

# 2018

REVISTA HISTORIAS DEL ORBIS  
TERRARUM

ISSN 0718-7246, AÑO 2018, NÚM. 20

<http://www.orbisterrarum.cl>



## La concepción del alma y el más allá del culto Isíaco y Osiríaco en el Imperio Romano

The conception of the soul and the beyond of the cult of Isis and Osiris in the Roman Empire

Carolina Figueroa León\*

Universidad Nacional de Córdoba

**Resumen:** En el tránsito de la República al imperio surgen grandes transformaciones respecto a las inquietudes religiosas de los romanos referentes al más allá, surgiendo un clima de escepticismo e insatisfacción religiosa que llevó a que diversos cultos orientales cobraran fuerza. Es en este contexto, entre fines de la República y comienzos del Imperio (siglo I a.C. al II d.C.) que los romanos asumieron con gran fuerza el culto a los dioses egipcios Isis y Osiris por el fuerte contenido psicológico que encerraban sus prácticas que promovían la salvación y resurrección del alma.

**Palabras clave:** Alma, más allá, Isis, Osiris, integración social, control ideológico

**Abstract:** The transit of the Republic to the Empire give rise to major changes with respect to the religious concerns of the references to the Romans, emerging a climate of skepticism and religious dissatisfaction led to several Eastern cults to take force. Is in this context, between the end of the Republic and early Empire (century B.C. to the second A.D.) the Romans took over with great force the cult of the Egyptian gods Isis and Osiris, by the strong psychological content that confined its practices promoting the salvation and resurrection of the soul.

**Keywords:** Soul, beyond, Isis, Osiris, social integration, ideological control

\* Licenciada en Literatura Creativa Universidad Diego Portales. Magíster en Estudios Clásicos UMCE. Actualmente cursando Maestría en Antropología Social, Universidad Nacional de Córdoba. Contacto: c.figueroa.leon@gmail.com

## LA CONCEPCIÓN DEL ALMA Y EL MÁS ALLÁ DEL CULTO ISÍACO Y OSIRÍACO EN EL IMPERIO ROMANO

Carolina Figueroa León  
Universidad Nacional de Córdoba

### I- Introducción

En el tránsito de la República al imperio surgen grandes transformaciones respecto a las inquietudes religiosas de los romanos. Estos cambios, en parte, son provocados por la vaciedad que los individuos encuentran en el excesivo ritualismo de la religión tradicional y por el hecho que ésta no logra responder frente a inquietudes últimas como la pregunta por el destino del alma tras la muerte, o si existe realmente otra vida o un Más allá. Las respuestas que la religión tradicional entregaba eran más bien imprecisas, nebulosas y contradictorias.

Es por eso que en esta época podemos percibir un escepticismo frente a las ideas tradicionales sobre el Más allá, entre las que se alude a una especie de Hades o lugar similar, pero llevado al contexto romano. Cumont menciona respecto a este tema que incluso, apenas se creía en las recompensas o castigos de ultratumba. Cita, además, un pasaje de Juvenal que da cuenta de este escepticismo: “que haya Manes, un reino subterráneo, un Caronte armado de una pértiga y las ranas negras en las simas de la Estigia, y que tantos millares de hombres puedan atravesar la onda en una sola barca, eso no se lo creen ni los niños”.<sup>1</sup>

En medio de este clima de escepticismo e insatisfacción religiosa comienzan a cobrar fuerza diversos cultos orientales, los cuales llegan a Roma por medio de los vehículos de comunicación que se formaban a través de las conquistas. Este contacto con Oriente producirá que los habitantes del imperio comiencen a encontrar en estas prácticas

---

<sup>1</sup> Cumont, F., *Las Religiones Orientales y el Paganismo romano*, Akal, Madrid, 1987, p. 43

religiosas las respuestas que no les habían sido dadas por la religión tradicional. Proceso que se produce principalmente por la gran extensión y actividad del Imperio, como también gracias a la tolerancia religiosa<sup>2</sup> que se tiene frente a los cultos foráneos, la que permitirá una enorme diversidad dentro de las prácticas religiosas. Tolerancia que se mantenía, siempre y cuando estos cultos no pusiesen en peligro la cohesión del estado. Hay que considerar que esta tolerancia era relativa, ya que no se les permitía a los extranjeros la práctica de su religión autóctona, sino que los romanos se sumaron a sus creencias y cultos.<sup>3</sup>

Es en este contexto que los romanos entre fines de la República y comienzos del Imperio (siglo I a.C. al II d.C.) asumen con gran fuerza el culto a los dioses egipcios Isis y Osiris por el fuerte contenido psicológico que encerraban sus prácticas que promovían la salvación y resurrección del alma. Éstas constituían un bloque ideológico que tenía como misión la integración de sectores sociales que se percibían a sí mismos alejados de los ámbitos en los que se expresaba la pertenencia política y social al sistema. Los misterios en este sentido, son más bien un instrumento al servicio del poder que promueve la inserción ideológica de los elementos marginados dentro del sistema religioso oficial romano.

Este tema será abordado a partir de un enfoque ecléctico; ya que por un lado se tratará de analizar la función social que cobran estos cultos en relación a la integración de sectores marginados y la posterior cohesión social que pretenden lograr luego de su institucionalización. Por otra parte, se entenderán estos cultos como un bloque ideológico (terminología planteada por Jaime Alvar en su artículo “Los misterios en la construcción de un marco ideológico para el Imperio”), que tras sus promesas de salvación esconden mecanismos de control y dominación. En relación a estos aspectos, este artículo se estructura en base a tres elementos: la instauración y difusión del culto en Roma, donde se revisará el contexto en que éste se inserta y los móviles que permiten su rápida difusión y asimilación. Un segundo elemento es la concepción del alma y Más allá que promueven los cultos egipcios de Osiris e Isis, en donde se revisará la visión de Plutarco y Apuleyo en

---

<sup>2</sup> Cf. Díez de Velasco trabaja este tema en su artículo “Religión provinciana romana en la península Ibérica: reflexiones teóricas y metodológicas”, en *Religión y magia en la antigüedad*, Generalitat Valenciana, Valencia, 1997. En este artículo se plantea que la tolerancia religiosa contrastaba con la intolerancia política-militar dominante que presentaba el imperio frente a los pueblos conquistados.

<sup>3</sup> Arroyo, María Amparo, “El culto Isíaco en el imperio romano. Cultos diarios y rituales iniciáticos: iconografía y significado”, *Boletín de la Asociación española de Egiptología*. Nº 12, 2002, p.207

relación al rito y mito que alude a la resurrección del alma. Y por último, la integración social y el control ideológico, en donde se seguirán los planteamientos de autores como Jaime Alvar, María José Hidalgo, Carbó García; entre otros.

Existen diversos estudios y posturas sobre estos tres aspectos. Por un lado, tenemos los planteamientos de Jaime Alvar, quien en su libro *Los misterios: Religiones orientales en el imperio romano*,<sup>4</sup> se refiere a que muchos estudiosos de los cultos y religiones orientales, como Cumont, que han propuesto que el elemento básico que otorga sentido a los cultos místicos, es la promesa de salvación del alma. Frente a esta idea, él más bien plantea que “no podemos asegurar sin titubeos que los dioses místicos ofrezcan la resurrección a los iniciados ni una innegable cohabitación eterna con la divinidad”.<sup>5</sup> Para él, este carácter sotérico se ha amoldado más bien en relación a lo que el cristianismo y su perspectiva han esbozado, aquella idea de salvarse del infierno. Por otro lado, Jean Bayet señala que el *mystes* a través de los rituales de iniciación busca más bien un apaciguamiento del alma al convertirse en devoto de la diosa, dejando de lado o en segundo plano la solución al problema escatológico. Aunque no se debe negar que el culto Isíaco trata de responder a estas preocupaciones sobre qué sucede tras la muerte, pero lo hace de formas muy diversas.<sup>6</sup> Siguiendo esta discusión sobre el sentido de la salvación del alma en los cultos místicos, A. D Nock<sup>7</sup> alude a que la salvación no requiere cierto tipo de conversiones, ya que constituye un acto integrado dentro del sistema. Por lo tanto, no requiere de sustitución, sino que se transforma en un “complemento útil”. Petazzoni, Mircea Eliade y Sfamani-Gasparro han planteado que la muerte y la inmortalidad del alma en estos cultos tienen que ver con ritos que simbolizan la regeneración anual de la naturaleza. Por consiguiente, el episodio agónico que se relata en los mitos de dioses como Osiris ha sido interpretado como una evolución dentro del ambiente helénico oriental. Surgiendo así, una línea directa entre los cultos de fertilidad y los misterios.

