

## IV. TRAJANO Y LOS SANTUARIOS ORACULARES

Sólo bajo un clima de tolerancia se explica que durante el reinado de Trajano —a diferencia de los de muchos de sus predecesores— no se hayan tomado medidas de control sobre ciertos santuarios oraculares itálicos pese a su proximidad a Roma<sup>1</sup>. Plinio, en carta al senador Nocerio Romano, atestigua la actividad del oráculo de Clitumno, en el norte de Italia (VIII, 8: *praesens numen atque fatidicum indicant sortes*). Del

---

<sup>1</sup> Cfr. al respecto la obra de L. Desanti, *Sileat omnibus perpetuo divinandi curiositas. Indovini e sanzioni nel diritto romano*, Milano, 1990. El mismo clima de libertad parece haber existido para ciertas prácticas mágicas: cfr. J. Heurgon, «Les sortilèges d'un avocat sous Trajan», en *Hommages M. Renard*, Bruxelles, 1968, I, 1968, 443-448.

No tenemos noticias de que, como años antes, se hubiesen decretado expulsiones de astrólogos o magos. Recordaremos, no obstante, que Trajano ordenó en el año 100 la expulsión de actores (Dión Casio 68, 10, 2, donde también alude a que el emperador estuvo enamorado del actor Pylades).

Se conserva una dedicación hecha en Roma por un liberto a Dea Caelestis pidiendo por la salud de Trajano: *Pro salute Imperatoris Nervae Traiani Augusti Germanici Dacici Parthici / Veneri Caelesti Augustae et Diis omnibus Achilleus Augusti libertus donum dedit* (CIL VI, 780). G. H. Halsberghe, «Le culte de Dea Caelestis», en *ANRW* II, 17.4 (1974), p. 2210 la atribuye a Nerva (ignoro por qué) y señala que es «la plus ancienne dédicace datable». Se trata, como es sabido, de una diosa norteafricana (la diosa púnica Tanit) bien conocida por su carácter oracular; sus *vates* del templo de Cartago eran consultados probablemente ya desde comienzos del Imperio. En otra inscripción, de época adrianea (CIL VIII, 933 = *ILS* 4433) Cassia Maximula que es *flaminica divae Plotinae* consagra un templo a la Dea Caelestis. La inscripción y un comentario de la misma pueden encontrarse en el magnífico estudio de G. Zecchini, «Il santuario della Dea Caelestis e l'Historia Augusta», en *Santuari e politica nel mondo antico*, Milano (CISA 9), 1983, p. 164. La vinculación de estos devotos de la diosa con la casa imperial de Trajano prueba el clima de libertad que en materia de adivinación se respiraba bajo su principado.

texto pliniano parece desprenderse que el dios daba directamente los oráculos sin mediación de sacerdocio alguno<sup>2</sup>.

Pero aún más sorprendente es la ausencia de medidas contra aquellas consultas de contenido político en las que el emperador era objeto de la *curiositas divinandi*. Es elocuente en este sentido que el propio Adriano, si creemos a la *Historia Augusta*, consultase durante los últimos años del reinado de Trajano, cuando ya era *peritus matheseos*, tanto las *sortes Virgilianae* como el oráculo de la fuente Castalia en Dafne, cerca de Antioquía, sobre las posibilidades de acceder al poder. Amiano Marcelino (XXII, 12, 8) corrobora esta última noticia señalando que Adriano, tras saber por las aguas proféticas de Dafne que llegaría a ser emperador (*ut ipse praecinens aquis capessendam rem publicam comperit*), hizo cegar la fuente con piedras por temor a que otros aspirantes pudieran recibir una información similar. El hecho de que no tuviese consigo todas las garantías de suceder a Trajano explica que también el templo de Júpiter Nicéforo (en Pérgamo) le anunciase que «llegaría a ser emperador», oráculo que el filósofo neoplatónico Apolonio Siro incluyó —quizá con fines propagandísticos— en uno de sus libros<sup>3</sup>. Nunca, por cierto, se ha puesto esta noticia en relación con la efigie de Júpiter Nicéforo de los reversos de Adriano<sup>4</sup>.

Una visita, en fin, como la que realizó en el 104 V. Vibio Maximo, prefecto de Egipto, al oráculo de la estatua de Memnón (Plin., *ep.* III, 38), hubiese sido impensable durante la etapa de los Julio-Claudios o los Flavios. Debemos suponer, pues, que, en principio, existió un clima de total libertad para las prácticas adivinatorias en las provincias del Imperio.

### ¿Decadencia oracular?

No pretendemos entrar en la debatida decadencia de los oráculos a comienzos del siglo II d.C. Es evidente que muchos de ellos están en un

<sup>2</sup> También Prop. III, 22, 19-26; Suet., *Cal.* 43, 1 habla de adivinación por *sortes*. Sobre el oráculo, cfr. A. Dubourdieu, «Les sources du Clitumne. De l'utilisation et du classement des sources littéraires», *Cahiers Glotz* 8, 1997, 131-149. Vid. también E. Galli, «Clitumnus», *Studi Etruschi* 15, 1941, 9-26.

