugnantes se encuentren sobre ellos al tiempo de sus ejercicios o de sus funciones religiosas, se rapan a navaja cada tres días de pies a cabeza. También visten de lino y calzan zapatos de papiro, pues que ningún otro calzado ni prenda les es permitido. Se lavan con agua fría a diario dos veces durante el día, y otras dos por la noche», II, 36.

53. *Gesch.*, p. 606.

dote le conduce al fondo del *adyton*. A continuación Apuleyo comunica al lector que sólo narrará aquello que le sea lícito, y ésto de un modo simbólico:

*Accessi confinium mortis et calcato Proserpinae limine per omnia uectus elementa remeavi; nocte media uidi solem candido coruscantem lumine; deos inferos et deos superos accessi coram et adoravi de proximo* (XI, 23).

Es éste el pasaje más importante y a la vez más discutido de *Las Metamorfosis*. Ha sufrido interpretaciones de todo tipo, a las que se presta por su carácter simbólico. Trataremos de resumir de algún modo lo aportado por todas estas interpretaciones.

En primer lugar caben, a nuestro entender, dos modos de considerar este pasaje: 1) pensar que Lucio ha visto y sentido de alguna forma todo lo que dice; 2) ver en sus palabras tan sólo un *signum* o símbolo por el que el iniciado reconoce su consagración y mediante el que, a su vez, es reconocido por los demás. Esto es lo que ha hecho Dibelius<sup>54</sup> mediante la comparación con otras fórmulas de misterios.

Si aceptamos la primera interpretación, hemos de estar de acuerdo en ver en todos estos fenómenos que describe Apuleyo la intervención de dos factores:

a) Por un lado el subjetivo: es decir, la preparación del ánimo de Lucio, ya pleno de fe a causa del milagro en él perpetrado, por medio de la vida en el templo, ayunos, conversaciones sagradas y plegarias repetidas<sup>55</sup>. De Jong<sup>56</sup> intentó demostrar, basándose en fenómenos de ocultismo moderno, que todo podía explicarse por sugestión y alucinaciones. Esto puede explicar algunos aspectos, pero no el conjunto.

b) Por otro lado los medios externos: es decir, las artes de los sacerdotes, que eran practicadas por éstos ya en el propio Egipto, y no tiene nada de extraño que continuasen practicándolas. Loisy (véase nota 55) piensa en una serie de cuadros que representarían

54. *Die Isisweihe bei Apuleius*, Heidelberg, 1917; recogido por Nilsson, *Gesch.*, p. 607, nota 5.

55. A. Loisy, *Les Mystères païens et le Mystère chrétien*, Paris, 1919, recogido por Nilsson, *Gesch.*, p. 607, nota 1.

56. *De Apuleio Isiacorum Mysteriorum teste*, Leiden, 1900, recogido por Nilsson, *Gesch.*, p. 607.

la muerte y resurrección del ordinando. Una lámpara representaría el sol, y se harían efectos de luz y sombras, corrientes ya en los misterios. Cumont<sup>57</sup> opina que, sirviéndose de la oscuridad como símbolo del mundo inferior, se haría alguna representación figurada de los infiernos, como de hecho se hacía ya en el teatro. Todo esto nos recuerda a Yamblico y los papiros mágicos, así como a las artes teúrgicas de los neoplatónicos tardíos.

Tanto si se piensa que estas cosas fueron realmente vistas y sentidas por Lucio, como si las creemos un símbolo, hay que explicar su sentido y contenido. Normalmente se ha venido pensando que la iniciación de Isis era una concesión de la inmortalidad mediante la identificación del myste con Osiris. Y las ceremonias serían una simulación de las que Isis realizó en Osiris para hacerle inmortal. Esto explicaría muchas cosas: por un lado, las mismas palabras de Lucio que «por la iniciación renacía a una vida sobrehumana y venía a ser igual a los inmortales. En su éxtasis creía franquear el umbral de la muerte y contemplar cara a cara a los dioses del cielo y el infierno»<sup>58</sup>. Desde el mismo momento de su iniciación estaba prometido a una vida de ultratumba como habitante de los Campos Elíseos, donde podría adorar a su diosa (XI, 6). Por otro lado, explicaría el que Lucio aparezca al día siguiente *ad instar solis exornatus*, y fuese venerado como un dios.

Sin embargo Nilsson<sup>59</sup> no se muestra conforme con esta idea. Aduce que los ritos funerarios egipcios no eran secretos, y además se aplicaban a los cuerpos muertos y momificados con objeto de asegurarles una segunda vida similar a la que Osiris obtuvo por la acción de Isis. No existe indicación alguna —continúa— de que estos ritos se aplicasen a un hombre vivo para asegurarle esta inmortalidad. No acepta la explicación que de este hecho dan Petazzoni y Loisy, de que la fiesta Sed se celebraba en vida del rey, alegando a ésto que dicha fiesta no concedía la inmortalidad, sino la prolongación de la vida. Recalca el acento sobre el hecho de que esta consagración era de Isis y no de Osiris. Y por último recuerda que dicha consagración de Isis era sincretística, como todo en su religión, y en ella se mezclaban lo mismo textos egipcios que cere-

---

57. *Op. cit.*, p. 79.

58. Cumont, *op. cit.*, p. 92.

59. *Gesch.*, p. 608.

monias tomadas de otros ritos místéricos griegos, entre ellos el propio de Eleusis, uno de cuyos sacerdotes influyó en la conformación de los misterios egipcios por los Ptolomeos.

En resumen, acentúa el aspecto griego de los misterios y niega que el sentido de la consagración fuera conceder la inmortalidad, alegando que esta extendida idea se basa en la confusión con la muerte fingida y renacimiento subsiguiente que sufre el *myste*, según las palabras del sumo sacerdote Mithra a Lucio (XI, 21): *ipsamque traditionem ad instar uoluntariae mortis et precariae salutis celebrari, quippe cum transactis uitae temporibus iam in ipso finitae lucis limine constitutos, quis tamen tuto possint magna religionis committi silentia, numen deae soleat elicere et sua prouidentia quodam modo renatos ad nouae reponere rursus salutis curricula*. El abandono de la antigua vida se considera una muerte voluntaria, y la nueva vida emprendida en la fe de Isis es un nacimiento. Este es un rasgo común a toda iniciación, incluso en la Edad Media. Rasgo que, por otra parte, se da en todo «rito de paso».

El propio Nilsson reconoce que la iniciación de Isis es sincretística, por tanto no sería de extrañar que los requisitos de los ritos funerarios egipcios no se dieran aquí con toda exactitud. Pensamos que bien pudo considerarse al *myste* identificado con Osiris pese a no estar muerto. En cuanto a su aserto de que esta consagración era de Isis y no de Osiris creemos que no quiere decir nada, puesto que Osiris obtuvo la inmortalidad gracias a Isis, exactamente igual que —en caso de ser éste el simbolismo de los misterios— el *myste*. El hecho de que la consagración fuera sincretística explicaría también el que aquellos ritos funerarios se hayan desvirtuado hasta el punto de venir a dar sentido a una iniciación mística.

La última interpretación de este famoso párrafo es la realizada por Wittmann<sup>60</sup>. Según él, casi todo en la consagración procede de concepciones egipcias tomadas principalmente del Libro de los Muertos. A esta conclusión llega después de analizar punto por punto todos los detalles de la consagración. Se trataría, pues, de un viaje al mundo de los muertos en el que el *myste* viajaría por las doce zonas que a su vez recorre el sol en su viaje nocturno. Símbolo de este viaje serían las doce estolas del traje con que reaparece el *myste* al amanecer. En su camino verá al sol brillar y adorará de

60. *Op. cit.*, p. 113.

cerca a los dioses de arriba y abajo. Quizá llega Wittmann un poco lejos en la egipcianización de lo ocurrido esta noche, pero no cabe duda de que su idea, en general, tiene bastante sentido.

Acabadas todas las solemnidades, aparece Lucio por la mañana consagrado con las doce estolas. Sube a un estrado de madera colocado ante la imagen de la diosa vestido con túnica de lino con flores pintadas y una rica capa con dibujos de animales: dragones, grifos, pájaros con plumas, etc. Esta capa era conocida por los consagrados como la estola olímpica. En la mano derecha porta una antorcha encendida, y en su cabeza luce una corona hecha de hojas de palma que se proyectan a manera de rayos. Así, como si de una imagen se tratase, es expuesto y adorado por los fieles (XI, 24)<sup>61</sup>.

