

DEPENDENCIAS REALES E IMAGINARIAS EN EL MITO Y EN EL CULTO DE ISIS*

JAIME ALVAR EZQUERRA
Universidad de Huelva

RESUMEN

A través del estudio de los textos literarios y del funcionamiento del culto de Isis puede intuirse una paradoja. Por un lado, la diosa se manifiesta con un poder absoluto en el plano teórico y, en consecuencia, ésta es una expectativa atrayente para sus seguidores. Por otro, al mismo tiempo, la diosa mantiene una relación sutilmente sumisa en relación con algunos dioses. Como el imaginario dominante es masculino, podemos encontrar una explicación a esa sumisión, que he definido como “el vicio femenino de la dependencia”, a través de la proyección inconsciente del imaginario masculino en la construcción ideológica del isismo.

ABSTRACT

The study of the texts related to the Isis cult and of its operating in Roman society, it is possible to observe a paradox. On the one hand the goddess is, at least theoretically, powerfull. On the other, she maintains a submissive but subtil relationship with other deities. I have defined this submission as “the female vice of dependence”; that is a unconscious projection of the manly imaginary in the construction of the isisme.

Hace tres años, en el congreso del GIREA de Ischia presenté un trabajo en el que pretendía desvelar cómo en las construcciones míticas de Cibeles e Isis se podía percibir una forma “subliminal” de dependencia que de modo consciente o inconsciente habría servido de referente para la aceptación de las diversas formas de dependencia en las que pudieran verse envueltos los seguidores de los misterios. Como en aquel caso la atención se dedicaba a la correlación entre las diosas y las esclavas, con pretendida ironía definí la asunción de la hegemonía viril como “el vicio femenino de la dependencia”. Mi propósito en la presente edición es ahondar en aquella hipótesis, centrándome en el caso de Isis. A través de las expresiones culturales y las remodelaciones del propio mito se puede incidir en la consideración de la doble dependencia, clave, en

* Este trabajo es fruto del Proyecto de Investigación financiado por la CICYT (PB 97-437) *Ideologías y cambio religioso en el Mediterráneo Antiguo*.

mi opinión, para comprender las construcciones ideológicas en las que se justifica la sumisión, al margen de su fundamento legal o social.

El sistema de rituales reproduce de una u otra manera el orden social, que a su vez ha generado una determinada forma de concebir el mundo y de la posición que en él tienen las personas. Los dioses son garantes de la bondad del sistema de cultura establecido, por lo que las relaciones que establecen los fieles con ellos expresan asimismo, de algún modo, las relaciones sociales bajo las que desenvuelven su existencia. Es precisamente ese entramado el que se puede vislumbrar a través de la observación del funcionamiento del culto y del análisis del mensaje mítico.

Pudiera parecer una paradoja inquirir las formas de dependencia en el mito de una diosa cuya característica primordial es la omnipotencia. Sin embargo, estoy convencido de que en la creación del imaginario se deslizan los "vicios de los dominantes". En efecto, en el escudo protector del sistema cultural, la ideología, se reproducen las relaciones de dependencia, por más que resulte muy difícil detectar esa sutil forma de violencia ideológica que, por ser dominante, pretende instalarse en el conjunto de la sociedad como realidad única de pensamiento. Es cierto que muchos habitantes del Imperio Romano quedaron al margen de la "cultura epigráfica"¹, o de lo que se da en llamar el "sistema sacrificial evergético"², y por ello hemos de ser sensibles ante la situación que pretendemos historiar. Puesto que nuestra documentación es de carácter literario y epigráfica, hemos de admitir que trabajamos con los residuos de individuos que participaban del sistema ideológico o que anhelaban hacerlo, lo cual no nos legitima a creer que todos los habitantes del Imperio se hubieran comportado del mismo modo. Nuestras conclusiones, por tanto, en la medida en la que son dependientes del análisis de los textos y de la epigrafía, son tan sólo válidas para los sectores sociales en los que se producen tales fuentes documentales.

Por otra parte, las versiones del mito de Isis que conocemos son resultado de una amalgama y destilado histórico, pues el mito ha ido

¹ Sobre el concepto, G. Alföldy, «Augustus und die Inschriften, Tradition und Innovation. Die Geburt der imperialen Epigraphik», *Gymnasium*, 98, 1991, 289-324; recientemente se ha publicado un espléndido libro sobre los orígenes de este medio de expresión en el sur de la Galia y la Península Ibérica: F. Beltrán (ed.), *Roma y el nacimiento de la cultura epigráfica en Occidente*, Zaragoza, 1995; allí A. Stylow («Los inicios de la epigrafía latina en la Bética») asume que la explosión epigráfica desde Augusto es un instrumento destinado a consolidar la imagen imperial, es decir, como mecanismo de propaganda del régimen que se instaura.

² Un panorama extraordinariamente lúcido en R. Gordon, "Religion in the Roman Empire: the civic compromise and its limits", en *Pagan Priests*, M. Beard y J. North (eds.), Londres, 1990, 235 ss., donde ya en la primera página señala el valor exclusivamente urbano de su análisis.

viviendo las vicisitudes de las comunidades que lo elaboran y asumen, de ahí la aparentemente inofensiva pregunta de Veyne sobre el alcance de las creencias de los griegos en sus mitos. La mera formulación de la pregunta es desde la perspectiva del análisis de las culturas irritante. ¿Qué sistema cultural podría generar un sistema mitológico únicamente para burlarse de él? Contempladas así las cosas, para nuestro propósito la versión del mito más interesante es la que se encuentra más próxima al momento al que nos referimos.