<sup>3</sup> HA *Adr.* 2, 8. Cfr. DC ep. 69, 11, 3. De Apolonio, dice D. Potter, *Prophets and Emperors. Human and Divine Authority from Augustus to Theodosius*, Cambridge, 1994, p. 162: «we can see once again the role of a court favorite in «leaking» prophetic information to the world».

<sup>4</sup> P. L. Strack, *Untersuchungen zur römischen Reichsprägung des zweiten Jahrhunderts (I: Trajan, II: Hadrian, III: Antoninus Pius)*, Stuttgart, 1931-1936, p. 116, n° 96 y 136.

proceso de debilitamiento o desaparición: sobradamente conocido es el tratado de Plutarco *Sobre la desaparición de los oráculos* en el que se analizan desde diversas perspectivas las posibles causas. Lo que a mi juicio existe en época de Trajano —si no antes— no es tanto una decadencia generalizada de los *manteia* como una reorganización de los mismos. Delfos y, sobre todo, Claros y Dídima, en Asia Menor, parecen salir fortalecidos como centros oraculares activos en tanto que otros desaparecen definitivamente.

Pero cuando hablamos de oráculos olvidamos que los aspectos rituales o los fenómenos extraños eran sometidos también a consulta y podríamos decir que en una proporción nada despreciable.

En torno al año 100 d.C. o en los inicios del siglo II fechan los epigrafistas —A. Körte, L. Robert o Rodríguez Somolinos<sup>5</sup>— una pequeña estela de mármol de Cio (Bitinia). El texto contiene instrucciones a seguir en el culto de una divinidad femenina cuyo nombre no se nos ha conservado (Deméter, Afrodita?). En la traducción del autor español, el texto dice:

«...a las suplicantes un hombre (¿ningún hombre?) raparta (carne). Todas descalzas y con vestidos relucientes seguid al cesto, pero los adornos de oro dejadlos en casa, pues estos los aborrece con todo su corazón (sc. la diosa), mientras que aquellos los recibe con buena disposición» (OC 26).

L. Robert no dudó en considerar que el oráculo prescribía ceremonias para Deméter tras un periodo de sequía<sup>6</sup>. Parece tratarse, pues, de instrucciones rituales concretas que Apolo dicta exclusivamente a las mujeres, en las que revela que la diosa aborrece las joyas o los objetos de oro (*chrysia*) mientras que, por el contrario, acoge de buena gana las procesiones en su honor. El cesto (*kálathos*) al que también se alude podría ser el que en el culto de Deméter contenía los objetos sagrados de la diosa.

<sup>5</sup> El texto griego de la inscripción puede consultarse en: A. Körthe, *Ath. Mitt.* 24, 1899, 413-5, n° 13; L. Robert, «Les inscriptions», en J. des Gagniers (ed.), *Laodicée du Lycos. Le nymphée, campagnes 1961-1963*, Paris, p. 337; J. Rodríguez Somolinos, *Los oráculos de Claros y Dídima. Edición y comentario. Tesis Doctoral*, Madrid, 1991, p. 174. Para una bibliografía y comentario de la misma remito a las pp: 174-179 de este último autor.

<sup>6</sup> L. Robert, *op.cit.* (n.5), p. 337

R. Lane Fox fecha entre los años 110 y 115 d.C. (y L. Robert en este último año) <sup>7</sup> una estela de mármol blanco con una dedicación de los perintios hallada en las excavaciones de Claros. Se trata de una consulta de la ciudad de Perinto al oráculo de Apolo Clario tras haber sido hallado en su territorio algo que la inscripción no especifica (*aneyróntes m'anéstesan*), quizá, como sugirió L. Robert <sup>8</sup>, un «*vieille idole archaïque*» (lo que los romanos no hubieran dudado en considerar un prodigio). Perinto, conforme al oráculo del dios, envió a Claros a una delegación compuesta por un personaje principal, el ciudadano romano *L(ucius) Agidius Rufus*, archihiereus del culto imperial, y cuatro destacados magistrados y sacerdotes (tres de ellos de nombres griegos y uno latino). Junto a ellos viajaron nueve niños (efebos), de los cuales seis eran hijos de los anteriores, para formar un coro (el número nueve es sagrado) que entonase un himno a Apolo compuesto por un poeta perintio (al que se denomina *melopoiós*). En opinión de Robert la citada imagen, junto a la estela, pudo haber sido ofrendada al dios.

Es en época de Trajano cuando los oráculos de Apolo Clario parecen haber tomado la costumbre de exigir a sus consultantes que enviaran niños o jóvenes que entonasen himnos en su honor. Los coros, como hemos visto, venían de las diversas ciudades griegas que efectuaban las consultas. Del año 110 d.C. data una inscripción consagrada en Claros por la ciudad de Bergasa en la que figura la expresión *katà chresmòn tou theou paides oi hymnésantes tous theòus tò e'* <sup>9</sup>.

