

# Los cultos egipcios en Hispania

El fenómeno religioso que representa el culto a las divinidades nilóticas en las provincias romanas de Hispania es una innovación derivada de la incorporación de la Península al espacio político, social, económico y cultural de Roma. Es, por tanto, la Romanización el causante de la introducción en territorios iberos de nuevos cultos, tanto los propios de Roma, como los del ámbito itálico o de los más distantes entornos culturales por ella conquistados. Entre los cultos exóticos difundidos en el nuevo movimiento comercial y demográfico se encuentran los cultos egipcios.

Los dioses que llegan a Hispania no son las milenarias divinidades del Egipto faraónico, sino la modalidad recreada en Alejandría bajo los Lágidas (Alvar, 2001; Alvar, 2008). No podía ser de otro modo entre otras razones porque los agentes difusores no son egipcios del período faraónico, sino comerciantes de distintos orígenes que han asumido como propios los cultos de Alejandría. La gran metrópolis había sido capaz de transformar los viejos cultos egipcios en una nueva realidad religiosa comprensible para las poblaciones situadas en las orillas del Mediterráneo. A sus principales puertos estaba unida por estrechos lazos comerciales, tanto de forma directa, como a través de la mediación de otros destacados emporios comerciales, centros difusores de las nuevas religiones, como Delos (Roussel, 1915). No es una generalización banal; la introducción del culto a Isis y Serapis en la Península Ibérica se enmarca en este contexto, como ponen de manifiesto los documentos epigráficos más antiguos (n<sup>os</sup> 133, Emporiae, y 162, Carthago Nova). Pero antes de prestarles atención deseo hacer hincapié en la desconexión de los cultos alejandrinos de época romana y la presencia de materiales egipcios o egiptizantes en la Iberia prerromana<sup>1</sup>.

Se ha sugerido, de manera mecánica que hubo continuidad entre el culto de los dioses nilóticos en época romana y las experiencias religiosas prerromanas, supuestamente reflejadas en los numerosos objetos de fabricación egipcia o de imitación que se han descubierto en la Península y las islas Baleares<sup>2</sup>. Ya he insinuado una de las primeras razones para no aceptar mecánicamente la continuidad. Es la propia duda sobre la existencia de culto a los dioses egipcios,

1 Lo que a continuación se enuncia no es más que una síntesis de los argumentos expuestos en Alvar, 1996, pp. 95-107, con algunas reflexiones adicionales.

2 Cito a continuación los repertorios más conocidos, pero la actualización de los *aegyptiaca* prerromanos exige una revisión importante que no es mi cometido. Véase, esencialmente, Padró, 1980; Fernández Gómez – Padró, 1982; Fernández Gómez – Padró, 1986.

pues hubiera requerido a los fenicios como transmisores de aquellas creencias, lo cual parece bastante improbable, a excepción del caso del dios Bes, cuya integración en el panteón fenicio es bien conocida.

Es necesario tener en cuenta que los materiales de importación y sus imitaciones no tienen por qué mantener sus valores simbólicos originales cuando se convierten en objetos de comercio<sup>3</sup>. Podemos estar convencidos de que los fenicios no fueron los difusores del culto de Isis y sus dioses acompañantes por el Mediterráneo y mucho menos que los habitantes de la Península llegaran a venerar al faraón, como ha sido sugerido por algún destacado egiptólogo. No es momento este para detenerse en el significado de los *aegyptiaca* prerromanos, pero ni su distribución geográfica, ni la sociología de los isíacos de época romana, permiten defender la tesis de la continuidad<sup>4</sup>. Es más, hay dos hiatos de momento insalvables.

El primero es de carácter cronológico. No hay testimonios que permitan establecer una secuencia que una los restos de época romana con los del período orientalizante. Ni siquiera el hecho de que algunas ciudades púnicas, como Baria<sup>5</sup>, hayan acuñado monedas con simbología isíaca es un dato relevante para la tesis de la continuidad. Las razones por las que se amonedan en Carthago Nova (nº 164 a y b) dos series de temática nilótica ponen de manifiesto que nada tienen que ver con la indemostrable existencia allí de culto a Isis en época prerromana. Acuñaciones como la de Baria (FC nota 1) tampoco tienen nada que ver con las creencias de los iberos; por tanto, es inútil buscar por esa vía una nueva línea argumental para defender la tesis de la continuidad.

El otro hiato insalvable está relacionado con los aspectos internos del culto. Los testimonios más antiguos de época romana ponen de manifiesto que la Isis que llega a Hispania viene acompañada de su paredro Serapis, el dios Lágida nacido a finales del siglo IV a.C., y no por su esposo de época faraónica, el dios Osiris que está radicalmente ausente de las creencias de los hispano-romanos. Si fuera correcta la tesis de la continuidad, lo lógico hubiera sido la permanencia de Osiris entre los testimonios de época romana. Habida cuenta de todo esto, y a falta de la demostración de culto a Isis en época prerromana, es coherente pensar que Isis llega a la Península Ibérica, acompañada por su cortejo divino, como consecuencia de la integración, según indiqué más arriba, de Hispania en el ámbito político, social, económico y cultural de Roma.

Zanjado, pues, el asunto de la improbable veneración de los dioses faraónicos en la Iberia prerromana, podemos dedicar nuestra atención a la verdadera introducción de los cultos egipcios en Hispania. Por la procedencia de ciertas lucernas de tema isíaco halladas en ciudades romanas de Hispania (Podvin, 2006, p. 184) y por el ya mencionado testimonio numismático de Carthago Nova (nº 164 a y b), se ha insinuado un posible origen africano del isismo hispano, o al menos que el norte de África, y más concretamente Cartago, parecen haber sido una escala necesaria en la mediación (Puccio, *Pallas*, 2010, p. 217).

3 El debate es ya añejo. No quiero alargar demasiado este asunto colateral, por lo que remito a mis propias conclusiones con bibliografía adicional: Alvar, 1991, pp. 351-356; Alvar, ARYS, 1993, pp. 1-33; Alvar, «Dynamique», 2002, pp. 1-20.

4 Ya analizados y establecidos en Alvar, 1996, pp. 95-107.

5 Recogida en la primera nota del apartado IV. Fuera de Catálogo (a partir de ahora FC nota 1).

No me parece una conclusión afortunada, porque una cosa es la producción y comercio de lucernas y otra bien distinta, la difusión de las creencias religiosas. Pero es que, además, es dejarse llevar por un pensamiento difusionista basado en los «paralelos arqueológicos», ajeno a la información proporcionada por los documentos epigráficos. La famosa inscripción bilingüe de Ampurias (nº 133 a y b) pone claramente de manifiesto que el culto llega directamente desde Alejandría, gracias a la actividad demiúrgica de un alejandrino, probablemente implicado en el comercio<sup>6</sup>. No necesitó ni a Roma, a ni Cartago, para implantar un santuario dedicado a sus dioses predilectos en el puerto emporitano.

Por su parte, el aparente fundador del santuario de los dioses alejandrinos en Carthago Nova parece un liberto oriental, Titus Hermes (nº 162). Con verosimilitud sería gerente, en la cosmopolita ciudad hispana, de los intereses comerciales de un itálico absentista. Todos los indicios parecen indicar que Delos es precisamente el lugar desde el que Hermes lleva el culto de sus dioses favoritos hasta el solar de su propiedad en el que les erige su santuario cartagenero.