Diodoro (1.11 ss.) y Plutarco (*De Isid.*³) son, pues, los autores que más nos interesan, a pesar de que en sus relatos se entremezclan las tradiciones egipcias con las modificaciones que el imaginario griego ha ido introduciendo en aquéllas haciendo casi imposible la disección de los distintos estratos de composición. Lo que ellos transmiten es, por fuerza, lo más aceptable en torno al mito que se conoce en su época y en el que los fieles se reconocen. La presumible pureza de los relatos procedentes de las más remotas épocas faraónicas⁴ carece para nosotros de interés, ya que sería resultado de la elaboración de aquellos momentos pretéritos y, en consecuencia, poco esclarecedora para el propósito actual.

Desde nuestra perspectiva del proceso de integración de los misterios en el sistema ideológico del Imperio Romano⁵ se puede comprender cómo los intelectuales que trabajan con los mitos orientales pueden intervenir en su transformación para convertirlos en propiedad cultural grecorromana, de modo que manteniendo su exotismo –instrumento mediante el cual se capta la atención de quienes no están perfectamente integrados o representados en el sistema–, generan un nuevo imaginario en el que se reproducen de forma más o menos elaborada las condiciones reales de la existencia. Al establecer en el espacio de la experiencia divina situaciones vividas en la realidad cotidiana se ofrece a los fieles un marco de referencias en el que se justifica el orden establecido y su inmutabilidad por la voluntaria aceptación divina.

³ J.G. Griffiths, *Plutarch's De Iside et Osiride*, Cardiff, 1970.

⁴ Cf. H. Kees, «Das Eindringen des Osiris in die Pyramidentexte», *The Pyramid Texts*, IV, 1952, 123-140.

⁵ Cf. J. Alvar, «Marginalidad e integración en los cultos místéricos», *Heterodoxos, reformadores y marginados en la Antigüedad Clásica* (F. Gascó y J. Alvar eds.), Sevilla, 1991, pp. 71-90; *idem*, «Integración social de esclavos y dependientes en la Península Ibérica a través de los cultos místéricos», *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; *idem*, «La sociedad y el culto: Isis en la Bética», *La Sociedad de la Bética. Contribuciones para su estudio*, C. González Román ed., Granada, 1994, 9-28.

Incurrimos así en una contradicción obvia, pues la potencialidad atractiva de una diosa como Isis radica en su capacidad de doblegar al Destino⁶:

“... sólo yo tengo atribuciones para prolongar tu vida más allá de los límites fijados por tu destino” (Ap. *Met.* 11.6.7)⁷.

Con esa frase inequívoca se dirige Isis a Lucio cuando le da las instrucciones necesarias para que recupere su humana fisonomía; pero no es más que uno entre los innúmeros ejemplos que podríamos aducir procedentes sobre todo de la literatura aretalógica⁸. De qué modo, cabe preguntarse, en este registro simbólico se aprecia la doble dependencia. Bastaría con aceptar que la todopoderosa Isis representa mecánicamente la cúspide de la jerarquía⁹ y que el fiel es siempre un dependiente, más allá de su *status* real. Sin embargo, resulta paradójica la supremacía femenina en un mundo sometido a la hegemonía masculina: el carnaval, como las *saturnalia* están bien como válvula de escape para la tensión social durante unos días, pero la alteración de la norma no se puede instalar en su lugar sin más.

La búsqueda de la doble dependencia puede forzar la realidad hasta el punto de hacernos creer que nuestra ilusoria percepción está crípticamente inserta en el relato mítico. Tal vez no seamos del todo conscientes de la existencia de un combate ideológico desarrollado al mismo tiempo en distintos frentes, como si la hegemonía femenina hubiera tenido algún sentido en el imaginario egipcio, tal cual transmitido en las fuentes clásicas, pero mal asumido por la cultura grecorromana que se ve obligada a “tutelar” la omnipotencia femenina con ciertas presencias masculinas que mitigan tanto poder. Así, los mis-

⁶ A. Magris, *L'Idea di Destino nel pensiero antico*, 2 vols., Università degli Studi di Trieste, Fac. Magisterio, Vago di Lavagno, 1985, 508.

⁷ Cf. Apuleius of Madauros, *The Isis-Book (Metamorphoses, Book XI)*, edit. J. Gwyn Griffiths (EPRO 39), Leiden, 1975, 166-167.

⁸ Cf. J. Bergman, «I overcome Fate, Fate Harkens to Me», *Fatalistic Beliefs in Religion, Folklore and Literature*, H. Ringgren ed., Estocolmo, 1967; *idem*, *Ich bin Isis. Studien zum memphitischen Hintergrund der griechischen Isis-Aretalogien* (Acta Universitatis Upsaliensis, Historia Religionum 3), Upsala, 1968; V.F. Vanderlip, “The four Greek hymns of Isidorus and the cult of Isis”, *Amer. Stud. In Papyr.*, 12, 1972; Y. Grandjean, *Une nouvelle arétalogie d'Isis à Maronée* (EPRO 49), Leiden, 1975; A. Henrichs, «The Sophists and Hellenistic Religion: Prodicus as the Spiritual Father of the Isis Aretalogies», *HSPH*, 88, 1984, 139-158; H.S. Versnel, *Inconsistencies 1. Ter Unus*. «Isis, una quae es omnia», (SGRR 6), Leiden, 1990, p. 41; F. Mora, *Prosopografía isiaica II* (EPRO 113), Leiden, 1990, 47 ss.; R. Beck, «Mystery Religions, aretalogy and the ancient novel», en G. Schmeling (ed.), *The Novel in the Ancient World*, Suppl. Mnemosyne 159, Leiden, 1996, 131-150.

⁹ Cf. la recopilación de ejemplos sobre el poder de Isis aducidos por M. Malaise, «L'expression du sacré dans les cultes isiaques», *L'expression du sacré dans les grandes religions III*, J. Ries (ed.), Lovaina, 1986, 25-107, esp. 27 ss.

terios orientales se van insertando en la supraestructura del Imperio Romano, pero domesticados en la medida de lo posible. Cuando el ejercicio intelectual masculino controla suficientemente la paradoja va sustituyendo la omnipotencia femenina, representada por Isis o Cibeles, con un imaginario totalmente viril en el que el espacio es progresivamente conquistado por un dios invicto como Mitra, hasta que el apoyo político otorga la totalidad del escenario a otro dios masculino, Cristo, en el que se encuentran magistralmente acoplados todos los atributos que habían caracterizado a los dioses contendientes.

Aún a riesgo de provocar una cierta violencia sobre la información textual, desearía señalar que junto a la indiscutible percepción de Isis como deidad todopoderosa poseemos ciertos elementos que quisiera interpretar como síntomas de la hegemonía ideológica masculina que permite reiterar el insolente “vicio femenino de la dependencia”. Isis es la diosa creadora que representa todo el caudal vitalista de la naturaleza¹⁰. Sin embargo, es Osiris (al menos en la versión diodorea, Diod. 1.14.1; en los Himnos de Isidoro es Isis la diosa que procura la civilización) quien acaba con el canibalismo expresión, entre otras muchas cosas de la alteridad bárbara¹¹, enseña la agricultura a los egipcios (Diod. 1.15.7; Plut. *Is.* 13), les otorga armas (Plut. *Is.* 13) y los instruye en la veneración de los dioses gracias a su elocuencia y a la capacidad persuasiva de su música (Diod. 1.18.4; Plut. *Is.* 13), lo que hace de él un verdadero dios-civilizador. En consecuencia, por más que Isis mantenga una autoridad extrema, su esposo acapara, o al menos comparte, el proceso civilizador. Y aunque el éxito cultural de Isis propició otros relatos mitográficos en los que ella es protagonista del reinado conjunto con Osiris (Diod. 1.27), éste sigue teniendo el reconocimiento por su *areté* (Diod. 1.13.4) y *euergesía* (Diod. 1.15.5; 1.21.8) como monarca. En cualquier caso, el apreciado juramento de Isis, por el cual no volvería a pertenecer a ningún hombre tras la muerte de su esposo (Diod. 1.22.1 y 1.27.1) es buen reflejo del imaginario dominante masculino que se expresa de manera diáfana en la llamada “estela de Isis”, donde, en primera persona, mientras intenta exaltar sus grandezas, no puede evitar su vicio por la dependencia del género opuesto:

¹⁰ La presencia de cultos agrarios en los orígenes de los misterios fue analizada por R. Pettazzoni, *I misteri. Saggio di una teoria storico-religiosa*, Bolonia, 1924, p. XIII, 150 ss. Sobre Isis creadora del mundo y organizadora de la naturaleza, Ap., *Met.* 11.5; Plut. *Is.* 53.

¹¹ Los significados simbólico-culturales del canibalismo son múltiples. Algunas de sus vertientes son bien conocidas a través de los siguientes estudios: G. Devereux, “The cannibalistic Impulses of Parents”, *The Psychoanalytic Forum*, 1966, 114-126; R. Girard, *La violence et le sacré*, París, 1972; W. Burkert, *Homo Necans*, Berlín-N.York, 1972; M. Detienne, J.P. Vernant et alii, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, París, 1979; M. Halm-Tisserant, *Cannibalisme et immortalité. L'enfant dans le chaudron en Grèce ancienne*, París, 1993.

“Yo soy Isis, la reina de todas las tierras, la que fue instruida por Hermes, y ninguna de las leyes que ordené puede ser violada. Soy la hija mayor de Cronos. Soy la esposa y hermana del rey Osiris; Yo soy la primera que descubrió el grano para los hombres. Yo soy la madre del rey Horus. Yo soy la que resplandece en la constelación del Perro. Yo fundé la ciudad de Bubasto. ¡Salud, salud al Egipto que me alimentó!” (Diod. 1.27.4; compárese con la escasa importancia que las relaciones familiares tienen en la “estela de Osiris” que Diodoro cita inmediatamente después).

No menos significativa es la afirmación del propio Diodoro (1.17.3) donde señala que Osiris confió el poder supremo a su esposa Isis, pero dándole como consejero a Hermes, es decir, un varón que, por su prudencia y capacidad estratégica, evitara los hipotéticos desmanes de la hembra.

Por si todo esto no bastara, el adulterio del esposo desempeña un importante papel simbólico en el desarrollo del mito de Osiris, vinculado, sin duda, al severo castigo que conllevaba el adulterio en Egipto¹². Según Plutarco (*Is.* 14) Anubis es fruto de las relaciones incestuosas y adúlteras, aunque involuntarias, entre Osiris y Neftis. La maldad de Set es quizá más comprensible a partir del conocimiento de estos acontecimientos. Pero lo más interesante para nuestros propósitos es constatar cómo Anubis se convierte en el fiel acompañante de Isis, nueva expresión de la subordinación femenina que ha de aceptar el fruto pecaminoso de su marido¹³.

La sobrecogedora muerte de Osiris es también ocasión propicia para situar a la diosa todopoderosa en su verdadera posición de dependencia con respecto al varón. De hecho, es incapaz de vengar el crimen hasta que Horus maduro toma cartas en el asunto (Diod. 1.21.3; 1.88.6, donde se incorpora a la venganza Osiris procedente del Hades); entretanto, Isis va desarrollando sus artes mágicas con la única finalidad de recuperar a su esposo (Diod. 1.21.5 ss.), de modo que, a la vista de las cosas, Isis no parece más que un instrumento al servicio del varón. Esta esposa diligente se dispone a recuperar los miembros descuartizados de su marido, pero no emprende el viaje en solitario: se deja acompañar por

¹² Cf. Griffiths, *Is.*, 1970, 316-317.

¹³ La expresión no es gratuita, pues poseemos suficientes indicios como para suponer que existía la conciencia del mal, la confesión y el arrepentimiento entre los isíacos: Juven. 6.535-541; 13.91-94; *Ov. Pont.* 1.1.51.54; R. Pettazzoni, *La confessione dei peccati*, Bolonia 2, 1935, 44 ss.; F. Dunand, *Le culte d' Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée*, vol. III, 216-218; Griffiths, *Isis-Book...*, 271; M. Malaise, «La piété personnelle dans la religion isiaque», *L'expérience de la prière dans les grandes religions*, *Homo Religiosus*, 5, Lovaina, 1980, 115, n.249.

Anubis, fruto del incesto (Plut. *Is.* 14). Con dificultad podría el imaginario mítico masculino haber creado una situación inversa. Responde la imagen, sin duda, a la incapacidad femenina de viajar en solitario que encontramos de nuevo en Diodoro (3.59) cuando relata cómo Cibeles se abandona errabunda tras haber sido separada de Atis: parte, en principio, con Marsias y cuando éste es vencido en la competición musical por Apolo será este dios el nuevo compañero de Cibeles. En definitiva, el indiscutible protagonismo de la diosa Isis flaquea en momentos trascendentes: será el esposo quien presida el mundo de los muertos¹⁴ y el hijo vengador quien reorganice el orden cósmico¹⁵. La destacada actividad de la diosa parece reducida al papel de la esposa diligente que facilita los éxitos viriles: el ordenamiento del mundo, el más allá y la salvación son de incumbencia masculina, aunque la gestión en la inmediatez cotidiana parece atributo de la mujer.

Estas imágenes son suficientes para doblegar el criterio de que la diosa de los mil nombres había sido dotada con todas las cualidades necesarias para gobernar el mundo en solitario, sin dependencias de ningún tipo. Es cierto que Isis posee una privilegiada posición como modelo de mujer, esposa y madre con capacidad decisoria que sugiere ese poder omnímodo con el que la caracterizan las aretalogías, pero no es independiente, por más que en el texto de Maronea Serapis no sea más que un mero acompañante con un papel completamente pasivo¹⁶. El varón mitógrafo no podía permitírselo. Tampoco el literato.

En efecto, si nos trasladamos del universo del mito a la realidad narrada en la novela parece claro -independientemente del grado de conexión entre la novela y los misterios¹⁷- que la función de integración social, a través, por ejemplo, del matrimonio, era ejercida por los misterios mediante la señalización de un recorrido real o imaginario que, habiendo potenciado las cualidades éticas de los protagonistas, los convertía en modelos óptimos para ser imitados por los seguidores, místicamente predispuestos a convertirse en esos fieles intachables, producto no tanto de su propia voluntad como de la bondad divina. Si en el mito la diosa aparece como la esposa fiel y amante, en la novela es la protectora del amor y fidelidad de los enamorados que, sometidos a su tutela, aceptan voluntarios la divina dependencia y la desequilibrada

¹⁴ Plut. *Is.* 61, señala que este dios es el principio director común a lo que hay en el cielo y en el Hades, y, siguiendo un sorprendente proceso etimológico, aúna la función real con la ficción nominal.

¹⁵ Tarea que emprende tras el combate astral con Set/Tifón que tiene, precisamente, ese significado (Plut. *Is.* 18).

¹⁶ Grandjean, *Maronée* (EPRO 49), Leiden, 1975; Mora, *Prosopografía II*, 59 ss.

¹⁷ Cf. la posición favorable de R. Merkelbach, *Roman und Mysterium in der Antike*, Munich, 1962; añádanse las apreciaciones de Beck, «Mystery Religions...», Leiden, 1996.

relación humana, expresión clara de la doble dependencia a la que me refería al comienzo de estas páginas. En la propia novela el matrimonio se expresa en los términos de un rito iniciático, por ejemplo en las *Etiópicas*¹⁸. Y en el caso de *Dafnis y Cloe*, la iniciación en los misterios de Eros es el *telos* de la novela, expresado asimismo en términos contingentes a los de la iniciación misteriosa, como ha destacado Beck¹⁹; al tiempo que se aprecia la integración de Cloe, a través de un proceso iniciático, en el licencioso mundo de la violencia sexual masculina²⁰.

De este modo desembocamos en la iniciación, que constituye el rito central en los misterios. Abandonado, pues, el nebuloso espacio de la creación mítica, fantasmática o alegórica, accedemos a la praxis en la que hallamos nuevos elementos para sostener que entre ella y el imaginario se genera la ideología de la sumisión integradora que podemos denominar como "dependencias divinas".

El rito iniciático tal y como lo conocemos parece una realidad adquirida por el isismo en la diáspora, probablemente no antes de época imperial²¹, aunque tanto Diodoro Sículo (1.20) como Plutarco (*Is.* 27) transmiten la noticia de que fue la propia diosa la que instruyó la iniciación en sus misterios, lo que le confiere un carácter de institución sacramental.

La iniciación es una forma de sumisión; sin duda, una sumisión cultural, pues como afirma Salustio en *De diis*, 4.6: «Toda iniciación procura unirnos al Mundo y a los Dioses». Pero también contiene otras formas de sumisión, pues el mista, por medio de este "rito de paso"²²,

¹⁸ Beck, «Mystery Religions...», Leiden, 1996, 145.

¹⁹ *Ibidem*, 145, n. 61: «As the final sentence reads, Daphnis enacts (*edrase*) what his initiatrix Lycaenion had taught (*epaideuse*) him and Chloe learns (*emathen*) 'that what had happened in the woods had been mere child's play (*paignia*)' (4.40.3).

²⁰ J. Winkler, «The Education of Chloe: Hidden Injuries of Sex», en J. Winkler, *The Constraints of Desire. The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece*, N. York, 1990, 101-126.

²¹ F. Dunand y P. Lévêque, *Les syncrétismes dans les religions de l'antiquité* (EPRO 46), Leiden, 1975, p. 168.

²² A. van Gennep, *Les rites de passage*, París, 1909; M. Eliade, *Initiation, rites, sociétés secrètes*, París, 1959, 12: «On comprend généralement par initiation un ensemble de rites et d'enseignements oraux qui poursuivent la modification radicale du status religieux et social du sujet à initier. Philosophiquement parlant, l'initiation équivaut à une mutation ontologique du régime existentiel» (el texto se reproduce en M. Eliade, «L'initiation et le monde moderne», en C.J. Bleeker (ed.), *Initiation. Studies in the History of Religions*, 10, Leiden, 1965, 1; véase allí mismo el trabajo del editor: «Some introductory remarks on the significance of initiation», 14-20) y muy específicamente el de A. Brelich, «Initiation et Histoire», 222-231. En otra órbita, J. Ries, «Les rites d'initiation et le sacré», *Les rites d'initiation. Homo Religiosus*, 13, Lovaina, 1986, 27; recomendaría, para obtener una imagen más precisa de los pormenores de la cuestión, la lectura de los artículos de: J.Y. Pentikäinen, «Transition rites», 1-24; N. Gasbarro, «La grammatica dei riti di passaggio»,

para ser admitido en el grupo es obligado a superar unas pruebas que lo degradan en su condición humana y, a través de su muerte simbólica²³, accede a una nueva realidad en la que es fiel defensor del orden establecido en el seno de su comunidad²⁴. Por la información contenida en el libro XI de las *Metamorfosis* (22.2) de Apuleyo sabemos que la iniciación no depende del deseo exclusivo del devoto; es preciso que sienta la llamada divina. Es, por tanto, una *vocatio* de Isis que confiere una *dignatio* al orante que la desea²⁵, estableciéndose así un lazo voluntario de dependencia entre el fiel y la diosa, que no puede ser ajeno al que prevalece en las relaciones sociales de la época.

La anulación del individuo no sólo se produce en la iniciación, sino también en algunos otros ritos de tránsito, como ocurre con el segundo grado mitraico el del "novio" (*nymphus*), en el que se ha sugerido que el *corax*, es decir, el iniciado en el primer grado, es travestido en mujer y

205-223 y U. Bianchi, «Some observations on the Typology of 'Passage'», 45-58, en U. Bianchi (ed.), *Transition Rites. Cosmic, Social and Individual Order*, Roma, 1986. Véase también, N. Belmont, «La notion du rite de passage», *Les rites de passage aujourd'hui. Actes du colloque de Neuchâtel, 1981*, Lausanne, 1986, 11. Vid. T. Habinek, «Lucius' Rite of Passage», *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici*, 25, 1990, 49-69, donde distingue las tres fases de V. Turner (*The Ritual Process*, Chicago, 1969, 94-95) identificadas por los sucesivos festivales de Hipata, Corinto y Cencreas. En su trabajo, Habinek asume -desde la teoría antropológica- que la novela refleja una realidad social vinculada a las formas de apreciación de su identidad e integración. Por su parte, H. Mambu Kilol, «Structure...», *AncSoc.* 25, 1995, defiende que los episodios contenidos en los diez primeros libros corresponden a los acontecimientos propios de los prolegómenos de la iniciación conocida en otros contextos culturales y que el libro 11 constituye el final necesario. Pero a diferencia de Habinek, no establece las fases iniciáticas en los festivales, sino que la fase I, estadio normal, llegaría hasta 3.24.2, cuando se establece la separación que inaugura la fase II, de anormalidad o liminalidad. Ésta abarca hasta 11.13.1-2, para dar paso a la fase de agregación, es decir, la recuperación de la nueva normalidad, según la estructura antropológica de la iniciación desarrollada por V. Turner.

²³ Plut. *De anim. apud Stob.* IV, 52, 49; J. Alvar, «De la ensoñación iniciática a la vida cotidiana», en F. Gascó y J. Alvar (eds.), *Heterodoxos, reformadores y marginados en la Antigüedad Clásica*, Sevilla, 1991, 132, 199. Es, tal vez, pertinente aproximar a este texto un pasaje de la denominada *Liturgia mitraica*, en cuyas lns. 719 y ss. leemos:

«¡Oh señor!, mientras nazco de nuevo me muero mientras crezco y habiendo crecido (720) muero, desde un nacimiento nacido de quien da vida transito libremente hacia la muerte, según estableces, según decretas y haces el misterio». Cf. M.W. Meyer (ed.), *The «Mithras liturgy»*, Missoula, 1976. Es sabida la discusión sobre el grado de conexión del texto con el ritual mitraico, pero no cabe duda de que a pesar de las innegables contaminaciones estamos ante un documento vinculado de un modo u otro a los misterios.

²⁴ N. Fick, «La métamorphose initiatique», *L'initiation. Les rites d'adolescence et les mystères. Actes du Colloque Int. de Montpellier*, vol 1, Montpellier, 1992, 271 ss. Cf. N. Shumate, *Crisis and Conversion in Apuleius' Metamorphoses*, Ann Arbor, 1996, donde se suscita con abundante erudición la vieja idea de la conversión personal de Lucio.

²⁵ Así se señala en la descripción del festival isíaco en Titorea (Pausanias 10.880 = X, 32, 13-16) y en el libro XI (21.4 y 22.2) de las *Metamorfosis* de Apuleyo; véase, además, M. Malaise, «Les caractéristiques et la question des antécédents de l'initiation isiaque», *Les rites d'initiation. Homo Religiosus* 13, Lovaina, 1986, 355-362.

por este acto simbólico que representa una verdadera hierogamia, la ninfa se convierte en la esposa del dios Mitra²⁶.

Por otra parte, en el orden de los ritos no sólo apreciamos la sumisión del fiel, sino también, como había ocurrido en el universo mítico, la presencia tutelar de Osiris. Pienso que es perceptible en el ritual cotidiano del culto isíaco por el simbolismo del agua en el que se representa al dios aparentemente olvidado en el traslado de Egipto a Roma. En efecto, Osiris se identifica con el Nilo desde la época faraónica, pues sus efluvios se han confundido con los del río y éste fecunda los suelos por la intervención de Osiris²⁷. La importancia del agua ya ha sido suficientemente destacada²⁸ e incluso sabemos gracias a la ironía de Juvenal cómo el agua era transportada desde Meroe hasta Roma:

“... estremecida recorrerá con las rodillas sangrantes el campo del rey cruel, y si se lo prescribiera la blanca Io se iría a los confines de Egipto, a la calurosa Méroe, a por las aguas que se le pidieran para rociar con ellas el templo de Isis” (VI, 525-528)²⁹.

En tales condiciones, aunque no se haga mención expresa del dios, todos los fieles perciben en la manipulación del agua su presencia transubstancial, como ha defendido Malaise³⁰. Así pues, ni después de muerto, ni tras haber cambiado de domicilio a más de mil kilómetros de distancia, logra Isis liberarse de la presencia dominante de su difunto marido. El varón mitógrafo y el responsable de los rituales pueden descansar tranquilos, pase lo que pase su género mantendrá el predominio, por más que numerosas comunidades gocen de sacerdotisas entre los oficiales del culto³¹: su posición subsidiaria es tan segura como la que mantiene a los fieles en una dependencia divina.

²⁶ No creo, frente a lo que afirma Meslin, que estos ritos de inversión sexual estén relacionados con el deseo de lograr el andrógino que se supone que debe ser la divinidad como ser superior, para encontrar en el nuevo estado la plenitud sexual. En realidad, lo que se logra es lo contrario, la nulidad y, en consecuencia, las expectativas depositadas en el acto han de ser forzosamente diferentes: M. Meslin, «La symbolique ses cultes de Cybèle et de Mithra», *Le symbolisme dans le culte des grandes religions*, J. Ries (ed.), Homo Religiosus 11, Lovaina, 1985, 173-185.

²⁷ M. Malaise, «Ciste et Hydrie, symboles isiaques de la puissance et de la présence d'Osiris», *Le symbolisme dans le culte des grandes religions*, J. Ries (ed.), Homo Religiosus 11, Lovaina, 1985, 125-155.

²⁸ R.A. Wild, *Water in the cultic Worship of Isis and Sarapis* (EPRO 87), Leiden 1981.

²⁹ Juvenal, *Sátiras*, trad. M. Balasch, Madrid, 1991. Sobre el tráfico de agua nilótica: D. Bonneau, *La crue du Nil, divinité égyptienne, à travers mille ans d'histoire (332 av.-641 ap.J.-C.)*, París, 1964, 107-108.

³⁰ Malaise, «Ciste et Hydrie...», Lovaina, 1985, 125-128.

³¹ A modo de anécdota recordaré aquí cómo Heródoto (2.35) sostiene que no hay sacerdotisas en Egipto. Sin embargo, él mismo menciona la existencia de mujeres adscritas al culto de Amón (1.182; 2. 54,56). Por otra parte, tanto la literatura como los documentos epigráficos cercioran la invalidez de su afirmación para la época romana, pues tanto en Alejandría como en toda la cuenca del Mediterráneo se consagraron mujeres al servicio de la diosa, sirvan como ejemplos: *CIL*, XII, 3224; Juvenal, VI, 488; Pers., *Sat.*, V, 186, etc.

Es, en este nivel, en el que encontramos el último conjunto de documentos que contribuyen a comprender la interacción de las dependencias reales e imaginarias en el culto de Isis. Por supuesto que en las colecciones prosopográficas hay información suficiente sobre los dependientes vinculados al isismo e incluso sobre el sector de la servidumbre de los santuarios, pero se trata de extremos suficientemente bien analizados³².

Las manifestaciones de la doble dependencia son asimismo perceptibles en otras expresiones culturales. La sumisión del fiel se aprecia, por ejemplo, en el léxico empleado en los textos aretalógicos, en los que se afirma: *Eisis ego eimi he tyrannos pases choras* (Kyme 3 a). No sólo se pretende con ello establecer la relación de dependencia en el ámbito religioso, lo que es obvio, sino que al coincidir el léxico que define el poder divino con el político, se alimenta una suerte de dependencia subsidiaria connivente con el poder establecido, en beneficio del cual trabaja el sistema de valores isíaco³³. La actuación acorde con ese sistema garantiza a los fieles favores ulteriores, como es el gozo de la eterna compañía de la diosa:

«Tu vida será feliz y gloriosa bajo mi amparo, y cuando, llegado al término de tu existencia, bajes a los infiernos, también allí, en el hemisferio subterráneo, como me estás viendo ahora, volverás a verme brillante entre las tinieblas del Aqueronte y soberana en las profundas moradas del Estigio; y tú, aposentado ya en los campos Elisios, serás asiduo devoto de mi divinidad protectora. Y si tu escrupulosa obediencia, tus piadosos servicios y tu castidad inviolable te hacen digno de mi divina protección, verás también que sólo yo tengo atribuciones para prolongar tu vida más allá de los límites fijados por tu destino» (Trad. L. Rubio, BCG, 1983)³⁴.

³² L. Vidman, *Isis und Sarapis bei den Griechen und Römern. Epigraphische Studien zu den Trägern des ägyptischen Kultes* (RGVV 29), Berlín, 1970; M. Malaise, *Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie* (EPRO 22), Leiden, 1972; F. Dunand, *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée* (EPRO 26), Leiden, 1973; F. Le Corsu, *Isis mythe et mystères*, París, 1977; F. Bömer, "Isis und Sarapis in der Welt der Sklaven. Eine Nachlese", *Gymnasium*, 96, 1989, 97-109; Mora, *Prosopografía* (EPRO 113) Leiden, 1990; véase asimismo la contribución de C. Martínez Maza en este volumen.

³³ Cf. Henrichs, «Sophists», 1984, 155 ss.

³⁴ «Vives autem beatus, vives in mea tutela gloriosus, et cum spatium saeculi tui permensus ad inferos demearis, ibi quoque in ipso subterraneo semirutundo me, quam vides, Acherontis tenebris interlucentem Stygiisque penetralibus regnantem, campos Elysios incolens ipse, tibi propitiam frequens adorabis. Quodsi sedulis obsequiis et religiosis ministeriis et tenacibus castimoniis numen nostrum promerueris, scies ultra statuta fato tuo spatia vitam quoque tibi prorogare mihi tantum licere» (Apul., *Met.* 11.6).

La escrupulosa obediencia es la lección que los isíacos han de tener bien aprendida, exactamente igual que los esclavos, tal y como lo expresa nítidamente Séneca en la *Epístola* 47 a Lucilio. Y en ese mismo universo mental deambula el antiguo esclavo Epicteto convertido en el filósofo de la sumisión y por ello bienamado por la cultura dominante que lo considera precedente del pensamiento cristiano, si no fruto de una contaminación no declarada:

«Yergue el cuello. Estás libre de la esclavitud. Atrévete a mirar hacia dios y decirle: empléame en adelante para lo que quieras. Me uno a tu pensamiento, tuyo soy. No rechazo nada de lo que tú estimes conveniente. Llévame a donde quieras. ¿Quieres que me vea entre dignidades? ¿Cómo simple particular? ¿Que me quede? ¿Qué salga al destierro? ¿Qué sea pobre? ¿Qué sea rico? Yo te haré justicia ante todos los hombres» (Arrian. *Diss.* 2.16.41 ss.).

¿Quién había de administrar tanta entrega si no lo hace directamente el ser supremo? Da la impresión de que este liberto le hace el juego al esclavista Séneca cuyo discurso dista un abismo de su actuación real³⁵.

La aceptación de la humilde condición, de esclavo, de dependiente, de mujer, o de libre que renuncia a su *status* ante la diosa³⁶, es propicia para lograr el deseado bienestar en el Más Allá, pero aquí actúa sin tapujos a favor del sistema, pues postula la reducción que las desigualdades generan, del modo en el que la propia clase dirigente romana lo entendía³⁷. Isis, integrada en la supraestructura ideológica del Estado no podía ser ya buena aliada para los oprimidos. Precisamente la proyección de la *sotería* sobre las condiciones reales de la existencia constituye un instrumento de manipulación que hace inocua cualquier inicial potencialidad subversiva.

Es más, la propia presencia de dependientes en los cargos cultuales no altera estas apreciaciones, sino que, muy al contrario, contribuyen al proceso integracionista voluntariamente desarrollado desde las instancias oficiales. La auténtica alteración hubiera sido otorgarles cargos en el sistema tradicional, pero acceder al sacerdocio de cultos extranje-

³⁵ Un vivo ejemplo de la admiración del pensamiento de Séneca y Epicteto a pesar de la consciencia de su pura retórica en G. Bardy, *La conversión al cristianismo durante los primeros siglos*, Madrid, 1990 (1961), 56 ss.

³⁶ H.S. Versnel, «Religious Mentality in Ancient Prayer», *Faith, Hope, and Worship: Aspects of Religious Mentality in the Ancient World*, H.S. Versnel (ed.), Leiden, 1981, 1-64; H.W. Pleket, «Religious History as the History of Mentality: the 'Believer' as Servant of the Deity in the Greek World», *ibidem*, 152-192.

³⁷ Cf. S.A. Takács, *Isis & Serapis in the Roman World* (RGRW = EPRO 124), Leiden, 1995, 12.

ros no sólo no genera riesgo alguno, sino que insta a aceptar la bondad del régimen. Los casos conocidos forman un ramillete ejemplar, pero no constituyen un fenómeno de promoción sociológicamente destacable. En realidad, se trata más bien de un escaparate de ilusiones para otorgar credibilidad a un culto integracionista de apariencia renovadora.

La connivencia con el poder político convierte a Isis en una divinidad que sublima las desigualdades, pues sanciona el orden establecido y acoge bajo su tutela a quienes, humildes, aceptan su condición. Ella misma es en cierta medida ejemplo de dependiente sumisa en el imaginario altoimperial, a pesar de su paradójica condición de deidad todopoderosa.

En esas condiciones no podía ser bandera para la liberación de las mujeres o de los oprimidos, frente a lo que durante mucho tiempo se ha creído³⁸, y por ello vemos cada vez con más claridad que nunca fue insignia de la subversión de una clase, por ello puede afirmar Bömer «*ist die Isis-Religion keine typische Sklaven-Religion*»³⁹, o de un género⁴⁰.

Lo que sí, en cambio, puede ser asumido es que el isismo contribuyó a la creación de una actitud sumisa ante los dioses, el vicio de la dependencia, que terminaría fraguando en el Imperio Cristiano de un modo decisivo⁴¹. En realidad, se habían creado las condiciones históricas necesarias para que Feuerbach pudiera afirmar: «*Das Abhängigkeitsgefühl ist der Grund der Religion*»⁴².

³⁸ Probablemente desde el estudio de G. Lafaye, *Histoire du culte des divinités d'Alexandrie. Sérapis, Isis, Harpocrate et Anubis hors de l'Égypte depuis les origines jusqu'à la naissance de l'école néo-platonicienne* (BEFAR 33), París, 1884.

³⁹ Bömer, «Isis und Sarapis», *Gymnasium*, 1989, 109.

⁴⁰ La bibliografía es, en este sentido, muy abundante: R.E. Witt, *Isis in the Graeco-Roman World*, Londres, 1971; S.K. Heyob, *The Cult of Isis among Women in the Graeco-Roman World* (EPRO 51), Leiden, 1975; 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*, «La mujer y los cultos místicos: marginación e integración», *Jornadas sobre roles sexuales: La mujer en la historia y la cultura*, M^a.J. Rodríguez, E. Hidalgo y C.G. Wagner (eds.), Madrid, 1994, 73-84; Mora, *Prosopografía II*, 1 ss. De escaso interés y con ciertas apreciaciones gratuitas: R.S. Kraemer, *Her Share of the Blessings. Women's Religions Among Pagans, Jews, and Christians in the Greco-Roman World*, Oxford, 1992, esp. 71-79.

⁴¹ B. Martin, *Slavery and Salvation. The Metaphore of Slavery in Pauline Christianity*, N. Haven, 1990; Ch. Kelly, *ARYS* 1, 1998.

⁴² «El sentimiento de dependencia es el fundamento de la religión», L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, 4.