Sólo el prestigio de que gozaba el santuario de Claros en época de Trajano puede explicar las consultas de dos ciudades tan alejadas como son Cio (en Bitinia) y Perinto (en Bizancio). Por otra parte, vemos que en la *pars orientis* se confía al oráculo la interpretación y expiación de lo que para los romanos eran sendos prodigios —una prolongada sequía, el hallazgo inesperado de la imagen de un dios— cuyo significado y neutralización, corría a cargo de harúspices o decéviros.

Trajano mantuvo relaciones estrechas con varios de los grandes centros oraculares del Imperio. Pocas veces, sin embargo, a juzgar por el

<sup>7</sup> R. Lane Fox, *Pagans and Christians*, San Francisco, 1986, p. 226. La inscripción en *SEG* 26, 1288.

<sup>8</sup> L. Robert, «Des Carpathes à la Propontide. 3. Une inscription de Périnthe à Claros», *Studia Classica* 16, 1974, p. 75. Este tipo de hallazgos era frecuente en la época, como demuestra J. Rodríguez Somolinos, *op.cit.* (n.5), p. 411 ss.

<sup>9</sup> *SEG* 26, 1289. L. Robert, *op.cit.* (n. 4d), p. 75; J. Rodríguez Somolinos, *op.cit.* (n.5), p. 74.

silencio de las fuentes, parece haberse guiado por consejos oraculares divinos o por inspiraciones sobrenaturales o haber hecho uso del papel político de los santuarios oraculares. Examinemos ante todo las relaciones particulares del emperador con los oráculos de su tiempo.

### *Hércules Gaditanus*

Junto a Júpiter, Hércules fue —como sabemos por múltiples testimonios— la divinidad más venerada por el emperador. Las hazañas de Hércules debieron estar, como modelo, muy presentes durante las campañas orientales del emperador. No es casualidad que durante la primera guerra dácica la cofradía de los Fratres Arvales dirigiera sus súplicas a Hércules Victor *pro salute et reditu et victoria Imperatoris Traiani*<sup>10</sup>. La filosofía —cínicos y estoicos— había hecho del héroe griego modelo del buen monarca y hombre virtuoso y Trajano debió también de tenerlo en cuenta.

Sin embargo, sigue siendo una debatida cuestión la vinculación del emperador al Hércules del santuario oracular de Gádir, próximo, por tanto, a su ciudad natal. En un *aureus* de Trajano Hércules aparece con sus atributos pero sin leyenda que haga referencia a su origen geográfico<sup>11</sup>; también en *semisses* y *quadrantes* el héroe es representado, como en el *aureus*, de pié<sup>12</sup> o su busto cubierto por la *leonté* y la maza<sup>13</sup>. En el reverso de un as (posterior al año 103 d.C.) la maza aparece apoyada sobre la piel de león en un pedestal.

Dos opiniones se han enfrentado en los últimos decenios: la de aquellos que consideran que la imagen del dios es una copia de la estatua del Hércules *Gaditanus* y la de quienes, por el contrario, no encuentran elementos suficientes que permitan sostener dicha identificación<sup>14</sup>.

<sup>10</sup> *Acta Fr. Aru.* (Henzen), 140ss.

<sup>11</sup> *RIC* II, 252 n° 112. A diferencia de lo que sucede más tarde con el aureus de Adriano (119-122) que lleva la inscripción *HERC(ules) GADIT(anus)*.

<sup>12</sup> *RIC* II, 293, n° 689.

<sup>13</sup> *RIC* II, 293 n° 699 y lám. XII, 212; id., 294 n° 701.

<sup>14</sup> En favor de una presencia del Hércules-Melqart de Gades en las acuñaciones de Trajano: A. García y Bellido, «Hércules Gaditanus», *AEArq* 36, 1963, pp. 112-113; 138-139. J.A. Garzón Blanco, «La propaganda imperial en las monedas de Hércules gaditanus, Minerva Gaditana emitidas desde Trajano a Antonino Pio», *Baetica* 11, 1988, 257-265 también admite la devoción de Trajano por el Hércules Gaditanus. F. Chaves Tristán, «Amonedación de Trajano» en J. González (ed.), *Imp. Caes. Nerva Traianus Aug.* Sevilla, 1993, quien en p. 106 afirma que las monedas de Trajano «traían a la mente de todos el célebre santuario bético de Hércules Gaditano».

Fuera de la Numismática, en cuyo ámbito tiene lugar esta discusión, ninguna otra fuente vincula expresamente a Trajano con el santuario. Junto al Hércules del arco de Benevento (dedicado en otoño del 114), aparece un perro (animal que acompaña al Heracles tirio), un caballo y un olivo lo que ha hecho pensar a algunos estudiosos que podría ser una alusión al Hércules de Gádir pero no parece una hipótesis del todo convincente. Menos aún persuade la identificación de Trajano a Hércules venido —como aquél— de Hispania a Italia para liberarla de los males causados por Caco (héroe, por cierto, de dotes proféticas).

