

LA RELIGIOSIDAD MISTÉRICA EN EL ESPACIO FAMILIAR

J. ALVAR, R. RUBIO, R. SIERRA, A. MARTÍN-ARTAJÓ Y T. DE LA VEGA¹

RESUMEN

Frente a la idea de que los misterios se difunden a través de un proceso cada vez más amplio de conversiones, los autores sostienen que la familia es la base social en la que se alimentan demográficamente los cultos místéricos. El análisis de las inscripciones, de las imágenes y de los restos arqueológicos ofrece argumentos para defender la participación familiar en los cultos místéricos.

ABSTRACT

In opposition to the idea that the mystery cults expanded basically by conversion, the authors state that the family is the social base that feeds –demographically speaking– these cults. The analyse of inscriptions, images, and archaeological remains offers enough arguments to defend the idea that the family ins an important part in mystery cults.

Es, tal vez, frecuente la idea de que la iniciación mística constituye un acto religioso asumido con plenitud de consciencia por la persona que, habiendo decidido transformar o profundizar su experiencia religiosa, relega en parte los cultos que son propios de su grupo sociocultural para integrarse en un ámbito de relativa marginalidad con respecto al aprendizaje adquirido en el seno de su familia².

¹ Este trabajo ha sido realizado por una parte de los miembros del equipo de investigación que para el desarrollo del proyecto "Los cultos místéricos en la parte occidental del Imperio Romano" (PB 90 238) recibió financiación de la DGICYT. La redacción final tuvo lugar, ya en 1997, al amparo de un nuevo proyecto financiado por la misma institución: "Religiones Orientales y religiosidad popular en el antiguo Mediterráneo Occidental" (PS 94 0013).

² Así, por ejemplo, F. Cumont (*Las religiones orientales y el paganismo romano*, Madrid, 1987 (París, 1929) 35-36) insistía en que la adhesión a estos cultos se producía necesariamente mediante la conversión individual, que implicaba la integración de los iniciados en una comunidad en la que se borraban las diferencias sociales y se anulaban o diluían los vínculos familiares. También W. Burkert (*Antichi culti misterici*, Roma-Bari, 1989 (Cambridge Ma. 1987) 16-18), destaca el carácter personal y voluntario de la decisión de iniciarse en los cultos místéricos, precisamente al margen de los cultos transmitidos y prescritos en el seno de la familia o del grupo social.

Consecuencia de esta imagen es la aceptación por algunos investigadores de la existencia de una suerte de "conversión", convenientemente criticada por otra parte de la historiografía. Esa conversión conduciría al desplazamiento simbólico y real del iniciado desde sus cultos domésticos y cívicos hacia los estrictamente místicos. Sin embargo, la realidad del pasado es mucho más compleja de lo que esta simplificación aparenta, no sólo porque poseemos datos que expresan las ricas sutilezas de otros comportamientos, sino también porque somos capaces de detectar las bases sobre las que se construye esta imagen esquematizada.

Por una parte, en trabajos anteriores hemos ido desvelando la escasa naturaleza alternativa real que poseen los misterios, cultos -por el contrario- progresivamente domesticados, destinados a integrar a individuos situados en los límites de la marginalidad; por ello se trata de cultos manipulados por las esferas del poder para impedir cualquier disfunción socialmente preocupante³. En consecuencia, no podemos asumir que quienes decidían participar en los misterios provocaran una ruptura con su entorno inmediato, ya que éste era en buena medida favorable a la experimentación de los nuevos sentimientos religiosos, incluso a pesar de que éstos no constituyeran el escenario de religiosidad dominante. Sin duda, en la construcción de esta imagen de los misterios como experiencia de alteridad y desviación del orden establecido ha sido determinante una visión cristiano-céntrica, de manera que aquello que podría haber sido propio de los orígenes sociales del cristianismo se aplicó mecánicamente a los misterios, a los que se atribuyó inadecuadamente una actitud excluyente o exclusivista del todo alejada de la realidad histórica que por otras fuentes conocemos. Los iniciados en un culto místico no tenían obligación exclusiva hacia ese culto, sino que podían seguir atendiendo sus devociones anteriores e incluso hacerlas compatibles con otros cultos místicos, por más que expresen voluntariamente su preferencia por una u otra divinidad siguiendo la tendencia de lo que se ha dado en llamar "henoteísmo"⁴.

³ J. Alvar, "Las mujeres y los misterios en Hispania", *Actas de las Quintas Jornadas de Investigación Interdisciplinaria: La mujer en el mundo antiguo*, Madrid, 1986, pp. 245-257; *idem*, "Marginalidad e integración en los cultos místicos", *Heterodoxos, reformadores y marginados en la Antigüedad Clásica* (F. Gascó y J. Alvar, eds.), Sevilla, 1991, pp. 71-90; *idem*, "La mujer y los cultos místicos: marginación e integración", *Jornadas sobre roles sexuales: La mujer en la historia y la cultura*, Madrid, 16-22, mayo, 1990, M^a. J. Rodríguez, E. Hidalgo y C. G. Wagner, eds., Madrid, 1994, 73-84; *idem*, "Integración social de esclavos y dependientes en la Península Ibérica a través de los cultos místicos", *Religion et anthropologie de l'esclavage et des formes de dépendence. Actes du XXème Colloque du GIREA. Besançon, 4-6 nov., 1993*, París, 1994, 275-293.