Respecto al atractivo que presentan los cultos místicos en las capas más bajas de la sociedad, muchos autores han visto este fenómeno como una instancia de integración

<sup>4</sup> Alvar, Jaime, *Los misterios: Religiones “orientales” en el imperio romano*, Crítica, Barcelona, 2001

<sup>5</sup> *Ibid.*, p.34

<sup>6</sup> Bayet, Jean, *Historia política y psicológica*, Ediciones Cristiandad, Trad. Miguel Ángel Elvira, Madrid, 1984, pp.232-233

<sup>7</sup> Nock, A. D., *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford University Press, Oxford, 1993, p. 7

social en el cuerpo cívico, la que se veía incrementada con la integración en un credo místico determinado. Alvar plantea que un individuo marginado o de un estrato social bajo al formar parte de este tipo de cultos podía controlar recursos ajenos a los cuales no podría haber tenido acceso antes, por ejemplo, formar parte del sacerdocio de una de estas divinidades. María Amparo Arroyo, quien en su artículo “El culto Isíaco en el imperio romano. Cultos diarios y rituales iniciáticos: iconografía y significado”, plantea que el culto iniciático de Isis producía que los devotos e iniciado lograsen sentir que formaban parte de una especie de *aristocracia de la felicidad eterna*, cita que toma de Bayet. Es decir que las capas más bajas de la sociedad podían sentirse como parte de un estamento especial en el cual todos eran hermanos, en donde el padre era el sacerdote que los guiaba en una iniciación que les otorgaba protección tanto en la vida terrena como en la muerte, la cual no habrían tenido antes.<sup>8</sup>

Dentro de los grupos marginados están las mujeres, las cuales cobrarán gran importancia en estos cultos. Rosa Cid en su artículo “Heterodoxias religiosas en la Antigüedad. Repudio e integración”<sup>9</sup> alude a que éstas se sienten atraídas por un culto como el isíaco, ya que en la *religio* no tenían cabida a participar, estaban al margen de la ortodoxia. Este ejemplo da cuenta de la integración y el universalismo que conllevaban los misterios. Integración que también se ve en el aspecto social, ya que no existía una distinción social entre los iniciados. Estas características integradoras han sido trabajadas por Turcan, Alvar, Burkert.

Como vemos, mucho se ha dicho ya sobre el control ideológico que se inserta dentro de estos cultos, pero aún no se ha manifestado explícitamente como actúan en conjunto el aspecto soteriológico, la ideología y la integración social. Es por eso que este escrito pretende dar cuenta de esta interacción, planteando que la promesa de salvación de alma y la resurrección no tienen un sentido religioso literal, sino que más bien la salvación a la que aspiran los iniciados es dentro de la sociedad. Por lo tanto, podemos entender que este culto y todos los cultos orientales en general eran interesantes y llamativos para las capas sociales más bajas no tan sólo por su soteriología, sino que por la integración social

<sup>8</sup> Arroyo, María Amparo, “El culto Isíaco en el imperio romano. Cultos diarios y rituales iniciáticos: iconografía y significado”, *Op.cit.*, p. 208

<sup>9</sup> Cid, Rosa, “Heterodoxias religiosas en la Antigüedad. Repudio e integración” en S. Castillo y P. Oliver (coord.), *Las figuras del desorden: Heterodoxos, proscritos y marginados*. Madrid, 2006, pp. 29-56

que promovían y prometían. Los marginados como las mujeres, niños y esclavos a través de su participación en estos cultos podían acceder a una nueva vida social, la que les permitía formar parte del alma romana, aquella que corresponde a los valores culturales interiorizados que estructuran a un ciudadano romano a nivel social, psicológico y político.<sup>10</sup> Lo que podemos relacionar con la idea ciceroniana de la *concordia ordinum*, una especie de armonía entre las diversas clases. Tema que se abordará en el último capítulo.

## II- El culto de Isis-Osiris en Roma

### 2.1- Asimilación, Instauración y Difusión

Para comprender la asimilación de los cultos egipcios de Isis y Osiris en Roma debemos analizar los factores que hicieron posible que este tipo de cultos místicos u orientales penetraran en la mentalidad latina. Uno de estos factores es la gran capacidad de asimilación de la religión y cultura de los pueblos que conquistaban, en donde los romanos interpretaban y adaptaban las creencias foráneas, trasladándolas a su contexto.<sup>11</sup> Otro es el escepticismo y el vacío espiritual que comienza a sentir la población en momentos de crisis, tanto externas como internas,<sup>12</sup> lo que propició que el pueblo se inclinase hacia creencias que les ofrecían un mayor apoyo espiritual.<sup>13</sup>

Surge así un cambio psicológico en donde el *mystes* sigue y adora a un dios que él escoge por su propia voluntad, ya no las divinidades tradicionales que imponía la religiosidad tradicional. Bayet menciona que el rasgo primordial de esta nueva religiosidad que otorgan los cultos orientales consiste en la elección de un deber, en la cual el fiel se da y entrega a un dios. Incluso, a veces quiere portar alguna marca de su unión con la deidad.<sup>14</sup>

---

<sup>10</sup> Instancias en las que sólo podían participar los ciudadanos, e incluso, dentro de éstos existía la marginación. Por ejemplo, el caso de las mujeres, las cuales no tenían acceso al sacerdocio ni tampoco podían participar en todos los cultos de la religión oficial.

<sup>11</sup> Un ejemplo de esta *interpretatio romana* fue la asimilación de elementos helenizantes que se adaptaron y trasladaron a las divinidades latinas.

<sup>12</sup> Respecto a este tema, María Amparo Arroyo en su artículo “El culto isíaco en el imperio romano”, señala que este escepticismo -o llámese cambio de mentalidad- que experimenta la sociedad romana tiene ya antecedentes en la crisis sufrida en el siglo II a.C., producto de las derrotas de Cannas y Trasimeno, las cuales para esta autora habrían dado el primer golpe al Panteón romano.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 207

<sup>14</sup> Bayet, Jean, *Historia política y psicológica*, Op.cit., p. 247. Un aspecto interesante de esta vocación es que no impedía que el fiel también pudiese honrar a los dioses tradicionales del Estado romano.

González Serrano se refiere a este cambio de mentalidad planteando que se produce porque “la situación interior del país era desoladora y las viejas fórmulas de la religiosidad romana inoperantes”.<sup>15</sup>

Respecto a la propagación de estos cultos podemos mencionar que la principal causa de su propagación es que respondían a las profundas necesidades de salvación individual del hombre, en donde el iniciado podía acceder a una vida de ultratumba feliz y escapar del fatalismo que los perseguía. Este aspecto soteriológico que presentaba este tipo de cultos era sumamente atractivo para los romanos, ya que las creencias romanas (influidas por las griegas) no promovían una idea de vida *post mortem*. Si bien la religión grecolatina poseía una concepción escatológica; ésta era muy vaga y no tan atractiva como lo que promovían los cultos orientales, ya que su noción del Más Allá era desagradable<sup>16</sup>.

Como vemos, producto del cambio de religiosidad y mentalidad en la sociedad romana se hace posible la instauración del culto de Isis y Osiris en Roma. Éste surge primero en Campania<sup>17</sup> alrededor del siglo II a.C, al mismo tiempo que en Roma se fundaba el primer colegio de *pastóforos*.<sup>18</sup>

A través de los estudios de Fabio Mora<sup>19</sup> podemos deducir que ya en el año 79 a.C. el culto isíaco era uno de los más importantes. Prueba de ello son los frescos y murales encontrados en Pompeya y Herculano. En relación a estos descubrimientos, Arroyo

---

<sup>15</sup> González Serrano, P., *La Cibeles nuestra señora de Madrid*, Ayuntamiento, Madrid, 1990, p. 127

<sup>16</sup> La escatología greco-romana era muy similar. Tanto los griegos como los romanos tenían la concepción de la existencia de un mundo de los muertos subterráneo (Hades-Averno) hacia donde se dirigían las almas luego de fallecer. Tanto el Hades como el Averno eran espacios sombríos en los cuales las almas erraban como sombras, muchas veces privadas de memoria y conciencia. Estas almas eran juzgadas por dioses que daban un veredicto que planteaba que cada alma debía llegar a un lugar distinto dependiendo de sus acciones. El Tártaro era el lugar en el que se castigaba a quienes habían cometido actos en contra de los dioses y los Campos Eliseos a donde iban a dar las almas de los virtuosos y héroes. Pero al parecer la estancia en el Hades no era muy agradable. Un ejemplo de ello es la imagen que nos muestra Homero en *La Odisea* cuando Ulises desciende al Hades, en donde éste se encuentra con héroes como Aquiles y Agamenón, quienes le cuentan su experiencia luego de la muerte y mencionan que anhelan con ansias volver a la vida, la cual fue mucho mejor que la nueva existencia que llevaban en el Hades.