Los servicios oraculares del santuario de Gádir, actuaban entonces, según García y Bellido<sup>15</sup>, de dos formas distintas: en ciertos casos se recurría a él para que predijese acontecimientos (así lo hicieron, Aníbal o Cecilio Emiliano); en otros, la deidad se manifestaba a través de sueños de un modo imprevisto, es decir, sin previa consulta, como anuncio del porvenir (el caso de César). Un servicio de exégetas (Dión Cas. 37, 52) interpretaba en este caso el simbolismo del sueño. Trajano, como hemos visto ya, recurrió al uso político de los sueños y cabe dentro de lo posible que el *manteion* gaditano hubiera respaldado sus aspiraciones políticas como hizo, por ejemplo, el oráculo de Dídima, pero nada se nos dice al respecto: las fuentes silencian la atracción del emperador por los dos procedimientos oraculares del *manteion* gaditano.

### *Apolo de Dídima*

Dión de Prusa, en uno de sus discursos pronunciado en el año 100 d.C., recuerda los favores de Trajano a cierta ciudad como agradecimiento porque un oráculo había predicho su ascensión al trono imperial:

---

G. G. Belloni, «Significati storico-politici delle figurazioni e delle scritte delle monete da Augusto a Traiano», en *ANRW* II.1 (1974), 1093-1094; id., *La moneta romana. Società, politica, cultura*, Roma, 1993, p. 164 expresa sus dudas de que el Hércules de Trajano sea el Gaditano. Recientemente M. Galinier, «L' image publique de Trajan», en *Images Romaines. Actes de la table ronde organisée à l' École normale supérieure (24-26 octobre 1996)*, Paris, 1998, p. 125 n. 4 escribe que «interpréter les multiples coins de l'Optimus Princeps par une unique monnaie d'Hadrien est, pour le mons, difficile à soutenir».

M. Oria Segura, *Hércules en Hispania: una aproximación*, Barcelona, 1996 dice sólo que la iconografía del Hércules Gaditano de época imperial es «escasa y problemática» (p. 30)

<sup>15</sup> A. García y Bellido, *op.cit.* (n.9), pp. 127-128.

«Pero no quiero insistir en que tales concesiones son útiles e importantes, o en que no las han recibido muchas otras ciudades sino una sola, y ésta la más insigne prácticamente de toda Asia, que tiene reputación tan grande ante el emperador, porque fue su dios el que profetizó y predijo su subida al trono, y el primero que lo proclamó señor del universo» (*Or.* XLV, 4).

La ciudad y el oráculo no son, pues, expresamente mencionados por Dión lo que explica que hayan sido varias las hipótesis formuladas. Sin embargo, un breve artículo publicado hace años por C.P. Jones<sup>16</sup> parece haber zanjado la cuestión al identificar dicho oráculo con el santuario de Apolo en Dídima, en las proximidades de Mileto. El primero de sus argumentos es una larga inscripción (fecha hacia el 101 o 102) en la que se recuerdan los trabajos de reconstrucción de la Via Sagrada que conducía de Mileto al santuario llevados a cabo por orden de Trajano, *pontifex max(imus)*<sup>17</sup>. Dicha inscripción dice:

*Imp(erator) Caes(ar) divi Nervae f(ilius) Nerva Traianus Aug(ustus) Germ(anicus) pontifex max(imus) trib(unicia) pot(estate) co(n)s(ul) [II]II p(ater) p(atriciae) viam necessariam sacris Apollinis Didymei, intuitus et in hoc quoq(ue) utilitates Milesiorum, excisis collibus completis vallibus instituit con[sum]mavit dedicavit per [Q.]ul]gium Balbum proco(n)sulem, [cura]m agente L. Passerio [Rom]ulo legato pro pr(aetore).*

En cualquier caso en el año 101/102, si no antes, Trajano fue nombrado profeta (*prophetes*) del templo de Apolo Didimeo, recibiendo hacia el 116/117 el título de estefanéforo de Mileto (*stephanephoros*)<sup>18</sup>. También fue honrado con varias estatuas en Mileto, la más antigua de las cuales parece fecharse en el año 103 d.C.

Evidentemente estos trabajos —así como otros llevados a cabo en la ciudad de Mileto— fueron una muestra del agradecimiento del emperador por el favorable oráculo que pocos años antes había anunciado para

<sup>16</sup> C.P. Jones, «An Oracle Given to Trajan», *Chiron* 5, 1975, 403-406.

<sup>17</sup> *AE* 1937, 258. Sobre el santuario, cfr.: J. Fontenrose, *Didyma. Apollo's Oracle. Cult and Companions*, Berkeley-Los Angeles, 1988.

<sup>18</sup> Th. Wiegand, *Didyma, 2 Teil: Die Inschriften*, Berlin, 1958, n° 318, 407 (*prophetes*), 293 (*stephanephorus*).

él el trono de Roma y su condición de dueño del mundo. Jones apunta la hipótesis de que el oráculo hubiese sido emitido en Dídima en el año 79/80 a petición quizá de Trajano padre (procónsul de Asia entonces) acompañado ya de su hijo (en calidad de simple *privatus*)<sup>19</sup>.