⁴ Cf. el interesante análisis sobre este asunto de H. S. Versnel, *Inconsistencies in Greek and Roman Religion I. Ter Unus. Isis, Dionysos, Hermes. Three Studies in Henotheism*, SGRR 6, Leiden, 1990. No creemos acertada la consideración de "tendencias monoteístas" con la que perciben otros autores este proceso de cambio ideológico, con el que pretenden abonar el terreno para explicar el advenimiento del cristianismo, tan innovador como deudor de las realidades precedentes.

Por otra parte, la conversión es el resultado de un espejismo historiográfico. Sin duda, el término está caracterizado por la experiencia del propio cristianismo y otras religiones monoteístas, en las que es evidente el requerimiento de la exclusividad. La actitud ha sido incluso realzada con un elemento heroico, de forma que la conversión resulta uno de los instantes de más dramático contacto con lo sobrenatural. Quizá precisamente por ello se exaltaron literariamente las conversiones de los grandes hombres, vivos ejemplos de lo que debe ser el émulo correcto. Cualquiera recordará los casos de Pablo o Agustín, cuyo paso al cristianismo se ha rodeado con una aureola legendaria, propia del tránsito de lo mísero a lo santo. Pero en la literatura pagana de los primeros siglos del Imperio tenemos ejemplos de sublimaciones similares, de manera que se han encontrado los vasos comunicantes que permiten un fluido transvase informativo y, lógicamente, conceptual entre los misterios y el cristianismo. El procedimiento no es metodológicamente ortodoxo, lo sabemos, pero ha funcionado. En buena medida, el libro décimoprimer de las *Metamorfosis* de Apuleyo, es responsable de la situación, porque Lucio experimenta una revelación que es seguida de una verdadera conversión⁵.

En efecto, en Lucio se produce una conversión, aunque ésta no sea análoga a la conversión supuestamente exclusivista del monoteísmo cristiano⁶. Seguramente por el peso que en estos asuntos ha tenido Cumont, aún hay muchos que piensan que la consagración que exige la diosa a Lucio es asimismo exclusivista⁷ y no un requerimiento de perseverancia devocional, compatible con la veneración debida a otros dioses.

Pero no era nuestro propósito, en esta ocasión, atender a los problemas de la conversión, sino poner de manifiesto el hecho de que también a partir de esta imagen de la conversión, es frecuente la creencia de que los seguidores de los misterios son, como Lucio, conversos.

Precisamente, porque se considera la adhesión como expresión de una firme voluntad de cambio, la familia no tiene cabida en los análisis tradicionales de la implantación social de los misterios. Es más, parte de aquellos estudios consideraban incluso que los misterios

⁵ Dos posiciones bien diferenciadas: R. Merkelbach, *Roman und Mysterium in der Antike*, Berlín, 1962; N. Shumate, *Crisis and Conversion in Apuleius' Metamorphoses*, Ann Arbor, 1996.

⁶ A. D. Nock, *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford, 1933; P. Aubin, *Le problème de la 'conversion'. Étude sur un terme commun à l'hellenisme et au christianisme des trois premiers siècles*, París, 1963; *idem*, "Conversion: A Historians' View", *The Second Century*, 5, 1985-1986, 67-96; B. Kilbourne y J. Richardson, "Paradigm Conflict, Types of Conversion, and Conversion Theories", *Sociological Analysis*, 50, 1988, 1-21; M. Goodman, *Mission and Conversion: Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire*, Oxford, 1994.

⁷ Cumont, *op.cit.*, 36.

atentaban contra la familia porque era sustituida por una nueva que estaba compuesta por los iniciados⁸.

En cualquier caso, la cuestión está íntimamente vinculada al procedimiento de transmisión de éstos cultos y tampoco es nuestro propósito abordar aquí este otro problema, que fue ya objeto de atención en otro Encuentro de ARYS⁹. Sin duda, en los momentos iniciales de implantación en los lugares a los que iban llegando, las conversiones hubieron de ser frecuentes, pero -una vez asentados en la vida de la comunidad- el mecanismo de alimentación de nuevos seguidores se produciría no sólo a través de nuevas adhesiones individuales, sino muy especialmente en el seno de las propias familias vinculadas desde alguna generación anterior al culto, como es sobradamente conocido en Delos y otros lugares a los que tendremos ocasión de referirnos más adelante.

Precisamente nuestro objetivo en esta ocasión es destacar el papel de la familia en ese proceso y cómo los misterios se integran en la vida familiar. Por tanto, revisaremos en primer lugar documentos en los que se expresa la participación familiar en las actividades místicas, pues creemos que la transmisión de los nuevos credos se realiza esencialmente de ese modo. En segundo lugar, y como realidad aneja a la anterior, se analizará la vinculación de los niños a los misterios, ya que -frente a la opinión contraria de algunos autores- las familias cuyos miembros fueran seguidores de estos cultos socializarían a sus hijos en contacto con tales creencias. Por último, para despejar las dudas que las especulaciones anteriores pudieran haber suscitado, se hará mención de los espacios domésticos que la arqueología ha reconocido como propios de los ritos místicos.

La constatación de la existencia de estos testimonios permite ahondar en el conocimiento no sólo de las formas de transmisión de los misterios, sino también de los mecanismos de funcionamiento fuera de los ámbitos estrictamente culturales, aspectos que por lo general no han recibido demasiada atención por los especialistas.

A propósito de la documentación sobre relaciones familiares conviene señalar que tenemos testimonios epigráficos que afectan a matrimonios (independientemente de su categoría jurídica), secuencias paterno-filiales, e incluso testimonios de miembros de tres generaciones de una misma familia implicados en un determinado culto místico. No es nuestra intención realizar un catálogo de tales situa-

⁸ Recuérdese por ejemplo la opinión que de estos temas tenía J. G. Frazer (*La Rama Dorada*, Méjico, 1974, 412) o el propio Cumont en la obra antes mencionada (pp. 66-67). Últimamente, p. ej. en J. N. Bremmer, "The family and other centres of religious learning in antiquity", J. W. Drijvers & A. A. Mc.Donald (eds.), *The centres of learning*. Leiden, 1994, parece iniciarse una cierta reivindicación del papel de las familias en la transmisión de las ideas y prácticas religiosas.

⁹ J. Alvar, C. Blánquez, C. G. Wagner (eds.), *Formas de difusión de las religiones antiguas. II Encuentro-coloquio de ARYS. Jarandilla de la Vera, dic., 1990*, ARYS 4, Madrid, 1994.

ciones que son, obviamente, abundantes en las inscripciones de época imperial. Incluso, desde una posición crítica, la mención de varias personas en un solo testimonio no tiene por qué garantizar la pertenencia de todos los referidos al mismo culto. Las características internas del epígrafe constituyen la única clave para dilucidar estos problemas. Por ello, con el objetivo de no construir sobre dudas permanentes, hemos seleccionado una serie de documentos que tal vez sean oportunos para avalar nuestra propuesta.

1. RELACIONES MATRIMONIALES

Un epígrafe funerario procedente de Ostia¹⁰ menciona a un sacerdote de Cibeles y a su cónyuge, que era *tympanistra*, con toda probabilidad del mismo culto y, por ello, con una función específica al servicio de la diosa; junto a ellos se menciona asimismo a sus hijos y a sus nietos. También de Ostia procede otra inscripción¹¹, en la que una pareja, de la que ambos son miembros de la asociación de Canóforos ostiense, dedica una estatua a Atis. Igualmente dentro de este mismo culto, dos matrimonios dedican sendos testimonios de devoción a Cibeles en África, uno de ellos procede de Thibilis (Numidia)¹² y el otro de *Mons* (Mauritania)¹³, en el que además a la ofrenda de la pareja se suma la madre de él.

Más sorpresa podrá causar a algunos constatar cómo miembros de cofradías mitraicas realizan dedicatorias al Dios Invicto en las que integran a sus compañeras, de modo que mitigan la afamada misoginia mitraica que ha sido interpretada como ausencia absoluta de mujeres en el culto. Ciertamente, no dan prueba estos testimonios de una presencia activa de las mujeres en los rituales, pero sí expresan cómo la segregación femenina no es tan radical como para suponer que la difusión del mitraísmo se realizara atentando contra las estructuras familiares¹⁴. Confirmamos, en efecto, que la realidad se presenta con perfi-

¹⁰ M. J. Vermaseren, *Corpus Cultus Cybelae Attidisque* III, *EPRO* 50, Leiden, 1977, 445 (en adelante CCCA): *C. Iulius Spiclus sacerdos / M(atris) d(eum) m(agnae) et Aesculapis (sic) fecit sibi et Ulpiae Metropoli / coniugi tympanis(triae) publicae // et fili(i)s et nepotibus*. Se fecha en época de Adriano.

¹¹ Vermaseren, CCCA III, 404.

¹² Vermaseren, CCCA V, 1986, 136.

¹³ *CIL* VIII, 8656; Vermaseren, CCCA V, 1986, 141.

¹⁴ Cf. al respecto, p. ej., E. Will, "Origine et nature du mithriacisme", *Études Mithriaques*, Leiden, 1978, 527-536, donde afirma que en este culto no sólo no tenía lugar la mujer, sino que tampoco lo tenía la familia. Una perspectiva diametralmente opuesta en R. Gordon, "Mithraism and Roman Society", *Religion*, 2, 1972, 92-121 (ahora más asequible en la recopilación de sus artículos: *Image and Value in the Graeco-Roman World. Studies in Mithraism and Religious Art*, Variorum, Aldershot, 1996). En la nota 29 señala las inscripciones pertinentes a nuestro asunto, es decir, epígrafes con la fórmula *pro se et suis*: M. J. Vermaseren, *Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae (=CIMRM)*, La Haya, 1959, 473-474, 510, 526, 715, 730, 863, 911, 1009, 1165, 1434, 1524, 1728, 1766 (posiblemente también 313, 518, 687, 1717). En 2007 se ruega por la protección de la mujer y del hijo.

les diferentes a los que la interpretación ideológica desearía imponer. La mujer, pues, no está tan ajena al mitraísmo y a los mitraicos como se supone en la interpretación canónica del culto persa.

En cualquier caso, uno de los ejemplos más conocidos de matrimonios vinculados a los misterios es el compuesto por el campeón del paganismo, Vetio Agorio Pretextato, y Aconia Fabia Paulina, que aparece expresado con total ternura en su sobrecogedor epígrafe funerario¹⁵.

2. RELACIONES PATERNO-FILIALES

Las relaciones paterno-filiales también están atestiguadas en la epigrafía misteriosa, pero dentro de este ámbito nos interesa especialmente destacar la posible vinculación de niños a los misterios, lo que avalaría la hipótesis de una especial nutrición de estos cultos no a través de "conversiones", sino de su práctica en los espacios domésticos; volveremos sobre este asunto más adelante. Baste ahora con admitir que los hijos de una familia que profesara, entre otros, un culto misterioso, habían de recibir estímulos religiosos orientados a la admiración y devoción por tales cultos, de manera que son potenciales seguidores en su edad adulta.

Disponemos de ejemplos de la participación de varios miembros de una familia, padres e hijos, en un mismo culto misterioso en la epigrafía, por lo general, a través de su mención como dedicantes de una ofrenda compartida.

En este sentido, varias inscripciones conmemoran la construcción, ampliación y ornamentación de templos, por individuos de una misma familia, costeadas con peculio familiar y, por ello, partícipes de una misma dedicación que refrenda la socialización de los miembros menores de la familia en esos ritos.

Así en Puteoli¹⁶, un padre y su hijo participan en la construcción y decoración de un templo de Serapis, mientras que en *Aquae Helveticae* (Germania Superior) un epígrafe¹⁷ conmemora la construcción y ornamentación de un templo de Isis por parte de un matrimonio y su hija. Otro ejemplo se encuentra en una inscripción de Pace¹⁸, en el que un esclavo público junto a su hija y su hijo costean sendas estatuas de Isis y Serapis y un *aediculum*. En Gravisca, dos mujeres, madre e hija, satisfacen los gastos de un rico altar formado por cuatro grandes placas de bronce, dedicado a Isis y Serapis¹⁹. También en un

¹⁵ CIL VI, 1779=ILS 1259=CCCA III, 246. Vid. A. J. Festugière, *Hermétisme et mystique païenne*, 1967, 322-333: "Initiée par l'époux".

¹⁶ CIL X, 1594.

¹⁷ L. Vidman, *Sylloge Inscriptionum Religionis Isiacaе et Sarapiacaе*, Berlín, 1969, 714 (en adelante SIRIS).

¹⁸ CIL IX, 4112.

¹⁹ L. Mercado, "Gravisca (Tarquinia): Scavi nella città etrusca e romana. Campagne 1969 e 1970", NSA 96, 1, 1971, 209-210, fig. 15.

cipo funerario procedente de Roma²⁰, dedicado por una madre a sus dos hijas, aparece una representación de una sacerdotisa isíaca (o la propia Isis) sosteniendo un sistro, o como en *Tarraco*²¹, donde una madre dedica a Isis una inscripción en memoria de su hija. De forma distinta se hacen patentes los vínculos paterno-filiales en la devoción isíaca en aquellos casos en los que el padre ruega a Isis por sus hijos, como en las inscripciones de *Aquileia*²², Florencia²³, o como en el epígrafe de *Pax Iulia* (Beja)²⁴ dedicado a Serapis por una madre en honor de sus hijos.

Quizás el caso mejor conocido es el de la reconstrucción del iseo de Pompeya, sufragada por *Numerius Popidius Celsinus*, niño de seis años, sin duda a expensas del patrimonio de su padre, *N. Popidius Ampliatus*, quien dona una estatua al mismo templo, templo del que, a su vez, era sacerdote un pariente próximo (*N. Popidius Natal*)²⁵. Resulta significativo el hecho de que, en agradecimiento a esta munificencia, el niño fuera integrado en el *ordo decurionum*, lo que denota a su vez la utilización de este culto para la promoción social de esta conocida familia de libertos.

En tres inscripciones dedicadas a Serapis en Cartago aparece la fórmula *cum suis*, aludiendo a los distintos miembros de la familia en la ofrenda²⁶. En cambio, de *Lambaesis*²⁷ procede una dedicatoria a Isis y Serapis que engloba explícitamente a una pareja y a su hija.

En el contexto de la lucha sostenida por sectores de la aristocracia pagana contra el cristianismo en la época bajoimperial, en el que desempeñaron un papel relevante algunos cultos místéricos orientales, destaca la familia del senador *Ceionius Rufius Volusianus* en la que algunos de sus hermanos y hermanas, y él mismo, compartieron su devoción por varias divinidades como Cibeles y Atis, o Isis, detentando incluso algunas dignidades sacerdotales relacionadas con su culto²⁸.

Al culto cibélico corresponden también algunos ejemplos de esta devoción conjunta, como se aprecia en un altar de Utica²⁹ dedicado a

²⁰ CIL VI, 18442.

²¹ CIL II, 4080.

²² CIL V, 779; Vidman, *SIRIS*, 602.

²³ CIL XI, 1577; Vidman, *SIRIS*, 566; M. Malaise, *Inventaire préliminaire des documents égyptiens découverts en Italie*, EPRO 22, Leiden, 1972, 46, n° 1 1 (en adelante, *Inventaire...*) y CIL XI, 1480; Vidman, *SIRIS*, 569; Malaise, *Inventaire...*, 47, n° 14.

²⁴ A. García y Bellido, *Les religions orientales dans l'Espagne Romaine*, EPRO 5, Leiden, 1967, 137, n° 1 8 (= GyB, *ROER*); J. d'Encarnaçao, *Inscrições romanas do Conventus Pacensis*, 2, Coimbra, 1984, 304.

²⁵ V. Tran Tam Tinh, *Le culte d'Isis a Pompéi*, Paris, 1964, 31.

²⁶ En dos de ellas aparece mencionado el mismo individuo *P. Aurelius Pasinicus* y en ambas se repite la fórmula *cum suis*: CIL VIII, 1002; Vidman, *SIRIS*, 770 y CIL VIII, 12492; Vidman, *SIRIS*, 772. El otro ejemplo es el de *Tiberius Claudius Sarapiacus*, que además es *sacerdos* e incluye con esa fórmula a su familia en la dedicación: CIL VIII, 1004; Vidman, *SIRIS*, 773.

²⁷ CIL VIII, 2630; Vidman, *SIRIS*, 785.

²⁸ CIL VI, 512, 846.

²⁹ Vermaseren, *CCCA* V, 1986, 114.

la diosa entre otros, por un padre y un hijo que son además dendróforos, o una ara de *Pax Iulia* (Beja)³⁰ consagrada por padre e hijo.

Por lo que respecta al culto de Mitra ya hemos adelantado que no existe una mecánica disociación con la familia. Las relaciones matrimoniales han quedado ya patentes, pero también conservamos ejemplos correspondientes a la expresión devota de padres no sólo pidiendo por el bienestar de los suyos, sino en calidad de oferentes junto a sus hijos, como en la inscripción hallada en Trento³¹.

Sin embargo, una mayor coherencia de la participación de la unidad familiar se puede verificar en testimonios epigráficos en los que aparecen varias generaciones de una misma familia. En efecto, resulta particularmente interesante un grupo de inscripciones procedentes del mitreo de S. Silvestro in Capite, en Roma, en las que se mencionan a los integrantes de tres generaciones de una familia del *ordo* senatorial, *Nonius Victor Olympius*, padre de *Aurelius Victor Augentius*, quien a su vez es el progenitor de *Aemilianus Corfonius Olympius* y *Tamesius Augentius Olympius*³².

Buena prueba de la transmisión familiar que postulamos para los misterios se encuentra en aquellos epígrafes en los que se mencionan más de dos generaciones compartiendo la predilección por una determinada deidad. Conservamos algunos casos en los que la devoción isíaca encuentra continuidad en la línea femenina de la familia, así en una inscripción de *Portus*³³ se recuerda a *Calventia Severina* y su nieta *Aurelia Severa*, que sufragan la ampliación del *megarum* del templo de los dioses egipcios; en *Acci* (Guadix, Granada)³⁴, en ocasión quizá no tan apropiada para nuestro propósito puntual -aunque sí para el objetivo final- *Fabia Fabiana*, dedica a Isis ricas ofrendas en honor de su nieta.

Dentro de las relaciones paterno-filiales, y a la vista de la aparición de estas nietas, quizá sea llegado el momento de reconsiderar el problema anteriormente suscitado de la participación infantil en los ritos místicos, tras haber constatado cómo sus familias dejan testimonio de la devoción compartida.

La pintura pompeyana nos ha conservado inequívocas representaciones de niños interviniendo en las actividades de la comunidad isíaca³⁵, lo que sirve de testimonio para aceptar que no se hallaban estrictamente excluidos, sino que gozaban de una posibilidad de compartir

³⁰ GyB, *ROER*, 50.

³¹ *CIL* V, 5019; Cumont, *MMM* II, 182; Vermaseren *CIMRM*, I, 732.

³² D. Gallo, "Il mitreo di San Silvestro in Capite", *Mysteria Mithrae*, *EPRO* 80, Leiden, 1979, 231-242.

³³ *CIL* XIV, 19; Vidman, *SIRIS*, 561.

³⁴ *CIL* II, 3386; GyB, *ROER*, n° 2.

³⁵ Tran Tam Tinh, *op. cit.*, 99. También en un fresco de Herculano, aparecen representados niños participando en una ceremonia isíaca: V. Tran Tam Tinh, *Le culte des divinités orientales à Herculano*, *EPRO* 17, Leiden, 1971, 44-45.

el espacio sacro de sus mayores³⁶. Probablemente, su presencia no se limita a la de una simpática fiesta familiar, pero no podemos afirmar que tuvieran acceso a la iniciación³⁷.

Sin embargo, en el mitraísmo es posible que las cosas fueran de otro modo si tenemos en cuenta que los niños podían ser aceptados como miembros de las comunidades místicas, al menos a fines del s. IV d.C.³⁸ La existencia de ese caso deja la puerta abierta a la posibilidad de que las iniciaciones infantiles hubieran sido mucho más frecuentes de lo que en general se opina, por más que debamos ser cautos en cuanto a la extensión cronológica o social de tales prácticas, probablemente reconfirmada en la historia de S. Cipriano que habría sido iniciado por su padre en los misterios de Mitra a los siete años³⁹. En cualquier caso, si las iniciaciones infantiles se emplean para exhibir prestigio y colmar honores, como sostiene Burkert, es oportuno concluir que el medio en el que se inician es propicio para el desarrollo de los valores de la clase agasajada con ese medio y que en consecuencia, los padres que admiten la incorporación de sus hijos a las

³⁶ Por lo general, se suele admitir la participación de niños en el culto de Isis: M. Malaise, *Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie*, EPRO 22, Leiden, 1972, 150; J. P. Néraudau, *Être enfant à Rome*, París, 1984, 247.

³⁷ En el caso de los misterios dionisiacos, M. P. Nilsson (*The Dionysiac Mysteries of the Hellenistic and Roman Age*, Lund, 1957, 106-115) a pesar de admitir que son frecuentes las representaciones dionisiacas en las que aparecen niños, considera excepcional la admisión de niños en estos misterios. En cambio, R. P. Festugière ("Ce que Tite-Live nous apprend sur les mystères de Dionysos", *MEFRA*, 1954, 79-99), al tratar sobre la norma, establecida dos años antes de la represión senatorial de las Bacanales, que permitía la iniciación sólo a los menores de veinte años, considera que se debe a la preocupación por asegurar a los niños y jóvenes una felicidad perenne en caso de muerte. Paralelamente P. Lambrechts ("L'importance de l'enfant dans les religions à mystères", *Hommages à Waldemar Deonna* (Col. *Latomus* XXVIII), Bruselas, 1957, 322-333) destaca cómo la creencia de que quienes morían en la infancia eran agraciados con la inmortalidad o la divinización (reflejada en un nutrido número de inscripciones funerarias dedicadas a niños) podría tener su origen en los misterios báquicos y en el modelo de Dióniso niño, si bien esto no supondría necesariamente su iniciación en los misterios. Cf. asimismo, F. Matz, *Gnomon*, 32, 1960, 545-547; H. G. Horn, *Mysteriensymbolik auf dem Kölner Dionysosmosaik*, Bonn, 1972, 89-92; A. Geyer, *Das Problem des Realitätsbezuges in der dionysischen Bildkunst der Kaiserzeit*, Würzburg, 1977, 67 ss.

Por otra parte, el texto de Livio (39, 13) donde -a propósito del asunto de las bacanales- se señala cómo Pácula Ania fue la primera en iniciar varones en las personas de sus dos hijos, aunque la noticia es sólo válida para los misterios báquicos en los que tienen una especial relevancia los niños por el propio mito de la iniciación de Dióniso-niño por la ninfa Mistis. De hecho, se tiende a aceptar la iniciación de niños en los misterios dionisiacos, porque existen distintos testimonios en representaciones e inscripciones (la más conocida es una inscripción báquica del s. II d.C. de Torre Nova que menciona al *archineániskoi*, considerados como maestros que instruían a los adolescentes), si bien se tiende a aceptar que no era tampoco algo generalizado.

³⁸ En 376 se fecha el epigrafe en el que se menciona la iniciación de un niño: *CIMRM* 403.

³⁹ Basándose en ello, F. Cumont (*Die Mysterien des Mithra*, Leipzig, 1923, 318) defendía que los niños podían acceder a los grados inferiores siempre que los padres pertenecieran al culto.

actividades de culto están aceptando que se desenvuelvan en ese medio específicamente distinto a otros ámbitos religiosos.

Es cierto que no existe un mandamiento explícito sobre la obligación paterna de educar e iniciar en los misterios a sus hijos. Pero esto no autoriza a negar que la vida familiar gozara de una orientación religiosa particular (dentro de los amplios límites de tolerancia del sistema politeísta), es decir, unas preferencias devocionales que, precisamente en un sistema complejo como el de la religiosidad altoimperial, superan cualquier analogía que se pretendiera establecer con las inclinaciones personales en el santoral de los cristianos. Las creencias familiares se transmiten y, por consiguiente, los niños, en su proceso de socialización asumen como propias las orientaciones religiosas de los progenitores, expresadas tanto en su ritualidad doméstica, como en la más formalista -y en consecuencia quizá también menos sentidaritualidad social.

En consecuencia, estamos convencidos de que cada proceso educativo, es decir, de integración social, está sometido a los marcos referenciales de quienes tienen el control de la socialización. Burkert, siguiendo su propia línea minimalista en la interpretación, rechaza la idea de una "pedagogía" báquica, metróaca o incluso isíaca. Pero si los seguidores de los misterios tienen una ética, una moral propia (aunque no necesariamente alejada de la que fuera predominante en la época), establecida en la escala de valores, la educación de los hijos se realizará en virtud de esas normas, tal y como parece reflejarse en el texto de Plutarco en el que se dirige a Clea, iniciada en los ritos sacros de Osiris por sus padres (364 E). En virtud, pues, de estas consideraciones suponemos que si los misterios participan en el proceso de construcción de una cierta consciencia cívica⁴⁰, la vida familiar transmite esa misma consciencia en sus descendientes.

Algunos documentos contribuyen a dar verosimilitud a nuestro modo de ver las cosas. Al margen de los ejemplos ya mencionados sobre la presencia de padres e hijos juntos en testimonios epigráficos, podemos aportar otros apoyos iconográficos, como por ejemplo, una estela funeraria dedicada a Isis, procedente de *Clusium* (Chiusi)⁴¹, en la que aparecen representados tres bustos, una pareja y entre ellos un niño, presumiblemente su hijo. También en un sarcófago de Ostia⁴², dedicado por un padre a su difunto hijo de siete años, aparecen diversas representaciones que aluden al culto isíaco, destacando un niño con el bucle de Harpócrates. Más elocuentes resultan los casos en los que se busca immortalizar al niño difunto recurriendo a los cultos

⁴⁰ J. Alvar, "Exhibición pública y ocultamiento en los cultos místéricos", *Ritual y conciencia cívica. Homenaje F. Gascó*, ARYS 7, Madrid, 1995, 185-200.

⁴¹ *CIL* XI, 2423; Vidman, *SIRIS*, n° 1 578; Malaise, *Inventaire*, p. 43, n° 1 2; G. M. Della Fina, *Le antichità a Chiusi. Un caso di arredo urbano*, Roma, 1983, p. 72, n° 1 100, lám. XXVII.

⁴² Vidman, *SIRIS*, 542.

egipcios, como en el *carmen* de la inscripción de *Fanum Fortunae* (Fano, Umbría)⁴³, dedicado a un niño de ocho años asimilado a Harpócrates a su muerte⁴⁴, o el epígrafe procedente de Roma⁴⁵ en el que unos padres reclaman de Osiris el *refrigerium* que ha de otorgar la inmortalidad a su hijo muerto a los once años.

Naturalmente, es difícil determinar el papel que los niños representan en los misterios, aunque su familiaridad con ellos, debida a la voluntad de sus progenitores, seguramente los situaba muchas veces en una posición más estrecha con las prácticas rituales que la experimentada por simpatizantes del culto, como los que aparecen en actitud de meros espectadores en el bullicio de la procesión del *Navigium Isidis* del libro XI del *Asno de Oro*.

3. ESPACIOS MISTÉRICOS EN ÁMBITOS DOMÉSTICOS

Los cultos egipcios constituyen el mejor ejemplo, para refutar esa idea a veces asumida, de que los misterios constituyen un medio disgregador de los lazos de parentesco, precisamente a través del análisis de los mecanismos que ofrecen para la integración de toda la familia en su devoción.

Tales mecanismos parten del propio carácter familiar de los dioses egipcios, de los lazos de parentesco que propone el mito egipcio, en el que los esposos divinos Serapis/Osiris e Isis tienen su descendencia divina representada por su hijo, el dios niño Harpócrates/Horus. De esta forma, los misterios egipcios sugieren un patrón familiar, caracterizado además por una estricta moral que defiende a ultranza la unidad de la familia, en el que los devotos integrantes de una familia pueden verse reflejados e incluso asimilados a la divinidad que representara el mismo papel en su ámbito familiar. En este sentido, la novela helenística ofrece una corroboración adicional de cómo los cultos egipcios defienden mecanismos de consolidación del modelo de familia patriarcal en los relatos en los que Isis se presenta como salvaguarda y defensora de la pareja de enamorados cuya relación se pone a prueba en toda suerte de avatares y circunstancias de los que salen bien parados merced a la mediación de la diosa que hace posible el feliz enlace de los enamorados en el que se consuma la inviolada castidad de la esposa virtuosa en la que se fundamentan las bases gentilicias de la sociedad romana.

⁴³ F. Bücheler, *Carmina Latina Epigraphica*, Berlín, 1895, n° 104; *CIL* XI, 6426; Vidman, *SIRIS*, 585; Malaise, *Inventaire*, p. 38, n° 1.

⁴⁴ La expresión *nomen tenebit Isidis nati puer*, ha sido interpretada por Vidman (*SIRIS*, 585), como una posible identificación del difunto con la divinidad en la religión misteriosa egipcia. Precisamente, la forma futura del verbo parece referirse a la asimilación del niño con Harpócrates tras su muerte, lo que facilita su resurrección en la vida eterna.

⁴⁵ Vidman, *SIRIS*, 462. Véase también F. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, París, 1966, 284.

Afortunadamente, poseemos indicios de que en los espacios domésticos se dispusieron habitáculos más o menos grandes para albergar el culto privado a los dioses orientales, al margen de los santuarios públicos (que no oficiales) que en cada localidad dispusieran.

Una vez más los casos más representativos son los de las divinidades egipcias, gracias a su enorme difusión en Pompeya, ciudad en la se han preservado las mejores muestras de arquitectura doméstica y a ella pertenecen algunos de los ejemplos más ilustrativos⁴⁶. Así, en la *domus* de *Loreius Tiburtinus* existen numerosos elementos decorativos vinculados a los cultos egipcios, que no obedecen únicamente al gusto egiptizante de su dueño, como demuestra la representación en un fresco de su antepasado con la indumentaria isíaca sosteniendo un sistro en su mano. De igual modo, la casa de *Iulia Felix* posee indudables muestras del culto doméstico dedicadas al culto alejandrino, pues una pequeña estancia construida en el pórtico del jardín está decorada con pinturas en las que aparecen las figuras de Isis, Serapis y Anubis, además de algunos objetos relacionados con este culto. También, aparecen estos tres dioses y Harpócrates, representados en los frescos de uno de los ángulos del peristilo de la *domus* de *Cn. Poppaeus Habitus*, además de algunos objetos como una estatuilla Horus en alabastro y una lucerna con la representación de los dioses egipcios. Aún en la casa de las Amazonas una simple hornacina del muro del jardín contiene pinturas donde en medio de una profusa decoración floral está representada la tríada egipcia.

Sin duda, muchas de las expresiones del culto doméstico dedicado a los dioses egipcios u otros dioses místicos consistían en pequeñas estatuillas, ámulas o simples lucernas, que ocupaban un lugar en el larario o en pequeños nichos destinados a las devociones familiares, como se ha podido comprobar, una vez más para el culto isíaco, en algunas *domus* de Herculano⁴⁷, Volubilis⁴⁸ o *Dea Augusta* (Die, Drôme)⁴⁹, y para el mitraísmo por el hallazgo, por ejemplo, de relieves de Mitra tauróctono en una villa de *Igabrum* (Cabra)⁵⁰ o en una *domus* en La Bâtie-Montsaleón (*Mons Seleucus*)⁵¹.

⁴⁶ Tran Tam Tinh, *Le culte d'Isis...*, 103-108 (que dedica un apartado específico al culto doméstico y a los lararios isíacos pompeyanos). Malaise, *Inventaire...*, 270 ss.

⁴⁷ Tran Tam Tinh, *Le culte des divinités orientales...*, 11-12.

⁴⁸ R. Etienne, *Le quartier nord-est de Volubilis*, París, 1960, 57.

⁴⁹ *CIL* XII, 1562; Vidman, *SIRIS*, 739; J. Leclant, "Histoire de la diffusion des cultes égyptiens", *AnEphe*, V secc., 89, 1980-81, 292.

⁵⁰ A. Blanco, J. García y M. Bendala, "Excavaciones en Cabra (Córdoba). La Casa del Mitra", *Habis*, 3, 1972, 297 ss.; Bendala, *ANRW*, II, 18.1, 399; *idem*, en *La Religión Romana en Hispania*, Madrid, 1981, 286; J. Alvar, "Los cultos místicos en la Bética", *Actas del I Coloquio de Historia Antigua de Andalucía. Córdoba, 1988*, Córdoba, 1993, 225-236; *idem*, "Cinco lustros de investigación sobre cultos místicos en la Península Ibérica", *Gerión*, 11, 1993, 313-326.

⁵¹ *CIL*, XII, 1535; Cumont, *MMM*, II, 280, fig. 324 y n° 1 497; Vermaseren, *CIMRM*, I, 898-9; R. Turcan, *Les religions de l'Asie dans la vallée du Rhône*, *EPRO* 30, Leiden, 1972, 2, 10-12 y 41.

Por otra parte, los mitreos hallados en el ámbito privado de una *domus* o una villa⁵² constituyen un caso distinto y más complejo⁵³, por el particular funcionamiento del mitraísmo y las especiales características de los *spelaea* mitraicos. En efecto, su tipología arquitectónica les obliga a la búsqueda de unos espacios específicos, con frecuencia en el subsuelo; pero, al mismo tiempo, al carecer de una dimensión pública y ser inaccesibles a los no iniciados, el uso que se hiciera de los supuestos mitreos domésticos no tendría por qué estar reservado a la familia, sino que podría pertenecer a una comunidad de culto que podría reunirse en el espacio privado de uno de sus miembros. Por ello es conveniente analizar minuciosamente cada caso en el que se documente un mitreo doméstico para evitar conclusiones erróneas; no obstante, esa tarea se encuentra fuera de nuestro propósito actual.

Tras recorrer estos cuatro apartados en los que desde distintos planteamientos hemos examinado el lugar que ocupaban las religiones místicas en el ámbito familiar, no es necesario insistir en el hecho de que los misterios no socavaron las bases de la estructura familiar, como con frecuencia se ha creído, sino que, muy al contrario, encontraron en ella un vehículo eficaz para su propagación, pues las inclinaciones y preferencias religiosas de los padres habían de hacerse efectivas en la vida cotidiana en la que los niños hallaban los estímulos básicos para su integración en la vida social y en la que los adultos compartían el universo de sus creencias y la práctica de su ética.

⁵² Véanse algunos ejemplos en R. Turcan, *Les cultes orientaux dans le monde romain*, Paris, 1989, 212-213.

⁵³ R. Rubio, "La iniciación mitraica y la supuesta subversión del orden social", *Ritual y conciencia cívica en el Mundo Antiguo*, ARYS 7, Madrid, 1995, 215-225.