Esos dos episodios inaugurales de Emporiae y Carthago Nova tuvieron lugar con anterioridad al año 100 a.C. La persistencia del culto en estas dos ciudades portuarias parece corroborada por la aparición de otros materiales. Por ejemplo, en Carthago Nova lo atestiguan las dos series monetales ya mencionadas que celebran el *dunvirato* honorífico de Juba II en la ciudad en los primeros años de la Era. Su esposa, Cleopatra Selene, parece ser la razón de fondo para que los magistrados monetales ordenen la acuñación con los símbolos de Isis. No es el origen del isismo peninsular, como se ha dicho, ni siquiera síntoma de la conexión norteafricana. Se trata de un acto de adulación al patrono importante, basado en la existencia previa de un culto a esa divinidad en la ciudad. Ese culto previo está acreditado no sólo por el testimonio de Hermes, sino también por la donación probablemente de una estatua dedicada por Marcus Brosius (nº 163) a Serapis en el último decenio del siglo I a.C. y quizá también por tres grafitos con las letras iniciales del mismo dios sobre cerámica campaniense. No hay documentos que acrediten persistencia de culto en época imperial; sin embargo, dado el auge de los cultos nilóticos en el siglo II, no hay por qué pensar que hubieran desaparecido definitivamente en la ciudad los fieles de este culto tras el reinado de Augusto.

Al margen de la hipotética continuidad, no deja de ser sorprendente en Carthago Nova la acumulación de documentos republicanos, tan escasos en el resto del litoral peninsular. Una copa helenística (nº 158) fechada entre finales del siglo III y comienzos del siglo II a.C. descubierta en Calvià (Mallorca) podría ser aducida como el más antiguo testimonio de la devoción de los dioses alejandrinos en Baleares, aunque cabe dudar del carácter religioso del objeto, pues apareció en un contexto indígena. Por su parte, Emporiae tiene más dificultad que Carthago Nova para demostrar las devociones alejandrinas tras la fundación de Numas (nº 133), pues al margen de un grafito con el nombre de Isis (nº 134) no hay más que unas cuantas lucernas, cuyo carácter probatorio es más que discutible (nºs 135-138).

<sup>6</sup> Véase el importante trabajo de Bricault (2007) en el que se comentan los procesos fundacionales en conexión con la información epigráfica y otros aspectos, como la difusión de los textos aretalógicos.

A pesar de la falta de documentos acreditativos de época imperial en las dos primeras ciudades en las que se establecen Isis y Serapis, su éxito queda corroborado por la multiplicación de localidades en las que se les rinde veneración. Ya en el cambio de Era se constata el culto en *Aquae Calidae* (nº 139), con aquiescencia de la propia ciudad, lo que pone de manifiesto que el culto privado ha adquirido una dimensión pública. A finales del siglo I d.C., una corporación de esclavos domésticos manifiesta su devoción a Isis en *Valentia* (nº 152); su testimonio es doblemente significativo, porque incorpora pronto otra ciudad portuaria al nutrido grupo de ciudades romanas del litoral que venera a la diosa y, por otra parte, que los estratos menos favorecidos de la población ya están implicados en su culto. Pero al mismo tiempo, este documento desdice las tesis trasnochadas que pregonaban que los cultos orientales (incluido el cristianismo) se fueron abriendo paso desde los miserables hasta los poderosos. Se trataba de una visión ideologizada que defendía una progresión que vinculaba virtud con pobreza y poder con idolatrías, cuyo destino estaría establecido en el triunfo arrollador del cristianismo. La documentación recuperada pone claramente de manifiesto que los primeros devotos fueron comerciantes acomodados y que sus esclavos se unieron después al nuevo festín religioso, más de un siglo después de que sus amos dejaran testimonio de sus creencias. Algo después, otro esclavo llamado *Callinicus*, a título individual, hace un voto a Serapis (nº 153) en beneficio probablemente de su amo a comienzos del siglo II en la misma ciudad de *Valentia*.

Para abundar en la dimensión comercial y marítima de los seguidores de la diosa, pasado el ecuador del siglo I d.C. un activo centro comercial por sus producciones de salazón, *Baelo Claudia*, ve cómo se remodela la esquina NE. de su foro para cobijar un templo dedicado a Isis (nº 100), que requirió el acuerdo de la oligarquía local. En el tránsito del siglo I al II d.C., la ciudad portuaria de Sagunto proporciona un testimonio dedicado significativamente a Isis *Pelagia* (nº 150). Los testimonios en el litoral portugués son más tardíos. Nada hay anterior al siglo II d.C. y podría pensarse que es producto de la lógica de la expansión de las nuevas costumbres y la difusión de los cultos innovadores. Sin embargo, durante mucho tiempo hemos creído que el documento más antiguo de la Península era un pequeño altar de terracota (FC001) procedente del campamento de *Cecilio Metelo* en *Castra Caecilia* y defendíamos su aparición en un lugar tan alejado del litoral, como consecuencia de la presencia militar. Hoy ese documento está descartado por no ser serapeico, pero es una llamada de atención sobre la ligereza con la que aplicamos lo que parece lógico y razonable como procedimiento explicativo: la explicación de que los soldados de *Metelo* veneraron a Serapis con ese altar se diluye por falta de fundamento. En ese mismo sentido, es interesante recordar un epígrafe procedente de *Anticaria*, hoy perdido, que se fecha a finales del siglo I (nº 120). Estaríamos tentados a pensar que su proximidad a Málaga podría argüirse como justificación complaciente de ese hallazgo en el interior, pero Malaca no ha proporcionado más que un dudoso documento, una lucerna del siglo III d.C. (nº 121). Las atribuciones supuestamente lógicas pueden jugar-nos malas pasadas. Mientras Malaca no proporcione materiales más seguros,

tendremos que asumir nuestra ignorancia sobre la razón por la que aparece en Anticaria un documento bastante antiguo para la zona. La instalación de inmigrantes itálicos o libertos orientales puede resultar mucho más «lógica» que la vecindad de Málaga.

La naturaleza de la documentación arrastra sus propios problemas cronológicos. A pesar del ejemplo anterior, puede parecer lógico que los documentos correspondientes a los cultos egipcios en el interior no remonten el siglo II d.C. Sin embargo, hay lucernas del ciclo isíaco aparecidas en áreas no costeras que se fechan en el siglo I d.C. Es difícil explicar ese desfase sin tener en cuenta que a falta de mejores procedimientos de datación hay una propensión evidente a situar los epígrafes en el siglo II. A mediados de ese siglo corresponde la habilitación del pórtico posterior del teatro de Itálica para dar cobijo a un íseo, considerado hasta ahora erróneamente como un pequeño *sacellum* (nº 69). Sin embargo, excavaciones recientes han demostrado que se trata de un templo de dimensiones similares al de Baelo Claudia (nº 100) y que su impacto en la ciudad hubo de ser considerable. No sólo por la privatización evidente de lo que había sido hasta entonces un espacio público, sino por la presencia de Isis, una vez más, en un lugar privilegiado de la ciudad. La connivencia del nuevo culto con las autoridades locales se repite una y otra vez. Y se documenta no sólo en la topografía de los santuarios, sino también en la aparición frecuente de lugares otorgados o aprobados por las autoridades para la erección de estatuas o de monumentos religiosos<sup>7</sup>. De forma más sutil se aprecia esta misma conexión con el poder en los epítetos empleados y en la presencia de flamínicas en el ritual isíaco<sup>8</sup>. En consecuencia, podemos afirmar que los cultos egipcios llegan a Hispania de la mano de comerciantes orientales o relacionados con los mercados del Mediterráneo oriental, y que muy pronto se asocian a los intereses de los grupos privilegiados para ocupar espacios simbólicamente muy connotados en las principales ciudades en las que arraigan. Al socaire de ese beneficio, los dependientes acuden en busca de las migajas que los dioses sotéricos pudieran ofrecerles tras el banquete de los privilegiados.