Pero este mismo autor, nos ofrece otro argumento adicional: la admiración que Trajano profesaba —ya antes de su ascensión al trono— por Alejandro. El rey macedonio había recibido precisamente del oráculo de Dídima el anuncio de la derrota y muerte del rey persa (Estrab. XVII, 814): «It may therefore be that emulation of Alexander led Trajan to consult Apollo of Didyma, if he did, and that the oracle he received itself contributed to the shrine's last glory»<sup>20</sup>. No sería imposible que en el 113, cuando atravesó Asia Menor para emprender la campaña parta (DC 68, 17,3), Trajano hubiese recibido del oráculo, en una segunda consulta, expectativas favorables, como siglos antes le sucediera a Alejandro.

En 1987 G. W. Bowersock emitió una hipótesis diferente sobre los motivos de la primera consulta. A mediados de los años 70, durante el reinado de Vespasiano, según narra Pausanias, se consultó al oráculo de Claros sobre el alarmante descubrimiento del cadáver de un gigante, encerrado en un sarcófago de barro de más de once codos, en el cauce del río Orontes<sup>21</sup>. Bowersock propone que la consulta al oráculo de Apolo fue hecha por Trajano padre, entonces gobernador de la provincia (quizá acompañado de su hijo). Pero, aunque la hipótesis es ingeniosa, ésta no viene respaldada por ningún sólido argumento, más aún cuando el polígrafo griego dice expresamente que fueron «los sirios» quienes interrogaron al dios<sup>22</sup>.

De hecho el hallazgo de nuevos fragmentos de cartas del emperador al santuario de Dídima fechados a finales del 99 o comienzos del 100, han venido a ratificar la hipótesis de Jones. Los nuevos hallazgos epigráficos podrían confirmar la existencia, según N. Ehrhardt y P. Weiss, de

<sup>19</sup> C.P. Jones, *op.cit.* (n.16), pp. 405-406. Sobre Trajano padre: M. Durry, «Sur Trajan Père», en *Les empereurs romains d'Espagne*, Paris, 1965, 45-54.

<sup>20</sup> C.P. Jones, *op.cit.* (n.16), p. 406

<sup>21</sup> VIII, 29, 4: «Y desecado el antiguo [cauce], se halló en él un sarcófago de barro de más de once codos, con un cadáver de gran tamaño y humano en todas sus partes. Este cadáver, según el dios de Claro al que los sirios consultaron, era Orontes, de la raza de los indios».

<sup>22</sup> G. W. Bowersock, «The Mechanics of subversion in the Roman Provinces», en *Opposition et Résistances a l'empire d'Auguste a Trajan*, Génève, 1987, 291-320: «it seems likely, however, that the governor in charge of the province selected the site. If so, his son might also have turned to Claros» (pp. 303-303).

dos oráculos del dios de Dídima emitidos en momentos diferentes: «eines mir einer (ambivalenten) Vorhersage einer hegemonía und eines mit der erstmaligen unverhüllten Benennung als künftigen *ton hólon kyrion*»<sup>23</sup>.

Aunque nada sabemos, pues, con seguridad del contenido exacto de la consulta de M. Ulpio Trajano podemos afirmar que ésta era de carácter político, bien acerca de las posibilidades de la «dinastía» o de la predestinación del hijo al poder.

Por último ¿fueron los trabajos de reconstrucción de la Vía Sagrada los únicos privilegios concedidos por Trajano al santuario? Probablemente no. En la citada inscripción que conmemora los trabajos de la Vía se dice que «tuvo en cuenta la conveniencia de los milesios también en esto (*et in hoc quoque*)». Sabemos que la religión romana prohibía a los dioses ser herederos, pero dicha normativa, según J. Mangas «comienza a tener excepciones a comienzos del s. II»<sup>24</sup>, bajo los reinados de Trajano y Adriano. Es Ulpiano quien recoge las excepciones a dicha norma:

*Deos heredes instituere non possumus praeter eos quos Senatus consulto constitutionibusque Principum concessum est, sicut Iovem Tarpeium, Apollinem Didymaeum Mileti, Martem in Gallia, Minervam Iliensem, Herculem Gaditanum, Dianam Ephesiam, Matrem deorum Sipylenem, Nemesim quae Smirnae colitur et Celestem Salinemsem Carthagini (Ulp., Regl. 226).*

Sin descartar que sea —como sostiene Mangas— Adriano y no Trajano quien dicta todas o gran parte de las *constitutiones* a las que alude el texto, creo que, al menos en el caso del Apolo de Dídima, el santuario pudo verse beneficiado también por esta otra concesión económica de nuestro emperador.

Pero, al margen de las consultas de Trajano, sabemos que el santuario de Dídima mantuvo durante su reinado una notable actividad oracular. En el corpus de inscripciones de Dídima editado y comentado por Juan Rodríguez Somolinos se incluyen dos de época trajanea. La primera

<sup>23</sup> N. Ehrhardt-P. Weiss, «Trajan, Didyma und Milet. Neue Fragmente von Kaiserbriefen und ihr Kontext», *Chiron*, 25, 1995, p. 340.

<sup>24</sup> J. Mangas, «Financiación pública y administración de los *sacra publica* en la *lex ursonensis*», *Studia Historica* 15, 1997, p. 187. Para la excepción del Hércules gaditano: Id., «El *Hercules gaditanus*, dios heredero», en *Homenaje a M. Vigil*, Salamanca, 1989, p. 55ss.

(OD 25), aparecida en las termas de Mileto y fechada —por su escritura— hacia el año 100, recoge la pregunta y a continuación (tras una fórmula introductoria) la respuesta literal del dios. Observa Rodríguez Somolinos que dicho texto «inicia, dentro del corpus de oráculos de Dídima, un nuevo tipo de documentos y un nuevo estilo de consulta. Es la primera inscripción oracular propiamente dicha de Apolo Didimeo...»<sup>25</sup>. Este estudioso nos ofrece la siguiente traducción:

«... (preguntan:) puesto que de buen grado ... apartado(s) ... del nuevo (?) gimnasio ... al aire libre ... de los baños ... a ellos en (será) del agrado ... El dios respondió:  
... a los que construyen con previsión ... (esto) declararé:  
... delante de ... está construido ... del altar...»

Interesa sobre todo observar que el motivo de la consulta es de tipo cultural. Basándose en la comparación con otras inscripciones, Rodríguez cree que la consulta parte de un colectivo de constructores que está haciendo algún tipo de remodelación en unos baños: «El equipo se ve en dificultades en su trabajo, quizá por la presencia de algún altar o edificio sagrado y en semejante *impasse* deciden consultar a Apolo, que califica su actitud de prudente. La consulta tal vez solicita el permiso de Apolo, o mejor, del dios al que pertenece dicho altar, imagen o edificio, para trasladarlo de sitio...»<sup>26</sup>.

Este tipo de problemas eran frecuentemente planteados a las divinidades oraculares. Pero nos interesa aquí subrayar el estrecho paralelo —en lo que al carácter de la consulta se refiere— con la citada carta dirigida por Plinio a Trajano. Las circunstancias son casi idénticas, el altar o edificio sagrado que es necesario trasladar, pero mientras en aquél caso la pregunta se efectúa a Trajano como máxima autoridad en materia augural, en la inscripción se interroga al dios Apolo, dotado de poderes mánticos.

Por último, no podemos olvidar otra inscripción de Dídima, en este caso un dístico elegíaco, que todos los editores fechan a comienzos del siglo II, es decir, en época de Trajano. Se trata de un elogio del dios Apolo a la virtud de su profeta:

«Divino Ulpio Menandro, en el pensamiento estás del dios Febo (*theo memeleméne Phoibo*) y no un mortal, sino un dios es testigo de tu virtud» (OD 26=p. 291)

<sup>25</sup> J. Rodríguez Somolinos, *op.cit.* (n.5), p. 286.

<sup>26</sup> J. Rodríguez Somolinos, *op.cit.* (n.5), p. 287.

El dios se ha dirigido a su profeta mediante oráculos que éste transcribe en la inscripción. Observemos que el sacerdote se llama Ulpio lo que pone de manifiesto su vinculación —sin que sepamos cuál— con el emperador. Puesto que Trajano, como hemos visto, fue nombrado también profeta del templo, es importante señalar que las funciones del cargo, pese a la inscripción anterior, no son oraculares. El profeta presidía los sacrificios, trataba con las ciudades, distribuía donativos durante las fiestas y, en ocasiones, interpretaba la voluntad de los dioses que éstos, sin embargo, transmitían a la profetisa.

Las funciones oraculares corresponden, pues, a la profetisa, de la que se vale el dios para dictar sus oráculos. Recordémos brevemente, en la descripción que nos ofrece Porfirio (*De Myst.* III, 127), el método oracular: Apolo —como en Delfos— inspiraba a una mujer no antes de que ésta se sometiese a un tratamiento previo; tres días de ayuno, estado de «pureza», los pies lavados en el agua sagrada. En el interior del *adyton*, sentada sobre un *axon*, sosteniendo una vara, aspiraba vapores hasta caer en trance. Fuera del templo se realizaban «multitud de sacrificios».

### Delfos

Desde el viejo estudio de C. Lanzani<sup>27</sup> se ha puesto de manifiesto la reciprocidad de favor entre Trajano y el oráculo de Delfos. Dos hechos parecen probarlo: las cartas de Trajano a Delfos, fechadas en los años 98 y 99<sup>28</sup>, en las que renueva los beneficios al santuario, concedidos anteriormente por otros emperadores y, como sabemos por la documentación epigráfica, la intervención del legado de Trajano, C. Avidio Nigrino, en un litigio entre Delfos y otras localidades fronterizas en el que favoreció claramente al *manteion*<sup>29</sup>. En efecto, a finales del reinado de Trajano, en 116-117, Avidio Nigrino juzgó una disputa fronteriza entre Delfos y sus vecinos (Anticyra, Ambryssus, Amphissa y Myania). En las actas con-

<sup>27</sup> *L'oracolo delfico. Saggio di Religione Politica nel mondo antico*, Genova, 1940 (cfr. especialmente pp. 158-163).

<sup>28</sup> André Plassart, *Fouilles de Delphes. Tome III, fascicule IV. Epigraphie. Inscriptions de la terrasse du temple et de la Region Nord du sanctuaire*, Paris, 1979. Cartas de Trajano, cfr.: n° 287 y 288.

<sup>29</sup> Cfr. inscripciones n° 290-299 del repertorio citado de Plassart (*op.cit.*, n. 28). Sobre este episodio, cfr. H. Homolle, «Histoire du temple de Delphes», *BCH* 20, 1896, 641-738. Para A. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, Paris, t.III, 1880, p. 200 «Trajan paraît être celui qui songea le premier à réparer le dommage causé par Néron à l'oracle de Delphes».

servadas se dice que Trajano «me ordenó conocer (*cognoscere*) sobre los límites» y alude a él mismo como «juez dado por el emperador» (*iudex datus a Principe*). Podemos suponer que, previamente, una embajada de Delfos se había presentado ante Trajano solicitando la confirmación de los derechos concedidos en el siglo II a.C.<sup>30</sup>

Lanzani no dudó en hablar de un «rinascimento delfico» durante el reinado de Trajano que supuso no sólo una reorganización del servicio sacerdotal sino también una mayor autonomía territorial.

El hallazgo de una estatua de Trajano con la dedicatoria *ek ton tou theou chremáton* prueba que Delfos supo agradecer el favor dispensado al santuario por el emperador. No obstante nada sabemos de que este agradecimiento se haya manifestado también —mediante oráculos— en términos políticos. Nada se nos dice, por ejemplo, de una intervención delfica en favor de la empresa pártica de Trajano pese a que el héroe macedonio había consultado a la Pitia de Delfos sobre su campaña contra los persas (Plut., *Alex.*, 14, 6-7)<sup>31</sup>.

Pero a mi juicio creo que así como Dídima o acaso también Gades jugaron un activo papel en la ascensión de Trajano al poder, el santuario de Delfos pudo haberlo jugado en su consolidación. A comienzos de su reinado, el Senado ofrecía a Trajano el cognomen de *optimus princeps* que un oráculo de Delfos pudo haber refrendado como contrapartida de lo sucedido en el 204 a.C. cuando el Senado romano designó a Publio Cornelio Escipión obedeciendo el oráculo delfico que prescribía que la estatua de la diosa Cibele fuera acogida en Roma por el *optimus vir* (Liv. XXIX, 11, 6).

### *Pafos (113 d.C.)*

Trajano llevó a cabo diversas construcciones en la ciudad de Curium (Chipre). Allí, como recuerda T.B. Mitford<sup>32</sup>, fueron levantados el

<sup>30</sup> F. Millar, *The Emperor in the Roman World*, London, 1992, p. 436.

<sup>31</sup> Vespasiano había vendido años antes a la ciudad de Delfos la llanura de Cirra quizá con el objetivo de crear una colonia. Dicha venta a los delfios tendría consecuencias. Una de ellas era la delimitación de las fronteras de la nueva *chora* con las ciudades vecinas: «Por orden de Trajano, el consular Avidio Nigrino fijó con precisión la línea de separación entre Delfos y Anfisa, la gran perjudicada al perder toda posibilidad de llegar a ocupar algún día la llanura» (J.M. Cortés Copete, «Delfos, colonia neroniana», *Habis* 30, 1999, p. 249). Cfr. B.G. Daverio-Rocchi, «La *hierà chòra* di Apollo, la piana di Cirra e i confini di Delfi», en *Mélanges P. Lévêcque, I. Religion*, Besançon, 1988, 125 ss.

<sup>32</sup> T.B. Mitford, «Roman Cyprus», en *ANRW* II, 7.2 (1980), p. 217.

importante santuario de Apolo Hylates, en el que las estatuas de Apolo César (Trajano) y del dios tutelar compartían cella, y la puerta de la que salía otra Via Sagrada (también parcialmente pavimentada): la que conducía a Pafos, sede del prestigioso santuario oracular de Afrodita. Por su enclave geográfico así como por la relación de la diosa con el mar, el oráculo estaba especializado en los viajes de navegación.

T. B. Mitford<sup>33</sup>, sostiene que Trajano pudo haber hecho escala en Chipre camino de Siria y de su campaña parta en los últimos meses del año 113. Es posible, por tanto, que siguiera un itinerario semejante al que decenios antes realizara Tito quien se dirigió directamente de Rodas a Chipre y de allí a Siria por alta mar. Si la presencia de Trajano en Chipre es cierta, el emperador pudo haber consultado el oráculo sobre la suerte del viaje o acerca de su próxima empresa militar. Así lo hizo años antes Tito quien, según Tácito (*Hist.*, II, 4, 1) consultó en primer lugar sobre su travesía y después «sobre su propia persona» tras sacrificar una buena cantidad de víctimas. El sacerdote Sóstrato pidiéndole una entrevista a solas le descubrió el futuro, de suerte que cuando Tito se reunió con su padre, Vespasiano, tenía el ánimo acrecentado «y vino a suponer una gran confianza en el porvenir para los espíritus intranquilos de aquellas provincias y ejércitos» (id., II, 4, 2).

Poco tiempo después visitó el santuario chipriota el taumaturgo Apolonio de Tiana quien, al decir de Filóstrato, quedó admirado por su construcción simbólica y donde enseñó muchas cosas a los sacerdotes respecto al ritual del templo (*AT* III, 58).

