

## CONFLICTIVIDAD SOCIAL Y CONTROL RELIGIOSO EN EL CAMPELINADO DEL MUNDO DEL ASNO DE ORO.

MARÍA JOSÉ HIDALGO DE LA VEGA  
*Universidad de Salamanca*

### RESUMEN

Este trabajo intenta desvelar las causas reales por las que el culto de la diosa Siria aparece denostado y descalificado en la novela apuleyana. ¿Qué realidad histórica intenta ocultar su tendenciosa narración y de qué manera se consigue domesticar dicho culto como medio de lograr un control ideológico del campesinado descrito por Apuleyo?

### ABSTRACT

This study seeks to unveil the real reasons for which the cult of the goddess Siria is reviled and discredited in Apuleius' novel. What historical reality is attempting to hide this tendentious narration and how was this cult domesticated as a means to achieve the ideological control of the peasantry described by Apuleius?

En mi libro sobre las obras de Apuleyo de Madaura<sup>1</sup> expresaba que los textos literarios tienen validez para un historiador si logramos situarlos dentro de su verdadera significación, que no es simplemente la constatación de datos con un valor fáctico en el marco del contexto histórico en el que se producen, sino su interpretación a través de la reproducción ideológica que de ellos hacen sus autores, poniéndola en relación con la ideología general de la época y con la de su clase social en particular. En este sentido me propongo analizar las nociones visibles que sobre los aspectos objeto de este trabajo se expresan en dichos materiales y participan en la configuración del nivel ideológico de la sociedad alto imperial, así como del funcionamiento real de tal nivel ideológico con sus intentos de ocultamiento de una realidad histórica compleja, cambiante y contradictoria.

Desde una perspectiva literaria, Apuleyo en su novela *El asno de Oro* o *Las Metamorfosis* describe a través de episodios fantásticos la organización social, las relaciones económicas y las estructuras políticas de

<sup>1</sup> *Sociedad e Ideología en el Imperio Romano: Apuleyo de Madaura*, Salamanca, 1986, p. 153.

las comunidades locales, y la estructura política general del Imperio. Por eso, aunque la acción de su novela se desarrolle en Grecia central y septentrional, en concreto en las provincias de Acaya y Macedonia, toda ella trasciende este marco territorial para erigirse como ejemplo de lo que significa ser súbdito del Imperio Romano<sup>2</sup>. A lo largo de toda la obra se manifiesta un claro interés del autor por observar la vida de los diferentes grupos sociales de su época y describir de forma realista y vívida cómo vivían estas gentes en un contexto urbano y rural a través de su personaje Lucio-asno. La técnica narrativa proyecta una corriente de simpatía por parte del lector con los más pobres y marginados de la sociedad, todo ello vehiculado por su personaje y desde la mirada de la oligarquía municipal africana a la que Apuleyo pertenecía.

Apuleyo convierte a Lucio en un personaje real, pariente de dos figuras históricas: el escritor Plutarco de Queronea y su sobrino el filósofo Sexto (I, 2 y II, 2-3), con lo que toda la acción de la novela transcurre en su contemporaneidad, no de forma gratuita sino para contextualizarla históricamente. Incluso algunos investigadores<sup>3</sup> piensan que las descripciones de la vida rural y del campesinado están inspiradas en la vida y costumbres de su provincia de origen, África. Evidentemente no proporciona una visión coherente de las relaciones agrarias en África, aunque se pueden obtener interesantes puntos de vista de los detalles que Lucio-asno va describiendo a través de sus viajes.

Desde otra perspectiva, Apuleyo, como representante de las oligarquías municipales, está en una situación privilegiada para mostrar la vida de las ciudades dirigidas por familias ricas e influyentes que tienen casas en las ciudades: como Demochare, Birrena, Charite, con gran número de esclavos con funciones claramente diferenciadas (IX, 2, X, 13). De forma muy gráfica se describe una red de relaciones conectadas entre las oligarquías de estas ciudades, que a su vez están emparentadas entre sí (II, 2-3; I, 22-3; I, 24). Estas familias mandaban en ellas y actuaban a su antojo aterrorizando a la plebe, como se expresa en el episodio de los *iuvenes*: *vesana factio nobilissimorum iuvenum pacem publicam infestam* (II, 18).

Estas élites ciudadanas poseían propiedades, *villae*, cerca de las ciudades o lejos (X, 4), administradas por un *vilicus* esclavo y trabajadas por colonos, esclavos y libertos, que vivían en aldeas formadas en los territorios de estas grandes propiedades, y posiblemente en una situación de casi dependencia, como se expresa en un pasaje en el que se describen los regalos que los colonos ofrecen a su patrono, *domino*, rico

<sup>2</sup> F. Millar, "The World of the *Golden Ass*", *JRS*, 71, 1987, pp. 63.

<sup>3</sup> Charles-Picard, G., "Les préoccupations sociales dans les *Metamorphoses* d'Apulée", *REL*, 37, 1959, pp. 54 ss.; E. M. Shtajerman, *Die Krise des Sklavenholterordnung in Westen des römischen Reiches*, Berlín 1964, pp. 188 ss.; M<sup>a</sup> José Hidalgo, *Sociedad e Ideología*, pp. 47 ss.

propietario de una conocida ciudad (VIII, 31). De estas descripciones se pone de manifiesto la heterogeneidad de la población campesina de estos fundos.

Si bien esto es verdad, también lo es que el campo estaba afectado por la economía de la ciudad, dada la significación que la ciudad tenía en la Antigüedad. Este aspecto sobresale en la novela en su descripción de la vida económica rural. En las aldeas, tanto las pertenecientes al territorio de las ciudades como las que estaban en fincas privadas, funciona el dinero y se compran cosas con dinero (IX, 10, 22-23-24) un *faber* libre trabaja para un *officinador* por dinero y una mujer teje lana por dinero (IX, 5-7). En ellas podía haber templos y mercados, e incluso podían tener sus magistrados (VII, 26), con lo que ejercieron un polo de atracción para la población de los alrededores y consiguieron una prosperidad significativa.

Esta diferencia entre la vida del campo y de la ciudad, aún formando parte del mismo modelo económico, puede desprenderse del tratamiento que Apuleyo hace de algunos cultos religiosos, sobre todo del de la *dea Syria* en comparación con el culto de Isis.

Sabemos que Apuleyo era un iniciado isíaco y en su novela por boca de su protagonista Lucio se convierte en un defensor y propagador del culto de la diosa Isis, que en su época había sido aceptado por las oligarquías municipales y funcionaba como un culto cívico aunque en el límite de la conflictividad<sup>4</sup>. Sin embargo, el tratamiento que hace del culto de la diosa Siria es completamente negativo. Es cierto que en el original griego "*Lucio o El asno*" que sirvió de fuente a la novela apuleyana, la descalificación que se hace de los sacerdotes de la diosa Siria es grotesca y, por tanto, podría pensarse que Apuleyo se atiene a respetar el opúsculo griego. Sin embargo, además de las razones comunes a ambas obras para dicha descalificación, vislumbramos en la versión apuleyana motivos personales referidos a su propia opción religioso-mistérica: la del culto de Isis y su centralidad en toda la novela.

El texto griego para Apuleyo fue simplemente un punto de referencia y, si hubiera querido, habría suprimido estos pasajes o al menos hubiera suavizado el jocosos descrédito, ya que en su novela añade narraciones, historias y apólogos que no estaban en el original. Pero, sobre todo, dedica un libro íntegro al culto isíaco, concebido como solución última y única de todos los sinsabores, avatares y problemas humanos. Pensamos que en esta centralidad que le adjudica Apuleyo a Isis radica una de las diversas causas por las que nuestro autor denigra a la diosa Siria: la posible rivalidad y concurrencia entre ambas diosas podría hacer

<sup>4</sup> María José Hidalgo, "Rituales isíacos: del rechazo a la utilización política y a la integración", *Ritual y Conciencia Cívica en el Mundo Antiguo*, J. Alvar, Carmen Blánquez, C. G. Wagner (eds.), Madrid 1995, pp. 226-246.

peligrar esta situación y para evitarlo la fuente griega le sirve de refuerzo a sus intereses.

Es verdad que en la sociedad romana desde un punto de vista religioso y cúlrico no existía monopolización de creencias religiosas y que los devotos e incluso iniciados de un culto podían serlo de varios al mismo tiempo sin ningún tipo de problema. Pero Apuleyo elige y muestra el culto de Isis como una conversión filosófico-religiosa<sup>5</sup>, con lo que cualquier connotación positiva sobre la *dea Syria* ensombrecería la centralidad de aquélla y la propaganda religiosa que en la novela se proyecta de su culto, tendría que ser compartida con otro culto místico igualmente.

Incluso dicha rivalidad y concurrencia podría actuar también desde un punto de vista económico, pues, como explicaremos posteriormente, los sacerdotes de la diosa Siria recibían bastantes donaciones en dinero y comida por parte de las gentes que en las aldeas y ciudades presenciaban sus exóticas y espectaculares ceremonias ritualísticas.

En el marco de este contexto general se sitúan los objetivos concretos y fundamentales de este trabajo, que consisten en desvelar las causas reales por las que el culto de la diosa Siria aparece tan denostado y desprestigiado en los dos textos narrativos que describen las acciones de los sacerdotes de dicha diosa, y qué realidad histórica intenta ocultar la tendenciosidad de sus autores, sobre todo la de Apuleyo, y de qué manera se consigue la finalidad última que propagan sus autores: la de domesticar dicho culto y lograr un control ideológico del territorio.

Para analizar dicha problemática hemos utilizado como fuentes literarias además de la novela griega "*Lucio o El asno*" (34-41)<sup>6</sup>, los extensos pasajes de "*El asno de Oro*" de Apuleyo (VIII, 24-31 y IX,1, 4-10), dedicados a los sacerdotes mendicantes de esta diosa<sup>7</sup>, y la obra "*Sobre la diosa Siria*"<sup>8</sup>, atribuida erróneamente a Luciano, según parece.

Voy a tomar como punto de referencia este último texto, pues aunque en él se vierten críticas a los sacrificios y prácticas rituales del culto

<sup>5</sup> Nancy Shumate, *Crisis and Conversion in Apuleius' Metamorphoses*, University of Michigan Press, 1996, pp. 285 ss.

<sup>6</sup> Sigo la edición de Helmut van Thiel, *Der Esels Roman*, München 1972 y la traducción castellana de José Luis Navarro González, *Luciano. Obras*. vol. II. B.C.G. Madrid 1988.

<sup>7</sup> Utilizo las ediciones de D.S. Robertson, *Apulée. Les Métamorphoses*. T. III, Les Belles Lettres, París, 1965, la de W. Adlington, *Apuleius. The Golden Ass*, Loeb Classical Library, 1965 y la traducción castellana de Lisardo Rubio Fernández, *Apuleyo. El Asno de Oro*. B.C.G., Madrid, 1987.

<sup>8</sup> Sigo la edición de Luciano de la Loeb Classical Library y la traducción al castellano de Juan Zaragoza Botella, *Luciano. Obras*, vol. III, B.C.G. Madrid 1990. La autoría de este texto ha sido una cuestión muy debatida, últimamente se defiende que fue obra de Luciano, cfr. Nancy Shumate, *op. cit.*, pp. 7 ss.

de la *dea Syria*, sin embargo la exposición adquiere un tono de seriedad incuestionable y una fuente de información relevante sobre el mismo. Esta obra, aunque está incluida en el *corpus* de Luciano, presenta muchas dudas de autoría<sup>9</sup>. En ella su autor describe cuestiones referidas a la fundación del templo y del culto de la diosa Atargatis en Hierápolis, conocida con el nombre genérico de la *dea Syria*. Esta diosa junto con su paredro Hadad fue adorada en gran parte de Siria. Los griegos la consideraron como la *Syría Théa* por excelencia y la identificaron con Hera esposa de Zeus, señor de los cielos como lo era Hadad, y era llamada *Derkéto* en Ascalón, mujer pez, que en una leyenda local se le atribuía la maternidad de Semíramis<sup>10</sup>. No en vano se contaba que Atargatis había sido salvada por peces sagrados, de donde proviene la prohibición de comer peces entre los devotos del culto. De forma similar, las palomas recibían honores divinos al haber alimentado a la hija de una mujer-peíz<sup>11</sup>.

Comienza el autor con la descripción del famoso santuario de la diosa Atargatis en la "Ciudad Sagrada" de Siria, tomando como base tanto su propia observación como la información que le dan los sacerdotes, por lo que se puede pensar que había visitado el templo. A pesar de la dificultad existente para reconstruir la historia de este culto, dada la escasez de documentación al respecto, sin embargo está demostrado que muchas de las cuestiones que se narran en esta obra han sido confirmadas por otros testimonios literarios (Plinio el Viejo y Eliano) y por los hallazgos arqueológicos. La fundación del templo remonta a Deucalión, que sobrevivió como Noé al diluvio, pues la diosa de Hierápolis-Bambyke reina sobre las aguas y la fertilidad<sup>12</sup>.

Luciano dice que la ciudad sagrada está dedicada a la Hera de Asiria y que él se propone describir

*"las costumbres que siguen a los ritos, las fiestas que celebran y los sacrificios que llevan a cabo. Escribo esto siendo asirio (sirio) y de cuanto relato, una parte la vi personalmente y en cuanto a la otra recibí información de los sacerdotes"*(1).

A continuación trata de otros templos fenicios como los dedicados a Astarté, que según el autor es la Luna, y el dedicado a un dios que origi-

<sup>9</sup> R.A. Oden, *Studies in Lucian's De Syria Dea*, Harv. Semin. Monogr., 15, Missoula Mont., 1977; C.P. Jones, *Culture and Society in Lucian*, Cambridge Mass., 1986, pp. 41 ss.

<sup>10</sup> Sobre la diosa Siria en general, cfr. F. Cumont, *Las religiones orientales y el paganismo romano*, ed. Akal, Madrid 1987, pp. 93-121; M. Hörig, *Dea Syria. Studien zur religiösen Tradition der Fruchtbarkeitsgöttin in Vorderasien*, Neukirchen-Vluyn, 1979; Id, "Dea Syria-Atargatis", *ANRW*, II, 17.3, 1984, pp. 1536-1581; R. Turcan, *Les Cultes orientaux dans le monde romain*, París 1989, pp. 132-142.

<sup>11</sup> Diodoro, *Bibl. Hist.* II.4.

<sup>12</sup> Plutarco, *Vida de Craso*, 17.10 dice que ella es la causa que ha sacado de la humedad los principios y simientes de todos los seres y la que ha dado a conocer a todos los hombres la fuente de todos los bienes.

nariamente podría ser Hadad, pero luego por sincretismo sería adorado como Júpiter Heliopolitano. En Biblos hay otro templo dedicado a Afrodita, “en el que se celebran ceremonias en honor de Adonis y también fui informado de estas ceremonias”(6). En este templo había una piedra de betilo y lo conocemos por su representación en monedas.

Después de describir otros santuarios, considera que el mejor y más importante es el de Hierápolis situado en territorio sagrado. Las riquezas del templo son muy valiosas y la misma divinidad, de la que hay magníficas esculturas de madera, se manifiesta sudando a través de la madera, se mueve, profetiza y lanza gritos.

Las cuantiosas riquezas del templo proceden de Arabia, de los fenicios y de los babilonios, de los cilicios y asirios, con las que pueden sufragar sus coloridas fiestas y celebraciones diversas (10).

De dicha narración se deduce que Atargatis se fue asociando a otras diosas a medida que su culto se extendía a otros territorios. Sin embargo, la asociación más clara es con Rea-Cibeles por la presencia en ambos cultos de la emasculación de los *galli* y por la semejanza iconográfica entre ambas diosas, ya que al igual que ésta, aquella aparece representada en el trono entre dos leones, con el tocado en forma de torre, símbolo de la protección de las ciudades (15).

El pseudo-Luciano, sin embargo, se decanta más por aceptar su relación con Hera y la autoría del templo por parte de Dioniso, hijo de Sémele, ya que en el templo hay muchas pruebas de ello, como la inscripción en los falos situados en los propileos: “Yo, Dioniso, ofrecí estos falos a mi madrastra Hera” (16). Al margen de la veracidad o no de la noticia, difícilmente constatable, el hecho cierto es que los griegos levantaban falos en honor a Dioniso y, según Luciano, en ellos colgaban “hombres pequeños hechos de madera, con grandes vergas, y los llama marionetas” (16). Sin embargo, una versión de Herodoto (II, 48) dice que los egipcios

*“habían inventado unas marionetas (ἀγάλματα νεορόσπατα) movibles por medio de resortes, que las mujeres llevan por las calles moviendo y agitando obscenamente un miembro casi tan grande como el resto del cuerpo”*

La similitud entre ambas prácticas ritualísticas es obvia e incluso en el templo que describe el autor aparece esculpido un hombre pequeño de bronce con un gran miembro y en su época estos falos se usaban como “lugares elevados”, como se expresa en el mismo texto.

Este primer templo fue destruido y el que existía en época de Luciano fue obra de Estratónice, esposa de Seleuco Nicátor e hija de Demetrio Poliorcetes, de quien se enamoró Antíoco I Sóter (Plut., *Demetrio* 38). Luciano describe la historia de amor no correspondido y trágico entre Estratónice y Cambabo (17-26) y los elementos que intervinieron en esa

antigua leyenda, como fue la castración de Cambabo para evitar su unión con Estratónice. Todavía durante el Imperio

*“pervive el recuerdo de ese amor que se celebra en un ritual en el que las mujeres desean a los galos y los galos se vuelven locos por las mujeres, pero nadie tiene celos, sino que creen que el asunto es completamente divino” (22).*

La historia de este personaje central, Cambabo, *“en cuyo honor hay una estatua de bronce en el templo con forma de mujer, pero con indumentaria varonil”* es una reelaboración de otra más antigua representando al supuesto iniciador de los *galli* y posible fundador del templo, que se instaló al mismo tiempo que se restauraba el templo por Seleuco. Este relato es una de las versiones que permiten una aproximación al mito, que a su vez se relaciona con el paradigma de la madre castradora que provoca la reacción del hijo-amante, paradigma común al entramado mítico de Cibeles<sup>13</sup>.

Una vez establecida por tal causa la costumbre de la castración, todavía en época de Luciano se mantiene, y

*“cada año son muchos los que se castran en el templo y se hacen como mujeres, ya sea para consolar a Cambabo o para ser gratos a Hera. Desde luego se castran, pero ya no llevan indumentaria masculina sino que suelen vestirse con ropas femeninas y desempeñan actividades femeninas” (27).*

A continuación se describen las prácticas ritualísticas realizadas en días determinados:

*“La multitud se concentra en el templo, y muchos galos, y los hombres religiosos de los que hablé celebran sus ritos, se sajan los brazos y se golpean unos a otros en las espaldas” (50).*

En estos rituales tiene una importancia significativa la música tocada con flauta y tambores así como los cánticos divinos, aunque quienes participan en ellos no pueden entrar en el templo. Todo ello colabora a que los devotos que acuden al templo, llevados por *“una locura furiosa”*, misterica, (ἐνθουσιασμός) se emasculen, convirtiéndose en *galli*. Así se describe la iniciación de un joven en tales ritos:

*“El joven a quien se le ha reservado esta misión, después de arrojar sus vestidos, se dirige al medio con grandes voces y se apodera de una espada, que está allí, en mi opinión, desde hace muchos años con este objetivo. Nada más cogerla se castra y corre por la ciudad, llevando en sus manos lo que cortó; y en la casa a la que haya arrojado sus partes, recibe de ella vestiduras y aderezos femeninos. Esto es lo que hacen en sus castraciones” (51).*

<sup>13</sup> J. Alvar, “Los cultos sirios y culto frigio”, *Cristianismo primitivo y religiones místicas*, Madrid 1996 pp. 457s.

nariamente podría ser Hadad, pero luego por sincretismo sería adorado como Júpiter Heliopolitano. En Biblos hay otro templo dedicado a Afrodita, “en el que se celebran ceremonias en honor de Adonis y también fui informado de estas ceremonias”(6). En este templo había una piedra de betilo y lo conocemos por su representación en monedas.

Después de describir otros santuarios, considera que el mejor y más importante es el de Hierápolis situado en territorio sagrado. Las riquezas del templo son muy valiosas y la misma divinidad, de la que hay magníficas esculturas de madera, se manifiesta sudando a través de la madera, se mueve, profetiza y lanza gritos.

Las cuantiosas riquezas del templo proceden de Arabia, de los fenicios y de los babilonios, de los cilicios y asirios, con las que pueden sufragar sus coloridas fiestas y celebraciones diversas (10).

De dicha narración se deduce que Atargatis se fue asociando a otras diosas a medida que su culto se extendía a otros territorios. Sin embargo, la asociación más clara es con Rea-Cibeles por la presencia en ambos cultos de la emasculación de los *galli* y por la semejanza iconográfica entre ambas diosas, ya que al igual que ésta, aquella aparece representada en el trono entre dos leones, con el tocado en forma de torre, símbolo de la protección de las ciudades (15).

El pseudo-Luciano, sin embargo, se decanta más por aceptar su relación con Hera y la autoría del templo por parte de Dioniso, hijo de Sémele, ya que en el templo hay muchas pruebas de ello, como la inscripción en los falos situados en los propileos: “Yo, Dioniso, ofrecí estos falos a mi madrastra Hera” (16). Al margen de la veracidad o no de la noticia, difícilmente constatable, el hecho cierto es que los griegos levantaban falos en honor a Dioniso y, según Luciano, en ellos colgaban “hombres pequeños hechos de madera, con grandes vergas, y los llama marionetas” (16). Sin embargo, una versión de Herodoto (II, 48) dice que los egipcios

*“habían inventado unas marionetas (ἀγάλματα νεορόσπата) movibles por medio de resortes, que las mujeres llevan por las calles moviendo y agitando obscenamente un miembro casi tan grande como el resto del cuerpo”*

La similitud entre ambas prácticas ritualísticas es obvia e incluso en el templo que describe el autor aparece esculpido un hombre pequeño de bronce con un gran miembro y en su época estos falos se usaban como “lugares elevados”, como se expresa en el mismo texto.

Este primer templo fue destruido y el que existía en época de Luciano fue obra de Estratónice, esposa de Seleuco Nicátor e hija de Demetrio Poliorcetes, de quien se enamoró Antíoco I Sóter (Plut., *Demetrio* 38). Luciano describe la historia de amor no correspondido y trágico entre Estratónice y Cambabo (17-26) y los elementos que intervinieron en esa

antigua leyenda, como fue la castración de Cambabo para evitar su unión con Estratónice. Todavía durante el Imperio

*“pervive el recuerdo de ese amor que se celebra en un ritual en el que las mujeres desean a los galos y los galos se vuelven locos por las mujeres, pero nadie tiene celos, sino que creen que el asunto es completamente divino” (22).*

La historia de este personaje central, Cambabo, *“en cuyo honor hay una estatua de bronce en el templo con forma de mujer, pero con indumentaria varonil”* es una reelaboración de otra más antigua representando al supuesto iniciador de los *galli* y posible fundador del templo, que se instaló al mismo tiempo que se restauraba el templo por Seleuco. Este relato es una de las versiones que permiten una aproximación al mito, que a su vez se relaciona con el paradigma de la madre castradora que provoca la reacción del hijo-amante, paradigma común al entramado mítico de Cibeles<sup>13</sup>.

Una vez establecida por tal causa la costumbre de la castración, todavía en época de Luciano se mantiene, y

*“cada año son muchos los que se castran en el templo y se hacen como mujeres, ya sea para consolar a Cambabo o para ser gratos a Hera. Desde luego se castran, pero ya no llevan indumentaria masculina sino que suelen vestirse con ropas femeninas y desempeñan actividades femeninas” (27).*

A continuación se describen las prácticas ritualísticas realizadas en días determinados:

*“La multitud se concentra en el templo, y muchos galos, y los hombres religiosos de los que hablé celebran sus ritos, se sajan los brazos y se golpean unos a otros en las espaldas” (50).*

En estos rituales tiene una importancia significativa la música tocada con flauta y tambores así como los cánticos divinos, aunque quienes participan en ellos no pueden entrar en el templo. Todo ello colabora a que los devotos que acuden al templo, llevados por *“una locura furiosa”*, misterica, (ἐνθουσιασμός) se emasculen, convirtiéndose en *galli*. Así se describe la iniciación de un joven en tales ritos:

*“El joven a quien se le ha reservado esta misión, después de arrojar sus vestidos, se dirige al medio con grandes voces y se apodera de una espada, que está allí, en mi opinión, desde hace muchos años con este objetivo. Nada más cogerla se castra y corre por la ciudad, llevando en sus manos lo que cortó; y en la casa a la que haya arrojado sus partes, recibe de ella vestiduras y aderezos femeninos. Esto es lo que hacen en sus castraciones” (51).*

<sup>13</sup> J. Alvar, “Los cultos sirios y culto frigio”, *Cristianismo primitivo y religiones mistericas*, Madrid 1996, pp. 457s.

Pero, además, los *galli* cuando mueren son enterrados fuera de la ciudad y su féretro es cubierto con piedras. Los compañeros que participan en el entierro no pueden entrar en el templo hasta después de siete días, plazo considerado necesario para su purificación; incluso los criados del muerto tienen que esperar un plazo de treinta días y raparse la cabeza para poder entrar en él (53).

Las diversas formas de sacrificios de animales, matados o arrojados por terraplenes, no son las prácticas más sanguinarias y rechazables de este culto desde la perspectiva greco-romana, sino los sacrificios de niños descritos en el texto:

*“Algunos incluso dejan caer allí a sus propios hijos, pero no como a las reses, sino que los ponen en unos sacos de cuero y los empujan con las manos, al tiempo que los insultan diciendo que no son niños sino bueyes”* (58).

Hay pruebas de la veracidad de estas prácticas. Por las excavaciones de un santuario de Tanit en Cartago se ha podido determinar que durante el periodo de ocupación fenicia se ofrecían los primogénitos a la diosa siria. Incluso en época muy posterior parece ser que aún se realizaban sacrificios humanos. Por ejemplo, durante el Imperio Romano el emperador Adriano tuvo que prohibir tales prácticas sanguinarias que repugnaban a las mentes romanas, pero se mantuvieron de forma oculta mezcladas con las prácticas de magia negra<sup>14</sup>. Asimismo el emperador Heliogábalo fue acusado de prácticas obscenas y de sacrificar niños en su templo del dios Sol de Emesa en Roma. También en Laodicea se sacrificaba anualmente una virgen a la diosa Atenea, hasta que fue sustituida por una cierva.

Pero, en líneas generales, según se deduce de otro pasaje del opúsculo luciano, los sacrificios humanos habrían sido sustituidos por los de algún animal. Al referirse a lo que hacen los devotos en su peregrinación a la Ciudad Sagrada se cuenta:

*“Se afeita la cabeza y las cejas y a continuación sacrifica una oveja y se come el resto de la carne troceada, extiende la piel en el suelo y se sienta en ella de rodillas, pero las patas y la cabeza de la res las pone sobre su propia cabeza, mientras solicita en sus plegarias que se acepte el actual sacrificio y promete otro mayor más adelante”*.

Esta sustitución podría relacionarse con el contenido de una inscripción cuneiforme en la que se lee: “El cordero, sustituto del hombre, el cordero que él da por la vida de un hombre; (da) la cabeza del cordero por la cabeza del hombre.”<sup>15</sup>. Cuando llega el peregrino a Hierápolis es

<sup>14</sup> Porf. *De Abst.* II, 56; Tert. *Apol.* 9; F. Cumont, *op. cit.*, p. 105.

<sup>15</sup> Juan Zaragoza Botella, *Luciano. Obras*, vol. III, B.C.G., p. 39.

asistido por los “hospedadores” o “maestros”, cargo hereditario y cuya función es la de enseñar e instruir en la doctrina de la diosa.

A pesar de todo ello y frente a estos usos sagrados que revivían y recordaban un pasado “bárbaro”, en los santuarios sirios había un clero culto que meditaba sobre la naturaleza de los dioses y se esforzaba por despojar al culto de los aspectos más conflictivos, de forma que pudiera ser incorporado al bagaje de creencias religiosas del Imperio Romano, al adecuarse a una nueva realidad histórica que demandaba respuestas distintas. De todo este reciclaje evidentemente quedarían preservados sus misterios y sus iniciados, depositarios de una sabiduría superior a las manifestaciones de las creencias populares de las gentes del pueblo<sup>16</sup>.

La influencia de religiones de los pueblos vecinos sobre los cultos sirios fue significativa, especialmente los cultos egipcios y posiblemente el monoteísmo judío fueron los que más colaboraron en transformar las prácticas más primitivas<sup>17</sup>. A cambio los cultos sirios en Occidente aportaron determinadas doctrinas teológicas de los caldeos que se introdujeron en el pensamiento greco-romano a todos los niveles de sus diversas manifestaciones.

En el opúsculo griego “*Lucio o El asno*”, conservado entre las obras de Luciano, la narración sobre los sacerdotes de la diosa Siria, base de la de Apuleyo, es bastante breve pero se utiliza un vocabulario muy ilustrativo y menos tendencioso (35-41). La narración comienza en el mercado de la ciudad macedónica de Beroya, grande y poblada, donde es vendido el asno-Lucio a un viejo depravado, llamado Filebo, que va deambulando con la diosa siria por campos y aldeas (ἀγροῦς καὶ κώμας), pidiendo dinero para la diosa (ἔπαινευ ἀναγκάξουστων) junto con los demás sacerdotes castrados y afeminados, cuya descripción es bastante similar en contenido a la versión apuleyana. En esta breve obra se describe cómo estos sacerdotes recorrían la región (χώραν) y en una de las aldeas realizaron sus prácticas rituales en público y se cortaron las muñecas y la lengua hasta que sangraron abundantemente. Todo ello sucedía con el acompañamiento de música de inspiración divina (37). Una vez terminadas estas ceremonias recibían óbolos y dracmas, y productos alimenticios: higos, queso, cebada y vino.

En otro pasaje se narra la actuación de estos sacerdotes en otra aldea, donde capturaron a un aldeano y experimentaron con él “prácticas secretras” (ἄρρητα<sup>18</sup> ἐργάζομενους), escena que fue vista por un grupo de aldeanos que, además de provocarles una fuerte risa, propagaron “por

<sup>16</sup> Hipólito, *Adv. Haeres.*, V. 11.7: *Assyria teletai*; 18: *Assyria mysteria*. Cfr. F. Cumont, *op. cit.*, p. 106.

<sup>17</sup> Macrobio I, 23: *Ritu Aegyptio magis quam Assyrio colitur*; Luciano, *Dea Siria* 5.

<sup>18</sup> ἄρρητα significa además de secretas, sagradas, y por ello indecibles.

toda la aldea el desenfreno” de los sacerdotes. Esta escena evidentemente se refiere al ritual de la iniciación, desconocido y no identificado por los campesinos que lo confundieron con una simple orgía sexual. Sin embargo, el autor del texto conocía evidentemente su verdadero significado y por eso utiliza el término (μυστήρια) referido a las prácticas que debían haber sido secretas y cuya divulgación avergonzó a los sacerdotes (38). Sabemos que el culpable de romper el secreto de la iniciación mística debe morir y por eso los sacerdotes pensaron castigar con la muerte al asno, al considerarlo responsable de ese delito sagrado.

Posteriormente el clero ambulante llegó a una gran finca de un hombre rico, que era devoto de la diosa y ofreció sacrificios en su honor por medio de un banquete ritual (40). Al día siguiente llegaron a “otra aldea grande y de muchos habitantes” y llevaron a la diosa siria al templo de la diosa de la aldea, la divinidad local, (ἐπιχώριου δαίμονος τὸν ναὸν οἰκῆται) “para recibir más honores” (41). En el texto griego no se especifica quién era esta diosa local, en cambio Apuleyo se referirá a ella como la Madre de los dioses. Los aldeanos recibieron con buena voluntad a la diosa siria dentro del templo de su diosa y allí pasó varios días hasta que los sacerdotes decidieron marcharse a una ciudad cercana. Van al templo a recoger a su diosa, al tiempo que roban del santuario una ofrenda consistente en una copa de oro. Los aldeanos al darse cuenta del sacrilegio cometido los insultaron y los persiguieron hasta apresarlos y meterlos en prisión. A la diosa siria le asignaron otro templo y la ofrenda de oro fue devuelta a la diosa de la ciudad.

En la novela apuleyana los pasajes referidos a los sacerdotes mendicantes de la diosa siria configuran una narración mucho más amplia que su fuente griega y con un significado más complejo y contradictorio. De forma breve vamos a exponer las secuencias más relevantes, en las que se ponen de manifiesto los aspectos más significativos para nuestro trabajo y los calificativos peyorativos y descalificadores que utiliza el autor.

En el mercado de una ciudad tan poblada como ilustre “ciuitatem quandam populosam et nobilem” fue comprado el asno Lucio por un sacerdote de la diosa Siria, cuya descripción es muy negativa pero también muy ilustrativa:

*“Un invertido, y un invertido viejo, calvo, pero con algunos pelos colgando en rizos canosos, un maleante del hampa, hez de la sociedad, que va por las calles de ciudad en ciudad tocando los palillos y las castañuelas, con la diosa siria, como compañera forzosa, en su oficio de mendigo” (cinaedum et senem cinaedum, caluum quidem sed cincinnis semicanis et pendulis capillatum, unum de triuiali popularim faece, qui per plateas et oppida cymbalis*

*et crotalis personantes deamque Syriam circumferentes mendicare compellunt*) (VIII, 24).

Posteriormente este sacerdote llamado Filebo, ante el tono burlesco con que le respondía el vendedor del asno a sus preguntas, le lanza una especie de maleficio:

*“Ojalá te veas sordo y mudo como un cadáver, pregonero estúpido. Ojalá la diosa Siria, madre universal y todopoderosa (omnipotens et omniparens)<sup>19</sup>, que el augusto dios de Saba y Belona y la divina Cibeles con su Atis, y la excelsa Venus con su Adonis hagan de tí un ciego por molestarme tanto con tus graciosas groserías. ¿Te figuras acaso, imbécil, que yo puedo confiar la estatua de la diosa a una caballería indómita para que se espante cuando menos lo pienses y tire al suelo la divina imagen, con lo que yo, desventurada de mí, me veré obligada a salir corriendo, con la cabellera al viento, en busca de un médico para mi diosa estrellada en el suelo?”* (VIII, 25).

En esta especie de conjuro amenazador que lanza el sacerdote de la diosa nombra a otras divinidades anatólicas<sup>20</sup>, cuyos cultos podían identificarse con el de ésta, y por tanto podían conciliar diferentes clientelas de devotos, posiblemente reclutados del campesinado que vive en las zonas rurales que estos sacerdotes recorrían. Sin embargo, no se cita el culto de Isis, que según sabemos por la evidencia epigráfica en algunos aspectos puede identificarse también con el de la *dea Syria*, en su versión de Astarté a través de influencia egipcia<sup>21</sup>. Silencio altamente significativo del objetivo último que pretende el autor, desvelado en el libro XI. La diosa Isis es la única, es la verdadera, es la salvadora del género humano, y es el resumen de todas las demás.

Filebo, después de pagar finalmente diecisiete denarios por el asno Lucio, se dirige a la casa donde esperaban los demás sacerdotes, a los que les anuncia a gritos: *“Mirad, hijitas mías, os he traído del mercado un esclavo encantador”* (VIII, 26). Aquellos personajes eran un coro de invertidos que creyeron tener a su servicio a un joven esclavo de verdad,

<sup>19</sup> CIL III 1090, XII, 1227 = (Dessau ILS 2998) y Macrobio, *Comm. somn. Scipionis*, I, 14.2.

<sup>20</sup> El dios Saba, es Sabazio, traído a Frigia por tribus tracias y conocido en Atenas en el s. V a. C., alcanzó su máxima difusión en el Imperio Romano. Fue asimilado bajo los Seléucidas al Yahvé-Zebaoth de los hebreos (Valerio Máx. I, 3.2); tenía ritos iniciáticos y banquetes sagrados. Diodoro (*Bibl. Hist.*, 5, 10-12) alude a la existencia de ritos nocturnos en los que se realizaban contactos sexuales. Ma, diosa de Comagene en Asia Menor, fue asimilada a Belona por sus rituales sanguinarios. En el culto de la Gran Madre Cibeles con su paredro Atis era importante la presencia de sacerdotes castrados, los *galli*, que se emasculaban en sus accesos de delirios religiosos. En el caso de Adonis, paredro de la Astarté fenicia, asimilada a Afrodita y de aquí a la Venus romana.

<sup>21</sup> M<sup>a</sup>. Cruz Ceballos, “Las relaciones entre Isis y Astarté: apuntes para su estudio”, *Isis. Nuevas perspectivas, Homenaje al Prof. Álvarez de Miranda*, Madrid 1996, pp. 109-123.

pero cuando advirtieron la presencia del animal comenzaron a ridiculizar al *magistrum suum*, diciendo que lo que les había traído no era un esclavo sino un marido en toda regla y para uso exclusivo de él.

En la casa también había un joven esclavo, que tocaba de forma muy hábil la flauta coral y, por ello, lo habían comprado en recaudación común (*conlaticia stipe*) en un mercado de esclavos. Este fornido personaje era el encargado de tocar dicho instrumento en las procesiones de la diosa, además de ser en privado concubino de la comunidad (VIII, 26.5).

En los pasajes siguientes se describen los llamativos y exóticos atuendos con los que se vestían:

*“Se ponen unas túnicas de abigarrado colorido; cada cual se arregla un monstruoso disfraz aplicándose una pasta arcillosa a la cara y pintando el contorno de sus ojos con lápiz negro. Salen a la calle con mitras y blusones de amarillo-azafrán, unos de lino y otros de seda; algunos llevaban túnicas blancas adornadas con franjas de púrpura como puntas de lanza en desorden; un cinturón sujetaba su indumentaria, y sus pies lucían sandalias amarillas. Me confían el transporte de la diosa (el narrador es el asno), envuelta en manto de seda; ellos, arremangándose hasta el hombro, blanden en sus brazos puñales y hachas enormes, y, como bacantes, saltan al son de la flauta cuya música estimula su frenética danza” (VIII, 27).*

También se describen los rituales del culto practicados en la *villa* de un rico propietario, rituales que en sus contenidos esenciales, en nada difieren de los narrados en el texto luciano *“Sobre la diosa Siria”*, puesto que se refieren a la representación de la iniciación por parte de uno de los sacerdotes, que al alcanzar el éxtasis y en tal delirio proclamaba sus faltas contra la diosa, al tiempo que se autolesionaba con un látigo especial hasta quedar empapado de sangre, como forma de expiar sus culpas y alcanzar el perdón de la diosa (VIII, 28, 1-4). Una vez terminada la ceremonia ritual recogieron gran cantidad de monedas de cobre y plata que los campesinos, colonos y en general trabajadores de la finca, que vivían en aldeas en el territorio de la misma, les daban junto con otras donaciones en vino, leche, quesos, harina o trigo. Los sacerdotes rápidamente metían todas las colectas en unos sacos que llevaban para tal cometido.

Con esta forma de peregrinación iban saqueando (*depraedabantur*) toda la región.

Otra forma de aumentar sus beneficios era por medio del vaticinio y las profecías, prácticas que realizaron en varias ocasiones acompañadas de sacrificios a la diosa. En una ocasión se cuenta que los sacerdotes cargados con los ornamentos sagrados y al son de las castañuelas y platillos, después de recorrer *“paucis casulis et castellis”*, llegaron a una

aldea “*quempiam pagum*”, construida, según decían sus habitantes “*incolae*”, sobre las ruinas de una ciudad un día opulenta “*urbis opulentae quondam*” y que tenía muros (IX, 4.3). Allí permanecieron varios días hospedados en una posada y practicando sus artes adivinatorias. Los sacerdotes elaboraban una respuesta oracular que aplicaban a cualquier consulta. El oráculo decía así:

“*Por eso trabajan la tierra los bueyes uncidos para que en el futuro surjan ricas mieses*”.

Evidentemente la respuesta era tan ambigua y amplia que podía servir exitosamente para todas las preguntas que se les hiciera, con lo que recogían mucho dinero con el oráculo, hasta que a fuerza de repetir lo mismo fueron descubiertos y se marcharon (IX, 8). En esta aldea, que funcionaba al modo de una ciudad, fue en donde, según la versión griega, fueron recibidos amablemente por sus habitantes y a la diosa siria la acogieron en el templo de su diosa local, detalles que silencia Apuleyo. Allí fue donde los sacerdotes robaron el cántaro de oro de la diosa local, que según la versión apuleyana, era la Madre de los Dioses (¿Cibeles?).

Esta acusación de robo sacrílego fue rechazada por el clero sirio que pretende justificar su delito diciendo que ha sido un regalo, “*hospitale munus*”, de esta diosa a la diosa Siria, calificada como su hermana (IX, 10). Los campesinos no hacen caso de sus justificaciones y se lanzaron sobre ellos organizados de forma militar, “*manipulus armati*”, los apresan y encierran en la prisión del lugar, al tiempo que acogen a la diosa en el templo de su diosa local, donde fue consagrada (IX, 10).

En líneas generales estos son los resúmenes de los contenidos de estos tres textos, que tratan de la diosa siria, de su culto y de su sacerdocio, aunque con intenciones y objetivos diferentes. La obra griega “*Sobre la Diosa Siria*” trata de manera más rigurosa y seria todo lo referido a los orígenes, desarrollo y sincretismo de dicho culto, aunque en él se observen errores, contaminaciones y yuxtaposiciones de diversas versiones del mito. Pero, en definitiva, junto con el material epigráfico y arqueológico constituye una inapreciable fuente de información.

Los otros dos textos literarios, el opúsculo luciano y la narración apuleyana, constituyen dos fuentes de información significativas no sólo por lo que relatan empíricamente sino por lo que expresan a nivel del imaginario, en un intento de ocultación de una realidad histórica. Es difícil de comprender que un personaje como Apuleyo, filósofo platónico, conocedor de la magia y seguro practicante de ella, e iniciado en un culto misterioso, se escandalice de los comportamientos y prácticas rituales que los sacerdotes de la diosa Siria realizaban en sus ceremonias desde un punto de vista moral, por mucho que quiera emular a Séneca.

La época del autor se distingue por ser un periodo de cambios a todos los niveles, y acompañada de una gran eclosión de las más diversas manifestaciones culturales y religiosas. Se produce una gran expansión de los cultos orientales, un florecimiento de formas de piedad ocultas y de prácticas mágicas, de creencias antiguas y nuevas, que a su vez incidirán en el proceso de control social e ideológico por parte de las oligarquías ciudadanas<sup>22</sup>. Ante este escenario plural y mixtificado lo verdaderamente importante a tener en cuenta por los miembros de los sectores cultos y ricos de la sociedad romana no son las diversas formas de manifestarse las creencias filosóficas y religiosas, que configuran el entramado cultural de la época, sino los usos que pueden hacerse de tales manifestaciones con unos objetivos diferentes a los representados por los intereses de los propietarios que ejercen el poder en las ciudades y controlan su territorio. En nuestra opinión aquí radica la causa fundamental de los ataques y del tono despectivo con que se relata la historia de los sacerdotes de la diosa siria en ambos textos.

Es evidente que la descalificación más absoluta se ejerce contra los sacerdotes y sus modos de actuación, y en un alarde de desprestigio son llamados maleantes, afeminados, locas vagabundas, libertinos que se dedican a orgías sexuales y un largo etc. Pero además de sacar dinero de sus actuaciones públicas, según los autores, actúan como *latrones* devastando campos y ciudades, y robando templos. Realmente el lenguaje utilizado sería impensable para describir un sacerdocio normal de extracción más elevada y sobre todo con una reglamentación. Si analizamos en profundidad las críticas vertidas a los comportamientos morales de este clero, podemos observar que sus prácticas forman parte de las prácticas rituales normales del sacerdocio sirio tal como lo relata el pseudo-Luciano en la obra "*De dea Siria*" y constatables en otros cultos. En este sentido vamos a ir analizando algunos ejemplos muy ilustrativos al respecto:

1) En la *villa* de un gran propietario (VIII, 27) uno de los sacerdotes, estando en posesión del espíritu divino, entró en éxtasis al son de la música de flauta e hizo una especie de confesión pública de sus faltas hacia la diosa, por las que se impone el castigo exigido, la autoflagelación. Terminada la ceremonia recibieron una gran colecta de los campesinos y aldeanos. Esta práctica se refiere a una plegaria particular designada como "*confesión pública*" y acompañada de manifestaciones de penitencia, constatadas en el culto de esta divinidad y en el culto de Isis<sup>23</sup>. Juvenal (*Sat.*, VI 522 ss) se espantaba de ver a una mujer introdu-

<sup>22</sup> B. P. Reardon, *Courants Littéraires grecs des IIème et IIIème siècles apres J.C.*, París 1971, pp. 10 ss; M<sup>a</sup>. José Hidalgo de la Vega, "La Religiosidad de Apuleyo de Madaura", *Homenaje a José M<sup>a</sup>. Blázquez*, vol. III, ARYS 2, J. Mangas-J. Alvar (eds.), Madrid, 1996, pp. 87 ss.

<sup>23</sup> Ovid. *Ponticas*, I.51; Plut. *Deisidaim.* 7. 186c; Juvenal, *Satiras*, VI, 522ss, se espantaba de ver a una mujer introducir tres veces su cabeza bajo el hielo del Tiber y desgarrarse sus rodillas alrededor del *Iseum Campense*.

cir tres veces su cabeza bajo el hielo del Tiber y desgarrarse sus rodillas alrededor del *Iseum Campense*. Séneca (*De vita beata*, 25.8) describe la reacción negativa que podía causar a un romano de las clases elevadas la visión de un devoto que gritaba arrastrándose de rodillas por el empedrado de las calles. De forma parecida el retor africano juzga este exhibicionismo ritual de los sacerdotes sirios unido al masoquismo de la penitencia. Pero sabemos que estos rituales se practicaban en otros cultos de misterios e incluso en el cristianismo<sup>24</sup>; también en el orfismo aparece la confesión de los pecados pero unida a la vida de ultratumba<sup>25</sup>. Así, pues, eran prácticas perfectamente reconocibles para una figura como Apuleyo de una laxa cultura bilingüe.

2) El segundo ejemplo hace referencia a lo sucedido en un *castellum*, al que llegaron los sacerdotes en su deambular (VIII, 29). Allí, después de sacrificar un carnero a la diosa, van a los baños, se sobreentiende que para purificarse, y a continuación captan a un aldeano para que participe con ellos en los rituales. La descripción de dichos rituales en ambos textos es completamente descalificadora, pero la terminología que se utiliza en la obra griega no puede ser más significativa: “διέδωκαν τῶν ἱερέων τὴν ἀσελγείαν” y “μήνυσαντι μυστήρια”. Evidentemente se refiere a la iniciación mística, de la que podría formar parte la unión sexual con la diosa representada en la persona de los sacerdotes. Los aldeanos critican estas acciones poco castas e impropias de un sacerdocio “políticamente” correcto y los sacerdotes tienen que marcharse.

La forma de estar contada la escena en una zona rural contrasta con otro pasaje en el que se narra algo similar pero sin descalificación alguna. Hay que señalar que Apuleyo y no el pseudo-Luciano sitúa la escena de forma no casual en una ciudad *ad quandam nobilem ciuitatem*. Allí un rico propietario, devoto y piadoso de la diosa, los acoge en su casa y ofrece sacrificios en su honor. El asno, como un intruso, se introduce en la estancia donde “el dueño celebraba la cena de sacrificio con los sacerdotes de la diosa” (*dominus aedium sacrificales epulas cum sacerdotibus deae cenabat*) (IX, 1.2). El escenario es la ciudad frente al campo del ejemplo anterior, y los devotos no son los campesinos sino un rico ciudadano, propietario de tierra y posiblemente decurión de la ciudad, “*uir principalis*”. Esta situación puede sugerir que el culto de la diosa Siria quedaría en cierto modo relacionado con la ciudad a través de éste y podría actuar como un culto cívico, aunque sólo se refiera Apuleyo a la práctica del culto a nivel privado.

3) El tercer ejemplo se refiere a la acción profética de los sacerdotes (IX, 8-9). En la versión apuleyana quedan descalificados los vaticinios

<sup>24</sup> F. Dunand, *Le culte d' Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée*, III, Leiden 1973, p. 217.

<sup>25</sup> F. Cumont, *op. cit.*, p. 36, 218, n. 40.

de dichos sacerdotes, cuya respuesta oracular se repetía reiteradamente y por la que cobraban cantidades importantes de dinero a los consultantes. Técnicamente, sin embargo, en nada difería dicho oráculo del oráculo délfico o de cualquier profecía de carácter mística. Ya sabemos el papel tan destacado que la adivinación jugaba en las religiones orientales, en las que todo se realizaba *ex iussu, ex imperio, ex vaticinatione*. Por ejemplo, se tiene constancia de la impresión favorable que tuvo Adriano ante la habilidad profética del sacerdote de Isis en una de sus visitas a Egipto, hasta el punto de duplicar el salario al sacerdote<sup>26</sup>. Ejemplos más cercanos los tenemos en la propia obra apuleyana en el libro XI dedicado a Isis. Sin embargo, estos sacerdotes profetas, al no regirse por unos mecanismos controlados institucionalmente, actuaban a la manera de vagabundos itinerantes engañando a la gente con sus falsas profecías como Diófanos, otro personaje apuleyano que contrasta en su acción profética con el sacerdote egipcio Zathclas.

4) El último ejemplo es de mayor complejidad y participa de varios aspectos relacionados entre sí. En un sentido tiene que ver con las colectas públicas en dinero que recibía el sacerdocio sirio de las gentes de las ciudades pero sobre todo del campesinado, por lo que está también relacionado con las condiciones de vida de dicho campesinado (África), con la conflictividad social que podía desarrollarse en su seno y con la función que el culto de la diosa siria podía desempeñar en dicho proceso.

En distintos pasajes Apuleyo se refiere a las lucrativas colectas que los sacerdotes de la diosa recibían hasta el punto de considerar que en este vagabundeo a su suerte, es decir no controlado, no reglado, saqueaban toda la región. El problema parece que radica más en la forma incontrolada de realizar las colectas que las colectas en sí mismas, aunque éstas pudieran restar beneficios a su preferido culto isíaco, si entraba en concurrencia con él. Este asunto plantea, de todas formas, un problema que se constata también en el culto de Isis. En Samos hay una inscripción (s. II a.C.) que evidencia el carácter oficial del culto, ya que se trata de un decreto del consejo y del pueblo de Samos por el que se autoriza al sacerdote de Isis, a partir de su petición, a *hacer la colecta para la diosa como antes*: τῆ θεῶ καθῶτι καὶ πρότερον ἀγειρεῖν<sup>27</sup>. En la inscripción no se habla de quién ha obligado al sacerdote a exponer su petición y a qué se refiere καθῶτι καὶ πρότερον o si la colecta había sido prohibida por los magistrados de la ciudad. Consideramos, al igual que F. Dunand<sup>28</sup>, que esta hipótesis podría ser la más palusible, pues, des-

<sup>26</sup> K. Preisendanz (ed.), *Papyri graecae magicae*, vol. I, Stuttgart, 1974, p. 148; José Luis Clavo - M. Dolores Sánchez (eds.), *Textos de magia en papiros griegos*, B.C.G. Madrid, 1987, 156 s.

<sup>27</sup> L. Robert, *Collection Froehner, Inscriptions grecques*, vol. I, París 1936, p. 117 n. 1; L. Vidman, *Sylloge inscriptionum religionis Isiaca et Sarapicae*, Berlín 1969, n° 252; F. Skolowski, *Lois sacrées des cités grecques*, n° 123, pp. 218-9, F. Dunand, *op. cit.*, p. 61.

<sup>28</sup> *op. cit.*, p. 62.

pués de examinar la petición el sacerdote es declarado *ἐννομος εἶναι*, es decir, “conforme a la ley”, por lo que se puede pensar que la práctica de la colecta había sido sospechosa de ilegalidad o bien que para recoger dinero para la diosa había que pedir permiso a la ciudad, aunque este último supuesto no está documentado.

Si relacionamos esta situación con las referencias apuleyanas sobre los sacerdotes de la *dea Syria* anteriormente expuestas, se nos pueden aclarar muchos interrogantes de la descalificación que hace el autor y de su tendenciosidad. La práctica de recolectar dinero a la manera del clero sirio, sin ningún tipo de regulación ni normativa, generaba la sospecha de que los sacerdotes estuvieran actuando “no conforme a la ley”, situación que los asemejaba más a *latrones* que a un verdadero sacerdocio. Esta interpretación pensamos que se reafirma cuando los sacerdotes roban una copa de oro del templo de la *Mater deum* en la aldea construida sobre los cimientos de una antigua ciudad rica. Esta acción está definida en el derecho romano (*Lex Iulia*) como un robo sacrílego y a los autores se les considera *latrones* sacrílegos y deben sufrir la pena de muerte (*Digesto*, 48.13.11). Todo esto contribuye a que en el imaginario de la novela se consolide la asimilación de las acciones de los sacerdotes sirios con las de los *latrones*, descritas también por Apuleyo en otros pasajes de su novela. Pero, además, tenemos un refuerzo añadido en una inscripción de Sicca Veneria en la que se dice que entraron *latrones* en la ciudad, rompieron la pared del templo y robaron la imagen de la diosa patrona<sup>29</sup>. La semejanza con los sacerdotes sirios se hace evidente, aunque en la realidad no sea así evidentemente.

Ahora bien, podemos preguntarnos ¿qué intereses reales existían detrás de esta identificación propagada a nivel del imaginario?, ¿qué riesgos intentaba enmascarar Apuleyo con su crítica tendenciosa hacia dicho sacerdocio? y ¿cuál sería su propuesta alternativa?. Estas preguntas y las respuestas correspondientes están relacionadas con la situación de precariedad del campesinado, con el éxito que entre los campesinos, colonos y demás trabajadores del campo tenía el culto de la diosa siria y, por último, con la función social de dicho culto entre estos grupos sociales.

Desde esta perspectiva global no hay que olvidar lo que podría constituir un precedente clarificador del papel jugado por la diosa Siria en los movimientos sociales<sup>30</sup>. Me refiero al ejemplo emblemático referido a la primera revuelta de esclavos en Sicilia del 135 al 131 a.C., reprimida duramente por las fuerzas políticas y militares de Roma. En ella un

<sup>29</sup> *CIL VIII* 15881; cfr. E. M. Shtajerman, *op. cit.*, p., 203.

<sup>30</sup> R. Günther, “Der politische-ideologische Kampf in der Römischen Religion in den letzten zwei Jahrhunderten v.u. Z”, *Klio*, 42, 1964, pp. 209-297, que describe además los rasgos característicos de Isis y de la diosa Siria, a quien recuerda.

esclavo sirio de Apamea, Euno, llegó a ser el líder de la rebelión y convenció a sus compañeros a unirse a ella, simulando un éxtasis sagrado a raíz de sus misteriosas visiones de Atargatis<sup>31</sup>. Con lo que se constata, por un lado, que los primeros devotos de la diosa siria en Italia serían esclavos de origen sirio que trabajaban los campos de los propietarios romanos y, por otro lado, que el seguimiento que la diosa podría tener en los medios rurales era significativo. En definitiva, constituye un claro ejemplo de la función social de un culto religioso como vehículo por medio del cual se pueden canalizar los descontentos sociales.

En el escenario imperial del siglo II d. C. podemos observar que dicho culto podría seguir manteniendo esas potencialidades alternativas y servir de foco de atracción para un campesinado más o menos descontento, cuya situación límite podía derivar en bandas de *latrones* organizadas. Es verdad que la población de los *pagi*, *vici* y *castella* que dan dinero a los sacerdotes sirios, según las referencias de estos textos literarios, culturalmente estarían más cerca de la cultura greco-romana y, por tanto, podrían expresar su religiosidad en el seno de una secta iniciática; pero existe un cierto riesgo de que pueda ser utilizada no a favor del poder, cualquiera que sea y al nivel que sea, sino en contra del mismo. De ahí la importancia de su integración total como forma de domesticarlo, solución que aparece ejemplificada en sendas narraciones de dos maneras. El autor del texto griego opta por *erigir* un templo para el culto de la diosa siria junto con el templo de la diosa local, una vez encarcelados los sacerdotes. En la versión apuleyana se opta por *acoger* a la diosa siria en el santuario de la diosa patrona, identificada con Cibeles, como antes hemos visto.

El ejemplo apuleyano ejemplifica la práctica del culto de la diosa siria a la sombra del santuario metróaco. Esta especie de asilo cultural lo tenemos documentado en un bajo-relieve en el "teatro" de Cibeles en Viena estudiado por diversos autores<sup>32</sup>. La escena representa la dedicación de una ofrenda a Cibeles y en el plano inferior aparece la figura de una mujer velada que sostiene una antorcha en su mano derecha y en la izquierda un espejo como atributo sagrado. Esta figura es identificada como la Atargatis siria, que participa en los ritos de la religión metróaca. Los propios sacerdotes hieropolitanos, según nos informa el pseudo-Luciano (*De Dea Siria*, 15), identificaban a la *Mater deorum* con Atargatis, hasta el punto de que, como expresa Graillot, "al entrar en un Metroon, el adorador de Atargatis creía encontrarse con su diosa siria"<sup>33</sup>.

<sup>31</sup> Floro, II.7.4 y Diodoro Sículo, *Bibl. Hist.*, 34, 2, 5-7. Cfr., Giulia Sfameni Gasparro, *I culti Orientali in Sicilia*, Leiden, E.J. Brill, 1973, pp. 162 ss.

<sup>32</sup> E. Will, *La sculpture romaine au Musée Lapidaire de Vienne*, p. 58, n° 115, pl. VIII; R. Turcan, "Cybèle et la Déesse Syrienne", *REA*, 63, 1961, pp. 45-54; Id, *Les Religions de l'Asie dans la Vallée du Rhone*, Leiden, E.J. Brill, 1972, pp. 118 ss.

<sup>33</sup> *Le culte de Cybèle*, p. 190.

En definitiva, en ambos casos lo que se pretende propagar como alternativa al nomadismo de su sacerdocio es una integración total del culto sirio como expresión de su control oficial, por medio del cual los propietarios conseguirían finalmente un control ideológico del territorio. Así el culto de la diosa siria, de forma independiente o como asilado en el culto de Cibeles, serviría para tomar conciencia de sí misma y colaboraría en la cohesión social del territorio al asumir las diversas formas de religiosidad popular, pero su control por parte de los ricos propietarios conllevaría una regulación de las fiestas religiosas y de sus ceremonias a través del sacerdocio oficial.