Aparece pues con las doce estolas que, como dijimos antes, Wittmann relaciona con las doce zonas que ha recorrido en el mundo inferior, pero no es éste el traje con que se muestra sobre el estrado, sino que éste está pintado con flores, símbolo de la fecundidad y el renacimiento, y la capa con animales de todas clases a la manera egipcia.

Según Wittmann<sup>62</sup> aquí se compenetran la simbólica egipcia y helenística. El vestido de flores simboliza la fecundidad, pero vemos que Lucio está representado como el sol. Sol y fecundidad juntos se dan en el Helios-Serapis y el Helios-Osiris alejandrino. La antorcha de Helios procedería aquí de los misterios eleusinos, mientras que la capa con animales que simbolizan la vida en el mundo egipcio, procedería de éste. En resumen, para Wittmann tenemos aquí al dios Osiris-Wennofre igual al griego Agathos Daimos y a Helios. La identificación con esta divinidad se ha realizado en el mundo subterráneo, se ha producido la *unio mystica*, el *myste* se ha convertido en luz y vida, se han superado noche y muerte<sup>63</sup>.

A continuación se celebra la fiesta natal del *myste* (XI, 24) con *suaues epulae et faceta conuiuia*; al tercer día se repiten las ceremonias y se celebra un *ientaculum religiosum*, con lo cual acaba la consagración. En el culto de Serapis eran muy frecuentes los banquetes sacros.

---

61. *sic ad instar solis exornato me et in uicem simulacri constituto, repente uelis reductis. in aspectum populus errabat* (XI, 24).

62. *Op. cit.*, p. 115.

63. Wittmann, *op. cit.*, p. 118.

### *Segunda Iniciación.*

Había pasado un año y Lucio se encontraba en Roma, acudiendo al culto en el templo de *Isis Campensis*, cuando de nuevo recibe un aviso de la bienhechora divinidad, que le habla de iniciación. El se preocupa mucho por considerarse ya completamente iniciado (XI, 26), y preguntándose a sí mismo y a sus compañeros llega a la conclusión de que precisaba aún de la consagración a Osiris-Serapis.

Pronto recibe la confirmación de esta sospecha mediante un sueño profético en el que ve al sacerdote que le ha de iniciar, reconociéndole al día siguiente entre los *pastophoros* que realizan el servicio en el templo. Lo mismo que en la primera consagración, este sacerdote había sido ya advertido en otro sueño de que debía de iniciar en seguida a un ciudadano de Madaura muy pobre, pero al que el dios le prometía grandes ganancias materiales (XI, 27).

Lucio retarda la iniciación a causa de la escasez de sus medios, pero el dios le insiste y hasta le reprende porque duda en vender sus propios vestidos. Lo hace por fin y reúne así la suma precisa (XI, 28).

A continuación guarda de nuevo ayuno durante diez días y se afeita la cabeza. Asiste a las ceremonias nocturnas de Osiris y frecuenta el servicio divino (*principalis dei nocturnis orgiis illustratus, plena iam fiducia germanae religionis obsequium diuinum frequentabam*) (XI, 28). Al mismo tiempo obtiene abundantes recursos económicos con su actividad de abogado.

De la iniciación misma no dice nada, tan sólo alude a los preparativos, que son los mismos que para la primera. Interesante la alusión a los «misterios nocturnos de Osiris».

### *Tercera Iniciación.*

De nuevo tenemos a Lucio movido por nuevos avisos de los dioses para que efectúe una tercera consagración (XI, 29). El, preocupado, piensa que los sacerdotes han cometido alguna omisión, de buena o mala fe, en las anteriores iniciaciones. Pero una nueva aparición le reconforta comunicándole que las dos anteriores estaban bien hechas pero que es conveniente que haga una nueva porque las ropas de la diosa (*exuivae deae*) las había dejado depositadas en el templo de Cenchreae, y necesitaba otras para las ceremonias en

Roma. Le advierte que debe considerarse feliz por el hecho de haberse podido iniciar tres veces. Al punto (XI, 30), y después de contar lo sucedido a los sacerdotes, se somete de nuevo al ayuno y continencia y hace los preparativos necesarios con largueza.

Resulta extraña a todas luces esta necesidad de consagrarse tres veces: la primera a la diosa, la segunda a Osiris, y la tercera, al parecer, a los dos de nuevo (*imperiis deum*, XI, 29; *diis magnis auctoribus*, XI, 29).

El argumento que se da para explicar la segunda iniciación: que no había sido Lucio consagrado a Osiris, sería quizá válido si pensamos que el culto a Osiris tenía en Roma mucha más importancia que en Grecia. El que se alega para la tercera, que necesitaba un nuevo traje de ceremonias, tendría sentido si pensamos que más que el traje lo que se exigía era una nueva consagración, «a la manera de Roma». No coincidimos con Wittmann<sup>64</sup> en su idea de que estos hechos —la cuestión del traje, el hecho de que se usara el mismo en Grecia que en Roma, etc.— son prueba de la unidad de ritual; a nosotros nos parece que todo está en contra de esto: la obligación de consagrarse a Osiris y la de repetir la de Isis son hechos que dependen exclusivamente del traslado de Lucio de Grecia a Roma y de las diferencias en cuanto al culto.

Resulta bastante extraño que Lucio desconociera la necesidad de esta consagraciones, lo cual habla más aún a favor de este aislamiento de ritos y costumbres de culto entre las dos provincias.

No obstante, se nos ocurre que podría existir otra explicación de las tres consagraciones, relacionada con los intereses socioeconómicos del sacerdocio. Se advierte que, desde su segunda iniciación, Lucio empieza a tener éxitos profesionales que le proporcionan ciertas ganancias; y ello le había sido ya vaticinado por el sacerdote que le había de iniciar, según un aviso del dios. Más tarde, y en su última aparición (XI, 30), el dios le insta a que continúe su labor en el foro. Todo lo cual demuestra un evidente interés del sacerdocio porque Lucio consiga el éxito en su profesión.

Por otro lado está también el interés personal que muestra Asinius Marcellus, el sacerdote que efectúa la segunda iniciación, cuando, al notificarle a Lucio el anuncio recibido del dios, le advierte que éste le prometía un gran éxito en sus asuntos y a él mismo, en

---

64. *Op. cit.*, p. 123.

correspondencia, un beneficio económico. Se trata claramente de una argucia del sacerdote —sabemos que en Roma eran bastante corruptibles— para asegurarse dicho beneficio.

No debía ser difícil augurar a Lucio el éxito profesional, pues probablemente se distinguía ya en la ciudad por sus estudios y preparación. De tal modo que el sacerdocio veía como muy interesante la idea de introducirlo en su círculo. De paso, Asinius Marcellus ve el modo de hacerse de una ganancia personal mediante esas oportunas palabras contenidas en su sueño profético. Realmente, el iniciado conservaba un lazo especial con su iniciador. Hemos visto ya en Grecia el cariño y consideración que Lucio guarda para Mithra, que le iniciara en los misterios de Isis. Del mismo modo mantiene una especial intimidad con este sacerdote romano. El iniciador se convierte en algo así como el director de conciencia del iniciado. Todo lo cual explica que Asinius Marcellus quisiera sacar provecho de esta amistad.

En resumen, se podría pensar que el iniciado en los misterios adquiriría un especial prestigio que le hacía triunfar en los negocios, cosa que no creemos. Más bien pensamos que, todo aquel que prometía en algún campo profesional, era atraído al círculo de los sacerdotes e iniciados, quienes se ocupaban de proteger su actividad mediante contactos con otras personas de significación social y económica. Todo ello les proporcionaba, a la vez que un cierto prestigio social y político por contar en sus filas con gente importante, un indudable beneficio económico. Esto explicaría las habladurías que despierta el éxito de Lucio en el foro (XI, 30), en cuanto que se sabía que era especialmente protegido.

Nos reafirmamos en esta idea al considerar que los sacerdotes podían controlar perfectamente la actividad de Lucio mediante su dirección espiritual y las «apariciones» nocturnas. No cabe duda de que Lucio haría exactamente lo que su sacerdote le indicara, y que estas órdenes irían en indudable beneficio de la comunidad isíaca. Con todo lo cual dicha comunidad se nos presenta como una entidad influyente en la ciudad.

Todo esto explicaría las distintas iniciaciones de Lucio como un medio de asegurárselo por parte de la comunidad, es decir, de comprometerlo más íntimamente con ésta. Además, como se ha dicho, después de cada iniciación Lucio aportaba una especie de limosna que era bastante elevada.

## ORACIÓN Y CONTEMPLACIÓN.

Se ha pensado que Apuleyo hubiese intercalado en *Las Metamorfosis* algunos de los himnos que se rezaban en los templos de los dioses egipcios. Realmente presentan muchas analogías con los himnos conocidos. En ellos se enumeran las *aretai* o virtudes de la diosa, como era frecuente hacer en sus templos a modo de «propaganda» de su persona.

Hay tres pasajes en el libro XI que podrían considerarse como himnos. El primero es la oración de Lucio a la *Regina Caeli*, es decir, la Luna (XI, 2). El segundo es la manifestación de la diosa (XI, 4), que coincide con aquellos himnos en que la propia divinidad toma la palabra. El tercero es la oración de despedida de Lucio cuando abandona el templo de Cenchreae (XI, 25).

En cuanto a la oración de la *Regina Caeli*, tenemos nuestras dudas de que realmente constituyera un himno isíaco, aunque es cierto que las *aretai* en él contenidas, así como las identificaciones a que alude, le convienen perfectamente a Isis.

El segundo himno, éste casi con toda seguridad, es el de la manifestación de la diosa a Lucio:

*En adsum tuis commota, Luci, precibus  
 rerum naturae parens,  
 elementorum omnium domina,  
 saeculorum progenies initialis,  
 summa numinum,  
 regina manium,  
 prima caelitum,  
 deorum dearumque facies uniformis,  
 quae caeli luminosa culmina, maris salubria flamina, inferum  
 deplorata silentia nutibus meis dispenso:  
 cuius numen unicum multiforme specie, ritu uario, nomine  
 multiiugo totus ueneratur orbis.*

*Inde primigenii Phryges Pessinuntiam deum matrem,  
 hinc autochthones Attici Cecropeiam Mineruam,  
 illinc fluctuantes Cyprii Paphiam Venerem,  
 Cretes sagittiferi Dictynnam Dianam,  
 Siculi trilingues Stygiam Proserpinam,  
 Eleusini uetustam deam Cererem,*

*Iunonem alii,  
Bellonam alii,  
Hecatam isti,  
Rhamnusiā illi  
et qui nascentis dei solis inchoantibus illustrantur radiis  
Aethiopes utrique priscaque doctrina pollentes Aegyptii,  
caeremoniis me propriis percolentes, appellant uero no-  
mine REGINAM ISIDEM.*

*Adsum tuos miserata casus, adsum fauens et propitia. Mitte iam fle-  
tus et lamentationes omitte, depelle maerorem: iam tibi prouiden-  
tia mea illuscit dies salutaris (XI, 4 y 5).*

De los himnos isíacos conocidos, la propia diosa toma la pala-  
bra en los de Nysa, Andros, Cirene y Cumas <sup>65</sup>. Sus formas son muy  
similares a las de esta alocución de Isis, aunque su contenido varía  
en algunos casos. Hay que contar también con la fantasía de Apule-  
yo, claro está.

Por último, la oración de despedida de Lucio. En ella, junto  
a algunos fragmentos procedentes quizá de himnos isíacos, encon-  
tramos la indudable expresión de la devoción personal de Lucio:

*Tu quidem sancta et humani generis sospitrix perpetua,  
semper fouendis mortalibus munifica, dulcem matris affectio-  
nem miserorum casibus tribuis.*

*Nec dies nec quies ulla ac ne momentum quidem tenue tuis  
transcurrit beneficiis otiosum, quin mari terraque protegas ho-  
mines et depulsis uitae procellis salutarem porrigas dexteram,  
qua fatorum etiam inextricabiliter contorta retractas licis, et  
Fortunae tempestates mitigas, et stellarum noxios meatus co-  
hibes.*

*Te superi colunt, obseruant inferi, tu rotas orbem, lumnas so-  
lem, regis mundum, calcas Tartarum.*

*Tibi respondent sidera, redeunt tempora, gaudent numina, ser-  
uiunt elementa:*

*tuo nutu spirant flamina, nutriunt nubila, germinant semina,  
crescunt germina.*

---

65. Comentados por Pauly-Wissowa, *op. cit.*, pp. 2114-2115, y Nilsson, *Gesch.*, p. 601.

*Tuam maiestatem perhorrescunt aues caelo meantes, ferae montibus errantes, serpentes solo latentes, beluae ponto natantes.*

*At ego referendis laudibus tuis exilis ingenio et adhibendis sacrificiis tenuis patrimonio: nec mihi uocis ubertas ad dicenda quae de tua maiestate sentio sufficit, nec ora mille linguaeque totidem uel indefessi sermonis aeterna series. Ergo quod solum potest, religiosus quidem sed pauper alioquin, efficere curabo: diuinos tuos uultus numenque sanctissimum intra pectoris mei secreta conditum perpetuo custodiens imaginabor (XI, 25).*

El himno consta: de una exposición de su carácter de diosa providente y salvadora. A continuación se asombra de su magnificencia y poder, para después confesar humildemente la pobreza de sus medios para honrarla. Por último, promete llevarla siempre en su corazón y contemplarla mentalmente. Festugière<sup>66</sup> se admira de que Apuleyo inserte un himno litúrgico en un momento de suma emoción para Lucio. Indudablemente, por algún lado tiene que manifestarse el retórico.

Esta es la oración hablada de Lucio, pero hay en *Las Metamorfosis* otro tipo de oración que adquiere importancia especial en el culto egipcio: la contemplativa. Afirma Cumont<sup>67</sup> que la devoción contemplativa ha entrado en Europa procedente precisamente de Egipto.

Es curioso que, solamente por Isis, muestra Lucio esta tierna devoción. Y «es que a Isis le ha entregado su corazón»<sup>68</sup>, y constantemente advertimos pruebas de esta atracción especial que la diosa provoca en él. Así, en XI, 17, una vez que, finalizada la ceremonia del *Nauigium*, todo el mundo se ha marchado, Lucio confiesa: *nec tamen me sinebat animus ungue latius indidem digredi, sed intentus in deae specimen pristinos casus meos recordabar.*

En XI, 19, Lucio está deseando despedir a su familia, que ha ido a visitarle, para volver junto a la diosa: *...me rursus ad deae gratissimum mihi refero conspectum...* Todavía en XI, 24, una vez finalizada la ceremonia de la iniciación, confiesa Lucio: *paucis dehinc ibidem commoratus diebus inexplicabili uoluptate simulacri*

66. *Op. cit.*, p. 81.

67. *Op. cit.*, p. 89.

68. «But to Isis he has given his heart», Festugière, *op. cit.*, p. 81.

*diuini perfruebar, irremunerabili quippe beneficio pigneratus. Sed tandem deae monitu, licet non plene, tamen pro meo modulo supplique gratiis persolutis, tardam satis domuitionem comparo, uix equidem abruptis ardentissimi desiderii retinaculis. Prouolutus denique ante conspectum deae et facie mea diu detersis uestigiis eius, lacrimis obortis, singultu crebro sermonem interficiens et uerba deuorans, aio...<sup>69</sup>.*

Festugière advierte<sup>70</sup> que este tipo de devoción no es corriente en Grecia. La compara con la admiración que allí provocaban las imágenes de los dioses griegos, admiración que sin duda provenía de un sentimiento estético. Por ejemplo, la admiración que se sabe despertaba la imagen del Zeus de Fidias en Olimpia. Pero la diferencia entre este sentimiento de admiración estética y el experimentado por Lucio ante Isis es muy grande.

Después llega Festugière a la conclusión de que estos sentimientos de Lucio tampoco se pueden relacionar con los que se experimentaban por los fieles en Egipto. Allí se realizaban largas peregrinaciones para ir a consultar un oráculo, y recibían respuesta directa del dios por medio de un movimiento de cabeza u otra señal parecida. Esto provocaba en sus espíritus una gran emoción. Pero esta actitud era en cierto modo interesada. En cambio Lucio no pide nada a la diosa, si no es que le permita ser su *cultor inseparabilis*.

De todas estas comparaciones, concluye Festugière que el caso de Lucio es totalmente insólito en la antigüedad pagana, y que se trata simplemente de un fenómeno de sicología religiosa de evidente interés. No obstante, queremos destacar que, aunque quizá los sentimientos exacerbados de Lucio constituyan una excepción, los dioses egipcios, al igual que las demás divinidades orientales, despertaban en los fieles emociones de este tipo.

## EL NAVIGIUM ISIDIS.

Apuleyo nos transmite una muy completa descripción de esta fiesta celebrada en la ciudad de Cenchræe, Corinto. Tenía lugar tanto en Roma como en Grecia, donde recibía el nombre de Πλοιαφέσια. Sus orígenes habría que buscarlos en la época tardo-

69. Aquí sigue la última oración comentada, es el momento de suma emoción antes aludido.

70. *Op. cit.*, pp. 82-83.

egipcia<sup>71</sup>, pero su mayor desarrollo lo tuvo en Grecia y Roma. Se celebraba el día 5 de marzo, y en cuanto a su objeto, la propia diosa lo define en *Las Metamorfosis*: *diem, qui dies ex ista nocte nascetur, aeterna mihi nuncupavit religio, quo sedatis hibernis tempestatibus et lenitis maris procellosis fluctibus, nauigabili iam pelago rudem dedicantes carinam primitias commeatus libant mei sacerdotes* (XI, 5).

Apuleyo describe con gran belleza el ambiente de calma y alegría primaveral que precede a la fiesta y es su mejor marco. Es un magnífico día de primavera en que las gentes, los animales, las casas, parecen saltar de gozo, y los fieles van y vienen en un religioso ir y venir (*discursu religioso*); todo parece cantar a la diosa (XI, 7).

Por fin sale a la calle la procesión de Isis, dirigiéndose a la orilla del mar para celebrar la ceremonia principal. Van en primer lugar los preludios (*anteludia*), que consisten en un grupo de gentes disfrazadas según el gusto de cada uno: soldado, cazador, un hombre vestido de mujer, otro de gladiador, de magistrado, de filósofo, pajarero, pescador, un oso con atavío de matrona en una silla y un modo disfrazado de Ganimedes, un asno y un anciano simulando a Bellerofonte y Pegaso (XI, 8).

Merkelbach<sup>72</sup> piensa que algunos de estos personajes mascarados debieron haber tenido un simbolismo: así Ganimedes y Bellefonte, que habían subido al cielo. Pajareros y pescadores como símbolos de los sacerdotes «pescadores de almas». El soldado, muestra del carácter de milicia<sup>73</sup> que tenía esta religión. El cazador podría relacionarse con Oresius, un adorador de Horus<sup>74</sup>, o simplemente un servidor de Isis-Diana. Los filósofos, en fin, serían una parodia de platonistas y pitagóricos.

Wittmann<sup>75</sup> piensa que esta mascarada tendría originariamente un simbolismo religioso que se ha ido perdiendo posteriormente en Cencreae, y que su sentido aquí se ha confundido con un rito de expulsión de daimones con motivo del comienzo de la primavera y la apertura de la navegación. Relaciona a los animales que aparecen

---

71. Merkelbach, *Isisfeste und ihre Daten in griechisch-römischer Zeit*, Meisenheim, 1962, p. 41.

72. *Op. cit.*, p. 41.

73. *Apul. Metam.*, XI, 15.

74. Sarcófago de caza de Belluno, CIL V 2044; IG XIV 2381.

75. *Op. cit.*, p. 41.

en primer lugar con simbolismos egipcios: así el asno con Seth, la osa con la estrella de su nombre, el mono con el dios Thoth.

Apuleyo dice claramente *cuius studiis exornata*, lo cual no indica que estas máscaras tuvieran significado alguno. No obstante, es posible que en otro tiempo lo hubieran tenido, o simplemente que Apuleyo lo desconociera, como le eran ajenos otros detalles de esta religión. De cualquier modo, parejas mascaradas se encuentran en numerosos cultos paganos, y desde la época más antigua se dan en el propio Egipto. Estos preludios nos recuerdan a los grupos de «gigantes y cabezudos» que suelen, en nuestros pueblos, ir delante de las procesiones del rito católico, aun en nuestros días, y que sin duda proceden de esta costumbre pagana.

Detrás viene el cortejo de la diosa (XI, 8 y 9), en el que se distingue perfectamente entre laicos (*populus*), iniciados (*initiati*) y sacerdotes (*antistites sacrorum proceres*). En primer lugar va el grupo de mujeres vestidas de blanco y adornadas con coronas de flores, esparciendo pétalos de rosa por donde había de pasar la sacra comitiva. Vienen también otras portando en la espalda espejos en los que la diosa pudiese contemplar el homenaje que se le hacía (*aliae quae nitentibus speculis pone tergum reuersis uenienti deae obuium commonstrarent obsequium*). Otras llevan peines de marfil fingiendo peinar a la diosa, y por último otras vierten todo tipo de bálsamos y ungüentos.

Se trata del grupo que Cumont<sup>76</sup> llama las stolistas o encargadas de la toilette de la diosa. Plutarco<sup>77</sup> los llama *hierostolos*. No podemos asegurar que se trate realmente de los stolistas, pero no cabe duda de que se refiere a estos cuidados.

A continuación viene un gran número de gentes de uno y otro sexo con lámparas, antorchas, cirios y luminarias de otro género, *lumine siderum caelestium stirpem propitiantes*. Cumont<sup>78</sup> los llama dadoforos. El uso de las lámparas en el culto de Isis se retrotrae también a la época egipcia<sup>79</sup>. Debía tratarse de los fieles de la diosa que participaban en la procesión, exactamente igual que en nuestras procesiones católicas.

Luego viene el grupo de los músicos. En primer lugar las flautas

76. *Op. cit.*, p. 88.

77. *De Is. et Os.*, 3.

78. *Op. cit.*, p. 90.

79. Wittmann, *op. cit.*, p. 45, notas 192-195.

y caramillos, a los que sigue un coro de jóvenes *lectissimi* vestidos de blanco, entonando un antiguo himno compuesto por un poeta inspirado y cuyo argumento venía a ser el prelude de los votos mayores. Tras ellos van los flautistas *dicati magno Sarapi*, con unas flautas oblicuas inclinadas hacia su oído derecho, que tocan la melodía habitual del templo del dios. Por último van aquellos que pedían vía libre para los iniciados.

Los jóvenes cantores son probablemente novicios, y el viejo himno bien pudiera ser aquel que compusiera Demetrio de Fálaras en honor de la diosa. La importancia de la música en los ritos orientales es especialmente resaltada por Cumont<sup>80</sup>, que la considera como uno de los mayores atractivos del rito egipcio. Ya gozaba de importancia incluso en época egipcia, especialmente en el culto de Hathor<sup>81</sup>.

A continuación viene el grupo de los iniciados en los misterios (XI, 10), indistintamente hombres y mujeres de cualquier clase y edad, vestidos con blancos trajes de lino. Los hombres con la cabeza rapada y ellas con un velo, portando unos y otros sistros de bronce, plata y oro que hacían sonar.

Luego van los sacerdotes principales (*antistites sacrorum proceres*), vestidos con estrecha vestidura de lino blanco que se ceñía a la cintura y moldeando el cuerpo descendía hasta los pies. Portaban los símbolos de los dioses. El primero llevaba una lámpara consistente en una barquilla de oro por cuyo orificio central salía una larga llama. El segundo porta en ambas manos *auxillas*. El tercero una palma de oro y el caduceo de Mercurio. El cuarto una gran mano izquierda con la palma extendida, así como un pequeño vaso de oro en forma de pecho femenino del que vertía leche. El quinto un cesto de oro con ramos, también de oro, y el sexto portaba un ánfora (XI, 10).

Los sacerdotes llevaban una vestidura de lino distinta a la de los simples iniciados: ajustada al cuerpo y llegándoles hasta los pies. Podría ser la que visten los sacerdotes en el famoso fresco de Herculano que parece representar un sacrificio o la adoración del agua sagrada<sup>82</sup>. Su dignidad les permite llevar los símbolos de

---

80. *Op. cit.*, p. 25.

81. Erman, *op. cit.*, pp. 51 y 212.

82. Cumont, *op. cit.*, pl. VIII, 2.

los dioses: una lámpara en forma de barca que, de indudable origen egipcio, quizá tenga alguna relación con la barca solar. Para Wittmann se explica<sup>83</sup> por ser Isis y Osiris dioses de la luz, símbolo de la vida para los egipcios, y, como tales, protectores de la navegación.

Otro lleva en ambas manos *auxillas*, pero en realidad se trata de una enmienda de Kaibel al manuscrito, que decía realmente: *altaria, id es auxilia*<sup>84</sup>. Wittmann<sup>85</sup> cree que se trata de pequeños altares de sacrificio en terracota o bronce utilizados en el culto grecoegipcio y que imitan a los grandes. Se llevaban también en las procesiones para ofrecer sacrificios en las pausas. Piensa que *auxilia* sería el término de culto. En ellos se concentraría el poder auxiliador de Isis (XI, 11).

A continuación otro sacerdote lleva en una mano el caduceo de Mercurio-Hermes y la palma de oro, símbolos de Anubis, identificado a estas divinidades como dios sicopompo. Wittmann<sup>86</sup> cree que la palma es un atributo griego de Anubis que hay que interpretar como símbolo de la vida eterna.

Otro lleva en la mano el símbolo de la justicia: una mano izquierda con la palma extendida. Es el símbolo de Isis-Dikaiosyne-Maat. En las excavaciones del *Iseum* de Pompeya se ha encontrado una gran mano que debe corresponde a ésta<sup>87</sup>. En la otra mano un vaso de libaciones en forma de pecho femenino, del que vertía leche. Recordemos que en el mito egipcio Isis alimentó con su leche al niño Horus y con ella le transmitió la inmortalidad. Así pues, en el culto isíaco son frecuentes las libaciones de leche, sustancia carismática<sup>88</sup>. Se pregunta Tran Tam Tinh<sup>89</sup> si este vaso es el mismo que lleva un sacerdote de la *Pompa Isidis* en el peribolo del *Iseum* Pompeyano.

Viene a continuación otro sacerdote portador de un cesto con ramos de oro: *auream uannum aureis congestam ramulis*. La palabra *uannum* designa originariamente las cestas usadas en el trabajo del campo para separar el grano de la paja. Pero juega también un

83. *Op. cit.*, p. 48.

84. Kaibel y Adlington piensan que se trata de *auxillas* o vasos de sacrificio. Adlington, Apuleius. *The Golden Ass*, Loeb, p. 556, nota 1.

85. *Op. cit.*, pp. 49-50.

86. *Op. cit.*, p. 51.

87. V. Tran Tam Tinh, *Le culte d'Isis à Pompéi*, Paris, 1964, p. 99.

88. Tran Tam Tinh, *op. cit.*, p. 94.

89. *Op. cit.*, p. 94.

importante papel en las ceremonias religiosas, ya para ofrecer frutos a los dioses o como instrumento de purificación<sup>90</sup>. Se utiliza en los misterios eleusinos y en los de Dionisos. Para Wittmann el *uannum* entra en el culto de Isis por la identificación Osiris-Dyonisos y sirve para contener el cuerpo del dios en forma de falo, frutos o niño recién nacido. Opina que el equivalente para la cesta es en el culto egipcio, el ataud con las reliquias de Osiris, y no se diferencia claramente de la cista<sup>91</sup>.

Por último, otro sacerdote porta un ánfora, sin explicar nada más. Anforas se encuentran a menudo en el culto grecoegipcio<sup>92</sup> y sirven para contener el agua fresca de Osiris, sustancia carismática con el mismo valor que la leche de Isis. Es frecuente encontrar en los templos de los dioses egipcios instalaciones especiales para conducción de aguas, recipientes y depósitos, pues su papel es fundamental en el culto. Se realizan con ella aspersiones e inmersiones purificantes, o se la bebe en ciertas ceremonias sagradas<sup>93</sup>.

A continuación vienen los dioses, portados por sacerdotes (XI, 11). En primer lugar, como corresponde a su función de guía y conductor de dioses y hombres, Anubis, llevando en la mano izquierda el caduceo y en la derecha la palma verdeante. Por supuesto se trata de una de estas cabezas del perro Anubis utilizadas en el culto egipcio<sup>94</sup>.

Tras él va una vaca de pie, *omniparentis deae fecundum simulacrum*, a hombros de otro de los sacerdotes. En el culto altoegipcio Isis toma forma de vaca por su identificación con Hathor. Como Hathor, Isis es la diosa del amor y, como tal, principio de la generación y de la vida, de la fecundidad y lo femenino. Plutarco (*De Is. et Os.*, 52 39) y Herodoto (II, 132) nos transmiten el testimonio de esta vaca que era transportada en procesión o simplemente adorada en su santuario.

Continuando el cortejo de los dioses va un sacerdote llevando

90. Daremberg-Saglio, *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Latines*, *vannum*, p. 627.

91. *Op. cit.*, pp. 54-55.

92. Wittmann, *op. cit.*, p. 55, notas 291, 292, 293.

93. R. Salditt Trappmann, *Tempel der ägyptischen Götter in Griechenland und an der Westküste Kleinasiens*, Leiden, 1970, pp. 15-17.

94. Anubis es uno de los dioses más populares del círculo de Osiris. Su papel en el mundo de los muertos deriva de que en el mito osíriaco fue el encargado de recomponer el cadáver del dios despedazado por Seth, de ahí, al democratizarse los ritos funerarios, pasa a ser el mediador por el que se llega a la vida ultraterrena. Por ello su identificación con Hermes.

en sus manos la *cista secretorum capax penitus celans operta magnificae religionis*. La *cista mystica* es un elemento esencial en casi todas las religiones místicas, fundamentalmente la de Dionisos, y su función era siempre la de conservar, escondidos a los ojos de los no iniciados, los objetos sagrados de los misterios que eran solemne y secretamente mostrados a los iniciados, en el momento de la consagración. Pero no es originaria del culto de Dionisos<sup>95</sup>.

Su forma ritual parece ser la de una cesta cilíndrica de mimbre con tapadera. Un testimonio gráfico lo tenemos en el altar con la dedicatoria *Isidi sacrum* que se conserva en el Museo Capitolino<sup>96</sup>. En este altar aparece sobre la cista una serpiente, como es frecuente en los ritos báquicos, unas veces sobre la tapadera, como aquí, y otras saliendo del interior de la cista, como si el secreto oculto en ésta fuera la serpiente misma.

Wittmann<sup>97</sup> reconoce con Daremberg-Saglio<sup>98</sup> que la forma de la cista en el culto grecoegipcio de Isis está tomada de los ritos místicos de Dionisos, pero pretende encontrar su sentido en el mundo egipcio sirviéndose de los testimonios de Plutarco (*De Is. et Os.*, 39) y los misterios de Osiris en Dendera. Plutarco narra cómo los sacerdotes egipcios modelan una figurilla en forma de media luna que representa a Osiris<sup>99</sup> con agua que llevan en una cista y vierten sobre la tierra. En Dendera se utiliza una cajita que debe contener una cabeza de oro de Osiris. Cree Wittmann que ambas cosas son lo mismo, respondiendo a distintas tradiciones locales, y así la cista de nuestra historia debe contener la figura del dios bajo cualquier forma.

Detrás va otro sacerdote, probablemente el profeta, a juzgar por el testimonio de Clemente de Alejandría (*Strom.* VI, 4). El propio Apuleyo le llama *felici suo gremio*. Este sacerdote porta *summi numinis uenerandam effigiem* en forma no de animal, ni ave, ni fiera, ni hombre, sino como prueba inefable de una religión que se ha de celar con gran silencio, en forma simbólica: una vasija (*urnula*) de oro, artísticamente trabajada, de fondo redondo y decorada

95. Daremberg-Saglio, *op. cit.* *Cista Mystica*, pp. 1205-1208.

96. Cumont, *op. cit.*, pl. VI.

97. *Op. cit.*, pp. 60-65.

98. *Op. cit.*, pp. 1205-1208.

99. Véase una cista con creciente en su parte anterior y custodiada por dos serpientes en una pintura del Iseum pompeyano, Malaise, *Inventaire Préliminaire des documents égyptiens découverts en Italie*, Leiden, 1972, pl. 44, pp. 279-280.

con figuras al modo egipcio, cuyo orificio, no muy alto, se prolongaba en un largo canal. Por la otra parte, y muy separada del jarro, un asa sobre la que se posaba un *ureus* de hinchado cuello (XI, 11)<sup>100</sup>.

Con respecto a la forma de la vasija, hemos comprobado que se trata de un vaso típico del culto grecoegipcio, que deriva probablemente de un prototipo alejandrino y que encontramos en monedas alejandrinas a partir de Augusto<sup>101</sup>. Este tipo de vasos aparece en numerosas pinturas y relieves relacionados con el culto isíaco. Así un relieve del Museo Vaticano<sup>102</sup> en el que va portado por el sacerdote en una procesión. También responde más o menos a esta descripción el pintado en un fresco de Pompeya<sup>103</sup>, así como el que lleva una devota en una pintura procedente de Stabeis<sup>104</sup>, etc.

El único vaso de esta forma que se ha encontrado es la *hydria* de Egied, en Panonia<sup>105</sup>. Se trata de una oinochoe en cuya panza aparecen dibujos al modo egipcio. No presenta el pico prolongado, pero en cambio lleva pinturas al modo de la estudiada<sup>106</sup>.

Con respecto al contenido, existen también numerosos testimonios de que se trata del agua sagrada del Nilo, emanación de Osiris. Testimonios literarios (Clem. de Alej., *Strom.* VI 4; Plutarco, *De Is. et Os.* 36; Diod. Sic. I, 97) y testimonios pictóricos, sobre todo el célebre fresco de Herculano conocido por muchos como «la adoración del agua sagrada»<sup>107</sup>, en el que, ante un grupo numeroso de fieles, aparece en la puerta del templo un sacerdote con una vasija en las manos ante la que los fieles demuestran profunda adoración. Tran Tam Tinh piensa que este símbolo pasa a representar también a Isis. La propia diosa se identifica a sí misma con el agua en ins-

100. *urnula faberrime cauta, fundo quam rotundo, miris extrinsecus simulacris Aegyptiorum effigiata; eius orificium non altiuscule leuatum in canalem porrectum longo riuulo prominebat; ex alia uero parte multum recedens spatiosa dilatione adhaerebat ansa, quam contorto nodulo supersedebat aspis squameae ceruicis striato tumore sublimis* (XI, 11).

101. Tran Tam Tinh, *Le culte des divinités orientales à Herculanium*, Leiden, 1971, pp. 30-32.

102. Malaise, *Inventaire*, frontispice, pp. 234-235.

103. Tran Tam Tinh, *Le culte d'Isis à Pompei*, p. 140, n.º 4.

104. Malaise, *Inventaire*, pl. 53, pp. 291-292.

105. V. Wessetzky, *Die ägyptische Kulte zur Römerzeit im Ungarn*, Leiden, 1961, pp. 42-45, pl. VI-VIII.

106. Este tipo de decoración se relaciona con los vasos canopos, muy frecuentes en el culto isíaco del mundo romano. Véase Malaise, *Inventaire*, pl. II; Anne Rouillet, *The Egyptian and Egyptianizing Monuments of Imperial Rome*, pl. L (66), CXVII, CXVIII, CLIII.

107. Tran Tam Tinh, *Le culte des divinités orientales à Herculanium*, fig. 40, cat. 58, pp. 29-38; idem, *Le culte d'Isis à Pompei*, pl. XXIII, p. 27, 101.

cripciones<sup>108</sup>. Este mismo autor piensa que se trata de una representación de la salida de la procesión del *Nauigium Isidis*, con lo cual ilustraría perfectamente la descrita en *Las Metamorfosis*<sup>109</sup>.

Conocida es la importancia del agua en el culto egipcio, importancia que deriva a su vez de la que el agua tiene como elemento para los egipcios. Como para ellos el agua es el Nilo, así Osiris, el agua, es también el Nilo. Osiris es el «agua nueva» que hace reverdecir los campos<sup>110</sup>.

Finalmente, el sacerdote que porta el sistro y la corona de rosas que sería el medio de la salvación de Lucio (XI, 12).

Wittmann<sup>111</sup> ha observado un cierto orden y armonía dentro de la procesión que, aceptémoslo o no, es ingenioso. Los símbolos de los dioses, exceptuando los dos primeros: lámpara y altares, se corresponden con los propios dioses que vienen detrás. Así caduceo y palma corresponden a Anubis, mano izquierda y sítula a la vaca Isis, *uannum* y cista, ánfora y úrnula. Los símbolos irían como ilustrando los atributos de los dioses, serían testimonio de sus *aretai*.

Continúa la fiesta después del milagro (XI, 16 y 17). La procesión llega por fin al mar y, colocadas las imágenes según el rito, el sumo sacerdote dedica y da el nombre de la diosa a una hermosa nave decorada con pinturas egipcias, después de purificarla con una antorcha, un huevo y azufre, a la vez que pronunciaba *sollemnissimas preces*. Wittmann atribuye esta forma de purificación, un tanto extraña en lo que se refiere al huevo, al rito egipcio, aunque no son demasiado convincentes las razones que da para ello<sup>112</sup>. En la vela del barco iban bordados solemnes votos para que la temporada de navegación fuese próspera. La gente del pueblo amontonan en ella cestas repletas de ofrendas, y se arroja a las olas una papilla hecha con leche que, según Wittmann<sup>113</sup>, es un medio muy extendido de arrojar los *daimones*. Así se bota la nave y, cuando ya ha desaparecido, se forma de nuevo la procesión de vuelta al templo.

La ceremonia continúa después en el templo (XI, 17): el sumo

108. Tran Tam Tinh, *Le culte des divinités orientales à Herculanium*, p. 38, nota 5.

109. Tran Tam Tinh, *Le culte des divinités orientales à Herculanium*, pp. 46-48.

110. Erman, *op. cit.*, p. 62, nota 3.

111. *Op. cit.*, p. 55.

112. *Op. cit.*, p. 91.

113. *Op. cit.*, p. 91.

sacerdote y los que portaban las divinas efigies, así como los iniciados, entran en el *cubiculum deae*, y disponen las imágenes según el rito. Entonces, el *grammatea*, colocado ante la puerta, convoca en asamblea a la tropa de los *pastophoros*, y allí mismo pronuncia votos solemnes para el príncipe, el senado, el orden ecuestre y todo el pueblo romano, así como para los marineros y navíos del imperio. Y luego en griego y según el rito griego, dice solemnemente: Πλοιαφέσια, a cuyas palabras responde el clamor del pueblo. Las gentes, desbordantes de alegría, traen *thallos*, *uerbenas*, *corollas* y besando los pies de la diosa, cuya imagen de plata estaba sobre las gradas del templo, vuelven a sus casas <sup>114</sup>.

Se trata de la fiesta que Philocallus en Calendario, 354, fecha el día cinco de marzo. Merkelbach <sup>115</sup>, mediante un ingenioso argumento, identifica esta fiesta con la de la *Heuresis* o búsqueda y hallazgo de Osiris. Así cree que éste es el símbolo de los dioses portados en la procesión: Anubis, la diosa en forma de vaca, y luego la *cista mystica*: Osiris reencontrado. El obstáculo para esta teoría es la diferencia de fecha. En general, no se admite últimamente <sup>116</sup>.

Todos los autores, incluso Wittmann <sup>117</sup>, están de acuerdo en que el origen de la fiesta hay que buscarlo en época alejandrina. Realmente, ya hemos visto <sup>118</sup> cómo en la época ptolemaica Isis se convierte en diosa protectora del faro de Alejandría, y por ello de todo lo relacionado con la navegación.

Tenemos noticias de que en Cenchreae existía un templo consagrado a Isis (Pausanias, II, 2, 3), y seguramente en su advocación de Isis Pelagia o Pharia <sup>119</sup>. La fiesta, por tanto, debe haber tenido lugar en Cenchreae, tal y como Apuleyo lo manifiesta, pero posiblemente se realizaba de modo muy similar en Italia <sup>120</sup>.

Posibles representaciones de esta fiesta las tenemos en Italia en el Iseum de Santa Sabina de Roma. Se trata de unos fragmentos

---

114. Para el beso de los pies de la diosa, rito claramente oriental, véase Wittmann, *op. cit.*, p. 92.

115. *Op. cit.*, pp. 39-41.

116. Tran Tam Tinh, *Le culte des divinités orientales à Herculanium*, pp. 48-49; Malaise, *Les conditions de penetration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie*, Leiden, 1972, pp. 219-220, nota 7.

117. *Op. cit.*, p. 93.

118. Ver atributos, reina y diosa del mar.

119. Documentación en Wittmann, p. 94.

120. Malaise, *Conditions*, p. 219.

de pintura mural<sup>121</sup>. También con esta fiesta se relacionan las pinturas del peribolo del Iseum pompeyano<sup>122</sup>, así como el famoso fresco de Herculano conocido como la «adoración del agua sagrada»<sup>123</sup>. Clemente de Alejandría (*Strom.* VI 4, 37, I) describe una procesión con ciertas similitudes a ésta.

La preparación de la fiesta debía ser muy costosa, pues parece que el título de navarco designa en ciertas inscripciones una liturgia relativa a la celebración de ésta<sup>124</sup>.

#### EL SACERDOCIO.

Tratar de establecer cómo estaba estructurado el sacerdocio egipcio en el mundo romano, plantea numerosos problemas. No obstante, una de las fuentes más importantes para conocerlo es sin duda Apuleyo. En general, las inscripciones nos sirven bastante poco debido a que en ellas se cita sólo a los *sacerdos*, sin especificación ninguna de su función en el culto, al contrario de lo que ocurría en el mundo griego<sup>125</sup>.

Se puede decir que el sacerdocio de los dioses egipcios en la época imperial romana se asemeja bastante al egipcio<sup>126</sup>, y por el contrario es muy diferente del griego de la época inmediatamente anterior. Esto se debe fundamentalmente a la oleada egiptizante que llega a Roma a comienzos de la época imperial, y que hace que el modelo para todo lo referente a los cultos egipcios sea precisamente Alejandría.

Una de las características más importantes de este sacerdocio «a la egipcia» es que se trata de un sacerdocio permanente y de por vida<sup>127</sup>, mientras que en Grecia lo eran por nombramiento anual, y este hábito perdura también en ciertos círculos del mundo romano hasta época imperial<sup>128</sup>.

Este carácter permanente está perfectamente documentado en *Las Metamorfosis*, donde encontramos un cuerpo sacerdotal perfec-

121. Según F. M. Darsy, recogido por Malaise, *Inventaire*, p. 227, cat. 411 d.

122. Tran Tam Tinh, *Le culte d'Isis à Pompei*, pp. 98-100, pl. II-V.

123. Tran Tam Tinh, *Le culte des divinités orientales à Herculanium*, pp. 29-38, 46-49, pl. XXVII.

124. Malaise, *Conditions*, p. 219.

125. Malaise, *Conditions*, p. 127.

126. Malaise, *Conditions*, pp. 136-137.

127. Malaise, *Conditions*, pp. 140-141.

128. Vidman, *Isis und Serapis bei den Griechen und Römern*, Berlin, 1970, pp. 50-51.

tamente organizado, con hábitos y características muy especiales y total entrega a su misión. Por otra parte, los cargos sacerdotales documentados en Apuleyo, que son los más conocidos en Italia a través de otras fuentes literarias, son semejantes a los propiamente egipcios, y presentan bastantes diferencias con los del mundo griego. Cargos que aparecen sólo en época imperial y por influencia de Alejandría <sup>129</sup>.

Según Malaise <sup>130</sup>, hay dentro del culto dos categorías: a) sacerdotes responsables del culto; b) iniciados y fieles reunidos en colegios. Dentro de la categoría de sacerdotes se puede establecer una cierta jerarquía, basándose en las inscripciones de Rosetta y Canopo, así como en los textos de Clemente de Alejandría y Porphyrio: 1) rango superior: *archiereus* (igual a gran sacerdote), profeta, stollista, hierogrammata, astrólogo, cantor; 2) rango secundario: *pastophoros*, asistentes.

En *Las Metamorfosis* se citan: en Grecia (Cenchreae): el *summus sacerdos*, los *antistites sacrorum proceres*, especie de designación general para sacerdotes y personas importantes dentro del culto, el *grammatea*, el *collegium sacrosanctum pastophorum*, y en general se habla del *sacerdos*. En otro grado más inferior con respecto al culto se habla de *turbae sacris diuinis initiatae*.

En Roma (templo de Isis Campensis) tenemos el *collegium pastophorum*, el *sacerdos* y el *sacratus*.

Con respecto al *summus sacerdos* o *sacerdos maximus* citado en Cenchreae (XI, 17, 20) y llamado también *sacerdos egregius* (XI, 16), *primarius sacerdos* (XI, 21), *sacerdos praecipuus* (XI, 22), es el mismo cargo que *archiereus* o arciopreste, pero más reciente. En Italia no hay huellas de este título, y en efecto Apuleyo no lo cita en el templo de *Isis Campensis*.

Piensa Malaise <sup>131</sup> que, no obstante, debe haberlo habido en santuarios importantes. Es el cargo máximo incluso para Egipto. Frecuentemente se ha confundido con el título de profeta que, según la jerarquía egipcia, debe ir tras él. Lo que ocurre es que en pequeños templos a veces no existía aquél y el profeta estaba a la cabeza. Parece que es en la procesión el encargado de llevar la *hydria*, de

129. Malaise, *Conditions*, p. 137. Vidman, *I. und S.*, p. 60.

130. *Conditions*, pp. 113-114.

131. *Conditions*, p. 114.

ahí que se haya reconocido su figura en el ya citado relieve del Vaticano, peribolo del *Iseum pompeyano* y *Stabies*<sup>132</sup>, e igualmente podríamos reconocerle, por la descripción de Apuleyo, en el portador de la hydria (XI, 11), al que éste llama *felici suo gremio*, pero pensamos que se trata más bien del profeta, mientras que el *sacerdos* o *sacerdos egregius* (XI, 12 y XI, 16) que va en último lugar —y por tanto debe ser el más importante— portando la corona de rosas y el sistro, sería el *summus sacerdos*, el mismo personaje que en el peribolo del *Iseum pompeyano* lleva un ureus y una corona de rosas. Vidman<sup>133</sup>, en cambio, da por idénticos ambos cargos.

Después del *summus sacerdos* y el profeta viene, según la jerarquía establecida al principio, el *stolista*. Malaise<sup>134</sup> piensa que se trata del que en la procesión porta el símbolo de la justicia y el vaso de libaciones. En general el *stolista* se encargaba no sólo de vestir a los dioses, sino de guardar sus vestidos y aditamentos, es decir, el tesoro de la divinidad. Aunque el título no está documentado en Italia, la función sí debía existir, pues los ritos de vestir a los dioses sí se practicaban<sup>135</sup>. Realmente pensamos que en la época imperial los cargos ya se habían generalizado y no existía la especialización de Egipto, así que estas funciones quizá las podía realizar cualquier otro sacerdote que a la vez se ocupaba también de otras cosas. En la procesión, el lugar destinado a este sacerdote podría ocuparlo incluso un creyente o iniciado, en sus funciones.

Tras él va el *grammatea* (XI, 17) quien se considera entre los más altos sacerdotes. No aparece en inscripciones, sólo en documentos literarios o en representaciones figuradas. En Apuleyo se menciona a propósito de la ceremonia que tiene lugar en el templo después de la procesión<sup>136</sup> y en la que él es el encargado de leer votos solemnes para el gobierno, pueblo y navegantes del imperio; según Clemente de Alejandría este personaje llevaba tocado de plumas, y en las manos un libro y paleta de escriba. Se le llama también *pte-*

132. *Conditions*, pp. 115-116.

133. *I. und S.*, pp. 60-61.

134. *Conditions*, pp. 118-119.

135. Malaise, *Conditions*, p. 119.

136. *Tunc ex his unus, quem cuncti grammatea dicebant, pro foribus assistens coetu pastophorum (quod sacrosancti collegii nomen est) uelut in contionem uocato, indidem de sublimi suggestu de libro, de litteris fausta uota praefatus principi magno senatuique et equiti totoque Romano populo, nauticis nauibusque, quae sub imperio mundi nostratis reguntur, renuntiat sermone rituque Graeciensi ita: «Πλοιαφεία» (XI, 17).*

*róforos*<sup>137</sup> porque su tocado lleva unas alitas tal y como aparece en una de las pinturas del peribolo del *Iseum* pompeyano, donde está leyendo un papiro. Era una especie de escriba sagrado, y probablemente intérprete de los textos egipcios.

Pasamos ya a los sacerdotes de rango secundario: *pastophoros* y asistentes según Malaise<sup>138</sup>. Los *pastophoros* se citan en *Las Metamorfosis* tanto en Grecia como en Roma. En Grecia (XI, 17) cuando se dice que son convocados por el *grammatea* para la ceremonia en el templo. En Roma, cuando uno de los *pastophoros* es designado mediante un sueño para consagrar a Lucio, a su llegada a Roma (XI, 27). Luego el dios Osiris, para que Lucio no se vea mezclado con el resto de sus adoradores, le eleva a *decurión* quinquenal<sup>139</sup> en el colegio de sus *pastophoros*, especificándose que este colegio fue fundado en tiempos de Sila (XI, 30).

La interpretación de la función de los *pastophoros* no es fácil. Generalmente se ha venido pensando que se trataba de los encargados de llevar en las procesiones las capillas de los dioses<sup>140</sup>. Sin embargo recientemente Malaise<sup>141</sup> opina de otro modo. Aduce que no hay nada que atestigüe que *πάστος* es igual a *νάος* y que en los documentos grecoegipcios *pastophoros* se interpreta como el que abre o el portero. Entonces, dice que Apuleyo nos da la solución cuando habla de que diariamente se abren las cortinas del templo, para que el pueblo pueda adorar la imagen de la diosa (XI, 20), y el *pastophoro* sería, pues, el encargado de esta función. Otra prueba de que no llevaban las capillas es que en Roma existía un *corpus pausariorum* que se ocupaba precisamente de esta función.

Generalmente se ha creído que eran *pastophoros* los sacerdotes que en la procesión de *Las Metamorfosis* llevan las imágenes de los dioses. Hoy, la idea de Malaise nos hace dudar de esto. Aparte de que Apuleyo no hace la menor mención a que así fuese.

El cargo aparece en inscripciones sólo en época imperial y en la parte oeste del imperio<sup>142</sup>, y parece tener, tanto en Grecia como en

137. Malaise, *Conditions*, pp. 119-120.

138. *Conditions*, pp. 113-114.

139. Las asociaciones con muchos miembros se dividían en *decuriae*, y cada una tenía un *decurio* a la cabeza nombrado a veces por 5 años.

140. *πάστος* se interpreta como salvapolvo o cortina del lecho nupcial, así *παστοφόρος* podría ser también el que levanta la cortina.

141. *Conditions*, pp. 128-130.

142. Vidman, *I. und S.*, p. 65.

Roma, un carácter general. En Grecia, cuando el *grammatea* tiene que reunir a todo el mundo para hacer su alocución (XI, 17), convoca a los *pastophoros*, y parece como si éste fuera un término aplicable a todos los estrechamente relacionados con el culto. Del mismo modo en Roma, cuando se quiere hacer un honor especial a Lucio, se le hace entrar en el colegio de los *pastophoros* (XI, 30)<sup>143</sup>. Quizá es que el nombre de esta función sacerdotal, en principio muy concreta, se ha ido vaciando de contenido, convirtiéndose en una especie de título honorífico de un importante colegio. A favor de ésto está el hecho de que el colegio de los *pastophoros* es uno de los más documentados en el mundo romano, donde por otra parte, y en época imperial, son bastante escasos<sup>144</sup>. En los dos templos conocidos por Apuleyo, no se habla de ningún otro.

Sus funciones debían ser muy variadas, así en el capítulo XI, 27, se habla de que Asinius Marcellus, uno de los *pastophoros*, es el encargado de consagrar a Lucio en los misterios. Este sacerdote, cuando recibe el aviso del dios, se encontraba ensartando guirnaldas para éste. Su función, por tanto, no se limitaba a una actividad concreta dentro del culto, lo cual abunda en nuestra idea<sup>145</sup>.

Se ha visto además que tiene un gran prestigio. Apuleyo le llama colegio sacrosanto (XI, 17), y en Roma se había fundado ya en época de Sila (XI, 30). Estos colegios tenían su organización y jerarquía. Lucio es nombrado *decurión quinquenal*, y hay testimonios de un patrón a la cabeza del colegio de Industria<sup>146</sup>.

Se nos plantea un problema inmediato en lo que se refiere al cargo de *pastophoro* y Lucio. Este, aun después de su triple iniciación, no puede considerarse como un sacerdote. Es un iniciado y participa de modo muy activo en el culto, pero conserva su vida seglar y ejerce su profesión de abogado. No obstante, se le nombra *pastophoro* e incluso *decurión quinquenal* de este colegio. Malaise<sup>147</sup> atestigüa en Venecia el caso de un ingenuo que es a la vez *sacerdos Isidis* y *pastophorus*, y deduce de ello que el cargo de *pastophoro* no debía implicar el sacerdocio, pues en ese caso este personaje no hubiese especificado que era también *sacerdos*.

143. *Ac ne sacris suis gregi cetero permixtus deseruirem, in collegium me pastophorum suorum, immo inter ipsos decurionum quinquennales allegit* (XI, 30).

144. Vidman, *I. und S.*, p. 65.

145. Malaise, *Conditions*, p. 129, parece que en Italia el título no se correspondía con una función precisa.

146. Malaise, *Conditions*, p. 130.

147. *Conditions*, p. 130.

Sin embargo, Vidman incluye a los *pastophoros* entre los colegios sacerdotales <sup>148</sup>, aunque advierte que hay que tener en cuenta que los laicos intervienen muchas veces en el culto de modo muy activo, desempeñando incluso funciones propias de un sacerdote, dado que en la mayoría de los templos no existía la jerarquía completa de sacerdotes: «algunas funciones, sobre todo en las procesiones, pueden desempeñarlas incluso los creyentes, y con este fin se asociaban en distintos colegios. Algunos funcionarios de estos colegios ocupaban, sobre todo en la mitad occidental del imperio, un importante rango, y tenían el más alto prestigio, por lo que estaban en situación de asistir eficazmente a los sacerdotes e incluso de suplirles en sus tareas, de tal modo que a veces no se puede diferenciar bien quién era el sacerdote y quién el creyente o iniciado».

Y esto es lo que ocurre con nuestro Lucio. Es un iniciado, aunque muy destacado (lo ha sido tres veces), y participa activamente en el culto gozando de gran prestigio entre creyentes y sacerdotes, por todo lo cual forma parte del colegio de los *pastophoros*.

Nos queda ya tan sólo examinar la cuestión de los *mystes* y creyentes dentro de nuestro texto. Aunque existían asociaciones de creyentes, en *Las Metamorfosis* no se hace mención de ninguna. Los *mystes* son los iniciados en los misterios, como lo fue Lucio después de ser consagrado. El texto (XI, 10) habla de las *turbae sacris diuinis initiatae*, especificando que son hombres y mujeres de toda edad y condición, vestidos de lino blanco y tocadas ellas con un velo, mientras los hombres llevan la cabeza rasurada; unos y otros van en la procesión haciendo sonar sus sistros.

Algunos de ellos ejercerían como sacerdotes sin necesidad de ninguna ceremonia especial, como es el caso de Lucio. Siendo ya un iniciado, vivía dentro del recinto del templo (XI, 19) en una habitación expresamente alquilada allí, que se puede considerar como el *pastophorion* o edificaciones anejas al templo existentes en algunos de ellos y que servían de lugar de retiro temporal para *mystes* y creyentes <sup>149</sup>.

Allí participaba Lucio de modo privado en los sagrados ministerios como compañero de los sacerdotes y *cultor inseparabilis* de

148. *I. und S.*, p. 63.

149. Daremberg-Saglio, *op. cit.*, p. 584.

la diosa (XI, 19, 26). Este término de *cultor*, así como el de *sacer* (XI, 26 y 27) se aplican en general para referirse a los simples creyentes<sup>150</sup>. En otra ocasión se habla de ellos como *grex* (XI, 30).

---

150. Vidman, *l. und S.*, pp. 88-89; Daremberg-Saglio, *op. cit.*, p. 584.