En favor de la hipótesis de la presencia de Trajano en Pafos y, desde luego, de sus buenas relaciones con el santuario oracular jugaría un testimonio poco conocido. Se trata de una acuñación de bronce correspondiente a su sexto consulado. En el anverso figura el busto de Trajano a derecha, radiado, con el *paludamentum* y la inscripción: ΑΥΤΟΚΡΑΙCΝΕΡΤΡΑΙΑΝΩΑΡΙCΤΩC[ΕΒΓΕΡ]ΜΔΑΚ *Aytokr(átori) Kais(ari) Ner(vya) Traianō Aristō S[eb(astō) Ger]m(anicō) Dak(ikō)*. En el reverso, el templo de Afrodita de Pafos de estructura tripartita: una torre central con el betilo de la diosa y dos pórticos a los lados; precediendo el conjunto, un patio semicircular. En la inscripción se lee: ΔΗΜΑΡΧΕ ΕΞΥΠΑΤΟC ΚΟΙΝΟΝΚΥΠΡΙΩΝ<sup>34</sup> [lámina 8].

<sup>33</sup> T.B. Mitford, *op.cit.* (n. 32), p. 218. Sobre la inscripción de Curium: *AE* 1975, 837.

<sup>34</sup> G.F. Hill, *Catalogue of the Greek Coins of Cyprus*, Bologna, 1964, p. 82, n° 36-38 + pl XVI.6,7,8.



Lámina 8. El santuario de Pafos (Chipre) en una acuñación de bronce de época de Trajano (dibujo del Hill, *Catalogue of the Greek Coins of Cyprus*).

La imagen de la diosa no tenía apariencia humana: era de forma cónica, según nos la describe Tácito, probablemente un betilo, y en cualquier caso una de las muchas excepcionalidades del sagrado lugar.

El método de consulta de Pafos consistía en el examen de las vísceras de las víctimas, como sabemos por la citada consulta de Tito (Tac., *Hist.* II, 3); a diferencia de Dídima, era pues una técnica propia de la adivinación inductiva, la hepatoscopia, la que revelaba el futuro gracias a la inspección de un sacerdocio masculino. No obstante existían bastantes particularidades locales: la técnica adivinatoria no era la etrusco-romana, sino que había sido importada por el cilicio Támiras cuya familia, junto a la de los Cíniras, debía presidir los cultos. Como víctimas para los sacrificios debía escogerse machos (los machos cabríos se consideraban los mejores para la adivinación) pero estaba prohibido que la sangre corriese sobre el ara de la diosa (quizá no sobre otras, como la de Zeus Polieus). Casi a modo de prodigio se creía que, pese a estar a cielo abierto, los altares no eran mojados por la lluvia.

### *Dafne (114 d.C.)*

También en Oriente mantuvo Trajano relaciones con los santuarios oraculares. Antes de comenzar la campaña parta, el emperador visitó el santuario de Zeus en el Monte Casio; se trata de un santuario oracular conocido desde los tiempos, al menos, de Seleuco Nicator (Malalas, *Chronogr.*: 199). Pero lo único que sabemos es que en él Trajano elevó al

dios una plegaria por el éxito de la expedición, depositando dos copas de plata procedente de la Dacia. Dicha dedicación sería pocos años después conmemorada por Adriano con unos versos en griego<sup>35</sup>.

Más interesante es la visita de Trajano al templo de Apolo en Dafne que conocemos por una referencia del bizantino Malalas (*Chronogr.* XI, 272). No se ha reparado suficientemente en el hecho de que desde los tiempos de los primeros Seléucidas y hasta la época del emperador Juliano, dicho santuario fue siempre de carácter oracular. El poder profético residía tanto en la fuente llamada de Castalia como en un laurel; la combinación de ambos elementos inducía a los consultantes al delirio<sup>36</sup>. Trajano, según Malalas (id. XI, 272, 6), sentía gran devoción por el Apolo de Dafne y realizó en su templo plegarias y sacrificios. Pero es Libanio (60, 2-3) quien explica la razón de la visita: acompañado de algunos habitantes de Antioquía rindió culto al Apolo de Dafne quien le había anunciado una victoria sobre los persas<sup>37</sup>.

### *Heliópolis (114 d.C.)*

Aún mejor conocida, gracias a la detallada narración de Macrobio (*Sat.* I, 23, 14-15), es la visita que realizó poco después al santuario del dios sirio Baal en Heliópolis, una de las grandes maravillas del Imperio<sup>38</sup>. Un oráculo sibilino atribuía el inicio de su construcción a los emperadores Tiberio y Calígula pero debió concluirse a finales del siglo I d.C.

Turcan lo define como un dios sirio de la vegetación o de la fecundación de la tierra por el cielo al que el misticismo astral y las especulaciones greco-orientales le han permitido arrogarse las prerrogativas de una

<sup>35</sup> *Ant. Pal.* VI, 332: «A Zeus Casio Trajano, descendiente de Eneas, dedicó estos ornamentos, el rey de los hombres al rey de los dioses: dos copas...». Cfr. Arrian., fr. 36. Sobre el santuario, cfr. