

Treball de Final de Grau:
Cultes místèrics i divinitats orientals a la
Hispania Romana: Mitra, Isis i Serapis

Andrea Florit Goñalons

Bloc d'Història Antiga

NIUB.14721092

Tutor: Victor Revilla Calbo

INDEX

INTRODUCCIÓ	pg. 2
ESTAT DE LA QÜESTIÓ	pg. 3
CAPÍTOL I: RELIGIOSITAT I MISTERIS ORIENTALS A L'OCCIDENT ROMÀ	
1.1 Els misteris de Mitra Isis i Serapis	pg. 4
1.1.1 Mitra	pg. 5
1.1.2 Isis	pg. 11
1.1.3 Serapis	pg. 15
1.2 Els misteris a Occident: Teories de Difusió, arrelament i conseqüències.	pg.18
CAPÍTOL II: EL CULTE A MITRA A LA PENÍNSULA IBÈRICA	
2.1 Distribució geogràfica i cronologia del culte a Mitra a la península Ibèrica	pg. 20
2.2 Sociologia dels adeptes	pg. 22
2.3 Significació del culte a Mitra a la Península Ibèrica	pg. 24
CAPÍTOL III: EL CULTE A ISIS I SERAPIS A LA PENÍNSULA IBÈRICA	
3.1 Distribució geogràfica i cronologia del culte a Isis i Serapis a la península ibèrica	pg. 25
3.2 Sociologia dels adeptes	pg. 26
3.3 Significació del culte a Isis i Serapis a la Península Ibèrica	pg. 27
CONCLUSIONS	pg. 28
BIBLIOGRAFIA	pg. 30
ANNEX	pg. 33

INTRODUCCIÓ

Des de que l'home és home ha experimentat en el seu si el fenomen religiós. La nostra història - començant per els grups de caçadors recol·lectors fins a les civilitzacions més recents - esta impregnada d'allò que anomenem espiritualitat. L'home antic, a falta d'una ciència que expliqués el món sensible i metafísic, articulava el seu univers en torn a mites i la creença en forces divines que intervenien en tots els aspectes de la vida individual i col·lectiva . És per això, que l'estudi de la religiositat, en especial al món clàssic, resulta clau per a entendre els preceptes que regien la mentalitat de l'home antic, bressol de la filosofia que ha configurat el món occidental.

Aquest treball té la finalitat d'apropar-nos al món religiós de la Hispania Romana d'entre els segles I i V dC, en concret, de conèixer aquelles corrents religioses que s'originen i es desenvolupen al marge a la religiositat oficial de l'imperi. Conegudes com misteris o religions orientals, l'estudi de les tres corrents místiques principals dels context hispà - els cultes a Mitra, Isis i Serapis - resulten útils per a entendre part del procés de canvi cultural que comportà la romanització de la península ibèrica. A més, la geografia, la sociologia i la reconstrucció dels actes rituals d'aquest tipus d'espiritualitat , actuaran recíprocament en el coneixement d'aquest fenomen i el seu per què dins de les fronteres de l'Imperi Romà en general.

Les fonts a les que s'ha tingut accés per a la realització d'aquesta tasca són fonamentalment de tipus primari , cobrant especial importància l'epigrafia - sense oblidar alguns estudis i articles de caràcter arqueològic -. Les fonts literàries de tipus clàssic, com Apuleu, han tingut la finalitat de reforçar el discurs, ja que encara no se n'ha trobat cap que parli específicament dels misteris en context hispànic. Tot i que no s'han descartat evidències de tipus iconogràfic, aquestes queden excloses d'anàlisis més detallats com els que s'han dut a terme en el cas de l'epigrafia, la seva complexa significació i el lliure albir de les interpretacions simbòliques que es duen a terme en els estudis artístics, no resulten definitives a l'hora de sustentar possibles hipòtesis de caràcter sociològic.

El nostre treball es basa en les evidències epigràfiques, analitzades més detalladament en un annex. Sens dubte, es tracta dels vestigis de més recurrents del context hispànic, sobre tot si del que es tracta és de fer una prosopografia dels adeptes als misteris i de la projecció d'aquests cultes dins de les fronteres del món hispano-romà. Les contextualitzacions prèvies, no seran més que un esbós de tot el que en realitat significà la integració de cultes estrangers en el sistema estatal romà.

ESTAT DE LA QÜESTIÓ

El precursor dels estudis històrics sistematitzats sobre manifestacions religioses de tipus orientals a la Península Ibèrica fou Antonio Garcia y Bellido amb la seva recopilació, *Les religions orientales dans l'Espagne Romaine* publicada l'any 1967.¹ Abans de centrar-se exclusivament en l'occident romà, l'estudi del fenomen de propagació dels cultes místics dins de les fronteres de l'imperi romà- especialment al voltant de la figura del déu iranià Mitra, de la que el mateix estudiós n'és mitògraf - ja havia estat abordada per F. Cumont² - que en realitat fou també el propagador del terme "religions orientals" - a principis del segle passat, no sense que les posteriors revisions hagin desacreditat casi completament les seves teories.

Encara avui, les aportacions de García y Bellido són de referència obligada quan es vol abordar el tema de la religiositat hispana. Al contrari del que pugui semblar - per el volum de noves evidències que s'han anat documentant - després de 45 anys, les reflexions dutes a terme per el catedràtic, recolzen avui dia tota conclusió ben contrastada en l'estudi de les religions orientals del context Ibèric . Autors com J. Alvar - l'altre peix gras dels estudis sobre religions orientals que aporta el panorama espanyol - acusen Garcia y Bellido de cenyir-se massa estrictament a les evidències, sense donar cap importància a la necessària vessant psicològica i especulativa que de per si porta implícita l'estudi d'una religió. En aquest sentit, Alvar sembla haver-se influenciat d'altres experts internacionals en el tema dels misteris, com be podrien ser J. Vermasseren o W. Burkert, tot i enfrontar-s'hi directament en una de les seves obres principals.

Les aportacions d'Alvar són avui la síntesi d'ambdues vessants, la purament sistemàtica i metodològica i la especulativa, de caire més antropològic. Les seves teories, majoritàriament elaborades entre els 80' i els 90' del segle passat, no han patit encara actualitzacions prou significatives que canviïn el panorama que ja ens ofería Bellido farà 50 anys. És cert que en aquest període de temps s'han anat actualitzant les troballes, algunes d'importància vital, com el descobriment dels *Iseums de Belo* o *Itàlica* - per no enumerar-ne una llarga llista - però tot això ja s'havia sospitat en els reculls del Dr. Antonio. Les noves evidències, al seu torn, aporten escasses dades que

¹ GARCIA Y BELLIDO. A, *Les Religions Orientales dans l'Espagne Romaine*, EPRO 5, Leiden, 1967.

² L'estudiós belga Franz Cumont és considerat el pare dels estudis sobre religions orientals a l'impero Romà, en especial de Mitra, del qual és mitògraf. La seva obra de referencia, *Les Religions Orientales dans le Paganisme Romain* es publicà l'any 1905. Només dos anys abans, l'any 1903, havia publicat *The Mysteries of Mithra*, desvetllant les claus per a l'estudi de la propagació d'aquest fenomen.

il·luminin els actes quotidians implícits en la professió d'aquestes creences, ja sigui per falta de material sumptuari, ritual o litúrgic o per el gran nombre de peces que apareixen descontextualitzades. Potser caldria mencionar publicacions que aporten petits indicis de renovació, malgrat la falta d'obres extenses o monografies especialitzades. En aquest sentit poden resultar d'interès obres com les de M. Bendala,³ pel que fa la Iconografia i el revisionisme a García y Bellido o les de la portuguesa M^a Manuela Alves Dias amb les seves aportacions a l'estudi d'Isis a *Pax Iulia* i de les religions orientals a la península en general.⁴

Per completar el quadre, cal afegir-hi un gran nombre de treballs sintètics, memòries arqueològiques, articles científics i estudis específics de tipus local o provincial. Malauradament, la falta d'interès per part dels historiadors en el tema es patent i s'expressa precisament en la poca especialització de les publicacions, així com en la carència d'una monografia que es centri en l'estudi de les religions místiques en tot l'àmbit hispànic en general.

No menys important ha estat la tasca duta a terme per tots aquells historiadors consagrats a elaborar complets reculls epigràfics que faciliten la metodologia de recerca prèvia a la realització tot estudi. Destaquen els reculls d' Alföldy, M. Clauss-Slaby i L. Bricault⁵ – aquest darrer vital en l'estudi dels cultes d'origen Egipci – i els de J. Mangas,⁶ M. Mayer, I. Rodà i G. Fabre⁷ pel que fa el context espanyol. Alguns, com *Hispania Epigraphica* de J. Mangas ja es troben digitalitzats i disponibles a la xarxa.

CAPITOL I: RELIGIOSITAT I MISTERIS A L'OCCIDENT ROMÀ

1.1. ELS MISTERIS DE MITRA, ISIS I SERAPIS

En el món romà, el període de transició que va de la república a l'imperi – per centrar-nos en un marc més o menys ampli – porta implícites una sèrie de

³ BENDALA, M. *Las religiones místicas en la España Romana a La religion Romana en Hispania*, Madrid 1981, 283-299

⁴ ALVES DIAS, M.M. *A propósito duma nova inscrição isiaca* (Beja) Conimbriga, 17, 1978, 35-40; *Os cultos orientais em Pax Iulia, Lusitania a Memorias de Historia Antigua* 5, 1981,33-39.

⁵ BRICAULT, L. *Recueil des inscriptions concernant les cultes isiaques : RICIS a Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres ; 31*. París, 2005

⁶ MANGAS, J. *Hispania Epigraphica* . Madrid, 1989.

⁷ FABRE.G; RODÀ.I i MAYER.M. *Inscriptiones Romaines de Catalogne (IRC). 5 Volums*. París 1984-1997.

transformacions de caràcter molt més profund que les merament estructurals. Les repercussions de la gran expansió i consolidació de l'estat romà, així com l'inici de la seva decadència, faran forat a la mentalitat dels habitants de tots els racons d'Occident . Alguns d'aquests nous horitzons mentals s'expressaran per via de l'espiritualitat. És el cas de l'expansió i proliferació de cultes orientals, també coneguts com a misteris, que fugiran de la concepció tradicional del ritus cívic o domèstic característic d'expressions religioses pròpiament romanes. L'èxit de la religiositat misteriosa a Occident, vindrà determinat, en gran mesura, per una esperançadora creença en el més enllà i unes formes d'expressió espiritual molt més íntimes, propiciades per el coneixement dels misteris de la divinitat només revelats als iniciats. A més, els iniciats també tindran l'oportunitat de viure experiències comunitàries diferents, gràcies a l'organització característica d'aquests misteris, en confraries o grups selectes amb jerarquies i valors propis.

Els principals cultes orientals a Roma es poden classificar segons el seu origen: Frigi, en el cas del conjunt Cibele-Atis; Egipci, pel que fa Isis i Serapis i Persa en el cas de mitra. La nostra tasca de reconstrucció es centrarà només en els dos darrers.

1.1.1. Mitra

A) Origen i Mite

L'estudi del culte a Mitra presenta un gran problema, i es que desconeixem el mite que envolta l'origen i heroïcitats d'aquesta divinitat. El fet no implica que no existís una construcció llegendària sobre el déu. Prova de que efectivament existien almenys un parell d'episodis mítics, en són les nombroses representacions escultòriques o pictòriques trobades al llarg de l'imperi, que a més presenten certa uniformitat temàtica. En aquesta situació, la reconstrucció que se'n fa - i de la que sense dubte n'és pioner F. Cumont - deriva bàsicament de les representacions iconogràfiques i de les poques vegades que els autors clàssics han fet referència a la divinitat iraniana i a la pràctica dels seus misteris.

Abans d'entrar en les teòriques explicacions del seu origen mític, cal situar la divinitat en el context geogràfic originari on Mitra és conegut i acceptat com a garant de diversos valors. L'origen d'aquest déu sembla ser clarament indoeuropeu. La primera menció que en coneixem és una tauleta de Bogazköy – antiga capital Hitita, ara una aldea Turca – de l'any 1380 aC. En aquesta, Mitra apareix juntament amb Varuna – divinitat hindú de l'oceà – com a garant d'un tractat firmat entre hitites i mitanis. Cal

atribuir-li al Mitra de la tauleta el sentit jurídic-sacerdotal de la reialesa, ja que, segons G. Bonfante el seu propi nom significa tractat. (BONFANTE, 1975: 47-57) La certesa és que al *Rig-Veda* indi, on també apareix, és juntament amb Varuna, l'encarregat de mantenir l'ordre còsmic, així com de vetllar per la correcta conducta religiosa i moral. A Iran, bressol de mitraisme romà, és garant de l'ordre social. Més tard se'l relaciona amb el sol omnipresent i amb la seva capacitat creadora i regeneradora de vida, qüestió per la qual se li pot atribuir un sentit originari molt ctònic.

Però el Mitra que arribà a Roma fou una divinitat passada pel filtre de l'hel·lenisme, del que, seguint les evidències de múltiples relleus i conjunts escultòrics, fou associat amb Fanteó, divinitat òrfica de la lluminositat. Aquest sincretisme s'observa a partir de les referències que, amb clara associació a la roca primigènia de la que Mitra nasqué, es canvia aquest element per altres de tant diversos com un ou o fins i tot un arbre. (ALVAR, 2001: 81)

L'altre gran escena associada als fets dels que Mitra fou protagonista en el mite, és la Tauroctonia. En ella, un jove, identificat amb Mitra, mata un bou. Als protagonistes de l'escena els envolten astres, signes de zodíac i altres divinitats que també semblen tenir una clara associació amb el desconegut mite de Mitra. La matança, podria identificar-se com a representació de la força creadora, regeneració de vida, de la fertilitat que resideix en la sang vessada del bou. Una de les interpretacions, proposa que el bou i la seva força fèrtil serien una al·legoria de la lluna, astre que només el Sol, al que Mitra representa, pot activar. Però les propostes simbòliques són infinites i complexes com per a entrar en detalls. És important quedar-se amb aquesta clara al·lusió a la fertilitat i amb la seva innegable associació astral.

Juntament amb Mitra, molts cops hi apareixen representats dos personatges , portadors de torxes o dadofors. Aquests joves s'han interpretat com una al·legoria de l'orient i l'occident – si es vol interpretar la posició de les torxes : amunt i avall, com el naixement i la mort cíclica del sol i de la llum – . La seva similitud iconogràfica amb el déu principal fa pensar que fins i tot es pugui tractar de la mateixa divinitat en diferents estats – això tindria molt de sentit si, evidentment, Mitra fos el portador de la llum de la vida, el sol – però per ara s'han analitzat separatament i com a forces divines independents, això si, sempre associades al culte.

Un culte d'origen persa i característiques ctòniques en ambient un ambient civil romà pot semblar una paradoxa, però s'ha de tenir present el fet de que, probablement,

el Mitra romà està plenament adaptat a particularitats locals i per tant, ha patit distorsions des de l'origen. El mateix passarà amb els seus sistemes rituals.

B) Ritual

Els misteris, com a expressió religiosa que surt de l'oficialitat i dels seus cultes, tenien sistemes de creences i maneres de relacionar-se amb la divinitat, és a dir rituals, amb formalitats pròpies. Cada variant, ja fos individual o local, comptava amb les seves característiques, que com que no estaven sotmeses a un dogma estricte, no tenien perquè ésser considerades heretgies o sectes dels cultes originaris a la manera en que avui les entenem.

Les característiques generals del sistema ritual en contextos de veneració a Mitra les deduïm a través de textos – majoritàriament de fidelitat dubtosa – d'autors que discuteixen sobre la litúrgia o catecisme mitraics⁸. L'escena més coneguda, per les relacions epigràfiques i iconogràfiques que la descriuen, es el Tauroboli. Però també es poden fer reconstruccions sobre la iniciació, implícita a tots els cultes de tipus místics, mitjançant la qual, el fidel s'integra a la comunitat d'adeptes i comença una educació orientada a conèixer la divinitat i els seus misteris. Després de la primera iniciació, el devot avança i puja de categoria, per mitjà de rituals de pas. En el cas de Mitra, alguns d'aquests rituals es pressuposen després de conèixer els diferents nivells d'iniciació en els que s'integren els seus seguidors. Segons el grau al que pertanyen, reben el nom d'una de les set categories que els aproparan al coneixement absolut de la divinitat. Els altres rituals i la seva litúrgia, s'inscriuen en els tradicionals actes votius, sacrificis i banquets sagrats. La oració, per arribar al contacte ple amb la divinitat, esdevé un element d'experiència íntima, d'un misticisme desconegut per als adeptes de la religió oficial.

Les reconstruccions que dels actes culturals a Mitra se'n poden fer, giren en torn de les especulacions que estudiosos dels misteris han fet en base a fonts textuais poc fiables i estudis epigràfics. No obstant, les teories, en general, coincideixen en una sèrie de punts que val la pena destacar, tot i que la generalització pugui contradir el que s'ha

⁸ Els termes <<catecisme i litúrgia mitraics>> són en realitat el nom que es donà a un conjunt de textos trobats en uns papirs grec i egipci respectivament, de temàtica màgica. La << Litúrgia Mitraica>> - nom que devem a Dieterich data del segle IV dC, un moment molt tardà, i exposa algunes de les expressions del mitaisme egipci. Per la seva banda, << el catecisme>>, - que tampoc es pot considerar un text universal - és interpretat per Brashear com a font d'informació d'algunes claus interpretatives dels aspectes culturals. El darrer, potser deriva d'alguns dels textos sagrats dels que Alvar, en suposa la existència, donada l'aparent uniformitat iconogràfica de les representacions de rituals a tot l'imperi.

dit abans referent a les múltiples variants d'arreu de l'imperi. El que es pretén aquí, és només elaborar un esquema general que ens permeti identificar i relacionar, alguns d'aquests rituals del culte a Mitra.

Els actes cultuals a Mitra es duïen a terme en recintes tancants, mitreus, que recreaven simbòlicament la caverna en la que, teòricament, Mitra havia nascut i posteriorment, donat mort al bou. La primera qüestió interessant és la del sacrifici del bou o tauroboli, de la que se'n té una imatge totalment distorsionada. En un principi es pensava que el sacrifici es celebrava al mateix mitreu, on la comunitat, després de sacrificar l'animal, el cuinava a les mateixes ares votives per a menjar-se'l en el banquet sagrat. Però Turcan refuta aquesta teoria amb hipòtesis basades en la pura lògica organitzativa. Segons ell, l'arqueologia parla per si sola, i és que els ossos trobats als mitreus, provinents de sacrificis pertanyen, en general, a animals petits – bàsicament aus –. Seguidament, pel que fa la qüestió constructiva, falta trobar estructures, tant a l'interior com a l'exterior dels mitreus, que puguin evidenciar la pràctica de grans sacrificis i la posterior cocció de les víctimes – per a la qual es necessitarien recintes culinàries que no s'han trobat –. Altres reflexions, posen de manifest les dificultats d'entrar el bou en un lloc tant resguardat com un mitreu, de poder-lo sacrificar de manera segura en un espai tant reduït i d'aguantar els fums de la cocció mentre aquesta es du a terme a les ares votives. Ara bé, la visió de Turcan no exclou ni el sacrifici ritual, ni molt menys el banquet, per al que – tot i que no se'n pot assegurar la sacralitat – sí s'han trobat espais específics dins del mitreu o *spelea* on portar-lo a terme. Es tracta de bancs per als comensals. Potser el menjar en comú recreava el banquet sagrat de Mitra i Horus per celebrar la mort del brau. Si fos així, el *pater* – rang més alt d'iniciació – i un altre iniciat – possiblement l'*heliodromos* – serien els encarregats de presidir la reunió en la que els altres comensals es disposarien, col·locats jeràrquicament, al voltant dels dos superiors.

El tamany de les grutes, no molt gran ⁹, indica que la comunitat, o confraria – *thiasoi*, si adoptem el nom de les comunitats dionisíiques – havia de ser per força de nombre reduït – potser indicador de grups selectes, que vénen a rompre amb les teories d'igualtat dins d'aquestes comunitats –. La participació seria majoritàriament

⁹ Un dels mitreus documentats més grans, és el n° III de Carnuntum (Austria), la nau del qual no supera els 25 metres de longitud.

masculina, però recents estudis apunten a que l'exclusió de les dones i nens no és tan evident com fins ara es pensava.¹⁰

Amb el que s'ha constatat, es pot concloure que els ritus eren de caire sacrificial i que, probablement, existien dates concretes per a la celebració dels grans banquets, que corroborarien l'existència d'un calendari de celebracions específic. Les més mencionades a les fonts són les dels solsticis d'hivern i d'estiu¹¹. En aquestes celebracions estacionals, les figures de Kautes i Kautopates tenien un protagonisme interessant. Fins i tot s'ha proposat que un pogués ser adorat a l'estiu – Kautes – i l'altre a l'hivern – Kautopates – reminiscència del sentit astral de les celebracions.

També estretament relacionada amb el calendari, hi està la qüestió dels rituals iniciàtics. Per el que sembla el caràcter místic del culte a Mitra era molt tancat, amb la qual cosa, els que no haguessin superat les proves iniciàtiques no tenien cap possibilitat de visualitzar el que passava a les caveres on generalment s'adorava al déu. Arribat el moment del tràngol iniciàtic – impossible sense haver rebut abans una sèrie d'ensenyances, per a les quals Alvar hi veu plausible la necessària existència de tractats¹² – els iniciats eren conduïts per el *mistagogo* a superar sèrie de reptes – el més factible és que es tractés de proves físiques o representacions dramàtiques simbòliques – que els permetrien l'entrada a la comunitat o a un rang superior de l'aparentment estricta jerarquització de les confraries mitraïques.

Els rangs eren set i s'inspiraven el l'ordre astral. Així, cadascun representava un planeta. El primer era el *Corax* o Corb que es correspondria amb el planeta Mercuri. Potser per la mateixa associació amb el déu missatger, sembla que aquests iniciats tindrien funcions servicials dins de la comunitat, especialment en el banquet, on serviren als altres comensals, esdevenint intermediaris entre el *Pater* i la resta d'adeptes. El següent grau no deixa d'ésser encara avui motiu de controvèrsia, es tracta del *Nymphus* o nuvi associat al planeta Venus. Alvar proposa que aquest nivell era indicatiu del maridatge entre l'iniciat i la divinitat. (ALVAR, 2001: 267) Altres autors,

¹⁰ << 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 a 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 familiares >> (ALVAR et altri, 1998: 217)

¹¹ A més de la data ivernal del 25 de Desembre, solstici d'hivern i naixement de Mitra, l'àlbum de Virunum (Klagenfurt, Àustria) suposa l'evidència de que també es festejava l'entrada del solstici d'estiu.

¹² << De haber existido una práctica litúrgica en el mitraísmo es probable que se custodiara escrita para emplearla con precisión en cada nueva comunidad fundada >> (ALVAR, 2001:282)

creuen que aquest grau porta implícita una clara al·legoria sexual i que, en dur-lo a terme, el devot adquireix un rol femení dins de la comunitat. (GORDON, 1980: 48) La castedat hauria de regir – mentre es dugués a terme la representació del *Nymphus* – tota conducta de l'iniciat. Aquesta visió del *Nymphus* s'explicaria per la posició antagònica d'aquest grau respecte al *miles*, següent pas en l'ascens dels devots, que vindria a representar a l'home en tota la seva plenitud. Com és d'esperar, el *Miles* o soldat està associat amb el planeta Mart. Apologistes cristians com Terulià ens parlen sobre les característiques de la seva iniciació,¹³ però malauradament es tracta de visions distorsionades per les ànsies de desacreditar els cultes pagans als ulls d'altres cristians. El que es pot especular, és que aquest, juntament amb els dos graus inferiors, també servirien als banquets sagrats.

Els quatre darrers graus semblen evidenciar un salt qualitatiu dins de la jerarquia de la comunitat. El primer d'aquests és *Leo* o Lleó, associat a Júpiter. Aquest és el grau del que en tenim més dades epigràfiques després del de *pater*, fet que indueix a especular que els seus iniciats portaven el càrrec amb honor. Algunes reconstruccions textuais i iconogràfiques ens donen dades interessants i peculiars en referència a les seves possibles funcions dins de la comunitat. A tot això, s'apunta cap a una capacitat purificadora dels *Leo* relacionada amb el foc i la mel. Aquestes purificacions consistirien en tasques com les d'encendre l'encens als mitreus o de purificar-se les mans amb mel a l'hora de manipular els aliments als banquets¹⁴. També podrien portar alguns atributs diferenciadors, com vénen a insinuar algunes representacions iconogràfiques, aquests podrien ésser un mantell vermell cobrint-los les espatlles i una màscara de lleó. El cinquè grau, rep el polèmic nom de *perses* o persa i esta sota influència de la lluna. Reflexions sobre el nom d'aquest grau han portat a difondre la teoria de que podria tractar-se d'un indicador de l'occidentalitat dels graus iniciàtics i, en conseqüència, de tot el ritus i la litúrgia dels misteris mitraics, que en res s'assemblarien culte iranià original. Però potser no cal anar tant lluny i és més plausible tenir en compte les evolucions i variants del culte al llarg de tot l'imperi on s'haurien modificat molts dels aspectes rituals. *L'Heliodromos* o corredor del sol, és el portador de la torxa, de la corona solar de set puntes i una túnica vermella. No cal mencionar la vinculació amb el Sol. Tot i que es tracta d'un dels càrrecs més alts dins de la

¹³ Tertuliano Sobre la Corona, IV, Cap. XV a CAMPOS MÉNDEZ, I. *Fuentes para el estudio del Mitraismo*. Córdoba, 2010 pg. 80

¹⁴ Porfirio, *El antro de las ninfas*, cap XV-XVI.

comunitat, és el grau del que tenim menys informació. Finalment, el *pater*, identificat amb Saturn, era el portador de la porpra –indicador inequívoc del seu rang superior - . També portava l’anell de l’autoritat i, en alguns casos, el barret frigi. A més del *pater*, existia el càrrec honorífic de *pater patrum* i *pater leonum* . En el segon cas, es tractaria de l’encarregat o representat de tot el grup de leones. Al mateix temps, no sembla que es pugui relacionar el desenvolupament del sacerdoci amb els rangs de jerarquia iniciàtica, si be el sacerdot sempre hauria de ser un *pater* que ostentaria el sacerdoci com a càrrec addicional.

Tret d’aquests trets, en realitat pinzellades de l’organització ritual del culte, no es pot evidenciar massa més sobre els tipus d’activitats que es duïen a terme en honor a Mitra. Tot aquest món s’explica per mitjà de nombroses teories de molta controvèrsia lamentablement, aquí impossibles de ser exposades amb més detall. Es pot però, fer una prospecció dels clàssics, i interpretar, cadascun segons el seu criteri, la realitat del culte a Mitra.

1.1.2. Isis

A) Origen i Mite

Prou conegudes són les penes d’Isis en la mitologia Egípcia, paradigma de l’ansietat que sentien els agricultors africans esperant les anades i vingudes estacionals del Nil. Aquesta deessa nilòtica, documentada per primer cop juntament amb la seva parella divina, Osiris, al voltant del III aC, tingué al món romà una projecció significativa.

Els misteris d’Isis eren coneguts arreu de l’imperi, fet del que ens parla Plutarc ¹⁵ – la font principal per conèixer una versió integradora del mite d’Isis i Osiris al món romà – als primers anys del s.II aC, moment en que aquest culte egipci ja feia anys s’havia integrat en el sistema de creences grecoromà. El mite plutarquí – també exposat per Diodor de Sicília amb la seva pròpia versió dels fets – gira en torn dels anguniosos viatges d’Isis mentre cerca dels membres esquarterats del seu germà-espòs Osiris, assassinat en una conjura reial. La perseverança d’Isis, l’esposa incansable, que aconsegueix reunir tot els trossos – a excepció del membre viril – li atorga un poder màgic capaç de retornar la vida a la seva parella divina , que torna del món dels morts per a fer justícia. Per posar solució al problema del membre viril perdut, Isis, amb la

¹⁵ Plutarc *Sobre Isis i Osiris* cap. XII a XIX

seva màgia, en recrea un , del que quedarà fecundada, a causa de la seva pròpia capacitat fertilitzadora. De la unió entre els ressuscitat i la deessa, naixerà el nen Harpòcrates, figura amb la que Isis és nombroses vegades representada.

No és d'estranyar l'èxit d'aquesta divinitat al món romà, el seu mite, que recrea l'angunia cíclica dels que viuen sotmesos a la terra, és també el conglomerat perfecte d'un sistema de valors que coincidia plenament amb els ideals romans. Isis es presentada com l'esposa fidel , la garant incansable de la justícia, la fertilitat i la protectora d'una sèrie d'oficis i activitats – com més endavant apreciarem amb el cas de la marineria –. A partir de la conquesta hel·lenística d'Egipte, la seva fisonomia en les representacions adquirirà tot l'aspecte d'una matrona romana. La seva "orientalitat", queda només patent en els sistemes rituals i algunes de les seves atribucions màgiques, pel que fa la resta, es tracta d'un culte plenament integrat en els complexos religiosos del món romà.

B) Rituals

D'entre les divinitats místiques que aquí ens ocupen, potser és Isis la més coneguda i propagada del món romà. Les fonts no són tan restringides com el cas de Mitra i, tot i que si hi hagué zones de preferència pel que fa la propagació d'aquest culte – de la mateixa manera que passa amb les altres divinitats – , les seves expressions religioses – almenys la seva vessant pública – malgrat o gràcies al seu exotisme, van arribar a agafar una projecció equiparable a la de qualsevol divinitat del panteó oficial.

Les fonts per a l'estudi del fenomen Isiac no són tan reveladores com abundants. Gràcies a Apuleu, ens ha arribat una magnífica relació literària sobre el tema. Tot i la clau humorística i potser poc fidel de l'obra, les seves *Metamorfosis* narren com el jove Luci, després d'esser transformat en ase, prega a Isis per recuperar la seva forma i , en agraïment, s'inicia en els seus misteris.¹⁶ En aquesta etapa, Luci descriu meticulosament la seva vida consagrada al culte, per la qual cosa, l'obra d'Apuleu esdevé – agafada amb prudència - una de les fonts més complertes per a l'anàlisi de l'organització al voltant del culte a Isis.

A l'hora d'explicar les formalitats pròpies del culte Egipci del món greco-romà, cal diferenciar entre les celebracions de tipus públic o festes i el culte quotidià. En efecte, el culte Isiac, tenia una vessant de celebració pública, dos dies a l'any s'abandonaven els temples i els reductes de celebració íntima per a rendir honor a la

¹⁶ APULEYO, *Las metamorfosis o el asno de Oro*. Barcelona, 1991

deessa enmig del clamor i el fervor religiós dels habitants on hi existien comunitats. La primera d'aquestes manifestacions públiques, la *navigium Isidis* que commemorava a la *Isis Pelagia*, es celebrava cap al 5 de març i obria el cicle de navegació, de la que la mateixa Isis n'era patrona. A aquesta deïtat marinera li era atribuïda la tasca de tenir cura de tot aquell l'ofici del qual estes relacionat amb la Mar . Les celebracions, descrites per Luci a *Les Metamorfosis* i també en nombroses reconstruccions pictòriques, consistien en passejar les imatges de la deïtat en una barca, engalanada entre flors i encens, mentre que la gent esperava amb fervor la seva arribada a terra, on li rendien culte i li feien libacions. Les cerimònies, tot i ser públiques, eren oficiades per els sacerdots del temple.

La segona celebració, rebia en nom de *Isia* i tenia lloc a la tardor. Sembla, que el ritual consistia en la representació dramàtica del mite, amb el qual es commemorava l'adveniment de la fase hivernal, la pèrdua de la vida en front de la vigorosa regeneració vital de la primavera, el renaixement d'Osiris. La *inventio*, nom que rebia aquesta representació, era l'excusa per a la reunió d'una intensa activitat comercial al voltant del temple, amb més força de la ja es pot contrastar els dies no festius.

Dels rituals quotidians sabem quelcom menys. Luci ens parla detalladament del temple i de la seva organització, alguns relleus o imatges pictòriques també poden ésser proclius a l'anàlisi i a més, semblen recolzar la visió d'Apuleu, però, com en el cas de Mitra – potser amb el *plus* de que tota la imatge externa d'aquesta religiositat en comparació amb el culte persa és de més fàcil reconstrucció –, les fases més íntimes de ritual, tampoc queden documentades, etern problema de l'estudi de les religions místiques.

La oració i el sacrifici queden més nítidament reconstruïdes. Sobre tot pel que fa la segona qüestió – tema en el que la epigrafia grega n'és la més abundosa i no s'absté de detalls tan curiosos com per exemple l'ofrena de pastissos – posseïm nombrosa informació. Els sacrificis es duïen a terme mitjançant cerimonials pomposos i eren oficiats i realitzats per el sacerdot del temple, amb la possibilitat de que fossin ajudats per especialistes. Els devots amb menys capacitats econòmiques oferien aus, que freqüentment eren oques. Els més rics, donaven braus o cérvols. Per el que sabem d'autors com Pausanies, Plutarc i Heròdot, ovelles, cabres i porcs estaven prohibits, així com la vaca, possiblement perquè aquest era l'animal sagrat de la deessa ¹⁷. Les ofrenes

¹⁷ Plutarc, *Isis*, V Sobre la impureza del cerdo; Heròdot II, 42

eren de tipus cerealístic, com sègol o civada i també vi, així com alguns fruits, en especial rem i figues. L'aigua era l'element més important en les libacions, el caràcter sagrat d'aquest element purificador en els cultes isiacs s'aprecia en múltiples fonts iconogràfiques i textuales,¹⁸ fet que vindria a corroborar l'arqueologia, amb les nombroses troballes de cràteres i hidres dins dels recintes del temple. La puresa era indispensable, tant física com espiritualment. L'encens cremava contínuament i es recomanava la castedat, almenys els dies previs a l'entrada al temple.

Les oracions a Isis eren concebudes des d'una posició de total submissió de l'orant envers la divinitat. S'alçaven en forma de súplica i s'entenien com un intercanvi recíproc, segons el qual, l'orant acompanyava les plegaries amb promeses que hauria de complir, si no volia ofendre la deessa i patir el seu càstig. Les faltes es confessaven públicament, una pràctica que degué de resultar sorprenent per a la resta d'habitants de l'imperi no consagrats, com expressen alguns versos elegíacs contemporanis a les etapes de proliferació del culte. Paradoxalment, aquesta ideologia de submissió cap a la divinitat, s'inscrivía dins de les concepcions imperialistes de Roma envers els seus conquerits, que havien de demostrar la *fides* cap a l'invasor sota amenaça de càstig a tot aquell que no mostrés sotmès. (ALVAR, 2001 : 240)

El context de comunicació amb la divinitat mitjançant la oració és sempre el temple, en el qual la deessa es manifesta, ja sigui per mitjà d'un somni o una visió¹⁹. El santuari, solia presentar un estructura diferenciada de la resta de patrons arquitectònics propis de l'estil romà. La tendència era recrear petits temples egipcis, ambientats amb elements nilòtics que reproduïen el context originari. Es parla de que fins i tot el seu sacerdocí imitava les costums egípcies integrant en ocasions esclaus de color per a donar més realisme a la simulació. La teoria no és del tot precipitada, doncs com s'ha vist també en el cas de Mitra, la tònica general en les religions de l'antiguitat és sempre la de recrear el mite, integrant elements que reproduïen un microcosmos ordenat reflex de l'originari. Però la iconografia i l'arqueologia, especialment a les parts menys hel·lenitzades de l'imperi fan sospitar que s'havien mantingut les avitualles pròpiament romanes, almenys pel que fa al sacerdocí, que ara sí, integrava ambdós sexes. Les evidències apunten cap a una major consagració femenina al culte, per tot el que representa per al gènere, però el sexe masculí no sembla quedar exclòs ni tan sols del sacerdocí.

¹⁸ Pausanias X, 32,13-16

¹⁹ Apuleyo, *Metamorfosis*, XI, 19;22;27;29

L'aspecte iniciàtic sembla començar cap a finals de l'hel·lenisme, ja en època imperial – l'absència de documents d'època republicana així ho vindrien a corroborar –. L'obra d'Apuleu s'ha d'agafar amb extrema prudència en aquest aspecte, doncs el constant to irònic i satíric de l'episodi en que Luci narra les iniciacions fa sospitar de la fiabilitat de la descripció.²⁰ Malgrat això, alguns elements criden a ésser considerats característics del ritual, és el cas de la necessària *advocatio* divina, és a dir, la crida de la divinitat al que ha d'ésser iniciat, que mai ho ha de fer per pròpia voluntat. L'iniciat s'hauria de sotmetre a un sèrie de proves divines, molt probablement relacionades amb el dejuni i l'abstinència, les fases següents, en les que l'iniciat era guiat per el *mistagogo* i sotmès a purificacions, eren les de la instrucció en els secrets de la religió fins a l'arribada al coneixement de la revelació sobre l'ordre còsmic i el significat de la existència, finalment quedaria la unió mística amb la divinitat, l'experiència més transcendental i íntima per a l'iniciat, ara ja consagrat. Les descripcions fan pensar que l'èxtasi al que arribava l'iniciat que anava a renéixer, hauria d'ésser una experiència induïda, entre altres coses per els dies de dejuni i per la ingesta d'algun tipus d'al·lucinogen²¹. Es tractava en tota regla, d'un simulacre de mort que l'iniciat superava per a tornar amb un ànima renovada. Així com no es pot demostrar la relació entre sacerdoci i iniciació en el cas de Mitra, la iniciació en els misteris egipcis semblen propis de la classe sacerdotal. La qual cosa no exclouria a la resta de devots de la participació en rituals o festes en honor de la divinitat.

1.2.2. Serapis

En aquest apartat, tractarem la qüestió de Serapis de manera aïllada a la parella divina que forma amb Isis. Tot i l'escassetat de dades, la divinitat mostra tenir entitat pròpia i una organització independent, en les seves característiques com a divinitat d'origen egipci hi ha punts de divergència respecte a Isis que mereixen ser destacats.

A) Origen i mite

L'origen de Serapis mereix una especial atenció per tot el transfons polític que porta implícit. Parlar de Serapis és parlar d'un Osiris hel·lenitzat o, si es vol, d'una divinitat d'importació hel·lènica que hibrida – no sense prèvia intenció de les oligarquies i després d'un llarg procés d'associació – amb la divinitat local del poble oprimat – l'egipci en aquest cas – a causa de les conquestes d'Alexandre el gran. Per a

²⁰ Apuleyo *Metamorfosis*. XI-2 i XI,25

²¹ RUBIO,R *En torno a algunos aspectos poco destacados de los misterios isiacos*. ed. Isis. Nuevas perspectivas, ARYS 4, Madrid 1996 pp.13-34.

facilitar la tasca administrativa de la potència opressora, es fan necessaris certs mecanismes basats en el control de les mentalitats, un d'aquests, és el de l'aspecte religiós. Així, neix a Alexandria com a divinitat tutelar de nova fundació. Serapis serà un déu homologable a les divinitats locals dels egipcis, mentre que es revestirà de caràcters pròpiament grecs que satisfacin a la població hel·lena, que a partir d'ara, l'identificarà com a divinitat pròpia.

La iniciativa s'atribueix a Ptolomeu I Soter qui, segons Plutarc,²² després d'un somni revelador, hauria donat al déu el nom de Serapis per a ser aquesta la manera en que els egipcis anomenaven a Plutón. Altres teories antigues apunten a que el mateix seria d'origen babiloni, una espècie de Baal que s'hauria importat a Alexandria. Però també es freqüent veure en Serapis, associacions prou convingudes, entre diferents divinitats – Osiris i Apis, déu de la fertilitat –. Alvar es mostra reticent a acceptar la teoria d'un Serapis creat al segle IV aC i acceptat només tres dècades després. Ell hi veu un sincretisme anterior a Alexandre, que aquest sap aprofitar adoptant-lo com a divinitat local de la nova fundació. Serapis adopta les característiques pròpies d'una divinitat ctònica: <<Es dios de ultratumba, pero no en menor medida es dios sanador medicinal>> (ALVAR, 2001: 64) D'Apis, n'adopta les associacions amb el sol – en ocasions, és representat amb un disc solar entre les banyes – de la seva parella divina, Isis, n'adopta funcions com la protecció de la reialesa i de l'ordre i finalment, d'Osiris, aquesta vessant de fertilitat i d'identificació amb les renovacions agrícoles. En general, la seva fisonomia és més pròxima als deus hel·lenístics que als egipcis, però sovint se'l representa amb un *Kalathos* damunt el cap, símbol inequívoc de la seva procedència nilòtica.

La divinitat adquireix una difusió gens menyspreable, doncs se li construeixen santuaris a tot el mediterrani i fins i tot apareix a la moneda hel·lenística – també a la romana en època d'Adrià –. Però la clau del seu èxit a la Roma imperial potser s'explica més per la seva condició de déu total – Així com també ho era Isis –, en el sentit de que reunia moltes de les capacitats divines més demandades: la curació, el control sobre el món d'ultratomba, la renovació dels cicles agraris, la protecció de la monarquia i com no, organitzador del cosmos. (ALVAR, 2001: 67) A Roma, l'associació més freqüent es produirà amb Esculapi, divinitat sanadora, sospitosament similar a l'Imhotep egipci, d'on adquiriria la vessant nilòtica que el faria fàcilment assimilable amb Serapis.

²² Plutarco, Alejandro, 76,9

B) *Rituals*

Tot i les fructíferes evidències que ens deixà el culte a Isis, no correm la mateixa sort amb el de Serapis, diem, homòleg masculí de la primera. La seva freqüent aparició com a parella divina d'Isis que sembla gaudir de més protagonisme n'és la culpable, a la vegada que la única esperança de reconstrucció de la litúrgia que envolta els seus rituals. La seva menció als textos literaris és massa escassa com per a elaborar un esquema general fiable. L'epigrafia pot aportar dades de rellevància, però aquestes sempre estan més orientades a les associacions del déu amb altres divinitats, a conèixer el tipus de pregàries que se li realitzaven i, en conseqüència, als poders que se li atribuïen, així com a quelcom més referit al perfil dels dedicants. A través de l'arqueologia i les fonts textuais, sabem que existien nombrosos temples, *Serapeum*, separats dels *Iseum*. Encara que fos dins del mateix santuari, aquestes dues divinitats no tenies perquè compartir espai sagrat ni devots.

Els pocs elements que ens han quedat per a reconstruir la litúrgia, consisteixen, bàsicament en lluerns decorades amb motius que representaven la família divina – Serapis, Isis i el déu nen, Harpòcrates –. Un text, també d'Apuleu²³, menciona un seguici de flautistes i músics que proclamaven els himnes consagrats a la divinitat.

L'epigrafia, per la seva banda, sembla adquirir molta força quan es tracta d'evidenciar les qualitats sanadores de Serapis. D'això es dedueix que els orants, duïen a terme oracions i ofrenes similars a les que em vist amb Isis, pregant per a la salut dels seus estimats o per la seva pròpia fertilitat. De la mateixa manera que passa amb Isis, es poden documentar malediccions que castiguin les faltes. Tot això indueix a pensar, que es tracta, en definitiva, d'actes votius de molta similitud amb els de la seva parella divina. De ben segur, les libacions i els sacrificis, duts a terme molt acuradament, constituïen gran part del culte.

La iniciació, seguint els patrons Isiacs, hauria de ser també quelcom relacionat amb el sacerdoci, ara sí reservat als homes. Resulta curiosa una dada que E. Vinagre a tractat en un article. I és, el de la existència dels intèrprets de somnis en els recintes del temple.²⁴ Com em comentat en l'apartat anterior, les nits al temple formaven part important de les manifestacions de la divinitat, a les que aquesta s'apareixia en somnis. Així, no és d'estranyar que els voltants del temple s'envoltessin d'intèrprets i mags

²³ *Met.* XI,9

²⁴ VINAGRE, M. *Los interpretes de sueños en los templos de Serapis* a *ARYS* 3, 2000 pp129-141

disposats a desvetllar els missatges divins més complexos a l'enteniment de les ànimes devotes.

1.2. ELS MISTERIS A OCCIDENT: Teories de difusió , arrelament i conseqüències

En primer lloc, és necessari entendre que els mecanismes d'entrada i difusió de les religions Orientals a l'imperi romà no es produeixen sota les mateixes condicions, amb la qual cosa resulta difícil emmarcar-los en un marc d'acció comú. Per fer un esbós general dels motius que van permetre l'entrada i l'arrelament d'aquestes corrents, tractarem el cas de cada conjunt de divinitats, segons el seu origen, per separat, sempre mirant de destacar aquells punts en comú que ens permetin adoptar una visió més àmplia del fenomen.

Els primers cultes en difondre's foren els d'origen egipci. Ja des d'època republicana, els contactes de Roma amb Egipte i el món hel·lènic són de sobra coneguts. De fet, és una hel·lenització de les principals divinitats egípcies la que provoca la integració d'aquestes dins del marc de la religiositat greco-romana. Des de les terres del Nil, s'expandeixen primer per Grècia i posteriorment per tot la conca del *Mare Nostrum* els cultes a la parella divina – en alguns casos com a entitats separades – que ara, esdevindran místics. Sembla que la difusió per Grècia té com a epicentre l'illa de Delos, des d'on comerciants, navegants i esclaus seran els agents difusors d'aquets cultes al llarg dels segles III i II aC. Els misteris d'Isis i Serapis s'instauraran de manera desigual per tota Grècia, per seguir el seu camí cap a Síria i el nord d'Àfrica. Al segle II aC ja es documenta el seu rastre en els territoris de la Campania, especialment a Pompeia. Els enclavaments portuaris, com els de *Neapolis* i *Ostia*, seran la clau de la seva proliferació.

Potser el seu caràcter polivalent en atributs divins de tota mena, fou la clau de la relativament fàcil acceptació d'aquestes divinitats en territori estranger. Isis, per exemple, fou ràpidament víctima del procés sincrètic amb les deesses-mare de totes les regions, que afegiren al seu ja marcat caràcter salutífer, altres competències com el de la protecció de les dones durant el part, en un context d'alta mortaldat prenatal tant de la mare com del nen. El cas de Serapis fou similar, la tendència a rendir-li culte als santuaris d'Asclepi, divinitat sanadora, és mostra de l'associació. Fos per el caràcter universal de les seves atribucions, o per l'atractiu exòtic dels seus cultes, la certesa es

que, els misteris nilòtics feren forat entre les classes més altes de la societat romana molt prematurament. Ja al segle II aC es documenta la seva presència a Roma i més tard, durant el triumvirat, s'erigeix un temple en honor a Isis al *campus Martius*. Per la seva part, l'estat romà contemplava amb preocupació aquestes devocions personals, més obertament en època d'August i Tiberi, que s'acabaren per oficialitzar del tot a partir de la pujada al poder de Caligula.

La difusió del culte a Mitra va ser un tant més tardana, de tal manera que els primers testimonis escrits de la seva presència daten d'època plenament imperial. Tot i els buits documentals, és possible reconstruir els itineraris d'aquesta divinitat per mitjà de fonts literàries, com la *Tebaida* d'Estaci o *Vides Paral·leles* de Plutarc que atribueixen l'entrada del culte a pirates cilicis. El primer testimoni arqueològic que sembla guardar relació amb Mitra es data al voltant de l'any 102 aC. Amb tot, cal suposar que el culte no s'implanta de manera més o menys uniforme fins a finals del segle I dC, moment en que altres cultes místics ja eren de sobra coneguts i practicats a tot l'imperi. Mitra també passà per el filtre de l'hel·lenisme i participà de les corrents filosòfiques del moment. Les modificacions que patí el culte original, poden donar peu a un interessant treball sobre un aspecte que encara no ha estat mai tractat.

Les teories tradicionals, com la de Cumont, apuntaven als contingents militars com a principals agents difusors dels misteris de Mitra. Ara be, tot i que no es pot descartar la importància de les legions romanes en la propagació d'aquest culte – sobre tot en a les províncies més bel·ligerants – atorgar-los tot el protagonisme resulta avui inversemblant. Com en altres casos, els agents de difusió majoritaris foren els comerciants. D'aquí que les zones més actives del mitraisme es situin generalment en enclavaments de caràcter mercantil o centres pròxims a les activitats d'intercanvi. El seu culte es troba en ambients urbans, que denoten gran activitat, tret de l'excepció d'algun mitreu documentat a *villae* romanes de caràcter rural. El segles de major expansió del mitraisme a occident oscil·len entre el II i el III de la nostra era, moment del que s'han trobat testimonis arreu de l'imperi.

L'èxit d'ambdues corrents místiques al món greco-romà – juntament amb altres de similars – s'ha volgut explicar des de múltiples visions. Una de les més difoses, recau en l'atractiu de l'oferta religiosa basada en l'esperança de salvació i de renaixement després de la mort. Però per força hi hagué més factors que contribuïren a l'atractiu de les religions orientals i un d'ells es que reunien en una sola entitat divina un cúmul d'atributs que feia innecessària la devoció a múltiples divinitats. Potser aquesta

“comoditat” que oferien les religions orientals pot relacionar-se amb la tendència henoteïsta, que molts autors han volgut veure entre les característiques dels misteris. No es tracta de la devoció a un déu únic, si no de la superposició d’aquest déu per damunt dels altres, de manera que ser practicant de la seva devoció no exclou el politeïsmes ni sembla qüestionar-lo. S’imposa però una preferència, o una devoció completa a la divinitat que sigui més afí a les demandes espirituals del consagrat. Als anys 80’ del segle passat sorgeix tota una corrent historiogràfica que es dedica a desmuntar la teoria de que el monoteïsmes és una tendència que comença precisament amb la proliferació d’aquests cultes. Però és una dada que no deixa de resultar interessant i que facilita la comprensió d’alguns dels preceptes cristians i, com no, dels seu èxit tot i la prèdica d’una única veritat en un món en que el politeïsmes era la tònica general. Sigui com sigui, tot i el caràcter privilegiat que aparenten tenir els devots en els relats literaris clàssics, esta clar que havien de respondre a unes necessitats personals que la organització de a religiositat oficial obviava. Potser el fervor religiós de les seves cerimònies, la consciència de pertànyer a un grup selecte o l’afany d’escapar dels límits de la civilització que cada cop presentava amb valors més rígids, eren possibles més fàcilment per la via de la religiositat. Els misteris semblen oferir un major alleujament psicològic, sustentat en que aquestes corrents es creien posseïdores de les respostes a les preguntes existencials que tot ésser humà es fa en algun punt de la seva vida. Per altra banda, garantien aixopluc i protecció als fidels, no només divina, si no col·lectiva. A més, es promulgaven valors ideals, en un context en que els sistema de valors tradicional romà es sustentava en la negació dels mateixos.

CAPITOL II: EL CULTE A MITRA A LA PENÍNSULA IBÈRICA

2.1 . DISTRIBUCIÓ GEOGRAFICA I CRONOLOGIA

Per mitjà dels registres epigràfics i arqueològics sabem que els territoris de la Península Ibèrica no quedaren al marge de l’expansió dels cultes d’origen oriental que proliferaren durant els segles I a VI dC al llarg de tot l’Imperi Romà. Tot i que les evidències no són prou nombroses com per assegurar que les religions místiques tingueren una projecció més o menys significativa entre la població hispana, si que podem parlar de zones de la península on s’han conservat proves de que hi hagué,

almenys, petites comunitats d'adeptes. Nuclis, on s'ha detectat una major activitat religiosa relacionada amb els cultes a divinitats d'origen oriental i de caràcter místic. En aquest apartat ens centrarem en aquells vestigis hispans que fan al·lusió al déu Mitra.

Als anys 80' hi havia documentats un total de dotze llocs segurs y sis de dubtosos que mostraven evidències del culte a Mitra a Hispània. En total, un recompte d'unes 33 inscripcions – algunes molt dubtoses – de presumpte dedicació a Mitra. D'aquests llocs, la província de la Tarraconense – segurament pel fet d'esser la més extensa en territori fins a la divisió Diocleciana – era la que comptava amb major volum de registres epigràfics i arqueològics amb un número de vuit per damunt de les cinc de la Lusitana i Bètica. Després d'observar els principals punts on es troben aquests vestigis, podríem gairebé afirmar que el nord-est i el sud-oest peninsular són sens dubte els reductes on el culte a Mitra gaudí d'una major implantació.

Si ens centrem primer en el sud-oest, on els registres epigràfics no són tant nombrosos com a la veïna Tarraconense però si menys dispersos – el que fa pensar en una major incidència del culte a la zona – s'ha de mencionar, en primer lloc, la “comunitat mitraca” d'*Emèrita Augusta*, que de moment representa l'únic punt quasi al cent per cent fiable on s'hauria organitzat el culte. A la resta del territori Bètic, caldria destacar comunitats com *Italica*, *Corduba*, *Igabrum* i *Caesarobriga* aquesta darrera a Lusitania. L'actual població extremeña de Medina de las Torres a la Betúria cèltica, també s'hauria d'incloure dins de les comunitats amb possibles adeptes, tot i que només s'ha trobat el que sembla la inscripció votiva d'un particular.

A l'actual Portugal, *Caetobriga*, *Pax Iulia*, *Egitana* i *Braccara* són sospitoses de guardar algun tipus de relació amb aquests cultes, mentre que a l'extrem nord-oest de la península, existeixen testimonis d'adeptes a *Aquae Calidae* (Caldes de Montbuy) i l'actual La Isla (Astúries).

Si diem que el sud-oest és el punt de concentració de testimonis mitraïcs per excel·lència, però que la Tarraconense és la província amb més restes relacionades amb aquest culte, ens em de centrar en la zona de la costa catalana per confirmar-ho. Sens dubte, *Tarraco*, *Barcino* i Cabrera de Mar, comptaren amb les seves respectives comunitats mitraïques, juntament amb una *Baetulo* un tant més dubtosa. La novetat recau en *Iluro*, concretament al Santuari de Ca'n Modolell, a Cabrera de Mar on s'hi presenten evidències de culte rural. Més al sud, la Benifayó valenciana representa un testimoni segur, que a més, fa sospitar d'altres nuclis pròxims amb condicions similars, com *Valentia* o *Carthago Nova*, ciutats on sí que hi ha evidències de culte a altres

religions de tipus místic. Fa escassos deu anys, *Sagunto* s'ha afegit a la llista, amb una inscripció monumental que ha revelat la possible existència d'un temple consagrat Mitra a la mateixa ciutat.

Pel que fa les cronologies, en comparació a la resta de l'imperi, podríem dir que l'entrada del culte a Mitra a Hispania fou matiner, així com també ho degué de ser la seva extinció. J. Alvar situa l'entrada del mitraisme a Hispania al voltant de la primera meitat del segle II dC, tenint en compte que la primera evidència cronològica segura data del 155 dC a *Emerita Augusta*²⁵, on ja devia existir coneixement d'aquest corrent abans de la construcció del famós mitreu. Per altra banda, els primers autors cristians de la península (Prudenci) no fan referència al mitraisme com una de les idolatries a combatre, així com passa amb altres formes de religiositat paganes. A més, els darrers testimonis epigràfics, no semblen ser posteriors en cap cas al segle IV dC, el que vindria a confirmar la desaparició al culte persa a la península cap a finals del segle III principis del segle IV dC. I en cas de que hagués quedat algun reducte no documentat, aquest hauria estat un cas aïllat i sense prou significació, com podria ser el cas dels sorprenents i encara no confirmats reductes del nord peninsular, com San Juan de Isla.

La significació d'aquest curt període de temps al qual ens referim, només dos segles escassos, sembla ser clara, el mitraisme no degué d'arrelar amb massa força a Hispania. Els adeptes al culte – si fem cas a la distribució geogràfica proposada per Alvar – haurien estat persones pertanyents al sector comercial, i, en menor grau, a la milícia. Com vendrien a confirmar els testimonis costaners i les restes trobades a zones amb una intensa activitat comercial com el sud-oest peninsular. El cas d'*Emèrita*, hauria representat l'excepció militar. D'acord amb Alvar, podem afirmar que es tractà d'un fenomen bàsicament d'àmbit urbà i seguint les evidències, establir unes cronologies més aviat limitades de l'impacte del culte a Mitra a la Hispania romana.

2.2 SOCIOLOGIA DELS DEVOTS

A la península, podem parlar de l'existència d'un culte a Mitra organitzat, en major o menor mida, depenent de les zones on s'hi han trobat restes. La prova més evident n'és Mèrida, on, a més de l'existència documentada d'una comunitat o confraria mitraica trobem ares epigràfiques que ens desvetllen el nom del *pater* – sèptim grau d'iniciació – i l'existència d'un *pater patrum*²⁶ – càrrec honorífic que queda per sobre

²⁵ Veure a L'Annex: Mitra nº d'inscripció 1 i 2. A partir d'ara : Mitra, 1,2

²⁶ Veure: Mitra, 4

de la resta de *patres* –. Al nord, San Juan de Isla, documenta una de les activitats de culte a Mitra més tardanes de la península.²⁷ En una de les seves inscripcions, la menció d'un *pater patratum* i d'un *leonem* són la prova més evident de que existí una organització. El sud, tampoc sembla quedar exclòs de culte organitzat, fins al punt de sospitar de comunitats a *Itàlica* i *Igabrum*. La informació documentada pot implicar, que, almenys a les ciutats on existia organització del culte, el número d'adeptes havia de constituir uns mínims.

Els registres epigràfics de la península no donen peu a divergència respecte el que em anat veien en apartats anteriors. De primeres, l'onomàstica dels dedicants es correspon majoritàriament amb el perfil de llibert d'origen oriental, no així grec, més freqüent en els actes culturals a Serapis amb qui ocasionalment comparteixen espai sacre. De la seva situació-socioeconòmica, poc més en sabem. L'absència de *tria nomina*, en alguns casos, pot ser indicador de la classe social a la que l'adepte pertany. Al santuari de Ca'n Modolell, Cabrera de Mar, tenim la inscripció de dos esclaus, condició bastant freqüent entre els adeptes a Hispània, probablement degut a la procedència oriental d'algun d'ells²⁸. Hi ha inscripcions que són més reveladores, a Mèrida s'ha trobat la única evidència propícia a ser de caràcter militar. El dedicant, a més, sembla de procedència hispana, concretament de Tàrraco, lloc des d'on hauria entrat en contacte amb el culte. Si acceptem aquest itinerari de M. Valerius Secundus, probablement haguem d'admetre que el seu càrrec militar com a *frumentarius* és només una casualitat i que per tant, la inscripció no es pot agafar com a evidència de l'existència del culte a Mitra entre la *Legio VII gemianae* de Lleó²⁹, el que ens reduiria altra cop a la classe mercantil.

La distribució geogràfica de les inscripcions ve a corroborar la teoria de difusió per via comercial. No necessàriament tots els votants haurien de pertànyer a aquesta classe, doncs l'epigrafia hispana és variada en quan a que representa tots els nivells socials i econòmics hispano-romans: hi apareixen esclaus, ciutadans hispanos i lliberts d'origen oriental. Això sí, tots de sexe masculí, amb la qual cosa Hispania no suposaria una excepció pel que fa l'absència de l'element femení en el culte a Mitra. En general, les condicions en les que els orants ofereixen el seus vots denoten situacions econòmiques poc ofegades. La capacitat de pagar ares o altars votius, és ja de per si un

²⁷ Veure: Mitra, 13

²⁸ Veure: Mitra, 10

²⁹ Veure: Mitra, 1

bon indicador de la possible situació econòmica dels dedicants, per el que cal deduir que d'existir devots més pobres, aquests no invertirien massa esforç en honrar la seva divinitat a costa del seu sustent. El mite d'igualtat i absència de restriccions de tipus socials a les comunitats místiques sembla quedar cada cop més descartat. Els misteris de Mitra, eren, no només a la península, competència de grups selectes amb voluntat de diferenciar-se ideològic i socialment.

2.3. SIGNIFICACIÓ DEL CULTA A MITRA A LA PENÍNSULA IBÈRICA

El culte a Mitra a Hispania, va ser introduït de manera tardana i desaparegué amb bastanta prestesa. La seva influència a la península fou més aviat feble i arrelà de manera relativa només en aquells enclavaments més proclius als intercanvis, pecuniaris, de bens de consum i com no, ideològics. Les teories entorn els motius d'aquest fracàs relatiu dels cultes a Mitra en territori ibèric, van des de l'absència de grans contingents militars per la seva condició de província pacificada en el moment en que el culte gaudia de major difusió a la resta del món romà, fins a la idea de que, Mitra no prosperà entre els hispans a causa de l'existència d'una divinitat homòloga – Lugus – d'origen indígena. A la combinació d'aquestes dues teories les recolza encara més el fet de que la majoria dels testimonis – tret potser, dels del nord – apareixen en contextos molt romanitzats, el que fa pensar que era precisament la població hispana i indígena la més propensa a mostrar desinterès per una divinitat d'origen tant llunyà.

Els seus introductors foren sens dubte, comerciants i esclaus orientals. El fet de que només es documentin testimonis masculins a les inscripcions no sorprèn i pot interpretar-se com la evidència, de que, també a Hispania, Mitra s'associava amb els rols i activitats purament masculines. Les ares votives no especifiquen massa en què consisteix la pregària o el vot. Només en el cas de Cabrera de Mar, al santuari de Ca'n Modolell, podem especular amb la idea de que una de les inscripcions es dedica a Mitra per agrair una gran sort en el joc.³⁰

Finalment, resulta interessant destacar el fet de que, als mitreus, relleus i ares, hi apareixen sempre altres divinitats, no només les associades amb Mitra, com Kautes, Kautopates o Mercuri, si no també estatuària de Neptú, *Júpiter Optimus màximus*, Sol Invicte i fins i tot Serapis³¹. Raó de més per a deduir la poca importància que se li donà a Hispania a la qüestió íntima, quasi exclusivista de les reunions i per reiterar, de pas,

³⁰ Veure: Mitra, 8

³¹ Veure: Mitra, 2,3

encara que sembli una paradoxa, que l'adhesió al mitraisme no exclouïa la possibilitat de practicar altres cultes.

CAPITOL III : EL CULTE A ISIS I SERAPIS A LA PENÍNSULA IBÈRICA

3.1 DISTRIBUCIÓ GEOGRÀFICA I CRONOLÒGIA

La presència de les divinitats nilòtiques a la Península Ibèrica es documenta des de dates ben matineres. Segons Uroz Rodríguez , podem parlar de la instauració del culte a Isis i Serapis ja al segle II i I aC concretament a les colònies d'*Empúries i Cathago Nova*, grans ports comercials amb una dinàmica d'intercanvi prou intensa com per a permetre l'entrada de quelcom més que bens comerciàbles. Però els subjectes d'anàlisi del professor són casos aïllats – com ell mateix reconeix a les seves conclusions – tot i el seu afany d'atorgar-lis un valor significatiu que determini el moment d'entrada d'aquests cultes a la península. Acceptarem parcialment les seves teories, agafant amb prudència la qüestió de que es tractés de cultes plenament instaurats en època republicana però reconeixent que, en efecte, Isis, Serapis i els seus misteris eren coneguts ja d'antany a la Hispania d'època imperial, potser adorats en privat per petits contingents de població greco-oriental prèvia a la romanització d'aquestes ciutats.

Es coneixen un total de 36 inscripcions fiables vinculades als cultes d'Isis i Serapis. La província de la Bètica és la que presenta més evidències en relació al volum d'inscripcions, quedant per darrera la Tarraconense i , en menor mida, Lusitania. Com en el cas de Mitra, adquireixen protagonisme els grans centres urbans, vinculats al comerç amb l'excepció d'algun punt de caràcter rural. Destaquen en la Bètica *Baelo Claudia* i *Itàlica*, on, a més, s'hi ha documentat l'existència de dos *Iseum* importants. *Alameda*, *Igabrum (Cabra)*, *Montilla* i *Anticaria*, juntament amb les portugueses *Panóias* i *Chaves (Aquae Flaviae)*, dibuixen un sud-oest prou concentrat. Lusitania es presenta pràcticament buida en territori espanyol – només a Mèrdia podria haver existit un punt de culte a Serapis –. Pel que fa la part Portuguesa, *Pax Iulia* s'emporta el protagonisme i aporta referències a les dues divinitats. Algunes localitats de la Tarraconense, com València i Cartagena mostren també una concentració similar a la de la Bètica.

El culte a Isis presenta major difusió, o almenys, els registres de devots a Serapis no són tant freqüents a no ser que s'adori a la parella divina en conjunt. Els actes culturals no mostren rastre de singularitats regionals, tret, si es vol, de la diferenciació entre els epítets de la deessa nilòtica, que en general és adorada sota la forma d'*Isis Pelagia*, sobre tot a les localitats costaneres.

En general la diferència numèrica respecte al culte a Mitra no es massa significativa, però altres evidències que no s'han tingut en compte a l'anàlisi, com ara les iconogràfiques – incises en ceràmica o en decoracions de tipus privat – fan sospitar que els cultes egipcis gaudien d'una major acceptació que el persa a la península. Potser per la seva matineria presència o a causa de la progressiva pèrdua de l'element místic en els seus rituals que animaven més a les declaracions obertes.

3.2. SOCIOLOGIA DELS DEVOTS

Si es veritat que des del primer moment de presència romana existien grups que ja adoraven aquestes divinitats nilòtiques, cal diferenciar-los de la resta de població romana que seguia les tendències orientalizants de finals de la república. És més lògic pensar en aquella població d'estrat oriental que no s'inscrivía encara entre la base hispano-romana però que, representava, com els mateixos indígenes, la realitat dels centres urbans, com el perfil més adient d'adeptes al primer període. Així, podem diferenciar dos moments entorn als quals s'articula el culte, segons el perfil dels seus devots. Primer, aquests habitants d'origen oriental, presents ja en el moments previs a la romanització – motiu que explicaria la presència d'algunes inscripcions en grec,³² des del punt de vista simplista – i, més tard, la plena acceptació d'aquest culte entre les classes més altes de població pròpiament romana – en especial dones riques, esposes de l'oligarquia urbana de rang senatorial –. Les característiques d'aquesta segona fase, que oscil·laria entre els segle I i III dC, són les que queden més ben evidenciades, doncs hi ha inscripcions que sorprenen per el malbaratament que suposen a qui assumeix les despeses de l'acte cultural.³³ Els casos hispans, així com els d'arreu del món, són una mostra inequívoca de l'evergetisme romà d'època imperial, actes en els que – en aquest cas les devotes – tenien intencions més enllà de mostrar la seva devoció.

³² Veure: Serapis, 3,4,6,8,9.

³³ Veure: Isis, 7

Tot i així no s'ha de generalitzar arreu aquest perfil social de les adeptes, a València per exemple, existeix testimoni d'un col·legi d'esclaves ³⁴ – de condició social més austera – consagrades a Isis. Altres inscripcions, com la *Defixio* de *Baelo* ³⁵, aporten l'evidència d'un perfil econòmic sense luxe, però amb prou base pecuniària com per a garantir-se un nivell de vida digne. Alvar, posa èmfasis al fet de que, tot i la representació de classes socio-econòmiques molt variades, totes aquestes s'inscriuen en un *Status Quo* pròpiament romà. Queden així al marge tant indígenes com *peregrini* o altres habitants sense representació en el corpus cívic romà.

L'existència dels *Iseum*, i la menció de càrrecs sacerdotals evidencia la organització d'aquest culte que havia perdut en gran part la seva vessant misteriosa, esdevenint simplement un culte exòtic i cridaner que donava identitat als adeptes. Tot i l'absència de fonts textuais, podem suposar que les festes a *Isis Pelagia* tenien projecció en el context hispànic, sobre tot a poblacions costaneres les activitats de les quals giraven en torn del món mariner.

Per acabar, cal especificar, que també els homes tenen una participació bastant activa en aquests cultes, essent més freqüent la seva consagració a la parella divina o a la versió masculina de les divinitats salutíferes: Serapis. Els orants i les orants hispano-romans elevaven súpliques relacionades amb la salut dels seus estimats, la fertilitat de les seves filles i nétes, el càstig per als que els havien agreujat i com no, epitafis demanant per la vida en el més enllà dels que ja havien deixat aquest món. Actes quotidians que parlen poc del funcionament i l'organització dels cultes.

3.3 SIGNIFICACIÓ DEL CULTA A ISIS I SERAPIS A LA PENÍNSULA IBÈRICA

L'èxit de la implantació dels cultes nilòtics a la península és tan relatiu com en el cas de Mitra, si bé es pot afirmar que probablement gaudí de major difusió i acceptació que l'anterior – almenys si ens basem només en les restes – sembla, que aquesta projecció no es pot comparar amb la que gaudiren els cultes misteriosos a la resta de l'imperi.

El culte a Isis havia de resultar especialment atractiu als grans centres d'activitats econòmiques costaneres i així ho evidencien les restes que s'han trobat dins del marc hispà. Les seves festes consagrades a la protecció dels que es feien a la mar han tingut una similitud més que sospitosa amb certes celebracions cristianes – les

³⁴ Veure: Isis, 20

³⁵ Veure: Isis, 4

processons estiuenques de les verges marineres – . Raó de més per sospitar de la pervivència , des d'època romana, d'alguns aspectes del culte a *Isis Pelagia*. El perfil dels consagrats oscil·la entre la condició servil i les grans propietàries romanes, senyal de la universalitat del sistema de valors en el que estava integrada. Aquesta universalitat però, només deixarà rastre en contextos plenament romanitzats, fins i tot quan les evidències pertanyen a viles rurals. L'exclusió de determinats grups denota, en part, la oficialitat real de la que gaudia aquest culte, tot i la seva aparença d'exotisme i misteri. En el món indígena dels primers moments de romanització sembla evident la indiferència que aquests cultes provocaven, potser per la seva associació amb l'element invasor del que refutaven tota espiritualitat.

Serapis per la seva banda, quedaria relegat a un perfil d'adeptes filo-hel·lens. Que no donarien massa marge a la especulació sobre la seva projecció hispana, tret de quan els devots es consagraven a la parella divina. Les evidències apunten a que aquest Osiris hel·lè hauria compartit espais de culte amb divinitats com Mitra o Asclepi quedant pràcticament marginat en comparació al protagonisme de la seva “homòloga” femenina.

CONCLUSIONS

Mitjançant aquest ínfim estudi dels cultes orientals de tipus místic a la Península Ibèrica, concentrats en les figures divines de Mitra, Isis i Serapis. Hem pogut esbrinar quelcom dels aspectes socials més rellevants que envolten els misteris basant-nos en la difusió geogràfica i marges cronològics que han contribuït a realitzar una prosopografia dels adeptes a aquests tipus de culte. No obstant, les ambicions d'aquest treball són les d'extreure conclusions de tipus universal en referència als mecanismes integradors de l'estar romà pel que fa l'organització de les noves províncies, així com analitzar el fenomen de la difusió dels misteris com a prova d'un procés de canvi cultural i mental dins de les fronteres de tot l'imperi en general, propiciat per el descobriment de nous horitzons territorials i mentals que es tradueixen precisament en noves formes d'expressió i organització religiosa.

Les cronologies en les que s'emmarca la nostra tasca – s. IV aC a IV dC , aproximadament – pertanyen a un moment de moviment i transformacions polítiques a tot el món greco-romà i mediterrani en general. L'apertura de les fronteres del món conegut, des de l'expansió hel·lènica d'Alexandre Magne fins a les noves conquestes romanes, porten implícites també noves aliances comercials i moviments de grans

contingents de població – ja fos ma d'obra esclava, repoblació de colònies o desplaçaments militars – que entraran en contacte amb un nou món de vivències i costums desconeguts. En aquest context, naixeran els agents difusors de noves matèries i també de noves idees, on hi tindrà cabuda tota la qüestió religiosa.

L'organització estatal, que també es farà ressò del procés, idearà una sèrie de mecanismes integradors que permetran la continuïtat del seu imperi. Alguns d'aquests, afectaran també a l'ideari religiós, conscients, de que la religiositat es expressió de les inquietuds més íntimes. Les “ divinitats de nova factura” donaran resposta a aquestes inquietuds. Les que ho facin al marge de les intencions de l'estat romà, patiran poc a poc processos d'integració, majoritàriament sincrètica, en una evolució natural dels valors que més interessin a l'univers mental dels habitants de la naixent civilització occidental.

Punts com l'anterior, ens fan pensar en les divergències existents entre misteris perses i egipcis i sorgeix la pregunta de quin és el llinar que separa l'oficialitat aparent del cultes a Isis de la reclusió pròpia de Mitra. I fins a quin punt aquests es poden entremesclar. Les fonts analitzades apunten cap a una pèrdua progressiva del caràcter místic – que per altra banda els hi havia estat atorgat a occident – d'aquestes religions, cada cop més propenses a mostrar-se com la solució integradora de tot el complex religiós romà. El cas d'Isis, n'és el més representatiu a tot l'imperi, mentre que a la península es pot observar aquesta evolució amb Mitra, que en poques ocasions presenta l'intimisme de les teories tradicionals.

El cas ibèric, be perquè existeix una marcada diferència regional entre enclavament romanitzats i d'altres, més a l'interior, encara de substrat indígena reticent a acceptar formes romanes, be perquè queda allunyat, per uns sèrie de condicions – entre que destacaríem la pacificació – dels nuclis més dinàmics dels moment, no representa el gran paradigma del triomf en el fenomen de propagació i consolidació de la religiositat oriental. Però malgrat això, Hispania patí les conseqüències d'aquest procés de canvi cultural i entrà en contacte, com els altres territoris de l'imperi, amb les tendències religioses més populars del moment. Tendències que tot i difondre's per igual entre tots els estrats socials, independentment de la situació econòmica dels hispano-romans, atrauran més a aquells habitants amb afany de canvi, de distinció mitjançant la pertinença a grups selectes on poder expressar-se de manera més íntima amb el sobrenatural, de poder entendre quelcom més del món que els envoltava i de l'essència divina que l'ordenava. Les religions orientals serien, en definitiva, una

vàlvula d'escapatòria a allò que els hi era més quotidià, de la hipocresia dels valors de la classe en la que vivien, fossin esclaus o rics oligarques i serien també, aquell tret diferenciador que hauria d'omplir el buit de les ànimes àvides de noves vivències.

Que els cultes de Mitra i els egipcis no arrellessin amb força a Hispania, no vol dir que no existissin aquests perfils ni que no es visqués tan intensament el procés de canvi – potser només relativament visible –. Potser l'afany de renovació no havia calat encara del tot en els hispans – tot i que afirmar-ho seria especular sobre fang i pressuposar que els misteris constituïen una renovació –. L'explicació més plausible, és pressuposar que, així com l'estructura politico-social romana encara no estava del tot instaurada, al menys en la mentalitat de les noves generacions d'autòctons, tampoc ho estaven els sistemes religiosos que en un primer moment constituïen la seva negació: els misteris. Potser queden, encara, més vestigis que destapar, però aquests haurien de constituir una troballa molt diferenciada de les que han aparegut fins ara, per tal de poder donar més llum a la significació que van tenir les religions orientals a la Hispania Romana.

BIBLIOGRAFIA:

Llibres:

- ABASCAL, J.M.(1990) *Inscripciones inéditas y revisadas de la Hispania Citerior a Archivo Español de Arqueología* (AEspA) 63, 1990, 264-275.
- ALVAR, J. (2001) *Los Misterios. Religiones <<orientales>> en el Imperio Romano*. Crítica, Barcelona
- (1981) "El Culto a Isis en Hispania" a *La Religión Romana en Hispania, Simposio sobre la Religión Romana en Hispania*, C.S.I.C. Madrid.
- (1981) “ El Culto a Mitra en Hispania” a *La Religión Romana en Hispania, Simposio sobre Religión Romana en Hispania*, C.S.I.C . Madrid
- ALVES DÍAS, M.M. (1981). “ Os cultos orientais em Pax Iulia, Lusitania” *Memorias de Historia Antigua* V, pp 33-39
- ANDRÉS HURTADO, G. (2005) “Una aproximación a la religión del ejército romano imperial: Hispania ” Logronyo
- APULEYO, *La Metamorfosis o El Asno de Oro*. Barcelona 1991
- BENDALA, M. (1981) “ Las religiones místicas en la España Romana” , *La Religión Romana en Hispania*. Pp. 283-299

- BRICAULT, L. (2005) *Recueil des inscriptions concernant les cultes Isiaques: RICIS. Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 31. Pp 671-687
- BURKERT, W. (1987) *Ancient Mystery Cults*. Harvard University Press Cambridge, Massachusetts and London, England.
- CAMPOS MÉNDEZ, I. (2010) *Fuentes para el estudio del Mitraísmo*. Ed. Museo Arqueológico Municipal. Córdoba
- CUMONT. F, (1929) *Les Religions Orientales dans le Paganisme Romain* Conférences Faites au Collège de France, 1905. París.
- EDMONDSON, J (2006) “*Granite Funerary stelae from Emerita*” a *Monografias emeritenses*, 2006
- GARCÍA Y BELLIDO, A (1967) . *Les Religions Orientales dans l'Espagne Romaine*, Leiden. (GyB, ROER)
- MARIN DIAZ. N (1981) “*Aspectos sobre a Religiosidad No Oficial en el Conventus astigitanus*” a *Paganismo i Cristianismo en el Occidente del Imperio Romano, Memorias de Historia Antigua V*. Universidad de Oviedo. pp. 89-93
- MAYER, M; RODA, I et FABRE,G (1984-2002) . *Incriptions romaines de Catalogne. (IRC). Collection de la Maison des pays ibériques* ,Paris

Articles i revistes:

- ALVAR. J; RUBIO, R et altri (1998). *La Religiosidad Mística en el Espacio Familiar* a ARYS 1, pp 213-225
 - (1993) *Cinco lustros de investigación sobre cultos orientales en la Península Ibérica* a Gerión, 11. Ed. Complutense de Madrid
- CAMPOS MÉNDEZ, I. (2004) “ *La aparición de los Misterios Mitraicos en el marco religioso del Imperio Romano*” a *Vector Plus: miscel·lània científico*. Ed. Fundación Univeritaria de Las Palmas de Gran Canaria.
- CORELL, J; SEGUÍ, J. J (2008) *Fragments de inscripcions monumentales romanas en Sagunto* a *Sylloge Epigraphica Barcinonensis (SEBarc)* VI, pp 73-80.
- HERNÁNDEZ DE LA FUENTE, D. (2001) *Las Dionisiacas de Nono de Panópolis: La Apoteosis Tardía del Dionisismo* a *Estudios Clásicos*, 120
- MUÑOZ GARCÍA-VASO, J. (1989) “*Evidencias mercantiles en contextos arqueológicos mitraicos*” a *Espacio, Tiempo y Forma*. Serie II, Hª Antigua, pp 153-170

- OLIVARRIA CHOIN, R. (2004) *Arqueología de las Religiones Místicas Paganas en la Bética a Arqueología y Territorio* nº 1, pp. 155-165
- PLA PEREA, C; REVILLA CALVO, V (2002) “*El Santuario Romano de Can Modolell (Cabrera de Mar, Barcelona). Nuevas Aportaciones para su interpretación*” a *Empúries*, 53.pp 211-239
- RAMÍREZ SÁDABA, J.L. (2000) “ *Lo Sagrado en el proceso de Municipalización del Occidente Latino. Fuentes. a Iberia: Revista de la Antigüedad*, nº 3, pp. 11-24
- RUBIO, R . *En torno a algunos aspectos poco destacados de los misterios isiacos*. ed. Isis. Nuevas perspectivas, *ARYS* 4, Madrid 1996 pp.13-34.
- UROZ RODRÍGUEZ, H. (2004-2005) *Sobre la temprana aparición de los cultos de Isis , Serapis y Caelestis en Hispania . LVCENTVM XXIII-XXIV* pp.165-179
- VINAGRE, M. *Los interpretes de sueños en los templos de Serapis* a *ARYS* 3, 2000 pp129-141

ANNEX.

PRINCIPALS EVIDÈNCIES EPIGRAFQUES DELS CULTES ORIENTALS A LA PENÍNSULA IBÈRICA.

MITRA:

En aquest apartat ens disposem a comentar alguns dels testimonis epigràfics mitraics més rellevants de la península ibèrica . Quedaran descartades totes aquelles restes que, tot i guardar alguna relació amb el culte per proximitat o reconstrucció en base a estudis acadèmics, no hagin esdevingut testimonis mes o menys fiables. Queden també exclosos de comentari - tot i que per res del món ignorades - aquelles restes de caràcter iconogràfic que - tot i constituir una fiable evidència per a l'estudi de l'expansió i l'arrelament del mitraisme a la península – no són del tot rellevants per a l'anàlisi de la dimensió social del mitraisme a la Hispania romana.

LUSITANIA

Emerita Augusta

1. Inscripció: Ara de Marbre 82 x 40 x 20 cm. Actualment a Mèrida (Badajoz)

Ann(o) col(oniae) CLXXX /

aram Genesis /

Invicti Mithrae /

M(arcus) Val(erius) Secundus

fr(umentarius) leg(ionis) VII gem(inae) dono /

ponendam merito curavit /

G(aio) Accio Hedythro patre

Font: ALVAR, J. *El culto a Mitra en Hispania* a *Actas del Symposion sobre Religión Romana en Hispania*. Madrid, 1981. Nº 1 ; GARCÍA Y BELLIDO, A. *Les religions orientales dans l'Espagne Romaine*, EPRO 5, Leiden, 1967. Nº 1.

Descripció:

Aquesta inscripció està incisa en un ara de marbre blanc decorada amb relleus i va ser trobada a Mèrida anys abans de que es pogués confirmar l'existència d'una comunitat mitraica a Emerita Augusta. Amb la troballa als anys 60 d'un *Aion* Mitraic conegut com a "Casa del Mitreo", quedà contextualitzada la seva existència i explicada, en part, la seva menció al pater - grau més alt d'iniciació mitraica- que ja pressuposava l'existència d'aquest mitreu o d'una comunitat més o menys important vinculada al culte. Entre els relleus que decoren l'ara, hi figuren una gerra ritual i una pàtera, per el que les interpretacions apunten a una correlació amb

el naixement de Mitra. La Lletra és de 3 cm, tret de la primera, que és de 4cm i es conserva en un estat excel·lent, actualment es troba al museu de Mérida n° inv. 188.

La importància d'aquest document epigràfic radica bàsicament, en que de moment, és la única evidència d'un exvot de caràcter militar associat amb el culte a Mitra trobada a Hispania. El dedicant, Marcus Valerius Secundus hauria estat l'encarregat de la manutenció de la legió VII Gemina i dedicaria la inscripció a G. Avitius Accius Hedychrus -el pater o encarregat suprem de la comunitat- presumptament per algun favor de relacionat amb la salut del primer.

Els noms d'aquests dos personatges ens donen pistes sobre la procedència i l'estatus social i econòmic dels mateixos, però les interpretacions no són absolutes. Pel que fa al sacerdot, Hedychrus, podem deduir un origen Oriental, potser grec, i tampoc és refutable que es tractés d'un llibert. Donada l'aparent jerarquitització existent dins de les comunitats mitraiques, no és cap bogeria proposar que, si havia arribat a ostentar el càrrec de pater, podria tractar-se d'un membre amb una posició social i econòmica elevada. Pel que fa al dedicant, Marcus Valerius Secundus caldria suposar - tenint en compte l'origen majoritari dels reclutats a la legió VII Gemina i l'existència d'un epitafi amb aquesta mateixa tria nomina (ALVAR, 1681 : 65) a Tarraco – que es tractava d'un ciutadà romà de procedència Hispana que hauria adquirit contacte amb la divinitat oriental a la mateixa Tàrraco, d'on, si seguim les teories d'Andrés Hurtado¹, devia de procedir. No és esvalotada la proposta , ja que Tàrraco, - important centre comercial i marítim- hauria de ser l'entrada idònia per a la difusió d'aquest tipus de cultes a la península. El càrrec de Frumentarius estava limitat a determinats legionaris ² , la qual cosa vindria a indicar, a més de la despesa econòmica que havia de suposar la ofrena, que també es tractava d'un personatge amb un estatus social i econòmic considerable.

Pel que fa la cronologia, aquest exvot esta relacionat amb la fundació de la colònia – 25 aC - on, segons G. Andrés Hurtado, ja hi devia d'existir aquesta comunitat mitraica. Això es totalment incoherent amb el moment en que García y Bellido data les inscripcions, al voltant del 155 dC . A més, la primera cronologia s'allunya d'un dels moments de major auge del culte a aquesta divinitat a Hispania, entorn al s. II i III de la nostra era.

2. **Inscripció:** Estàtua d' Hermes sedent.

Ann (o) Col (oniae) CLXX/

Invicto deo Mithrae/

¹ ANDRÉS HURTADO. G *Una aproximación a la religión del ejército romano imperial: Hispania*. Logroño, 2005

² Alguns autors proposen que el càrrec de *frumentarius* estava relacionat amb l'espionatge polític, una mena de precedent dels *agentes in rebus* baiximperials.

Sacrum/

C (aius) Accius Hedychrus/

Pater/

A (nimo) l (ibens) p (osuit)

Font: ALVAR, J. *El culto a Mitra en Hispania a Actas del Symposion sobre Religión Romana en Hispania*. Madrid, 1981. N° 2 ; GARCÍA Y BELLIDO, A. *Les religions orientales dans l'Espagne Romaine*, EPRO 5, Leiden, 1967. N° 2

Descripció:

Trobada als peus d'un conjunt escultòric d' Hermes – el déu romà Mercuri-, la menció d'aquest pater, Accius Hedychrus, que ja trobem en la inscripció anterior, fa pensar en la polivalència d'aquest càrrec. Però la divinitat missatgera també té molta relació amb el culte a Mitra.

3. Inscripció: Estàtua del “dadófor”

Invicto sacrum C(aius) Avitus Acci (o) Hedychro Pater

Font: ALVAR, J. *El culto a Mitra en Hispania* . n°3 ; GyB ROER, n° 3.

Descripció:

Estàtua d'un jove portant una entorxa – probablement Cautes o Cautopates - als peus dels qual hi apareix la inscripció. Seguint a Alvar, *Invicto* pot ésser l'epítet de moltes divinitats solars, però en aquest context es pot afirmar que es una al·lusió a Mitra.

4. Inscripció: Estàtua d'Oceà

G (aius) Acc(ius) Hedychrus P(ater) Patrum

Font: ALVAR, J. *El culto a Mitra en Hispania* n° 4; GyB ROER, n° 4.

Descripció:

Aquesta nova menció al *pater* es trobà als peus d'una estàtua que sembla que representava al déu Oceà/ Poseidó .Com en dues inscripcions anteriors, apareix la menció a aquest *pater* Hedychrus per la qual cosa cal datar-les en moments contemporanis – 155 dC -. Resulta curiós, que no s'hagin trobat altres inscripcions amb mencions d'altres personatges desenvolupant el càrrec, aquest fet fa sospitat que es desenvolupà aquest culte de manera esporàdica o en un marge temporal bastant estret.

BÈTICA

Medina de Torres (Ugultunia)

5. Inscripció:

M (ithrae) C (auto) [p (ati)] I (ulensi) / A (ulus) Asellius / Threptus / Romulensis / d (onum) D (at).

Font: CIL, II, 1025.

Descripció:

La seva vinculació real amb el mitraisme és dubtosa. Hübner considera que podria tractar-se d'una donació al municipi – *M (unicipio) C (ontributate) [I (uliae)]*-, més que no pas a la divinitat oriental. Si per el contrari fos realment una evidència de culte, estaria destinada a una de les divinitats missatgeres de Mitra, Kautes o Kautopates. El dedicant, Aulus Asellius Threptus , si que ens aporta dades força interessants tant de la seva procedència : Hispalis (actual Sevilla) per el gentilici Romulensis, com del seu possible origen oriental grec, per el cognomen Threptus, que ens fa suposar que podria tractar-se d'un llibert.

TARRACONENSE

Barcino

6. Inscripció: Ara en Pedra

K (auti) Deo / L (ucius) / Valer (ius) Monteius / Vot (um) s (olvit) I (ibens) m (erito)

Font: ALVAR, J. *El culto a Mitra en Hispania*; MARINER, S. *Nuevos testimonios de culto mitraico en el litoral de la tarraconense, II a Congreso Internacional de Estudios sobre las Culturals del Mediterráneo Occidental*, Barcelona, 1978. Pp. 79-84

Descripció:

Trobada a la parròquia de Sant Just i Pastor, de la que es diu que podria esser un antic mitreu dedicat a Kautes i Kautopates, no hi ha però més proves que sostinguin aquest argument.

Benifayó

7. Inscripció: Altar votiu

Invicto / Mithrae / Lucanus / Ser (vus)

Font: CIL II (2) 14,96; ALVAR, J. *El culto a Mitra en Hispania* n° 21; GyB ROER, n°

Descripció:

Es tracta d'un Ara o un altar de pedra calcària dedicat a Mitra que es troba en molt bon estat de conservació. Es va trobar prop de la *villa* romana de la Font de la Musa i devia d'estar dins d'un edifici religiós on es venerava al déu. El tipus de lletra és la capital quadrada i deu pertànyer a finals del segle II dC i principis del S.III. Podria ser que fins i tot fos post-severiana. Actualment es troba al museu de belles arts de San Carlos, València.

Del dedicant, coneixem la seva procedència. Es tracta d'un esclau de nom Lucanus que de ben segur comptava amb algun tipus d'ingrés per poder afrontar tal despesa. El caràcter de la dedicatòria és purament votiu i no dona més dades. El fet de que es trobi a una *villa* és significatiu, doncs s'acostuma a presentar com a fenomen purament urbà, la teoria més plausible és que l'aristocràcia propietària hagués introduït el culte a un santuari rural de la seva propietat.

Cabrera de Mar

8. Inscripció: Altar de marbre.

K (autopati) d (eo) L (ucius) Prete/ius Victor

aliarius/ d (eo) K (autopati) M (ithrae) v (otum)

S (olvit) l (ibens) m(erito) .

Font: IRC I, 85 i *HEp* num 6813; PLA, C i REVILLA, V. *El santuario romano de Can Modolell (Cabrera de Mar, Barcelona). Nuevas aportacions para su interpretación* . CEIPAC. Departamento de Prehistoria, Història Antiga i Arqueologia. Universitat de Barcelona.

Descripció:

Aquesta inscripció, incisa en marbre a la basa d'una estàtua o un altar ³, presenta la originalitat de trobar-se en el que suposadament és un centre de culte rural. Concretament, el santuari de Can Modolell a Cabrera de Mar. Aquest espai, tingué al llarg de tota la seva existència moltes i diverses utilitats, però la troballa del que sembla un criptopòrtic, a més, de tres inscripcions relacionades amb el culte a Mitra, semblen evidenciar l'existència d'un mitreu durant la segona fase d'ocupació d'aquest espai, cap a mitjans de la segona meitat del segle II dC . Tot i que no es pot assegurar que es tractés d'un *spaleum* - i molt menys, demostrar que l'espai del que parlem estava exclusivament destinat al de la divinitat iraniana – l'estructura del

³ Perea i Revilla es decanten per altar, Alvar proposa que es tracta d'una basa d'estàtua.

recinte fa pensar que s'havia pensat com d'un lloc de recolliment i d'intimitat, una de les condicions indispensables en el context del culte a divinitats de tipus místic. Si a això li afegim les tres inscripcions, sembla clar que, si més no, al lloc hi podem confirmar l'activitat temporal d'una comunitat consagrada a Mitra.

Pel que fa la primera inscripció, sembla que fa referència al les divinitats missatgeres associades a Mitra, Cautes o Cautopates, sense que quedi clar de quina d'aquestes dues es tracta. Del dedicant, Lucius Preteius Victor, no en tenim més que el nom. Tant confús com interessant resulta el terme *aliarius* que segueix al que s'ha interpretat com a cognomen, *Victor*. És possible que *aliarius* faci referència a l'ofici del dedicant, relacionat amb els alls. Si fos així, aquesta dada resultaria interessant a l'hora de conèixer l'estatus socioeconòmic de Lucius Petreius, però també es probable que *aliarius* sigui el cognomen d'origen germànic⁴ i *victor* un epítet estranyament col·locat entre nomen i cognomen. Per la seva banda, Alvar proposa que, si *victor aliarius* no forma part de la trianomina del dedicant, es pot suposar que el mor *aliarius* farien referència al joc de daus del que Lucius Petreius ha estat vencedor i la inscripció, en conseqüència, s'hauria fet en agraïment per els beneficis. (ALVAR, 1981 : 66)

9. Inscripció: Fragment de coronació cilíndrica

K(auti) v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)

Font: IRC I, 86 i HEp I, 00129

Descripció:

La segona de les inscripcions trobades al Santuari de Ca'n Modolell és l'anterior. Es tracta només d'un fragment cilíndric que ben podria haver estat la basa d'una estàtua. El dedicant, no ens dona dades ni del seu nom ni de les seves motivacions.

10. Inscripció: Petit altar de marbre.

K(auti) v(otum) s(olverunt) / Successus / Elaine / Caesaris

Font: IRC I, 206 i HEp V, 135

Descripció:

Aquesta inscripció fou descoberta l'any 1987 a la zona nord del criptopòrtic. Actualment conservada a la secció arqueològica del museu de Mataró nº inv. 52.028, es tracta

⁴ " Trobem també cognoms relacionats amb el super estrat germànic: *Alier*, que és un cognom relacionat amb una base *Alaheri* o de *Aier*, però sense descartar una forma *Aliarius* (Moll 1959, 139)" a SELFA I SASTRE, M. *Aproximació a l'antroponímia de Vilaverd de mitjan segle XIV (1342-1359)* .

d'un petit altar de marbre blanc en forma de columna el qual, l'espai epigràfic està delimitat per decoracions a la part inferior i superior. La interpretació d'aquesta inscripció pot portar a confusió, cal entendre que *Sucessus i Elaine* són dos esclaus i que es declaren seguidors del cèsar o l'emperador. En aquest sentit, cal suposar que es tracta d'una adhesió reconeguda al culte imperial, a la vegada que al del déu solar. Aquesta teoria posaria de manifest la compatibilitat del culte a Mitra amb altre i reafirmaria que, al contrari del que es diu en la historiografia tradicional, es tracta d'un culte no exclouent ni exclusiu d'altres divinitats. Per altra banda, l'aparició del nom *Elaine* resulta força interessant. Segurament sigui una variant del nom Elena, d'origen grec.

Tàrraco

11. Inscripció: Fragments de pedra amb l'aparent menció de Mitra.

-- Invi]cto Mithra[e //]IIIVI[- - - / - - -]CIME[- - - / - - -]NNXV

Font: *CIL II 4086; RIT 44*

Descripció:

Només s'han conservat els mots *Invicto* i *Mithrae*, però la seva al·lusió al déu Iranià és clara.

Sagunto

12. Inscripció: Placa de marbre fragmentada, inscripció monumental.

[A]ed[es] [Mi]thrae

Font: CORELL, J i SEGUÍ, J. *Fragments de inscripcions monumentales romanas de Sagunto a Sylloge Epigraphica Barcinonensis (SEBarc)VI*, 2008, pp 73-80

Descripció:

Es tracta d'una placa de marbre de tipus monumental fragmentada en cinc parts. Es trobà durant les campanyes arqueològiques dutes a terme a Sagunto entre els anys 2002 i 2004. Actualment els fragments es troben al depòsit del museu de Sagunto. La forma *aedes*, podria fer referència a l'edifici del que es tractava, tot i que es més freqüent que es trobi en la forma *spaeleum*. Si la reconstrucció es correcta, es tractaria del primer testimoni de culte a Mitra de *Saguntum* on, l'únic cultes místic que s'havia documentat era el de *Isis Pelagia*. La datació de la placa, s'hauria de correspondre amb el període de màxima expansió del mitraisme cap a finals del s. I, principis del s. II dC.

San Juan de Isla (Asturias)

13. Inscripció: Làpida de pedra

Ponit Inv/ icto Deo/ Austo. Po/nit lebien/s

Fronto/ aram Invi/cto Deo Au/ sto. Pleveiu/s

[o F(ront) leuens?]ponit pr (a) e / sedente

P [a]/ [t]rem patr [a] / [t] um leon [e] / m [o M (ithrae)]

Font: CIL II, 2705 ; GyB, ROER, nº 26

Descripció:

La inscripció pertany a una làpida de pedra conservada al museu arqueològic d'Oviedo, a Astúries. El seu estat de conservació és bo però presenta fractures al costat dret on s'hi han perdut alguns caràcters que dificulten la seva transcripció. Tot i així, sembla evident que es tracta d'una estela dedicada al culte solar vinculat a Mitra que Hübner data al voltant del segle III d.C. Les seves reiterades mencions al déu solar mitjançant el mot *Invictus* i a dos dels rangs iniciàtics del culte a mitra, *patrem patratum* i *leonem*, vindriem a confirmar que se'n pot fer una lectura relacionada amb els cultes místics de la península. Del dedicant, només tenim un nom, Pleveius, que ens fa sospitar que es tracta d'un esclau.

ISIS

Al contrari del que passava amb Mitra, Isis fou una divinitat amb major acceptació i difusió dins del context de la península ibèrica. Aquí recollim totes aquelles evidències epigràfiques de caràcter votiu o monumental, majoritàriament les que provenen dels *Iseums*. Queden excloses totes aquelles evidències de caràcter iconogràfic o de tipus decoratiu com objectes sumptuaris o ceràmiques ja que requereixen una interpretació diferent i no són concloents a l'hora d'extreure conclusions pel que fa la difusió. S'ha de tenir en compte que podria ser freqüent decorar amb motius Isiacs tot i no estar directament vinculats amb el culte.

LUSITANIA

Salacia (Alcacer do Sal)

1. Inscripció: Placa perduda

Isidi dominae

M. Octavius Octaviae

M (arci) filiae Marcellae Mode/

ratillae lib (ertus) Theophilus

v (otum) s (olvit) l (ibens) a(nimo)

Font: *CIL* II, 33; RICIS, II 601/0101

Descripció:

Aquesta placa, actualment perduda, és el vot a Isis d'un llibert anomenat *M. Octavius Theophilus*. *Theophilus*, de cognomen sospitosament oriental, probablement d'origen grec, es declara llibert d'*Octavia Marcella Moderatilla*, senyora que per la tria nomina i per la seva condició de matrona d'un esclau, degué de pertànyer a una classe d'estatus jurídic-econòmic des ofegat.

Pax Iulia

2. Inscripció: Fragment de marbre

L (ou e) si [..]vo

Isidi

V (otum) s (olvit) ex im (perio).

Font: *CIL* II, 46; RICIS II, 601/0201

Descripció:

Actualment podem trobar aquest fragment d'un bloc de marbre reutilitzat al museu militar de Baix Alentejo. El seu estat de conservació no permet extraure massa conclusions respecte el possible o possibles dedicants. No hi ha dubte però, que l'acció cultural anava dedicada a la deessa egípcia.

La torre de Miguel Sexmero (Badajoz)

3. Inscripció: També perduda

Isidi dominae

Ex testamento

Scandiliae C (aii) f(iliae) Campanae.

Fonts: *CIL*, II ,981; RICIS II 601/0301

Descripció:

Es tracta d'una inscripció de tipus cultual però després de la mort de la dedicant, qui la fa en testament. De la votant, Scandilia Campana, filla de Gaius, no tenim més dades.

BÉTICA

Baelo Claudia

4. Inscripció: Placa de plom rectangular

Isis muromem (sic)

tibi conmodo

furtu (m) meu (m) mi fac-

tuto numini maes-

5 *tati exemplari*

ut tu euide (s) immedi-

o qui fecit autulit

aut (h) eres opertoru (m)

albu (m) nov (um) strangulu (m)

10 *nov (um) lodices dues <m> e (o) (?)*

uso rogo domina

per maiestate (m) tua (m)

ut (h) oc furtu (m) repri-

ndas.

Font: OLIVARRIA CHOIN,R. *Arqueologia de las religiones mistèricas paganas en la Bética* a Revista electrònica del programa de Doctorado *Arqueologia y territorio* de la Universidad de Granada, nº 1, 2004.pp 155-165.pg 157, nº inscripció 1.; RICIS II, 602/0101; HEp II, 1990,227.

Descripció:

Aquesta placa de plom fou trobada al sud-est del temple d'Isis a la mateixa ciutat de Tarifa, l'any 1970. Actualment es troba al museu arqueològic provincial de Cádiz i el seu estat de conservació es bo tot i que presenta més perjudicada la part superior, on hi falten dos fragments a esquerra i dreta. La inscripció no es votiva, si no que pertany a la categoria de "Defixio" popularment coneguda com a maledicció, en aquest cas cap a un lladre. A més, el dedicant, del que no sabem quasi res, ens deixa un llistat de tot allò que li ha estat pres durant el furt, cosa per la qual, resulta un excel·lent document alhora de conèixer alguns aspectes de la

vida quotidiana del possible votant i la societat que l'envoltava. És probable que qui denunciava el robatori fos una dona, tradicionalment encarregada de tenir cura del mobiliari familiar, especialment si es tractava de la indumentària de llit com aquí s'enumera i més freqüentment consagrades a Isis.

5. Inscripció: Placa inaugural? En marbre blanc.

[Isidi d] ominae

M. [Semp (?) ronius

Maximus v (otum) s (olvit) l(ibens) m (erito)

Font: RICIS II, 602/0102; HEp II, 1990,228; Bonneville, J.-N.; Dardaine, S.; Le Roux, P., Belo V. L'épigraphie. *Les inscriptions romaines de Baelo Claudia*, Madrid, 1988, n° 2

Descripció:

Aquesta inscripció va ser trobada enterrada al primer escaló de l'escala d'accés al temple. El seu estat era de fragmentació absoluta – 36 peces- però la seva situació fa pensar que podria tractar-se d'una placa inaugural del mateix temple el que situaria la data del vot cap a les dues darreres dècades del s. I d. C. Del dedicant en tenim el nom i es tracta d'un ciutadà *Marcus Sempronius* que probablement tingué quelcom a veure amb la subvenció de la construcció del temple.

6. Inscripció: Placa de Marbre Blanc, molt fragmentada.

Isidi do[minae]

L.Vecili[us...]

l(ibens) a(nimo) v(otum) [s(olvit)]

Font: RICIS II, 602/0103; Bonneville, J.-N.; Dardaine, S.; Le Roux, P., Belo V. *L'épigraphie. Les inscriptions romaines de Baelo Claudia*, Madrid, 1988, n° 3

Descripció:

Com l'anterior, també fou trobada al primer escaló de l'entrada al temple l'any 1983. El seu estat de conservació també està molt malmès- dividida en 26 fragments- . En ella , Lucius Vecilius li dedica una inscripció votiva, per haver-se complert el vot que se li oferí a la deessa.

Italica

7. Inscripció: Base d'estàtua de marbre blanc.

*Vict(oriae) · Aug(ustae) · Vib(ia) Modesta · G(aii) · Vib(ii) Libonis · fil(ia) · ori[g(ine)] /
Mauretania · iterato · honore bis flaminica sacerdo[s col (oniae) A (eliae) A(ugustae) I (talicae)
] / statuam · argenteam ex arg(enti) · p(ondo) · CXXXII (librarum) ((unciarum duarum
semunciae)) cum · inauribus · trib(acis) [mar?]/garitis n(umero) X · et · ge(m)mis · n(umero)
XXXX · et berull(is) n(umero) VIII · et corona aur[ea] / cum · gem(m)is · n(umero) XXV · et
gem(- - -) · mareis (!) (VII?) · Accept(o) · loc(o) · ab · splendid(issimo) o[r]/dine · in templ(o) ·
suo · corona(m) · aurea(m) · flamin(al)em · capitul(a) · aure[um / do-][mi] na (e) Isidis ·
alter(um) · Cerer(is) · cum m{a}anib(us) · arg(enteis) · item · Iunoni(s) po[s(uit)] r [egina(e) d (o-
no) d (edit)]*

Font: RICIS II, 602/0201; HEp IV, 1994, 724; P. Leon Alonso, << La Zona monumental de la Nova Urbs>> Italica (Santiponce, Sevilla), EAE 121,1982, p.117 n° 2 i pl. XII, 2 (AE, 1982,521). A. Blanco Freijeiro, << Nuevas inscripciones latinas de Itálica>>, BRAH CLXXX 1, 1983, p. 8-13 et fig. 6, (que no coneix l'edició de Lleó (AE, 1983,521) ; J. González Fernández, III, 1991, p. 32-34 n °358 fig. 195

Descripció:

Sabem per el text que es tracta de la basa d'una estàtua, però el seus costats estan molt desgastats. Tant, que ha perdut tota la part dreta i un fragment a la part inferior esquerra. El bloc de marbre aparegué dins dels límits de l'*Iseum* i és un referent per a conèixer les pràctiques evergètiques de l'aristocràcia romana. La protagonista d'aquest acte cultural, *Vibia Modesta*, fa la no menyspreable donació d'una estàtua de plata amb corones d'or i pedres precioses- tant a l'estàtua com a la base que la sosté, la qual cosa explicaria part del mal estat en que es troba. Ens diu Olivarría que la inscripció es el paradigma del prototip de bona part dels iniciats en el culte a Isis: Les dones d'estatus social elevat, relacionades amb les elits locals. (OLIVARRIA, 2004:155)

8. Inscripció: Placa de Marbre Gris

Isidi dominae

Marcia Voluptas ex voto

Et iussu libens animo sol (vit)

Font: RICIS II, 602/0202; HEp V, 1995,714;

Descripció:

Trobada entre la galeria del teatre d'itàlica i *l'Iseum*, juntament amb tres peces votives més, presenta la originalitat de mostrar la silueta de dos peus davall de la inscripció o *uestigia*-també presents a cadascuna de les plaques que amb la mateixa es trobaren- . Actualment, la podem trobar al museu arqueològic de Sevilla.

9. Inscripció: Placa en marbre Blanc

Isidi

regin(ae)

Soter

votum

S (olvit) l (ibens) a (nimo)

Font: RICIS, II, 602/0203; Hep V, 1995, 715

Descripció:

Trobada i conservada al mateix punt que l'anterior, també presenta les dues petjades de *plantae pedum* envoltant la inscripció.

10. Inscripció: Placa de marbre blanc i rosa

Dominulae Bubasti

Iunia Cerasa

votum

s (olvit) l (ibens) a (nimo)

Font: RICIS II, 602/0204; Hep V, 1995, 716

Descripció:

Tot i que no es mencioni directament a Isis, es probable que el terme *Bubasti* es pugui identificar amb la deessa egípcia bastet, assimilada amb Isis per l' associació amb la protecció de les dones en estat durant els parts. (ALVAR, 2001:245) Del nom de la dedicant, podríem deduir que *Cerasa* és d'origen grec, donant credibilitat a que la dedicant fos d'origen oriental i que a més podria haver fet el vot per assegurar-se la protecció de la deessa durant l'embaràs. La inscripció és la tercera amb la presència dels *uestigia*.

11. Inscripció: Placa de marbre vermell

[Isi] vi(ctrici) Privata imperio Iunonis

d (ono) d (edit)

Font: RICIS II, 602/0205; Hep V, 1995,717

Descripció:

Aquesta es la darrera de les inscripcions amb *uestigia de plantae pedum* i són tres els peus que l'envolten, mida més gran que els anteriors. També es podria canviar el *victrici* per *Ulpia* quedant així format el cognomen *Ulpia Privata*, però seria estranya l'absència de l'epítet de la deessa. Mostra la doble consagració a la divinitat romana femenina per excel·lència, Juno i l'assimilació amb la d'origen oriental, Isis.

Alameda

12. Inscripció: Altar de gres

Iussu domina[e]

Isidi Bulsae

C. Licinius Flav-

Inus fontem

[et ae]dem d (edit)

Fonts: RICIS II, 602/0301; CIL II (2) V,912

Descripció:

Aquesta inscripció fou trobada l'any 1961 a Hoyo Escalante i es conserva a una col·lecció privada a Alameda. En aquest cas, el dedicant, parla que sota l'ordre de la deessa Isis, ha manat construir la font i el temple.

Igabrum (Cabra)

13. Inscripció : Gran basa d'estàtua en pedra calcària

Pietati Aug(ustae)

Flaminia Pale

Isiaca Igabrens(is)

huic ordo m(unicipum) m(unicipii)

5 *Igabrensium*

ob merita

statuam decr(emit)

quae honore

accepto impens(am)

10 *remisit*

Font: RICIS II, 602/0401; CIL II, 1611 (Hübner)

Descripció:

La inscripció es troba actualment al *Museo Arqueologico Nacional de Madrid* n° inv. 16773. Es tracta d'una inscripció entre honorífica i cultual ja que en aquest cas l'ordo dels *municipies* del municipi d'*Igabrum*, dedica aquesta estàtua a Flamina Pale, *Isiaca*, és a dir sacerdotessa consagrada al culte a Isis, per els seus mèrits, curiosament, és la mateixa Flamina Pale qui assumeix el cost, prova de que es tracta d'una dona de posició jurídic-política elevada, confirmant la tesi d'Olivarria.

14. Inscripció: Estàtua acèfala d'Isis- Euthènia o del Nil

T. Flavius Victor colleg [ii]

Illychiniariorum Prati Novi d (ono) [d(at]

Font: RICIS II, 602/0402

Descripció:

L'estàtua es trobà esmitjada en dues parts prop de Cabra, a La Chicorra. Els atributs iconogràfics que se li identifiquen es corresponen amb els del Nil. Tot i així, no s'exclou la possibilitat de que la mateixa divinitat fos Isis amb els atributs del Nil. En aquest cas, *Titus Flavius*, del col·legi de comerciants de draps, dona aquesta estàtua com a exvot. Es tractava d'una persona d'ingressos considerables, per poder assumir el cost de la estàtua. A més es correspon amb el perfil de comerciants, el perfil més freqüents d'associats amb els cultes de tipus oriental.

Aquae Flaviae (Chaves)

15. Inscripció: Basa de Granit

Insidi (sic)

Cornelia

Saturnina

ex voto

Fonts: RICIS II, 602/0601

Descripció:

Trobada l'any 1932 a l'església d'Outerio Jusao a dos quilòmetres de l'antiga ciutat, es conserva actualment al Museu da Regiao Flaviense. És una inscripció de tipus votiu que no dona més informació sobre les motivacions de la votant.

Montilla

16. Inscripció: Altar en pedra local

Sacrum

Pantheae

Isidi

Font: RICIS II, 602/0701; CIL II (2), V, 575

Descripció:

La inscripció fou trobada al voltant dels anys 90 i es tradueix com una consagració a la deessa Isis, *panthea* es pot interpretar com “ la que reuneix tota l'essència divina”.

Anticaria (Antquera)

17. Inscripció: Perduda

Sex. Peducaeius Sex (ti) fil (ius)

Herophilus

Isi Serapi

d (edit) d (edicavit) l (ibens) m (erito)

Font: CIL II (2), V, 743; RICIS II, 602/0801

Descripció:

Podríem datar la inscripció al voltant de finals del primer segle, principis del segon aC, una data bastant matinerà. El nom del dedicant, és clarament Oriental, possiblement d'origen grec, i es consagra al conjunt Isis- Serapis.

TARRACONENSE

Acci (Guadix)

18. Inscripció: Gran altar amb relleus

Isidi Puel[lae/lari]

iussu dei Net[onis(?)]

- Fabia L(uci) f(ilia) Fabiana avia*
in honorem Avitae nept(i)s
- 5 *piissimae ex arg(enti) p(ondo) XCII s(emis/sse)|(unciarum/ unciis duabus) |(semunciae)*
(scriptulorum/-ulis [?]) V
- item ornamenta in basilio unio et margarita*
n(umero) VI zmaragdi duo cylindri n(umero) VII gemma car-
bunclus gemma hyacinthus gemmae cerauniae
duae in auribus zmaragdi duo margarita duo
- 10 *in collo quadribacium margarita n(umero) XXXVI*
zmaragdis n(umero) XVIII in clusuris duo in tibiis
zmaragdi duo cylindri n(umero) XI in spataliis zmarag-
di n(umero) VIII margarita n(umero) VIII in digito minimo anuli
duo gemmis adamant(ibus) digito sequenti anulus po-
- 15 *lypsephus zmaragdis et margarito in digito summo*
anulus cum zmaragdo in soleis cylindri n(umero) VIII

Font: RICIS II, 603/0101; CIL 3386, p.952; Hep V, 1995,351

Descripció:

La magnificència i el luxe que envolta la inscripció parla per si sola de l'estatus econòmic de la família que la encarregà. En aquest cas, l'àvia d'Avitia, *Fabia Fabiana*. Si es fa el recompte de joies i pedres precioses que es donen per a la ornamentació de l'estàtua, podem apreciar que es tracta d'una senyora d'estatus econòmic molt elevat. A l'altar s'hi conserva un forat per l'estàtua, avui perduda, i encara s'hi poden apreciar relleus al·lusius al mite i el culte a Isis.

Cartagena

19. Inscripció: Bloc de Calcària en dues peces.

T. Hermes [...l(iberuts) S]arapi et

Isi in suo ma[ns(ionem)] d(onavit) l(ibens) m(erito) d(e) s(ua) p(ecunia)

Font: RICIS II, 306/0202

Descripció:

La inscripció va ser trobada l'any 1975 a <<los rellenos del Cerro de Molinete>>. Actualment, es troba al museu arqueològic de Cartagena nº inv. 674. Data del segle I dC i és de tipus votiu,

dedicada a Isis i Serapis per part d'un llibert de nom Grec, *Hermes*. El llibert, dona a les divinitats l' habitatge, d'un terreny que li pertany. El caràcter de la donació és confús però podria tractar-se d'una donació destinada a pagar quelcom referent a la iniciació.

Valencia

20. Inscripció: Placa en calcària gris fosc

Sodaliciu[m]

vernarum

colentes Iside [m]

Font: RICIS II, 603/0301

Descripció:

Aquesta inscripció va ser trobada l'any 1759 al riu Turia. Actualment, el bloc, que probablement formava part d'un edifici dedicat a la deessa, decora un petit monument que es troba al Passeig de la Petxina a València. Es coneix l'existència d'un col·legi d'esclaves consagrades a Isis a la ciutat, d'època Julio-Claudia⁵. És probable que la inscripció ens estigui parlant del mateix col·legi. El fet de que les esclaves també adressin la deessa rompia el tòpic de que era un culte reservat a dones de categoria social molt elevada.

Sagunt

21. Inscripció: Fragment superior esquerra d'un altar en calcària.

L(ucius) Val(erius) Fi[dus?]

Isid[i]

Pelag[iae]

v(otum) s(olvit) l(ibens) [m(erito)]

Font: RICIS II, 603/0401; CIL II (2) 14,1 (1995) 295 et pl. 6,1 (G. Alföldy)

Descripció:

El fragment fou trobat entre les ruïnes d'un edifici antic, potser un *Iseum*, i transportat posteriorment a les ruïnes del teatre romà, l'any 1930. El vot està dedicat a Isis *Pelagia*, divinitat marinera. L'epítet es troba freqüentment en els llocs de costa. Aquesta versió d'Isis és un clar antecedent de les verges marineres.

Tarraco

⁵ Titulun Fecit, Real Academia de la Historia, Madrid Pg. 145.

22. Inscripció: Base d'estàtua en calcària gris

Isidi Aug (ustae)

Sacrum

In honor(em)

et memorian

5 *Iuliae Sabinae*

Clod(ia) Orbiana

mater.

Font: RICIS, II. 603/0501

Descripció:

La inscripció fou trobada al segle XV i actualment es troba al Museu arqueològic de Tarragona. Es tracta d'una dedicatòria de tipus cultural d'una mare a la seva filla desapareguda.

Aquae Calidae (Caldes de Montbui)

23. Inscripció: Placa de marbre trencada en vuit fragments.

P (ublius) Licinius Phi-

letus et lici-

nia crassi lib(erta)

Peregrina Isidi

v(otum) s (olverunt) l (ibentes) m (erito) loc(o) ac(cepto) p(ublice/o) a

re pub(lica)

Fonts: *Inscriptions Romaines de Catalogne V*, Suplements I – IV i *Instrumentum inscriptum*. G. Fabre, M.Mayer, I . Roda. 11, rue de médicis, paris VIe 2002. Pg 18; RICIS II, 603/0601

Descripció:

Trobada a Caldes de Montbuy, a un camp prop de la capella de Sant Salvador, sobre el lloc on es trobaven les termes- que com veiem són un lloc recurrent per a la celebració de cultes Isíacs-,es conserva al museu de Caldes i data aproximadament de mitjans del segle I dC. És un vot conjunt, probablement d'un matrimoni o de dos companys, la lliberta podria haver estat esclava de Crassus, governador de la Tarraconene entre els anys 13 i 10 aC. El dedicant,

Publius Licinius Philetus, un gran propietari de la regió.⁶ De *Philetus* en podem sospitar l'origen grec, i també descendent de lliberts. *Licina* té un nomen típicament romà tot i ser lliberta.

Legio VII Gemina (Lleó)

24. Inscripció: Placa de marbre gris

[Ae]sculapio

Salut[i]

Serapidi Isidi

L(ucius) Cassius Paullus

5 *Augustanius Alpinus*

Bellicius Sollers

et M(arcus) Cassius Agrippa

Sanctus Paullinus

9 *Augustanius Alp(i)n[us]*

Fonts: RICIS II, 603/1001

Descripció:

La inscripció fou trobada l'any 1963 a la muralla nord que envoltava la vila romana, probablement perquè fou reutilitzada. Actualment la podem trobar al Museu de la Real Colegiata de San Isidro a Lleó. Es tracta d'una inscripció feta per dos personatges de rang elevat, si tenim en compte el nom de cadascun dels dedicants. Totes les divinitats que hi apareixen tenen en comú propietats curatives, del que es dedueix que el vot estava destinat a agrair o demanar per la cura d'algun mal dels dedicants o dels seus familiars.

Asturica Augusta (Astorga)

25. Inscripció: Altar en marbre Blanc

Serapidi

Sancto

Isidi mirionymo,

Core invictae

⁶ A:M Andermahr, *Totus in praediis.Senatorischer Grundbesitz in Italien in den Frühen un Hohen Kaiserzeit*, Bonn 1998, Pg. 320-321, n° 300.

- 5 *Apollini*
 Granno
 Marti Sagato
 Iul (ius) Melanio,
 Proc (urator) Aug (ustorum duorum),
10 *v (otum) s olvit)*

Fonts: RICIS II, 603/1101

Descripció:

La inscripció es troba al Museo de los Caminos, a Astorga n° inv. 427 i fou trobada l'any 1967 al mur romà d'Astorga, segurament perquè havia estat reutilitzat per revestir-lo. Com en l'anterior, l'altar està dedicat a diferents divinitats, entre els que hi destaquen el conjunt Isis- Serapis a més de Coré Invictae, Apolo i Mart. El dedicant era un magistrat, un dels duumvirs de la comunitat. La consagració a diversos déus descarta el caràcter excloent dels cultes de tipus oriental.

25. Inscripció: Altar en marbre blanc

Invicto Deo
Serapidi et
Isidi
Cl. Zenobius
Proc(urator) Aug (usti)

Font: RICIS II, 603/1101

Descripció:

Trobada al mateix temps i al mateix lloc que l'anterior. També pertany a l'exvot d'un magistrat. Persona d'un estatus jurídic i econòmic privilegiat, es consagra a Deo Invicto, a Serapis i a Isis.

Bracara Augusta

26. Inscripció: Placa

Isidi Aug(ustae) sacrum
Lucretia Fida, sacerd (os) perp (etua)
Rom(ae) et Aug (usti)

Conventus (sic) Bracaraug(ustani), d (edicavit)

Font: RICIS, II, 603/1201

Descripció:

La dedicant, *Lucretia Fida*, es declara sacerdotessa perpètua de Roma i d'August. I dedica el seu vot a Isis i al *conventus* de Bracara Augusta, a qui devia d'estar consagrada.

SERAPIS:

Aquí es recullen aquelles inscripcions d'exvots dedicats al déu Serapis dins del territori la península ibèrica. Queden excloses, per haver estat comentades en l'apartat anterior, totes aquelles evidències epigràfiques en les que el déu aparegui amb la seva parella divina Isis.

LUSITANIA

Pax Iulia (Beja)

1. Inscripció: Altar

Serapidi pantheo

sacrum.

In honorem G.Ma-

ri Prisciani

Stelina Prisca

Mater filii

Indulgentissimi

d (ono) d (edit)

Font: RICIS II, 601/0201

Descripció:

L'epítet *pantheus*, és igualment atribuït a Serapis a Cartago. És un exemple de consagració familiar, ja que la esposa dedica al seu marit i pare dels seus fills aquest exvot.

Emerita Augusta (Mèrida)

2. Inscripció: Fragment marbre trobat al Mitreu de Cerro de San Albín.

[S] arapi?

Font: RICIS II,601/0401

Descripció:

La inscripció és de caràcter un tant dubtós, però resulta interessant el fet de que es trobés al mateix lloc on en teoria estava situat el mitreu, centre de culte a Mitra, de caràcter místic i també oriental. La relació entre aquests tipus de cultes no és estranya, si més no, és probable que els centres de reunió coincidissin, tornant a descartar el caràcter excloent de les religions de tipus místic.

BETICA.

Panòias

3. Inscripció: Gravada en roca

Ἐφίστω Σερά/

πιδι σὺν γάστ/

πα καὶ μυστα/

ρίοις. G.C Calp(urnius)

5 *Rufinus v (ir) c (larissimus)*

Font: RICIS II, 602/0501

Descripció:

La inscripció està en grec a excepció del nom del dedicant, podem pensar que el mateix era d'origen oriental però es més lògic decantar-se per la possibilitat de que fos un iniciat en els seus misteris. La inscripció sembla guardar alguna relació amb el fet de vèncer la por al destí, potser en referència al mateix agraïment de l'iniciat cap a la divinitat que mitjançant els seus misteris l'ha alliberat de les càrregues de la mort.

4. Inscripció: Inscripció rupestre gravada a la part superior d'una gran roca.

D(eo) Ἐ(φίστω) Serapidi?

Font: RICIS II, 602/0502

Descripció: També en grec, no es pot assegurar que el darrer mot sigui Serapis. Però l'epítet *ὑφίστωζ*, podria guardar relació amb la inscripció anterior.

TARRACONENSE

Cartagena

5. Inscripció: Altar Cilíndric en calcària gris

M. Brosius M (arci) f (ilius)

Ser[a]pi d(ono) d(edit)

Font: RICIS, II, 603/0201

Descripció:

Aquest altar fou trobat l'any 1897 al carrer Jara. Actualment, es conserva al museu arqueològic de Cartagena nº d'inv. 673. Es tracta d'una inscripció de tipus cultual, en la que *M. Brosius*, dona quelcom o el seu exvot a Serapis.

6. Inscripció: Grafit incís sobre unes plaques de terra cuita negra.

Σαρ (ἀπιδι) ζ

Font: RICIS II, 603/0203a-c.

Descripció:

El fet de que es tracti d'un grafit sobre terra cuita fa menys valuosa l'evidència. Però en vista dels pocs suports en pedra que tenim, i del context en que fou trobada- un temple a la deïtat Atargis, divinitat pròxima a Isis i Serapis – podria esser un indicador de que allà també s'hi adorava a l'hel·lènic.

Valencia

7. Inscripció: Altar?

Serapi

Pro salute P.

Herenni Se-

veri Callini-

[c]us ser(vus)

Font: RICIS II, 603/0302

Descripció:

Aquesta inscripció de tipus votiu és un referent a l'hora de considerar les atribucions de Serapis. En aquest cas, la inscripció la demanda algú que demana per la salut d'un esclau. Entre

els atributs de l'egipci, destaca el caràcter salutífer, potser fruit de la seva assimilació amb Esculapi, déu sanador per excel·lència.

Ampuries

8. Inscripció: Petita placa de Marbre

[Deo (?) o Isidi Sara]pi aedem

[simulacr]a, porticus

[Numa N] umeni f (ilius)

[Alexandri] nus

5 *[...]os faciu-*

[undum cur(avit)].

[Θεῶι (ι) Σ]αράπι

[ναόν,ζό]ανα,

[στο]άν Νουμᾶζ

[Νουμ]ηίου Αλε/

[ζαν]δρεῦζ

10 *[ενς]έβεζ ἐπόει.*

Font: RICIS II, 603/0701

Descripció:

La placa fou trobada entre les ruïnes del *Serapeum*, això confirmaria la pertinença del fragment al context de culte tot i el seu mal estat, que dificulta la transcripció exacte.

Quintanilla de Somoza (a Astroga)

9. Inscripció: Llosa rectangular en calcària blanca.

Εἰς Ζευζ

Σ (ωτήρ [ι]) Σέραπιζ

Ιάω.

Font: RICIS II, 603/0901

Descripció: Actualment la podem trobar al museu de San Marcos, a Lleó nº d'inv. 3148
Quasi totes les consagracions al déu són lletres incises en grec. En aquesta ocasió, juntament amb Serapis hi apareixen Zeus i Iao – Isis -.

MAPES



Mapa 1: Distribució de les principals evidències del culte a Mitra a la Península Ibèrica



Mapa 2: Distribució de les principals evidències del culte a Isis i Serapis