<sup>17</sup> Una de las primeras zonas en aceptar los cultos orientales. Al respecto Turcan en su libro *Los cultos orientales en el imperio romano* señala que los comerciantes italianos fueron los que llevaron de Alejandría y Delos el culto isíaco hacia Campania.

<sup>18</sup> Es el nombre latino que se les da a los sacerdotes de Isis. Deben su nombre a la hornacina (pastos) en la que llevaban la imagen de la diosa.

<sup>19</sup> Véase Mora, Fabio, *Prosopografía isíaca Volumen II: Prosopografía histórica y estadística del culto isíaco*, Leiden, Netherlands, 1990, pp. 159-160

menciona que “ofrecen una serie de evidencias que ejemplifican las características del culto isíaco en el imperio”.<sup>20</sup>

## 2.2- Características del culto en el imperio

Dentro del culto isíaco tiene gran importancia en los rituales diarios la presentación del *canopo*;<sup>21</sup> punto culmine del ritual. Este era un acontecimiento simbólico, ya que el *Canopo* representaba el arcano de Osiris que era mostrado a los iniciados (Véase Figura 1). Otro aspecto interesante dentro de la celebración de los rituales era la danza. Al respecto Arroyo señala que un fresco hallado en Herculano da cuenta de cómo se llevaban a cabo estas danzas. La autora describe uno de estos frescos, al cual se le ha denominado *Ceremonia isíaca. Danzas rituales*: “junto a los sacerdotes, impecablemente ataviados con túnicas de lino blanco y con la cabeza rapada, aparecen personajes que agitan los sistros, así como un bailarín”.<sup>22</sup> (Véase Figura 2)

A partir de la danza y la utilización del sistro<sup>23</sup> podemos ver que en los rituales diarios la música tenía gran importancia. Apuleyo da cuenta del aspecto musical cuando describe una procesión: “Seguía en deliciosa armonía, un conjunto de caramillos y flautas que tocaban las más dulces melodías. Detrás venía un coro encantador (...) Iban repitiendo un himno precioso (...) Formaban en el cortejo los flautistas consagrados al gran Serapis, que con su instrumento lateralmente dispuesto y apuntando al oído derecho”.<sup>24</sup>

Un aspecto interesante de la asimilación de este culto egipcio es como se permea con parte de las creencias domésticas latinas de los *manes* y *penates*, es decir, la diosa se identifica con estas divinidades tutelares. Apuleyo da cuenta de ello cuando la diosa se presenta a Lucio como “*La reina de los Manes y Penates*”.<sup>25</sup> Arroyo señala que se podía

<sup>20</sup> Arroyo, María Amparo, “El culto Isíaco en el imperio romano. Cultos diarios y rituales iniciáticos: iconografía y significado”, *Op.cit.*, p. 209. Uno de estos frescos es *Ceremonia isíaca. Presentación del Canopo ante los fieles*, el cual se encuentra en el Museo de Nápoles.

<sup>21</sup> Vasos o cofres en donde se guardaban las vísceras extraídas de los cuerpos durante la momificación.

<sup>22</sup> *Ibíd.*, p. 210

<sup>23</sup> La utilización del sistro en el mundo romano tenía que ver con el aspecto misterioso del culto, ya que sólo podía ser utilizado por los iniciados. Véase Apuleyo, *El asno de Oro*, Libro IX, 8-11

<sup>24</sup> Apuleyo, *El asno de oro*, Libro XI, 9

<sup>25</sup> *Ibíd.*, XI, 5



encontrar pequeñas efigies de la diosa *en los lararios de las domus*. Generalmente representaciones de la diosa con atributos de la Fortuna.<sup>26</sup> (Véase Fig. 4)

Es interesante considerar que cuando el culto de Isis y Osiris penetra en Roma, ya no es la versión egipcizante la que llega, sino que la alejandrina en donde se asimilaban a ambos dioses con deidades griegas (Isis-Tyché-Démeter, Osiris-Prometeo-Hermes) y la interpretación romana las tradujo al contexto latino, que previamente se había identificado con el griego. Apuleyo en *el Asno de oro* muestra estas asimilaciones cuando Isis dice a Lucio que ella es “encarnación única de dioses y diosas”.<sup>27</sup>

Pero dentro del culto en Roma hay elementos egipcizantes que se mantienen, tal es el caso de la vestimenta, la que Plutarco describe en los siguientes términos: “sus ropas teñidas de toda clase de colores variados y mezclados, porque su poder se extiende sobre la materia que recibe toda clase de formas y sufre todas las vicisitudes, puesto que es susceptible de convertirse en luz, tinieblas, día, noche, fuego, agua, vida, muerte, principio, fin. La vestimenta de Osiris es blanca, ya que es el ser primordial e inteligible”.<sup>28</sup>

La vestimenta de diversos colores que representa a Isis será utilizada en Roma por los iniciados, en cambio el ropaje blanco de Osiris lo usarán los *pastóforos*. Otra herencia egipcia será el nudo isíaco, el cual aludía a las vinculaciones de Isis con la magia y su capacidad de devolver la vida a los muertos.

Los elementos latinos que se agregaron a los egipcizantes se perciben a partir de las representaciones iconográficas de la deidad. Imágenes que representaban a la diosa de pie, vestida con un amplio manto que se anudaba en su pecho (Véase Fig. 3). En relación al manto o túnica, Arroyo señala que: “la túnica y el manto latinos, al asimilar este nudo simbólico, generaron un amplio desarrollo del mismo ya que, a diferencia de los modelos egipcios y ptolemaicos, no se realizaba mediante un cordel o cingulo, sino que se materializaba con el propio manto, cobrando así mayor volumen”.<sup>29</sup>

También en Roma se llevaban a cabo dos festividades que conmemoraban el mito: el *Navigium Isis* y la *Inventio de Osiris*. La primera rememoraba la búsqueda de Isis del cuerpo de Osiris y la segunda, el hallazgo de su cadáver. El *Navigium Isis* inauguraba la

<sup>26</sup> Arroyo, María Amparo, “Iconografía de las divinidades alejandrinas”, *Liceus. Portal de Humanidades*, 2006, p. 24

<sup>27</sup> *Ibíd.*

<sup>28</sup> Plutarco, *Obras Morales y de Costumbres (Sobre Isis y Osiris)*, 77

<sup>29</sup> Arroyo, María Amparo, “Iconografía de las divinidades alejandrinas”, *Op.cit.*, p. 22

primavera y la navegación en el imperio. Se daba inicio a la festividad con un carnaval en donde aparecían jóvenes disfrazados de animales, héroes y gladiadores, entre otros, los cuales se dirigían en procesión en dirección al mar. A la cabeza de la procesión había mujeres que iban con guirnaldas de flores, a continuación, seguían los fieles que portaban lámparas o cirios, después de éstos los iniciados, y tras ellos, todo el pueblo que estaba vestido de blanco y agitaban sistros que llevaban en sus manos. Finalizando la procesión se encontraban los sacerdotes o *pastóforos*, los que portaban estatuas de Anubis, la vaca Isis-Hathor y el agua del Nilo en un Canopo que simbolizaba a Osiris. Al llegar a la orilla del mar, se entregaban como ofrenda las estatuas frente a un navío pintado con motivos egipcios. Luego de consagrar el navío, éste era abandonado al azar en medio de las tempestades.<sup>30</sup> La *Inventio de Osiris* se celebraba en otoño y conmemoraba los tres días de lamentos y mortificaciones de la diosa mientras buscaba el cuerpo de su esposo. *Los fieles realizaban una procesión en la que gritaban: “¡lo hemos encontrado, regocijémonos!”*<sup>31</sup> El sentido de esta procesión para Bayet tenía que ver con *un paso de la desesperación fúnebre a la alegría*.<sup>32</sup>

Como vemos, ambas festividades recreaban aspectos del mito y que estaban estrechamente relacionados con la resurrección y nueva vida que representaba la deidad.

### III- El alma y la soteriología

#### 3.1- El mito Isíaco-Osiríaco<sup>33</sup>

El ciclo mítico de estos dioses se ha convertido para Alvar en *el paradigma de la vivencia personal de los dioses místéricos*.<sup>34</sup> En relación al relato de la pasión, muerte y resurrección que viven, las que son el factor principal en la construcción de su soteriología.

<sup>30</sup> Cf. Apuleyo, *El Asno de Oro*, Libro IX

<sup>31</sup> Turcan, Robert, *Las religiones orientales en el imperio romano*, Siglo XXI ediciones, Madrid, 1993, p.76

<sup>32</sup> Bayet, Jean, *Historia política y psicológica*, Op.cit., 1984, p 232

<sup>33</sup> La versión más antigua existente sobre el mito se encuentra en los *Textos de las Pirámides*. El mito se remontaría a la VI dinastía (2420-2270 a.C.). En estos textos Isis se nos muestra subordinada a otras divinidades. Osiris también es uno más de los llamados dioses funerarios, pero que se distingue porque se identifica con el faraón muerto. En *Los textos de las Pirámides* se menciona que ambos dioses serían miembros de la Enéada heliopolitana.

<sup>34</sup> Alvar, Jaime, “Los cultos egipcios” en *Cristianismo primitivo y religiones místicas*, Cátedra, Madrid, 1995. Místicos, entendidos como aquellas divinidades que viven una pasión y posterior resurrección.

A través del *Tratado Sobre Isis y Osiris* de Plutarco<sup>35</sup> nos llega la versión del mito que se conocerá en Roma en donde se relata el comienzo y existencia de estos dioses. El historiador nos relata en el capítulo doce de su tratado la existencia de cuatro hermanos: Isis, Osiris, Seth y Neftis, los cuales se han unido en parejas: Isis como esposa de Osiris y Neftis de Seth. Ambas parejas representan una dicotomía: la primera el Bien, versus la segunda, el Mal. Seth guarda un gran rencor y envidia por Osiris, debido a que éste es un rey muy benevolente y justo, aspectos por los que se ha ganado el cariño y respeto de sus súbditos. Un día Seth planea una estratagema para acabar con él. Construye un sarcófago con las medidas exactas de Osiris. En un festín decide mostrarlo aludiendo a su belleza y riqueza, proponiendo que aquel de los comensales que quepa dentro de él se lo podría quedar. Luego de que cada uno de los invitados probara, ninguno coincidía con las medidas. Hasta que tocó el turno de Osiris, ingresando dentro del sarcófago y cayendo en una trampa, ya que Seth lo encerró herméticamente claveteando la puerta del ataúd. En medio de este encierro Osiris halla la muerte. Seth para asegurarse de que no haya escapatoria lanza el cajón al Nilo. El caudal del río lo llevará hasta Biblos. Isis al enterarse de la celada de Tifón, busca desesperada el ataúd con el cuerpo de su marido-hermano. Unos niños con cierta capacidad profética le mencionan que el sarcófago se encuentra en Biblos atrapado bajo un tamarindo. Isis se dirige a Biblos y recupera el cuerpo de Osiris. Pero Seth se lo arrebató y lo despedaza en catorce trozos que esparce a lo largo de todo el Nilo. Entonces Isis comienza a peregrinar por toda la geografía egipcia buscando cada uno de los pedazos del cuerpo de su esposo; logrando reunir gran parte de los pedazos, menos los órganos genitales, los que habrían sido devorados por un pez conocido como Oxirrinco. Luego lo resucita y concibe con él a su hijo Horus (el dios halcón).<sup>36</sup> Dentro de esta resurrección también participa Anubis,<sup>37</sup> quien la acompaña en su viaje de recuperación del cuerpo de Osiris y que además lo embalsama y momifica. Luego de su momificación,

<sup>35</sup> Plutarco, *Obras Morales y de Costumbres (Sobre Isis y Osiris)*. Trad. Francisco Pordomino. Editorial Gredos, Madrid, 1995

<sup>36</sup> Existen otras versiones de este mito en las que se narra que Isis acompañada de Neftis, su hermana, recorre todo el territorio buscando a Osiris, hasta que encuentran su cadáver en el río. Isis lo resucita ayudada por Anubis, quien en algunas versiones se dice habría sido enviado por Ra para momificarlo.

<sup>37</sup> Dios con cabeza de perro que según la versión de Plutarco habría nacido de las relaciones incestuosas y extramaritales entre Osiris y Neftis. Se convierte en el psicopompo del alma de los difuntos, es quien los conduce al Más allá, en donde reina Osiris.

Osiris desciende al inframundo y se convierte en la máxima divinidad funeraria, es aquél que realiza el juicio de las almas.

Respecto a este descenso de Osiris al inframundo y su resurrección, Alvar señala que no es una resurrección biológica, ya que si lo fuera atentaría contra la dinámica de lo real, en donde el difunto ya no puede recuperar las relaciones sociales que mantenía antes de su muerte. Por lo tanto a través del imaginario se debe crear un segundo mundo donde este resucitado pueda habitar, un mundo que debe ser entendido como el de los muertos vivientes. Es por eso, que: “Osiris, el dios renacido, recupera la vida, pero en el único lugar que le está permitido: el mundo subterráneo”.<sup>38</sup> De ahí que se le considere el dios de los difuntos, el cual les abre las puertas de esta nueva vida que existe luego de la muerte.

### 3.2- La soteriología en el culto Isíaco

El aspecto sotérico en el caso de la diosa Isis se relaciona con la victoria frente al *fatum* o la fortuna, lo que lleva a que a la diosa se la asimile con Tyché. María Arroyo señala al respecto que esta identificación de la diosa Isis con Fortuna estaría inspirada en la concepción tolemaica de la *Isis-Tyché*.<sup>39</sup>

Ella es la que alarga la vida, oponiéndose con este acto a los caprichos de Tyché. En *El asno de oro* se da cuenta de esta característica de la diosa: “por tu obediencia escrupulosa y tu piadosa consagración a mi servicio... te haces acreedor de mi protección divina, comprobarás que soy la única divinidad que puede prorrogarte la vida más allá de los límites fijados por el destino”.<sup>40</sup>

Isis promete la salvación al asno Lucio, otorgándole una liberación de su destino miserable, pero a cambio éste debe someterse a su voluntad y consagrarse por completo a su servicio. Por lo tanto, la liberación se presenta de forma paradójica, ya que por un lado se libera del estado animal y marginal en el que vivía. Pero por el otro, pierde su autonomía, ya que debe servir de por vida a la divinidad.

<sup>38</sup> Alvar, Jaime, “Los cultos egipcios”, *Op.cit.*, p. 481

<sup>39</sup> Arroyo, María Amparo, “El culto Isíaco en el imperio romano. Cultos diarios y rituales iniciáticos: iconografía y significado”, *Op.cit.*, p. 215. La Tyché es la divinización griega de la Fortuna. Pierre Grimal en su *Diccionario de Mitología Greorromana* la define como: “casualidad divinizada y personificada por una divinidad femenina” [Grimal, Pierre, *Diccionario de Mitología Greorromana*, Paidós, Barcelona, 1989, p.518].

<sup>40</sup> Apuleyo, *El asno de oro*, XI 6-7

En ese sentido, el aspecto soteriológico que posee el culto Isíaco conlleva una relación de intercambio entre la diosa y el fiel, una reciprocidad en donde la divinidad otorga la promesa y el don de salvación, pero a cambio requiere de las ofrendas y ritos del iniciado. Respecto a esta relación entre divinidad e iniciado, Hidalgo señala que en esta relación se reproduce un tipo de práctica y técnica jurídica propias de las relaciones de Roma con los conquistados.<sup>41</sup>

### 3.3- El alma y la resurrección

La resurrección del alma en este culto se representaba a partir de la veneración de Osiris. Dentro del culto se simbolizaba a partir de la adoración de su momia (véase Fig. 3), lo que da cuenta de sus atributos de dios de la muerte y del Más allá y divinidad de la resurrección y de la inmortalidad. Inmortalidad que se relacionaba con la técnica del embalsamamiento y momificación, que en el caso de Osiris fue llevado a cabo por Anubis. Y a la resurrección otorgada por Isis, quien le dio el aliento vital con sus alas. La adoración de su momia simboliza estos dos aspectos: la inmortalidad y la resurrección. Se dice que fue la primera momia que viajó al Más allá en donde se transformó en el rey y juez de las almas de los muertos.

La inmortalidad de Osiris también era simbolizada en los rituales isíacos a partir de la utilización del agua, ya que ésta es la causa última de la regeneración de la naturaleza y del ciclo biológico. Agua que era traída directamente del Nilo. Dentro del ritual isíaco era importante, ya que Osiris era la personificación misma del Nilo: “Lo que se dice sobre el cuerpo de Osiris encerrado en un cofre, no parece haga alusión a nada sino al ocultamiento de las aguas del Nilo y su desaparición”.<sup>42</sup>

Por lo tanto, la utilización del agua del Nilo en los rituales era una representación de la presencia del dios.

<sup>41</sup> Hidalgo, María José, “Iniciación religiosa e interiorización de la dependencia en La Metamorfosis de Apuleyo de Madaura (Libro XI)”, *Stud. Hist. Hª antig.* Ediciones Universidad de Salamanca, N° 25, 2007, p.384

<sup>42</sup> Plutarco, *Obras Morales y de Costumbres (Sobre Isis y Osiris)*, 39

### 3.4- El ritual de iniciación

Turcan en su libro *Las religiones orientales en el imperio romano* menciona que los orígenes de la iniciación isíaca tendrían que ver con un rito de magia agraria en donde se asociaba la muerte y resurrección de Osiris con el renacimiento anual de la naturaleza. Luego esta identificación se extendió a los difuntos y después en época helenística a los iniciados de Isis.<sup>43</sup> Estos antecedentes dan cuenta que el rito en sus comienzos era funerario y es por eso que al consagrarse a la diosa el *mystes* debía vivir una muerte ficticia. De ahí que cuando el culto llega a Roma el rito de iniciación es un rito de paso en donde se figura una muerte voluntaria y una posterior salvación otorgada por la divinidad.

La ceremonia iniciática permite al fiel la conquista de la inmortalidad, la cual es una resurrección interior centrada en la imagen de Osiris (el dios resucitado por Isis).

Para que la iniciación por parte de la diosa se lleve a cabo, el *mystes* debe recibir un llamado divino, el que da cuenta de que es la diosa quien escoge a sus iniciados. Generalmente este llamado se da a través de los sueños. Esta llamada onírica es descrita por Lucio en *El Asno de oro*: “La diosa, en la oscuridad de la noche, pero sin ninguna oscuridad en sus manifestaciones, me dio a entender sin lugar a dudas que había llegado el día tan anhelado de mi alma en que mi aspiración más ardiente iba a verse realizada”.<sup>44</sup>

Luego de recibir esta llamada el *mystes* debe someterse a pruebas de purificación y ayuno: “Me conduce, pues, acompañado de piadosa escolta, a la piscina cercana; me manda a bañarme como de costumbre, y, después de implorar la protección divina, completa mi purificación con aspersiones de agua lustral (...) me recomienda en voz alta y ante toda la asistencia que durante diez días seguidos me abstenga de los placeres de la mesa”.<sup>45</sup>

A partir de esta purificación el iniciado se instrúa en los secretos del culto, sólo le faltaba concretar la *teletae* a través de la unión mística con la diosa y llevada a través de la muerte ficticia. Esta *teletae* es descrita por Apuleyo en *El Asno de oro*, cuando Lucio da cuenta de su propia iniciación: “Llegué a las fronteras de la muerte, pisé el umbral de Proserpina y a mi regreso crucé todos los elementos; en plena noche, vi el sol que brillaba

<sup>43</sup> Turcan, Robert, *Las religiones orientales en el imperio romano*, *Op.cit.*, p. 69

<sup>44</sup> Apuleyo, *El asno de oro*, XI, 22.2

<sup>45</sup> *Ibíd.*, 23, 1-3

en todo su esplendor; me acerqué a los dioses del infierno y del cielo; los contemplé cara a cara y los adoré de cerca”.<sup>46</sup>

Claramente cuando se refiere a los dioses del infierno está aludiendo a Osiris que es el dios del inframundo. La descripción que realiza Lucio simboliza un viaje espiritual que va desde la *catábasis* hasta la *anábasis*.

Para Jaime Alvar, el viaje que representa la iniciación es un paso desde la realidad al ámbito de lo imaginario y del tiempo real al mítico, en donde habitan los dioses.<sup>47</sup> El *mystes* a través de este viaje participaría en el poder cósmico de Isis y Osiris, ya que ambos son los responsables del orden cósmico y poseen el poder absoluto del Más allá. A partir de la iniciación, los fieles se insertan dentro del tiempo mítico en donde entran en consonancia con ambos dioses, los que participan con sus fieles en el paso definitivo de la vida a la muerte.

En *El asno de oro*, Lucio describe esta nueva vida otorgada por los dioses:

Así a semejanza del Sol (Osiris) y expuesto a los fieles, como si se tratara de una imagen sagrada, se recorrieron las cortinas y los fieles desfilaban para verme. Acto seguido celebré mi feliz nacimiento a la vida religiosa con una comida y regocijados banquetes. Al tercer día se celebró también con ceremonias del mismo tipo y una comida sacramental dio fin a la legítima iniciación.<sup>48</sup>

Luego de esta iniciación Lucio marcha a Roma en donde se dará lugar a la iniciación en los misterios Osiríacos. Al ponerse al servicio de Osiris queda finalmente bajo las órdenes y protección de ambas divinidades. Lo que quiere decir que ambos estaban unidos estrechamente en una sola religión: “aunque yo estaba embebido en los sacrificios de la diosa Isis, no estaba alumbrado ni limpio para los del gran dios (...) y como quiera que toda cuasi fuese una misma religión y ambas estuviesen juntas”.<sup>49</sup>

---

<sup>46</sup> *Ibíd.*

<sup>47</sup> Alvar, Jaime, *Los misterios: Religiones “orientales” en el imperio romano*, Op.cit., p. 171

<sup>48</sup> Apuleyo, *El asno de oro*, XI, 24-4

<sup>49</sup> *Ibíd.*, XI, 27.3

#### IV- Integración social y control ideológico

En la época imperial, los cultos místéricos orientales cobraron gran fuerza, ya que ofrecieron diversas posturas frente a la religión tradicional y al poder político imperante, lo que produjo que muchos de estos sistemas religiosos fuesen perseguidos, puesto que en sus inicios escapaban al control que ejercía la autoridad imperial sobre los cultos oficiales, por lo tanto, suponían un peligro en potencia para los poderes estatales. Esto debido a que no habían encontrado aún la utilidad de éstos como instrumentos de integración religiosa y de justificación del poder imperial.<sup>50</sup> Pero este panorama cambia en el siglo II d.C. cuando son utilizados por dicho poder como modelos de integración y control ideológico.<sup>51</sup> Un control que jugaría desde el universo simbólico.<sup>52</sup> Universo en el cual las ideologías religiosas intervienen en las relaciones sociales y políticas: justificándolas, reproduciéndolas o colaborando en su transformación.<sup>53</sup> Es decir que, los cultos místéricos cumplen una función social como eventuales instrumentos de cohesión dentro del sistema social imperial, en donde estos cultos pudieron mantener un orden gracias a que fueron vehículos de integración.<sup>54</sup>

Desde esta perspectiva, los misterios de Isis y Osiris simbolizan esta integración social y global del mundo a partir de la imagen de la integración de las fuerzas del cosmos.<sup>55</sup>

<sup>50</sup> Carbó García, J. R., *Los cultos orientales en la Dacia romana*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 2010, p.555

<sup>51</sup> Calígula es quien institucionaliza el culto, debido a que sus políticas pretendían estructurarse en base a un tipo de gobierno oriental. En base a estas pretensiones institucionaliza el culto isíaco y manda a construir un templo dedicado a la diosa en el Campo de Marte. Para revisar más este aspecto Cf. Alvar, Jaime, “Los cultos egipcios” en *Cristianismo primitivo y religiones místicas*.

<sup>52</sup> En relación al Universo simbólico como elemento legitimador y de control, véase Berger, Peter y Luckmann, Thomas, *La construcción social de la realidad*, Amorrortu editores, España, 2006. En esta obra, ambos autores señalan que el o los universos simbólicos son los que organizan coherentemente la posición que ocupa cada individuo en el conjunto social. Éstos construyen mecanismos que garantizan su permanencia como la mitología, la teología, la religión y la ciencia, entre otros. Desde esta perspectiva el universo simbólico es una estructura de significados que intentan explicar por qué el mundo es tal como es y no conviene que sea de otro modo. Estos postulados se acercan a la definición de religión durkheiminiana y contemplan la lucha discursiva que encierran los universos simbólicos, la cual conlleva una legitimización a partir del campo ideológico, el que se convierte en el medio que mantiene un poder concreto.

<sup>53</sup> Hidalgo, María José, “Iniciación religiosa e interiorización de la dependencia en *La Metamorfosis* de Apuleyo de Madaura (Libro XI)”, *Op.cit.*, p. 375

<sup>54</sup> Alvar, Jaime, “Marginalidad e Integración en los Cultos Místicos”, en F. Gascó, y J. Alvar (eds.), *Heterodoxos, reformadores y marginados en la Antigüedad Clásica*, Sevilla, 1991, pp. 71-90

<sup>55</sup> Plácido, Domingo, “El culto de Isis en Atenas durante el Imperio Romano”, en R. Rubio (ed.): *Isis nuevas perspectivas*, ARYS 4, Madrid, 1996, pp. 1-11



María José Hidalgo plantea que esta pretensión de universalidad que representa un culto como el Isíaco se convierte en el lugar en donde los fieles “creen que conseguirán la igualdad prometida, aunque ficticia”.<sup>56</sup> Ficticia, porque al formar parte de él, el fiel se subordina y entra en un estado de sumisión y dependencia a los dictámenes de la diosa, ya que el iniciado debe seguir ciertas órdenes e indicaciones para así poder obtener la protección y salvación de su alma; tanto en la vida terrena como en el Más allá.

En el siglo II d.C. la religión de Isis y Osiris está organizada conforme a la organización civil romana de los *collegia* y de los magistrados municipales. Por lo tanto, el culto isíaco mimetiza la organización social y político-jurídica de la época.<sup>57</sup> La novela de Apuleyo da cuenta de esta mimetización, ya que cuando Lucio alcanza el más alto grado dentro del sacerdocio de Isis, logra integrarse a la vida civil y política. Vida a la que antes (por su condición marginal) no había tenido acceso. Pero esta reproducción de la estratificación social romana imperial rompe con toda idea de igualdad, ya que está a favor de una organización jerárquica. Más allá de los términos utilizados como cofradía, hermandad e iniciados, que aludían a la igualdad entre los miembros del culto, en realidad servían para establecer una superioridad moral entre los que formaban parte de estos misterios.<sup>58</sup>

Con la institucionalización del culto Isíaco, Isis se convierte en la diosa tutelar de la civilización romana, a la cual denominarán *Augusta*; título con el cual se nombraba a las emperatrices. Un ejemplo de manifestación pública del culto era la celebración el 5 de marzo del *Navigium Isidis*, fiesta que llegó a formar parte del calendario romano, la cual da cuenta de la integración, adaptación social del culto y su poder y control ideológico. Para Jaime Alvar, la institucionalización de esta fiesta da cuenta del proceso de integración de los cultos egipcios dentro de la superestructura ideológica imperial y al mismo tiempo de la alienación que provocan en sus seguidores.<sup>59</sup> A partir de la aceptación del *Navigium Isidis*, Isis (a pesar de ser una diosa extranjera) se convierte en la protectora de la navegación y del comercio marítimo.<sup>60</sup>

<sup>56</sup> Hidalgo, María José, “Iniciación religiosa e interiorización de la dependencia en *La Metamorfosis* de Apuleyo de Madaura (Libro XI)”, Op.cit.

<sup>57</sup> *Ibíd.*, p.395

<sup>58</sup> Carbó García, J. R., *Los cultos orientales en la Dacia romana*, Op.cit., p.554

<sup>59</sup> Alvar, Jaime, *Los misterios: Religiones “orientales” en el imperio romano*, Op.cit., p.218-219

<sup>60</sup> Una de las actividades económicas más desarrolladas por los romanos.

Un elemento de control ideológico que está presente dentro de todos los misterios es el silencio, el que es utilizado por los sectores dominantes sobre los fieles que entran en un estado de sumisión frente a su destino, el cual puede ser modificado por los dioses, quienes les otorgarán la liberación y salvación de su alma.

María José Hidalgo se refiere a este tema, planteando que el silencio dentro del misterio “es un ejemplo de las relaciones de dominación que se desarrollan a nivel religioso-simbólico entre el fiel y la divinidad, y en las que se produce una apropiación de la mente del creyente, que impulsa la influencia del dominador y abre la confianza del dominado, que permite el control sobre el fiel o creyente”.<sup>61</sup>

Respecto a este control ideológico, Alvar menciona que la misma iniciación es una forma de sumisión, ya que el *mystes* para ser admitido dentro del culto a la diosa debe realizar una serie de pruebas que lo degradarían en su condición de ser humano y sólo a través de la iniciación podía acceder a una nueva realidad en la cual se convierte el un acérrimo defensor del orden establecido.<sup>62</sup>

Jaime Alvar en su artículo “Los misterios en la construcción de un marco ideológico para el imperio”, menciona que debemos comprender las religiones o cultos místicos como bloques ideológicos, entendiendo bloque ideológico como “un conjunto de manifestaciones superestructurales con coherencia interna y perfiles definidos frente a otras realidades”.<sup>63</sup>

Esta coherencia interna estaría dada por la proximidad conceptual de sus contenidos religiosos. Por un lado, los misterios tienen un origen ajeno a Roma, sus rituales siguen el precepto del silencio, sus ritos son de iniciación y prometen a los fieles la salvación ultramundana del alma. Este bloque ideológico presenta una aparente marginalidad, ya que los sectores más bajos de la población habrían sido los primeros en comenzar a venerar a estas divinidades extranjeras. Desde esta perspectiva, Alvar señala que los misterios constituyen, entre otras cosas, un instrumento al servicio del poder, el cual pretende

---

<sup>61</sup> Hidalgo, María José, “Iniciación religiosa e interiorización de la dependencia en *La Metamorfosis* de Apuleyo de Madaura (Libro XI)”, *Op.cit.*, p. 392

<sup>62</sup> Alvar, Jaime, “Dependencias reales e imaginarias en el mito y en el culto de Isis”, *Arys: Antigüedad, Religiones y Sociedades*, Norteamérica, 3, 2010 p.186

<sup>63</sup> Alvar, Jaime, “Los misterios en la construcción de un marco ideológico para el Imperio” en *Religión y propaganda política en el mundo romano*. Eds. F. Marco Simón, F. Pina Polo y J. Remesal Rodríguez, Universitat de Barcelona, Barcelona, 2002, p. 71

promover la inserción ideológica de los elementos marginados en el sistema religioso oficial romano.<sup>64</sup>

Si seguimos el planteamiento de Alvar, podemos comprender la influencia y asimilación de los cultos de Isis y Osiris en el imperio a partir de esta noción de bloque ideológico, en donde el culto a estas divinidades se transforma en vehículos de integración social. De ahí que estos misterios sean vistos como peligrosos para los círculos políticos más reaccionarios. Un claro ejemplo es la persecución de Augusto hacia los cultos místicos y su promoción de las tradiciones y costumbres patrias *mos maiorum*. En el caso del culto de Isis, persecución que se relacionaba con el enfrentamiento contra Cleopatra y Marco Antonio: “En época augústea, el culto isíaco no sólo era identificado como ‘externa superstitio’”, sino que, además, una de las consideradas enemigas del pueblo romano.<sup>65</sup> Recordemos que Cleopatra se había autoproclamado “La nueva Isis”.

Alvar en su artículo “Dependencias reales e imaginarias en el mito y en el culto de Isis” se refiere a la integración del culto dentro del sistema ideológico del Imperio Romano señalando que los intelectuales de la época que trabajan con los mitos orientales se apropiaban de éstos y los transformaban a través de la *interpretatio romana* para así utilizarlos como instrumentos que captaban la atención de quienes no estaban totalmente integrados o de quienes no se sentían representados en el sistema. Así, lo que estos intelectuales hacen es crear un nuevo imaginario en el cual se reproducen las condiciones reales de la existencia, estableciendo en la experiencia religiosa-divina situaciones que pueden asimilarse a la vida cotidiana, lo que dará un marco de referencia que justificará el orden establecido por el Imperio y su inmutabilidad porque era aceptado por los dioses.<sup>66</sup>

## V- El nuevo renacer: ¿la promesa del alma romana?

Muchos autores,<sup>67</sup> especialmente Cumont, plantearon a principios del siglo pasado que el atractivo que tenían los cultos místicos dentro de las capas sociales más bajas y los sectores oprimidos de la sociedad (esclavos y mujeres), tenía que ver con la promesa de

---

<sup>64</sup> Ibíd. p. 72. Cf. *Los cultos orientales en la Dacia romana*, Op.cit., p.554

<sup>65</sup> Arroyo, María Amparo, “El culto Isíaco en el imperio romano. Cultos diarios y rituales iniciáticos: iconografía y significado”, p.208

<sup>66</sup> Alvar, Jaime, “Dependencias reales e imaginarias en el mito y en el culto de Isis”, *Op.cit.*, p.179

<sup>67</sup> Véase Introducción (Estado de la cuestión y discusión bibliográfica)

salvación del alma, es decir, con la soteriología que promovían, la cual daba respuestas más favorables frente a la vida de ultratumba que la religión tradicional romana. Pero a lo largo de esta investigación se ha descartado aquella hipótesis.

Es cierto que este carácter sotérico está presente, pero a mi parecer no es el único y más importante de los elementos que promueven la adhesión de la masa social marginada. La adhesión tendría que ver también con una promesa de salvación, pero ya no en relación al aspecto escatológico, sino que más bien en términos sociales, es decir, un nuevo renacer que jugaría con la dicotomía integración v/s exclusión social.

Estos grupos ya no aspirarían a una salvación del alma, entendida como entidad inmaterial (hálito vital), sino que, a esa alma romana nacional colectiva, que se relaciona con el concepto de *animus*. Término que es definido por Florence Dupont<sup>68</sup> como un conjunto de pulsiones morales inherentes al hombre, aquello que lo hace actuar como tal, que lo empuja hacia la virtud y que se relaciona con los valores culturales interiores que estructuran los aspectos físicos, psicológicos y morales romanos. Aquellos aspectos que permitían que los individuos se sintiesen unidos por una universalidad común: el Ser romano, o entendido por Pierre Grimal, como el alma romana.<sup>69</sup>

Universalidad e integración que puede entenderse a partir del concepto ciceroniano de *concordia ordinum*.<sup>70</sup> Este término puede ser aplicado a la integración social que se produce dentro de los cultos místicos, especialmente el isíaco. Integración que tiene que ver con la participación de estos sectores excluidos dentro de las diversas jerarquías del sacerdocio en el culto, lo que hacía creer que estos devotos se encontraban en igualdad frente a las capas sociales más altas, ya que para lograr el cargo sacerdotal más alto dentro del culto (los *pastóforos*), no se necesitaba tener un sexo determinado, ni menos una

<sup>68</sup> Cf. Dupont, Florence, *El ciudadano romano: durante la República*, Editorial Javier Vergara, Argentina, 1992.

<sup>69</sup> Aquella que permitió que Roma tuviera la grandeza y poderío que tuvo. Cf. Grimal, Pierre. *El alma romana*. Espasa Forum, Madrid, 1999. Si se desea ahondar más en esta idea de la importancia de la noción de alma romana existe un artículo de Luciana Sparisci llamado “El ascenso del alma nacional de Roma: recursos retóricos y lingüísticos” publicado en el ejemplar *El ascenso, Pegaso o las alas del alma* de Revista Iter del Centro de Estudios Clásicos Giuseppina Grammatico, 2001.

<sup>70</sup> Podemos entender este término ya desde sus aspectos etimológicos. Concordia = unión de los corazones. Cicerón a partir del término concordia estructura su teoría de la *concordia ordinum*, la cual en término políticos-sociales fue entendida tradicionalmente como el entendimiento y unión entre todos los órdenes. Esta teoría de bases estoicas apelaba al entendimiento social a partir de la razón. Una cierta unión y armonía entre las diversas clases sociales, la cual no diese paso a rencillas y desigualdades dentro de la estructura política de la *Res publica*.

condición social específica. Tanto una mujer acaudalada, una prostituta o una mujer de clase baja, podían ser sacerdotisas: la misma igualdad se daba entre un esclavo liberto y un senador.

De este nuevo renacer dentro del alma romana nos habla propagandísticamente Apuleyo en el libro XI de *La Metamorfosis* o *El Asno de oro*. Novela en la que se relata como Lucio cae en la miseria al transformarse en un asno, hecho que lo lleva a un estado de marginalidad y de negación total de su humanidad, ya que al convertirse en asno deja de lado su condición de hombre al carecer de voz e identidad. Una hibridez que expresa la esencia de este animal. Lucio-asno juega un rol simbólico en la binariedad libre/esclavo y hombre/animal.<sup>71</sup>

Pero su situación cambia al iniciarse en los misterios de Isis y Osiris, ya que recupera su forma humana, la cual es metáfora de la condición de hombre, aquel que podría dar cuenta de un alma, entendida ésta como *animus*, también puede ascender socialmente al transformarse en un sacerdote de la diosa y al insertarse dentro de la sociedad como abogado. Hoffmann se refiere a esta nueva vida a la que accede Lucio señalando que

“Lucio, de repente es iluminado por Isis: es convertido de nuevo por ella en una persona, se une a su servicio, se hace iniciar, uno tras otro, en diferentes grados de sus misterios y también aún en los de Osiris y, finalmente, es admitido en el colegio de los pastóforos, sacerdotes de Osiris, incluso entre los directores nombrados en el cargo por cinco arios, la más alta categoría de sacerdotes (...)”<sup>72</sup>

La propaganda que hace Apuleyo es dar cuenta de esta salvación social o solución a un destino degradado y marginal que la diosa promovería. Ya que Isis le proporcionaría a cada uno de los individuos marginados (mujeres, esclavos y pobres) la posibilidad de dar un sentido a su existencia. Una nueva existencia en donde las desigualdades sociales se acabarían.

Los fieles e iniciados creerían en esta promesa y verían en Lucio la *exempla* a seguir. Puesto que, si Lucio logró salir de su estado marginal por su devoción a la diosa, ellos también podrían. Lograrían esa tan ansiada igualdad. Igualdad, como hemos visto al

---

<sup>71</sup> Cf. Hidalgo, María José, “Iniciación religiosa e interiorización de la dependencia en La Metamorfosis de Apuleyo de Madaura (Libro XI)”, *Op.cit.*, p.376

<sup>72</sup> Hofmann, Heinz, “Lucio o la conversión de un asno: sobre el mundo de la experiencia religiosa en la novela de Apuleyo”, AUSTER, 2000, p. 64

comienzo de este capítulo, dada porque en este culto no se hacían distinciones sociales ni sexuales: “Los adoradores de Isis eran de todos los lugares, de todas las edades y de ambos sexos. El único segmento de la sociedad en el que Isis no atraía devotos era el ejército romano (...) El culto de Isis, atraía especialmente a las mujeres (...) tanto las mujeres respetables como las prostitutas”.<sup>73</sup>

Siguiendo las palabras de Pomeroy entendemos que el culto isíaco promovía una satisfacción social y a la vez sexual, ya que cualquiera podía ser parte del culto; sin importar su condición. Esta igualdad entendida como concordia era la recompensa que esperaban recibir los devotos. Concordia que se hace patente en las diversas festividades cuando *los devotos de la diosa intercambiaban abrazos, bailaban en las calles, e invitaban a desconocidos a convites*.<sup>74</sup> Instancia en donde no había cabida a distinciones ni desigualdades.

Hasta los esclavos, libertos y todos aquellos que careciesen de familia se sentían en cierta medida integrados en la sociedad, al poder formar parte del culto, ya que debemos recordar que la religión romana tradicional excluía a estos grupos sociales, dejándolos totalmente fuera de una actividad cívica, ya que sólo integraba a los *cives*.<sup>75</sup>

Pero como hemos visto en el capítulo anterior, la promesa de igualdad en la que tanto creían los devotos de la diosa no es más que una manipulación que tiene como fin hacer inocua cualquier posibilidad de subversión social.

La igualdad en la realidad social del imperio romano es sólo una utopía que promueve el culto, o más bien una propaganda si analizamos el texto apuleyano. Puesto que “Isis al ser integrada dentro de la superestructura ideológica del Estado no podía ser ya una buena aliada de los oprimidos”.<sup>76</sup>

Si bien estos grupos oprimidos podían acceder a cargos dentro del culto, no sucedía lo mismo dentro del sistema social tradicional. Por ejemplo, una mujer o un esclavo podían optar a los más altos cargos dentro del sacerdocio, pero jamás tendrían el mismo acceso en cargos públicos dentro de la ciudad. De ahí que Alvar señale que el culto no presenta un

<sup>73</sup> Pomeroy, Sara, *Diosas, rameras, esposas y esclavas: Mujeres en la Antigüedad clásica*, Akal, Madrid, 1999, p.242

<sup>74</sup> *Ibídem*, p. 246

<sup>75</sup> Al integrar sólo a los ciudadanos y desarrollarse en el espacio de la *civitas*, la *religio* proporcionaba las reglas de la convivencia cívica y regulaba además las relaciones de los ciudadanos con la ciudad.

<sup>76</sup> Alvar, Jaime, “Dependencias reales e imaginarias en el mito y en el culto de Isis”, *Op.cit.*, p.188

problema para el entramado ideológico del imperio, ya que la presencia de grupos marginales dentro de los cargos culturales no afecta para nada en la estructura social imperial, sino que por el contrario contribuye al proceso integracionista implementado desde las instancias oficiales: “La auténtica alteración hubiera sido otorgarles cargos en el sistema tradicional, pero acceder al sacerdocio de cultos extranjeros no sólo no genera riesgo alguno, sino que insta a aceptar la bondad del régimen”.<sup>77</sup>

Como vemos, la salvación a la que realmente aspiraban los iniciados, no era en el *Más allá*; sino que tenía que ver con su participación dentro del sistema, con lograr cierta igualdad prometida, que como hemos visto es ficticia, ya que escondía internamente una estructura ideológica que no rompía completamente con las estructuras de dominación implementadas por el sistema imperial romano.

## VI- Conclusión

En síntesis, podemos concluir que el culto misterioso Isíaco-Osiríaco se transformó en un vehículo de integración social que fue utilizado por el sistema imperial para mantener la cohesión social. Esto se lograba a través de una propaganda soteriológica que era muy atractiva para los elementos marginados o excluidos de la sociedad, ya que el culto prometía un cambio dentro del destino de sus fieles, sacarlos de aquel *fatum* marginal y darles una nueva vida social que se podía alcanzar a partir del acceso a los más altos cargos dentro del sacerdocio. Posición que jamás habrían obtenido en la *religio* tradicional. Por lo tanto, lo llamativo de este culto no es la salvación del alma y la nueva vida luego de la muerte, sino que una nueva vida social.

Los iniciados isíacos creen en una promesa de salvación social, de lograr una ansiada igualdad que les permita ser parte de la llamada alma romana. Pero como hemos visto a lo largo de este trabajo, dicha igualdad y ascenso social es ficticio o metafórico, porque el iniciado, en su imaginario, cree que ha conseguido la libertad, igualdad y salvación. Pero la realidad es más cruda, ya que la misma iniciación y la relación entre la diosa y el *mystes* es una réplica de la manumisión; una réplica del orden imperial de dominación-sumisión.

---

<sup>77</sup> *Ibidem*, pp.188-189

El control ideológico está precisamente en esta salvación y promesa de igualdad ficticia, de la que se aprovecha el poder imperial, ya que ve que el culto isíaco puede ser una gran herramienta que posibilite la inserción de grupos alejados del sistema, posibilitando así su inserción y poder impedir cualquier sublevación de las capas sociales más bajas y los grupos marginados.



## Bibliografía

### Fuentes

Apuleyo, *El asno de oro*, Libro XI. Trad. Diego López de Cortegana (1513). Alianza editorial, Madrid, 2003

Plutarco, *Obras Morales y de Costumbres (Sobre Isis y Osiris)*, Trad. Francisco Pordomino, Editorial Gredos, Madrid, 1995

### Bibliografía secundaria

Alvar, Jaime, “Dependencias reales e imaginarias en el mito y en el culto de Isis” en *Arys: Antigüedad, Religiones y Sociedades*, Norteamérica, 3, dic. 2010. Disponible en: <http://www.uhu.es/publicaciones/ojs/index.php/arys/article/view/382>. Fecha de acceso: 04 oct. 2012

Alvar, Jaime, “Los cultos egipcios” en *Cristianismo primitivo y religiones místicas*, Cátedra, Madrid, 1995

Alvar, Jaime, “Los misterios en la construcción de un marco ideológico para el Imperio” en *Religión y propaganda política en el mundo romano*. Eds. F. Marco Simón, F. Pina Polo y J. Remesal Rodríguez, Universitat de Barcelona, Barcelona, 2002

Alvar, Jaime, *Los misterios. Religiones «orientales» en el Imperio Romano*, Crítica, Barcelona, 2001

Alvar, Jaime, “Marginalidad e Integración en los Cultos Místicos”, en F. Gascó, y J. Alvar (eds.), *Heterodoxos, reformadores y marginados en la Antigüedad Clásica*, Sevilla, 1991

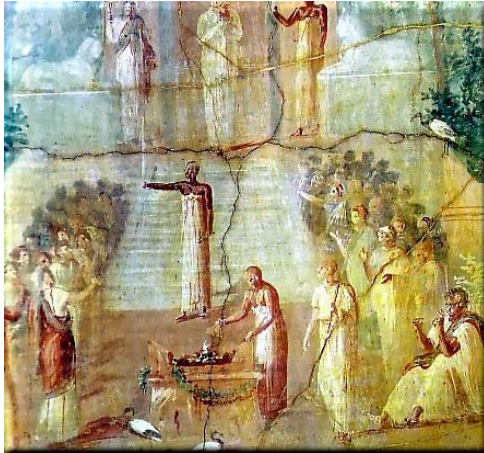
Arroyo, María Amparo, “El culto Isíaco en el imperio romano. Cultos diarios y rituales iniciáticos: iconografía y significado”, *Boletín de la Asociación española de Egiptología*. Nº 12, 2002, pp. 207- 232

Arroyo, María Amparo, “Iconografía de las divinidades alejandrinas”, *Liceus. Portal de Humanidades*, 2006. En línea: [http://www.liceus.com/cgi-bin/aco/areas.asp?id\\_area=53](http://www.liceus.com/cgi-bin/aco/areas.asp?id_area=53). ISBN-84-9822-461-6

- Bayet, Jean, *Historia política y psicológica*, Ediciones Cristiandad, Trad. Miguel Ángel Elvira, Madrid, 1984
- Carbó García, J. R., *Los cultos orientales en la Dacia romana*, Universidad de Salamanca, 1era Edición, Salamanca, 2010
- Cid, Rosa, “Heterodoxias religiosas en la Antigüedad. Repudio e integración” en S. Castillo y P. Oliver (coord.), *Las figuras del desorden: Heterodoxos, proscritos y marginados*, Madrid, 2006
- Cumont, F., *Las Religiones Orientales y el Paganismo romano* (1º Edición 1906), Akal, Madrid, 1987
- Díez de Velasco, F., “Religión provinciana romana en la península Ibérica: reflexiones teóricas y metodológicas”, en *Religión y magia en la antigüedad*, Generalitat Valenciana, Valencia, 1997
- Díez de Velasco, F., “Invocaciones a Isis en ciudades de aguas (Aquae) del Occidente romano” en *Isis nuevas perspectivas*. Rebeca Rubio (Ed). Ediciones Clásicas, Madrid, 1996
- González Serrano, P., *La Cibeles nuestra señora de Madrid*, Ayuntamiento, Madrid, 1990
- Grimal, Pierre, *Diccionario de Mitología Grecorromana*, Paidós, Barcelona, 1989
- Grimal, Pierre, *El alma romana*, Espasa Forum, Madrid, 1999
- Hidalgo, María José, “Iniciación religiosa e interiorización de la dependencia en La Metamorfosis de Apuleyo de Madaura (Libro XI)”, *Stud. Hist. Hª antig.* Ediciones Universidad de Salamanca, Nº 25, 2007, pp. 371-394
- Hidalgo, María José, “Organización social y económica en la obra de Apuleyo”, *Memorias de historia antigua*, 1977, pp. 109 -114
- Hofmann, Heinz, “Lucio o la conversión de un asno: sobre el mundo de la experiencia religiosa en la novela de Apuleyo”, *AUSTER*, 2000, pp. 63-85
- Kelly Heyob, Sharon, *The cult of Isis Among Women in the Graeco-Roman World*, Leiden, Netherlands, 1975
- Mora, Fabio, *Prosopografía isíaca Volumen II: Prosopografía histórica y estadística del culto isíaco*, Leiden, Netherlands, 1990
- Nock, A.D., *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford University Press, Oxford, 1993

- Pecci Tenrero, Hipólito, “Isis la gran maga”, *Revista Espacio, Tiempo y Forma: Historia Antigua*, Nº 15, 2004
- Plácido, D., “El culto de Isis en Atenas durante el Imperio Romano”, en R. Rubio (ed.): *Isis nuevas perspectivas*, ARYS 4, Madrid, 1996
- Pomeroy, Sara, *Diosas, ramerías, esposas y esclavas: Mujeres en la Antigüedad clásica* (1ª edición 1987), Akal, Madrid, 1999
- Sparisci, Luciana, “El ascenso del alma nacional de Roma: recursos retóricos y lingüísticos”, *Revista Iter*, ‘El ascenso, Pegaso o las alas del alma’, Centro de Estudios Clásicos Giusseppina Grammatico, 2001
- Turcan, Robert, *Las religiones orientales en el imperio romano*, Siglo XXI ediciones, Sexta edición, Madrid, 1993

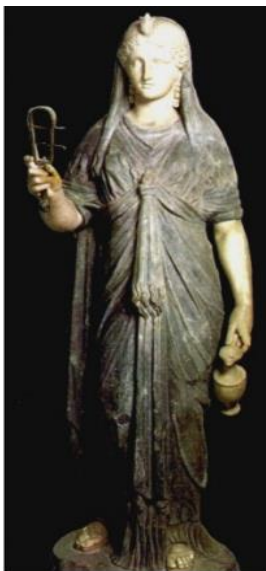
## ANEXO



**Fig 1.** Ceremonia isíaca. Presentación del Canopo a los Fieles. Museo de Nápoles. Arroyo 2002. Ilustración 1.



**Fig 2.** Ceremonia Isíaca. Danzas rituales Museo de Nápoles. Arroyo 2002. Ilustración 3



**Fig. 3** Isis (S. I A.C)  
Museo de Nápoles.  
Arroyo, 2006. Ilust. 20



**Fig. 4.** Templo de Isis en Pompeya. Alvar, 1997.



**Fig. 4** Isis-Tyché.  
Museo de Brooklyn.  
Arroyo, 2006, Ilust. 23



Fig. 3 Adoración de la momia de Osiris.  
*Ecclesiasterion* del templo de Isis en Pompeya.  
Museo de Nápoles. Arroyo, 2002. Ilustración 9.