La popularidad de los dioses nilóticos en Hispania fue, sin duda, grande. De un modo u otro se atisba su devoción en todas las grandes ciudades, aunque sorprende la ausencia de testimonios en muchas otras, lo que puede atribuirse al azar, o mejor a la mala fortuna arqueológica. La reinterpretación del altar de Acci (nº 168), al conectar la iconografía con el texto epigráfico, pone de manifiesto la profundidad del sistema de creencias asumido por los fieles de Hispania. En el debate sobre el alcance del contenido de la nueva fe, era legítimo mantener reservas acerca de si la devoción hispana había llegado a experimentar algo parecido a lo que relata Apuleyo en el libro XI de las *Metamorfosis*. Sin embargo, a la vista de este documento es pertinente asumir que las enseñanzas de los misterios fueron profundas y que la experiencia mística hubo de ser poderosa. Ahora bien, persisten mis dudas en el caso de Panóias (nº 192), pues no sé hasta qué extremo se puede defender la duración de los misterios instaurados por Calpurnius Rufinus tras su abandono del lugar (Alföldy, 1995

7 Está implícito en Valentia porque las autoridades habían tenido que reconocer el *collegium vernarum* (cf. Apul. *Met.*, 11, 15); es explícito, por ejemplo, en el documento de Itálica (nº 83) que se menciona a continuación porque es testimonio de otro asunto relevante.

8 Valga como ejemplo el de Itálica, nº 83.

y 1997). Este senador, fundador del santuario, pretendió otorgar a la comunidad de los lapiteas un centro religioso en el que se desarrollaran iniciaciones místicas. Dedicó un notable esfuerzo para conseguir su propósito, pues transformó un espacio sacro local en un verdadero santuario iniciático, incorporado a las prácticas culturales mediterráneas, con inclusión de sacrificios e instrucciones litúrgicas mediante textos epigráficos. La insistencia de los epígrafes en el correcto proceder pone claramente la alienidad que suponía la innovación de Rufinus. Precisamente por ello resulta difícil de aceptar que su visionaria acción tuviera una repercusión duradera. Mucha inversión económica y mucha atención requería mantener un santuario místico fuera de un entorno urbano. Los letrados griegos a la vuelta de un lustro serían extravagancias exóticas incomprensibles, no el vademécum para la puesta en escena del sagrado ritual iniciático, como pretende Alföldy.

La celebridad no se puede medir exclusivamente por el volumen de epígrafes, que ciertamente no son abundantísimos en Hispania, ni con la gran estatuaría que no siempre tiene por qué ser de carácter cultural. Para intentar una estimación es necesario tener en cuenta otros materiales como son las estatuillas de bronce, algunas de las cuales procederían de lararios, apliques decorativos, lucernas, mosaicos y cuantos otros soportes consideraran apropiados los feligreses para exhibir sus preferencias religiosas. Entramos aquí en un terreno resbaladizo, similar al que exponía al comienzo de estas páginas a propósito del valor religioso de los *aegyptiaca* del período orientalizante. Los mosaicos o relieves de tema nilótico no tienen por qué ser expresión de las creencias religiosas de los propietarios de la villa con ellos decorada, ni siquiera en el caso de que Isis aparezca como tal, aunque en determinadas circunstancias sí pueda darse la coincidencia de que un isíaco haya elegido voluntariamente un mosaico de tema nilótico como consecuencia de su predilección religiosa. Pero para asumir estos testimonios iconográficos debemos exigir que sean tan explícitos como el famoso mosaico de Palestrina (Meyboom, 1995; Versluys, 2002), pues de lo contrario no lograremos superar el nivel de la conjetura, como ocurre con la interpretación del fragmento pictórico del Museo Paul Getty (Delson, 1999). No creo que el mosaico de Hellín (nº 166) con las estaciones y los meses sea testimonio de que el propietario de la villa fuera isíaco, pues ni siquiera creo que la figura correspondiente a noviembre sea la diosa alejandrina. Ni los de Mérida tampoco (nº 23, con representación de Isis; nº 24, con el Nilo; nº 25, con escena nilótica). No obstante, en la capital de Lusitania, el epígrafe perdido con el teónimo de Serapis (nº 18) y los testimonios escultóricos (nºs 19-22) son suficientemente importantes como para creer que pertenecían a un templo de los dioses alejandrinos y no a un santuario compartido con Mitra. Ni siquiera la existencia de ese supuesto iseo incrementa las posibilidades de que los mosaicos emeritenses de tema nilótico hayan sido encargados por isíacos. Y lo mismo cabe decir de los dos mosaicos italicenses (nºs 89 y 90), o del de Fuente Álamo (nº 118). El recientemente descubierto relieve nilótico de Sagunto (nº 151) o la pintura mural de Valentia (nº 154) tampoco requieren isíacos para explicar su presencia en ambas ciudades portuarias.

Otro asunto de enjundia metodológica es el concerniente a los nombres teóforos (Horsley, 1987; Alvar, 2008). Con frecuencia se ha admitido que la onomástica teófora es síntoma de la veneración de la divinidad contenida en el nombre, como ocurre con el caso de Isias, por ejemplo (nº 111, Corduba). En el mismo paquete se pueden incluir los *cognomina* coincidentes con epítetos divinos, como es el caso de Pelagius/Pelagia, en alusión a Isis Pelagia<sup>9</sup>. Ninguno de los dos casos sirve por sí mismo de testimonio y por eso no los había tenido en consideración con anterioridad al estudiar a los seguidores de los cultos egipcios en Hispania. No obstante, los recojo en el presente catálogo por mor de la exhaustividad en la recopilación, incluso a sabiendas de que algunos ni siquiera son testimonio cultural egipcio o egiptizante, como es el caso procedente de Sasamón (nº 176).

Esta cuestión está relacionada con dos fenómenos que no podemos resolver, ni siquiera abordar aquí. Uno es el de la imposición del nombre en el mundo romano. El otro es el del cambio de nombre como consecuencia de una nueva opción religiosa. Y ambos están interrelacionados en el pensamiento de los investigadores cuando se cree que un *cognomen* teóforo es consecuencia de la voluntad de un amo o de un esclavo manumitido de expresar un agradecimiento o de homenajear a su divinidad predilecta. Un nombre de esclavo o un *cognomen* teóforo no tienen por qué haber surgido del entorno más reciente de su portador, sino que puede proceder de su lugar de origen y en tal caso no constituirían un manifiesto de las devociones en Hispania, sino de las de su procedencia. Además, las modas influyen notoriamente en la selección de los nombres, sin que tengan una directa motivación religiosa. Piénsese, como caso analógico, en el fenómeno de los *cognomina* de radical griego impuestos a individuos que no son de origen oriental. Es interesante constatar en ese sentido que buena parte de tales *cognomina* en Hispania no corresponden a onomástica auténticamente griega, sino que se trata de reelaboraciones (Lozano, 1998). En cualquier caso, para aceptar que un teóforo es testimonio de una predilección religiosa, es necesario tener algún dato adicional al margen del propio nombre, pues de lo contrario tenemos que sentirnos muy incómodos ante el caso del gran obispo hispalense llamado «don de Isis»<sup>10</sup>.

Las lucernas generan asimismo problemas para su consideración como documentos religiosos. En mis trabajos anteriores las había excluido<sup>11</sup>. Para el presente catálogo he decidido incorporarlas, no porque haya cambiado de criterio, sino porque he optado por elaborar una colección de *aegyptiaca* que fuera útil para otros propósitos, no necesariamente relacionados con los sentimientos religiosos. No quiero afirmar que los motivos iconográficos de las lucernas, como los de los apliques, estén desprovistos de contenido religioso, lo que sostengo es que no podemos valorar adecuadamente su significado. No solamente, como desarrollaré a continuación, porque ignoramos lo que pensaban y creían los propietarios de esas lámparas, sino también porque ignoramos cuál es la repercusión de los gustos del cliente en la creación y difusión de los modelos disponibles a la venta. Este problema ya fue atendido por Salomonson (1971, p. 187), quien ofreció como explicación general que en la gran producción

9 Nº 92 (Hispalis); nº 98 (Asido); nº 114 (Ituci); nº 176 (Sasamón) o nº 185 (Asturica Augusta).

10 García y Bellido (*ROER*, p. 124) recoge cuatro testimonios teóforos. Al margen de san Isidoro de Sevilla, menciona un Isidoro de época visigótica en una placa emeritense. A esos casos añade nuestro número 111 y la inscripción latino-ibérica de Sagunto (CIL II, 6342): *Fabius M(arci) L(ibertus) Isidorus*, cuya relación con el culto de Isis es nula, al igual que los dos nombres teóforos relacionados con Serapis que menciona en la p. 139.

11 Lamenta Podvin (2006, p. 171, nota 6) que no hayamos hecho caso de las lucernas en nuestro estudio excepto en una ocasión. Es cierto que en Alvar – Muñiz, 2004, p. 75 se mencionaba la lucerna de Montemayor (nº 106), pero no significa que consideráramos Vlia como un lugar de culto, como sostiene Podvin (2006, p. 185); se trataba únicamente de una anotación sin más intención, a sabiendas de que el elenco de lucernas de tema nilótico estaba aún por realizar y que ha sido una excelente aportación de Podvin. No obstante, tras su meritorio artículo hay que reconocer que es bien poco lo que ha avanzado el conocimiento del culto de los dioses nilóticos en Hispania.

y consumo se impone el criterio del fabricante, mientras que en la de escasa radiación es el gusto de la clientela el que determina la elección de los temas iconográficos; por supuesto, la realidad hubo de ser más compleja.

Ahora bien, lo que no comparto es el punto de vista de Podvin cuando afirma: «Les lampes ont pu constituer un mode de connaissance populaire car bon marché de l'iconographie isiaque, et assurer ainsi une diffusion de ces cultes plus large que celle communément admise» (Podvin, 2006, p. 185). No creo que las lucernas constituyan un testigo de difusión de los cultos nilóticos en aquellos lugares en los que no están acreditados por otras fuentes. Pueden ser, en efecto, producto del uso de un isíaco, pero es curioso que ni una sola de estas lámparas haya aparecido en contexto isiaco. Más trabajo me cuesta creer, si es eso lo que piensa el autor, que las lucernas hayan podido servir de vehículo de difusión del conocimiento popular del culto. No se dice explícitamente, pero, para evitar cualquier interpretación errónea del párrafo, es necesario señalar que una lucerna de tema nilótico no arrastra a nadie hacia una nueva devoción religiosa. El conocimiento popular viene dado por otros mecanismos previos, independientemente de que pueda reforzarse con la iconografía transmitida por medio de lámparas, estatuas, relieves, pinturas, etc. Por tanto, la convicción de los poderes de Isis antecede a la posesión del objeto, por lo que éste, a lo sumo, puede ser testimonio de la presencia de isíacos, pero no es necesariamente una garantía, porque una lucerna de tema nilótico puede ser usada por alguien ajeno al culto, o cuya conexión con los dioses alejandrinos sea muy tenue. En este sentido me parece relevante una de las conclusiones de Elvira en su estudio sobre representaciones de dioses en *terra sigillata* hispánica: «si las figurillas de los dioses eran vendidas en una forma a veces muy desgastada, es que su importancia, desde el punto de vista espiritual, era muy escasa: el cliente miraba más el conjunto de la taza, con su variada decoración, y desde luego no vinculaba religiosidad alguna a las imágenes» (Elvira, 1981, p. 63). Tal vez sea demasiado drástica la afirmación, pues el precio de la pieza podría estar en relación con la calidad del diseño y, entonces, el supuesto fiel comprador de menos recursos económicos tendría que conformarse con lo que le ofrecieran. Ahora bien, la idea subyacente en esa afirmación coincide con la sospecha que suscito a propósito del valor que puedan tener las lucernas como testimonio de la piedad personal.

La formulación mecánica de que tras cada lucerna de tema nilótico hay un isíaco, me obliga a pensar en quién puede haber tras una lucerna con representación de gladiador, o quién tras una de tema erótico. ¿Acaso una persona no iniciada en los misterios de Isis no podía tener una lucerna decorada con un tema egipcio? Algo más de duda me surge ante las lucernas aparecidas en tumbas, como en Padrão (nº 3), Mérida (nº 59), la primera con representación de la tríada Isis, Serapis y Harpócrates; la segunda con representación de Serapis-Helios, lo que disminuye su dimensión salutífera a favor de la lumínica. No sé si en realidad los difuntos son iniciados en los misterios isíacos, o si se hicieron enterrar con esas lucernas por otras intenciones, o incluso sin plantearse nada acerca de la iconografía de sus lucernas funerarias.

Si por enterrarse con una lucerna de tema nilótico hemos de interpretar que el difunto es isíaco, por la misma razón, habría que presumir idéntica coherencia en todos aquellos que se hicieran enterrar con lucernas decoradas con otros motivos (eróticos, circenses, anfiteatrales, y si lo que aparece es un barco habrá que decidir si el propietario es comerciante, marinero o capitán de la nave). Sin embargo, se da la circunstancia de que no todas las lámparas están decoradas, por lo que no cabe una interpretación mecánica de los significados (el propietario de una lámpara sin decoración, según la lógica anterior, no sería nada). La posesión de una lucerna con tema isíaco puede responder al deseo del propietario de mostrar su devoción religiosa, incluso de tener presente su compromiso iniciático, pero puede ser producto simplemente una simpatía transitoria, o de una apropiación de las energías mágicas atribuidas a las divinidades egipcias, e incluso pueden no ser más que consecuencia de una moda estética introducida por el alfar más cercano. Otorgarle una dimensión religiosa a las lucernas no se corresponde con una posición crítica ante la realidad documental y, por otra parte, no contribuye al conocimiento de la historia de los cultos más que en el incremento arbitrario de localizaciones en un mapa.

Si el isíaco quería hacerse enterrar con un signo de su divinidad favorita, ¿por qué no aprovecha su epitafio para manifestarse esperanzado beneficiario de los favores de la diosa en el Más Allá? Es este un problema de difícil respuesta. Al parecer, los seguidores de los cultos de «salvación» dedican sus epitafios a los dioses Manes, como el resto de los mortales<sup>12</sup>. Lo mismo hicieron los cristianos durante mucho tiempo, pues hasta el siglo III no dejan indicación de su fe en los monumentos funerarios (Carletti, 1997, pp. 143-164; Muñiz, 2004, pp. 545-551)<sup>13</sup>. La asimilación (forzada o real) de los contenidos religiosos de los cristianos y los de los seguidores de los dioses «orientales», «místicos» o «sotéricos» hace que los investigadores requiramos comportamientos análogos, por lo que la ausencia de información en los epitafios en el entorno místico resulta desconcertante. No obstante, podemos también plantearnos si no estamos realizando una pregunta errónea, pues si los cristianos de los dos primeros siglos no hacen profesión de fe en la epigrafía funeraria, no tendríamos por qué requerir de los iniciados en los cultos místicos que obraran de otra manera.

En cualquier caso, la aparición de una lucerna con tema nilótico en una tumba podría ser un indicio, más bien tenue, de la predilección religiosa del difunto. De hecho, no puede alcanzar el valor testimonial que tiene la deposición de ushebtis en tumbas, como ocurre en la Galia, porque su simbolismo restringe los espacios de comprensibilidad del fenómeno (Turcan, 1986, pp. 170-171; Leclant, 2004, pp. 103-105; Sierra, e.p.). Tampoco quiere esto decir que esté convencido de que todos los difuntos en cuyas tumbas se encuentran ushebtis sean isíacos, pero la afinidad del difunto o su entorno con el ambiente de los cultos egipcios podría ser una explicación razonable, pues el ushebti tiene un valor simbólico comprensible dentro de una determinada concepción de la vida de ultratumba, en la que se requerirá trabajos sociales obligatorios al difunto, por lo que se hace enterrar con un sustituto. No tenemos datos de

<sup>12</sup> Precisamente este asunto dificulta la verosimilitud del documento accitano conservado sólo a través de información manuscrita (nº 167).

<sup>13</sup> El primer grupo de sepulturas cristianas numéricamente relevante es el de la *Basilica Apostolorum*, bajo la Iglesia de S. Sebastián, seguido de ciertas áreas de los cementerios de Calepodio, Calixto, Novaciano, Tecla, Domitila y la catacumba conocida como *ad duas lauros* (Fasola – Testini, 1978, pp. 103-109; Testini, 1980).

que el Más Allá en el isismo romano integre nada relacionado con ushebtis y trabajos obligatorios; es más, su concentración en determinadas necrópolis es fiel testimonio de su excepcionalidad y no de una creencia generalizada de los isíacos. La conexión directa entre ushebtis y filiación religiosa dada la funcionalidad del objeto se quiebra cuando en una misma tumba aparecen varios ejemplares; en tales casos habrá que reconocer que se busca un efecto multiplicador que responde a otros mecanismos diferentes a los que tuviera originalmente, o bien se les otorga una carga de prestigioso exotismo o un renovado sentido apotropaico que poco tiene que ver con el sistema religioso de procedencia o con el que los investigadores pretenden conectarlo. Por tanto, las claves explicativas de esos documentos pueden no pasar por el isismo, sino, por ejemplo, por soluciones más sociológicas, como puede ser la inmigración, o por reinventiones religiosas ajenas a la iniciación mística, o cualquier otra posibilidad que se quiera proponer.

En consecuencia, si resulta dudosa la relevancia religiosa de los ushebtis descubiertos en tumbas, la elocuencia de las lucernas de tema egipcio es bastante más parca y más si tenemos en cuenta que ni una sola ha sido hallada en un espacio sacro de los cultos nilóticos, lo cual al menos proporcionaría un nexo indiscutible. Por otra parte, es significativo el hecho de que aproximadamente el 50% de las lucernas con temática isíaca haya aparecido en Mérida. Es más, parece que en esa localidad se elaboran dos modelos específicos que se consumen exclusivamente en Hispania<sup>14</sup> (sólo un ejemplar ha aparecido fuera de la Península, en Ceuta, cuyas relaciones cotidianas con el otro lado del Estrecho justifican el hecho como una normalidad, más que como una excepción). Esta constatación, unida a la riqueza de la estatuaria relacionada con los cultos nilóticos en Mérida, a la que ya se ha aludido antes, puede favorecer la sospecha de que hubiera habido allí una comunidad isíaca importante, por más que no se haya descubierto el santuario en el que realizaran sus rituales.

No queda más remedio que aceptar que, de todos estos objetos de carácter iconográfico, pocos son los que atestiguan la existencia de un culto organizado a la diosa nilótica, ni siquiera son seguros testimonios de culto particular, de modo que su catalogación apenas ha aportado nada al conocimiento de los cultos alejandrinos en las provincias hispanas.

Por otra parte, ninguna fuente literaria documenta la presencia de las divinidades orientales en suelo peninsular, circunstancia por la cual sólo podemos trabajar con los testimonios proporcionados por la Arqueología y la información derivada de los monumentos epigráficos. Desgraciadamente en muchas ocasiones el conocimiento que se obtiene de estos documentos es también irrelevante para la reconstrucción del funcionamiento del culto en Hispania, de manera que con dificultad atisbamos a saber cómo se organizaba, quiénes participaban en él o cuáles eran, si las había, las peculiaridades del isismo peninsular.

En el momento actual conocemos tres santuarios dedicados a las divinidades nilóticas que hayan sido reconocidos como tales. El más antiguo es el de

<sup>14</sup> Podvin, 2006, p. 184. Los modelos corresponden a los n.ºs 36-50, con representación del busto de Isis, de frente, con el cabello largo y ondulado, y al n.º 26, con representación de Serapis e Isis de frente y Harpócrates entre ellos en tamaño reducido.

Emporiae (nº 125), le sigue el de Baelo Claudia (nº 100) y el último es el de Itálica (nº 69). A ellos podemos añadir el santuario del roquedal de Panóias (nº 192), que originalmente estaría dedicado a los dioses infernales y a los dioses protectores de la población local, los lapiteas, pero que en el siglo III d.C. sería remodelado para convertirlo en un recinto destinado a las iniciaciones místicas de Serapis. Nada, prácticamente, se conserva de los fundamentos arquitectónicos de este santuario, pues al parecer, los habitáculos se edificaron sobre las propias rocas del lugar.

Con titubeos podemos incluir en el elenco de templos nilóticos las estructuras excavadas en el Cerro del Molinete, pero no tenemos garantía de que sea un iseo (nº 160). En cualquier caso, ninguno de los ejemplos mencionados proporciona información sobre una decoración especialmente egipizante. Se trata de templos de estilo nítidamente romano, a excepción del singular caso de Panóias. No sabemos si las paredes de los templos en Hispania estaban cubiertas con escenas rituales y paisajes nilóticos para simular un Egipto miniaturizado, como ocurre en Herculano. Sólo atisbamos a vislumbrar ciertos elementos egipizantes en algunos restos de estatuaria, lo que merece una cierta atención que hasta ahora no se les ha prestado.

La mayor parte de las esculturas vinculadas a los cultos egipcios en Hispania representan a los dioses nilóticos bajo su fisonomía romanizada, incluido Anubis, que es un togado con cabeza de chacal, tanto en las representaciones de las lucernas como en el relieve del ara de Acci (nº 168). Esta constatación pone de manifiesto que los cultos egipcios arraigados en Hispania no son los del Egipto faraónico, como decía más arriba, sino su versión helenístico-romana. Sin embargo, es necesario llamar la atención sobre algunas piezas que parecen sostener la idea de que algunos elementos decorativos pretendían dirigir la imaginación hacia el lejano Egipto. He recogido en el catálogo algunas tallas de época faraónica aparecidas en estratos arqueológicos de época romana (nº 86, entre otros ejemplos más dudosos, como los nºs 10, 16, 87, 91, 99 y 147). Es legítima la tentación de considerarlas reliquias ancestrales conservadas en los modernos templos romanos a los que, sin duda, proporcionarían prestigio y venerabilidad. Esos documentos son verdaderos símbolos legitimadores del contenido religioso celebrado en su santuario, reliquias acreditativas de la veracidad de los rituales allí ejecutados, garantía de la antigüedad y autenticidad del culto. Ahora bien, hay que establecer una cierta reserva metodológica, pues si la explicación anterior es aceptable para algunas piezas claramente relacionadas con la representación de un dios egipcio, hay otras estatuas que pueden ocasionar problemas y distorsiones. Pienso, por ejemplo, en la escultura faraónica aparecida en el anfiteatro de Itálica (nº 86). Es tentador suponer que proceda de un iseo, donde habría desempeñado las funciones legitimadoras antes enunciadas. Sin embargo, la imaginería egipcia tiene también otras funciones simbólicas en el contexto imperial romano (Luke, 2010). Las esfinges ponen de manifiesto el recurso a elementos exóticos en espacios que nada tienen que ver con los cultos nilóticos, sino más bien con una función apotropaica, aunque haya quedado olvidado en el tiempo<sup>15</sup>, profiláctica, o de mero

15 Tal sería el caso de los asientos teatrales entronizados flanqueados por esfinges, como la recientemente aparecida en el teatro romano de Metellinum.

prestigio. Los obeliscos se convierten en un evidente instrumento propagandístico y el coleccionismo de *aegyptiaca*, en una manía que viene de antaño y que se acentúa en el reinado de Adriano. La apropiación de Egipto se materializa mediante la usurpación de sus símbolos, capaces de hacer eficaz una transferencia deseada: la de la sabiduría milenaria, la de la riqueza cerealística infinita, la del poder pétreamente consolidado, la de la perpetuación eterna garantizada por sus monumentos funerarios. Pero también hay una dimensión lúdica en esa apropiación, una suerte de reducción al absurdo del país de la maravillas, habitado por grotescos pigmeos que producen hilaridad en los romanos afincados en lujosas mansiones muy distantes física y mentalmente del Egipto imaginado. La vulgaridad de esos enanoides de falos descomunales representando cacerías burlescas como parodias de las *venationes* es un juego visual y mental que no está necesariamente o particularmente relacionado con la veneración de sus dioses. Podría estarlo, y en tal caso deberían ser entendidos como testimonio de culto, auténticos *isiaca*, pero hay que demostrarlo con argumentos ajenos a la representación del paisaje nilótico que, en principio, no es más que un ejemplo de esa miniaturización de Egipto, representado en un objeto-símbolo que marca la apropiación de lo que aquel país sugería.

Si los residuos del templo de Carthago Nova no son suficientes para considerarlo un *iseo*, menos probabilidades de serlo tienen los vestigios de Tarraco (nº 145). Allí, junto a tres columnas jónicas que García y Bellido interpretó como parte de un templo, se encontró una inscripción en honor a Isis; sólo la autoridad del maestro sustenta la hipótesis de que la conjunción de tales restos equivalga a la existencia de un *iseo* (GyB, *ROER*, p. 111). Más sólidos son los santuarios sugeridos por los testimonios epigráficos. El caso más evidente es el de Emporiae (nº 125) pues Numas (nº 133), el oferente, indica que ha dedicado un templo, su pórtico y las estatuas de culto a Serapis (y muy probablemente también a Isis); el testimonio epigráfico es corroborado por la Arqueología. En el caso de Panóias (nº 192) es igualmente obvio. Menos evidente es el caso de Carthago Nova (nº 160), pues no podemos asegurar que Hermes haya dedicado un templo que, además, no está indiscutiblemente certificado por los hallazgos arqueológicos; sin embargo, la emisión monetar durante el duunvirato honorífico de Juba II (nº 164) y la inscripción de Brosius (nº 163) parecen manifestaciones suficientes para considerar que Isis era una divinidad popular en ese importante puerto mediterráneo y que gozaría allí de un santuario propio. La localidad malagueña de Alameda (nº 119) probablemente también contó con su propio *iseo*, si la restitución del epígrafe es correcta, gracias a la iniciativa personal de Gaius Licinius Flauinus que costeó la erección del templo y de una fuente por mandato de la Señora Isis Balsa, un epíteto sin paralelo, a menos que se trate de un topónimo. La ausencia de otros testimonios en ese lugar impide matizar el sentido de la ofrenda de Flauinus.

No hay en Hispania ninguna otra mención explícita a templo o santuarios dedicados a las divinidades egipcias, pero el contenido de algunas inscripciones parece requerir la existencia de una comunidad de culto y, por ende, de un templo. Tal pudiera ser el caso de Itálica (nº 84) en la que Fortunatus se declara

*sacerdos*, aunque no podemos asegurar que lo sea de Isis; no obstante, por otras vías ya estaba atestiguado el iseo de Itálica (nº 69). El testimonio de Flaminia Pale en Igabrum (nº 116) puede considerarse con alta probabilidad el de una responsable de la comunidad cultural de la ciudad que, en consecuencia, albergaría un iseo con todos los beneplácitos del gobierno municipal. Carácter distinto tiene el documento de Valencia (nº 152) que revela la existencia de una corporación de isíacos esclavos; es legítimo suponer que esa comunidad tendría un lugar de culto y reunión y, como he señalado antes, la propia colegialidad exigía la aprobación de los magistrados. Por último, menos evidente es el testimonio de Acci (nº 168) para sostener a partir de él la presencia de un iseo en la colonia romana. Sin embargo, la profundidad del contenido religioso del documento y la donación de una estatua de plata con sus joyas parecen requerir la existencia de un templo en el que se custodiara esa pieza de culto; en este sentido, Fabiana no es más que una representante, distinguidísima eso sí, de la comunidad cultural que sin duda hubo en Acci.

En esencia, la información que proporcionan los santuarios es que el culto debía de desarrollarse en Hispania de forma similar a como lo hacía en los santuarios mediterráneos conocidos. Tanto la arquitectura isíaca como las epiclesis de la diosa sugieren que no existía ninguna peculiaridad autóctona (Alvar, «Bética», 1994, p. 11), lo que refuerza la tesis de la discontinuidad entre una supuesta veneración a los dioses egipcios en época prerromana y su expansión bajo dominio romano. La presencia de Isis en Hispania estuvo asociada en todo momento a la acción colonizadora de Roma, por medio de la cual se difundió el culto por el Mediterráneo como si fuera una más de las divinidades del panteón cívico. En alguna ocasión, Isis pasa casi inadvertida entre la nómina de los dioses a los que se rinde homenaje. Tal es el caso de la inscripción aparecida en León (nº 182), de finales del siglo II d.C., en la que se honra por igual a Esculapio, a la Salud, a Serapis y a Isis; o en el llamativo epígrafe de Astorga (nº 183), donde se hace una ofrenda a Serapis Santo, a Isis Miriónima, a Core Invicta, a Apolo Granio y a Marte Sagato, por el mismo individuo, un tal Gaius Iulius Silvanus Melanio, *procurator augustorum* de la Hispania Citerior, que dedica otra inscripción a la tríada capitolina y a todas las demás divinidades de Astorga (*AE*, 1968, 231), y una tercera, en griego, a la Buena Fortuna y a la Némesis de Esmirna (*AE*, 1968, 233). A la vista de ambos epígrafes no sólo se pone de manifiesto la progresiva acumulación de deidades personales al socaire de la evolución de su *cursus honorum*, sino también que su devoción a Isis sólo era una más entre las que se consideraban propias de un ciudadano romano. No se aprecia, pues, en la documentación hispana, ningún testimonio claro de las tendencias henoteístas que se atribuyen a los cultos egipcios, particularmente al de Isis, a excepción de la epiclesis «Miriónima» de Baelo (nº 101). No quiere esto decir que no existiera esa tendencia también en Hispania, simplemente no se constata de forma diáfana.

El ambiente proclive a la difusión de los dioses egipcios se había creado en la capital del Imperio y las autoridades locales lo fomentaron otorgando espacios públicos o autorizando otros para la erección de los santuarios o de estatuas,

tal y como hemos visto en los ejemplos de los templos hispanos. Es más la sintonía entre el culto de Isis y los intereses políticos se acentúa con la constatación de que algunos representantes del culto imperial, en su calidad de tales, rindieran culto a la diosa del Nilo. En Itálica (nº 83), la sacerdotisa del culto imperial, Vibia Modesta, por ejemplo, hizo una ofrenda a la Victoria Augusta, en la que incluía un busto áureo de nuestra «Señora Isis». En dirección opuesta, en Igabrum (nº 116), la aparente sacerdotisa de Isis, Flaminia Pale, se hizo cargo de la ofrenda de una estatua de la Piedad Augusta. A ello se pueden añadir las ofrendas a Isis y Serapis realizadas en Asturica Augusta por dos *procuratores augustorum* (nºs 183 y 184). Estos testimonios son suficientemente explícitos para aceptar, por un lado, el deseo de los responsables isíacos por agradar al poder imperial y difundir el culto egipcio bajo su amparo. Por otro, la aceptación de los gobernantes de ese envite y la promoción del culto de Isis como instrumento de integración en ámbitos provinciales.

La inserción de las divinidades nilóticas entre sus homólogas romanas fue el motor de la expansión de los cultos egipcios en la Península Ibérica. En tales condiciones, el culto de Isis quedaba convertido un elemento más de difusión de la romanidad, disfrazada en este caso bajo un manto exótico que lo hacía especialmente atractivo para aquellos provinciales que no se sentían amparados bajo la cubierta de la religión tradicional romana<sup>16</sup>.

Como instrumento de romanización y expresión de romanidad, es lógico que sean los grandes centros urbanos los que den cobijo a los cultos egipcios, cuya introducción, consecuentemente, ha de buscarse a través de la vida comercial, y de las restantes formas de comunicación de tales ciudades con el exterior, como la llegada de funcionarios públicos, el establecimiento de licenciados del ejército, etc.

Precisamente porque es un fenómeno esencialmente urbano, los testimonios en ambientes rurales han de tomarse con cautela y expresión de un nivel distinto de integración cultural, porque no todos los seguidores de los dioses egipcios tienen el mismo grado de implicación. Los hay que asisten a los ritos como meros espectadores y, en el extremo opuesto, quienes han seguido el rito iniciático incluso reiteradamente; otros, menos numerosos, acceden a las responsabilidades sacerdotales, mientras que un grupo intermedio, se emplea en el servicio del santuario. Cada lugar hubo de experimentar una situación diferente en virtud del número de fieles, de la existencia o no de culto organizado, de la presencia de un *collegium* o de meros particulares.

Abandonada la idea de que el culto a Isis o a Serapis incluyera el menor atisbo contracultural (Alvar, «Marginalidad», 1991), resulta mucho más sencillo interpretar los datos que poseemos sobre la feligrésia de los dioses egipcios. Todos los indicios para la aproximación social son de carácter epigráfico, a excepción de las inducciones derivadas de la localización de los santuarios. En principio, podríamos mostrarnos reacios a sobrevalorar la importancia de estos datos, por una sencilla reflexión de orden metodológico. El porcentaje de epígrafes costeados por gente acaudalada es muy elevado, pero no conviene

<sup>16</sup> Esta construcción ideológica la he estudiado en Alvar, «Marco ideológico», 2002.

extraer una conclusión a la ligera, porque evidentemente es el grupo social con más posibilidades de hacerse históricamente visible. El silencio no indica que hubiera pocos miserables vinculados al culto; tal vez no tuvieron ocasión de expresarse. La elemental prudencia que guía habitualmente este tipo de reflexiones, sin embargo, no disminuye el valor de dos hechos fundamentales. En primer lugar, que la epigrafía isíaca es lo suficientemente variada como para que podamos afirmar que los fieles no pertenecían a una clase social determinada. En segundo lugar, y más importante aún, que el culto a Isis, como hemos visto, carecía de pretensiones contraculturales; muy al contrario, se asociaba de manera indisoluble a la presencia romana, con todas las consecuencias derivadas de ello. Honrar a Isis estaba bien visto a los ojos de los dominadores, independientemente de que al mismo tiempo los dominadores buscan el apoyo popular agasajando a sus divinidades en un proceso de apropiación aristocrática de los espacios religiosos populares<sup>17</sup>. Por ello, no es de extrañar que buena parte de la epigrafía isíaca proceda de un sector adinerado de la población, de origen romano, o que aspirara a convertirse en tal. He aquí, pues, una explicación alternativa para el predominio de las clases altas en las inscripciones. Y no debemos pensar sólo en los responsables imperiales transitoriamente afincados en Hispania, que debieron disfrutar de importantes fortunas, como los procuradores ya mencionados de Legio, Asturica o Panóias; también las oligarquías locales se volcaron con devoción a la veneración de Isis y Serapis.

Algunos ejemplos son realmente notables a juzgar por las ofrendas costeadas. Vibia Modesta, la sacerdotisa de Itálica (nº 83), era inmensamente rica. Modesta dedicó a Isis una estatua de plata de 132 libras y dos onzas y media de peso, con pendientes de tres racimos de diez perlas, cuarenta gemas, ocho aguamarinas y una corona de oro con veinticinco gemas. Pero toda aquella ostentación no debió parecerle suficiente, porque depositó también en el templo su corona sacerdotal de oro, el busto de oro de Isis, otro de Ceres con collar de plata y otro de Juno Regina. Poderío similar demostró la familia de los *Fabii Fabiani*, en su rama asentada en Acci (nº 168), cuando uno de sus miembros, Fabiana, donó un *pondus* de plata de ciento doce libras y media, un collar de treinta y seis perlas, y una cantidad indefinida de esmeraldas, entre otras cosas, para ornamento de la diosa; probablemente el conjunto de la donación estaba compuesto por la dote que hubiera llevado al matrimonio su difunta nieta Avita, destinataria de los desvelos de la abuela consternada. Riquísimos hubieron de ser asimismo Numas y Hermes, que costearon a sus expensas los santuarios de Emporiae y Carthago Nova reiteradamente mencionados.

Pero no todos los devotos de Isis podían permitirse tales dispendios. Probablemente nada parecido ofrecerían los esclavos de la cofradía de Valencia mencionados más arriba (nº 152), o el esclavo seguidor de Serapis de la misma localidad (nº 153). Las diferentes procedencias sociales se documentan de manera extraordinaria en un interesante epígrafe de Salacia (nº 4), en el que el liberto Marco Octavio Teófilo invoca a Isis *Domina*. En lugar de mencionar a su antigua dueña de forma abreviada, como es habitual en otras inscripciones similares, Teófilo opta por dar una versión más desarrollada del nombre de

17 El asunto está estudiado desde múltiples ejemplos. Ya hemos aludido a uno en las páginas anteriores: el de los magistrados de Carthago Nova que emiten moneda con los atributos de Isis para adular a su nuevo *dunvir*, pero lo hacen recurriendo a un culto que tiene ya popularidad en la ciudad, de manera que es la masa social en su conjunto la que expresa su reverente simpatía por el patrono ausente. La apropiación aristocrática es evidente asimismo en la introducción de Magna Mater en Roma (Alvar, «Escenografía», 1994) o Isis en Atenas (Muñiz, 2009).

su ex-propietaria: *Octavia M(arci) f(ilia) Marcella Moderatilla*, que incluye hasta su filiación. Aunque no es más que una hipótesis, el interés de Teófilo por subrayar visualmente el nombre de Moderatilla podría deberse a que ésta fuera devota de Isis; e Isis sería entonces la divinidad a la que se encomendó Teófilo para lograr su manumisión, y a la que, una vez conseguida, consagraba su voto. De ser así, en esta breve inscripción se nos ofrecería el testimonio de la devoción compartida entre dueña y liberto.

Esclavos y libres, pobres y ricos, y también hombres y mujeres. En el momento actual, cuando los hallazgos arqueológicos que componían la obra de García y Bellido (GyB, *ROER*) han aumentado, sin incluir las lucernas, prácticamente en dos tercios, carece de sentido seguir insistiendo en que el culto de Isis estaba dirigido esencialmente a las mujeres. Muchas inscripciones revelan la existencia de hombres devotos de Isis, incluso son ellos los únicos que acreditan una actividad de proselitismo fundacional como sabemos por los casos de Hermes y Numas, reiteradamente mencionados, por el del senador Rufinus e incluso por el de Gaius Licinius Flauinus que sufraga la erección de un iseo y una fuente en la actual Alameda (nº 119). Aunque el sacerdocio isíaco fue ocupado mayoritariamente por mujeres -sólo ellas detentan los escasos sacerdocios que se mencionan en las inscripciones peninsulares-, quizá como mecanismo de proyección social (Alvar, 1986), hombres y mujeres aparecen en número similar en la epigrafía isíaca hispana.

Por otra parte, no puedo compartir la opinión de M. Manuela Alves Dias, cuando afirma que los cultos egipcios tuvieron una gran difusión, que se fundieron con las creencias indígenas y que se metamorfosearon por su acción<sup>18</sup>; verdaderamente no encuentro el fundamento de tales afirmaciones a través de la información que proporcionan los materiales estudiados. Otro tanto cabría afirmar con respecto a las conclusiones de I. Sousa Pereira, pues sin demostración previa afirma que en las inscripciones serapeicas predominan los militares, comerciantes, navegantes, elementos griegos, orientalizantes y helenizantes ligados al comercio (Pereira, 1971, p. 363).

Deseo acabar con una reflexión sobre el final de estos cultos en las provincias Hispanas. Si la abundancia de documentación sugiere que fue en el siglo II d.C. cuando más extendida estuvo la devoción a las divinidades egipcias, la escasez del siglo III, y su total desaparición en el siglo IV inducen a suponer que el culto declinó y dejó de practicarse en aquellas fechas. En este aspecto Hispania no coincide con el resto del Imperio, pues en el siglo IV d.C. aún continúa la actividad constructiva, como ponen de manifiesto, por ejemplo, el iseo de Ostia (Bricault, *RICIS* 503/1223), e incluso las conmemoraciones oficiales en emisiones del Imperio Cristiano (Alföldi, 1937). Ninguno de los testimonios peninsulares puede datarse más allá de los primeros años del siglo III d.C.

Esta constatación debería bastar para desechar la hipótesis del cristianismo como responsable de la desaparición de los cultos egipcios en Hispania. En el siglo III da la impresión de que ya no se rendía culto a las divinidades nilóticas

<sup>18</sup> Dias, 1978, p. 40, por más que aduzca a Étienne (1973, pp. 62-63) en apoyo de sus opiniones. Da la impresión de que se deja llevar por la autoridad del eminente sabio francés. En efecto, siguiendo a Étienne, afirma que Isis y Serapis vivieron lado a lado en las mismas ciudades, cuando algo antes en su propio trabajo había afirmado que tal circunstancia era infrecuente.

en suelo peninsular. Por lo tanto, la entrada en escena del cristianismo, afamado destructor del patrimonio cultural pagano en otros lugares del Imperio, no pudo influir en ese cese de la actividad religiosa. Podríamos aducir otros argumentos, aunque su peso es de menor intensidad. La cronología terminal que hemos esbozado para el culto a Isis en Hispania coincide con la ausencia de referencias a los llamados cultos místéricos en las actas conciliares, por ejemplo, de Elvira que se fechan en los primeros años del siglo IV. No hay en ellas ninguna mención a las temidas y denostadas prácticas místicas, que, en cambio, llenaron páginas en las obras de otros autores del mismo siglo. El argumento, empleado por mí en otras ocasiones (Alvar, «Bética», 1994), no es consistente si se tiene en cuenta que ningún concilio de los habidos en otras partes del Imperio en el siglo IV, por ejemplo Alejandría, Milán, Cartago o Arlés, alude a los misterios como tales en momentos en los que tenemos constancia de su persistencia en esas mismas ciudades. La explicación, por tanto, no es que Elvira silencie los misterios porque ya no existían, sino que –como todos los concilios– en el de Elvira se establecen las normas de relación entre cristianos y paganos, sin que sea de interés para ese propósito la distinción en mención específica de las distintas prácticas culturales.

Por otra parte, es cierto que en los escritos apologeticos la conocida similitud entre el cristianismo y los misterios fue motivo de especial prevención; sin embargo, en Hispania tampoco los escritores eclesiásticos consideraron necesario advertir en contra de ellos. No podemos dejarnos llevar por la conclusión más sencilla para este silencio: si no se sentía la amenaza de los dioses de los misterios, era porque no existía tal amenaza. Probablemente es más apropiada la consideración de que hay un silencio consciente, un ensayo de neutralización verbal mediante el cual lo que no se menciona no existe (Martínez Maza, 2010, pp. 35-36).

En la segunda mitad del siglo IV, san Paciano, obispo de Barcelona, no se refiere a los dioses egipcios en su *Cervulus*, un tratadito mediante el que pretende erradicar prácticas paganas en su jurisdicción religiosa. Sin embargo, es posible que la ausencia de mención no esté relacionada con la inexistencia de devoción a las deidades alejandrinas, sino con la tradición en la que se inserta este tipo de alegatos, en los que lo importante es la condena de las desviaciones culturales como obra perversa del diablo. (Alvar, «Tarraconense», 1993, pp. 45-46).

Lo mismo podemos decir sobre Martín Dumiense, obispo de Braga, quien en la segunda mitad del siglo VI redacta su *De correctione rusticorum*, donde menciona alguno de los dioses romanos más importantes, para indicar que no son más que efectos pérfidos del diablo y que sus propias acciones revelan su catadura moral<sup>19</sup>. Tampoco en esa obra se menciona ninguno de los dioses egipcios, a pesar de que hay mención nominal de dioses paganos, frente a lo que ocurre en los cánones conciliares (Alvar, «Tarraconense», 1993, pp. 45-46). Sin embargo, la utilidad del *de correctione* es dudosa, puesto que el autor, hombre letrado y procedente de Panonia, parece ir a la zaga de la obra de san Agustín, *De catechizandi rudibus* (López Barja, 1996, pp. 245-247). El

<sup>19</sup> Puede consultarse al respecto la obra del insigne historiador Antonio Caetano do Amaral (Amaral, 1803).

hiponense refleja un mundo esencialmente urbano, mientras que Martín está implicado en el ámbito rural, en el que, además, los dioses alejandrinos habían tenido una acogida mucho más tibia que en los espacios urbanos. Por ello, tampoco es mucho lo que, significa el silencio de Martín de Braga en relación con los cultos egipcios.

La historia de la destrucción de los iseos conocidos en la Península requiere un estudio más pormenorizado, pero en principio parece apoyar esta hipótesis (Alvar, «Bética», 1994). A mediados del siglo III se produjo un terremoto que provocó el derrumbe definitivo del iseo de Belo (nº 100); alguien intentó poner orden entre las ruinas, pero los materiales jamás fueron reutilizados. Lo curioso es que los habitáculos posteriores aparecen perfectamente despejados de cualquier objeto cultural, de modo que no existe ningún indicio de que cuando tuvo lugar el terremoto continuara rindiéndose culto allí a Isis.

Algo similar ocurre con el de Itálica (nº 69). La zona en la que estaba situado era un espacio público monumental privatizado a mediados del siglo II para erigir el iseo. Su abandono tiene lugar de forma gradual a lo largo del siglo IV, hasta el punto de que, andando el siglo, la necrópolis vecina invadió el solar que antes ocupaba el teatro. Resulta difícil de creer, por tanto, que todavía en el siglo IV se diera culto a la diosa en aquel entorno desierto. El santuario de Emporiae (nº 125) tiene un proceso de destrucción difícil de datar, pero da la impresión de que, como en Emerita, sus estatuas sacras fueron ocultadas para intentar preservarlas.

No es mucho lo que sabemos. El panorama de los cultos egipcios en Hispania está lleno de preguntas, de sombras, de hipótesis, de escasas respuestas firmes. Sólo cabe desear que, de la misma manera que los últimos cuarenta años han sido especialmente fructíferos en el hallazgo de restos isíacos, los próximos cuarenta que nos toque vivir aporten los materiales necesarios para perfilar o desechar las actuales conclusiones.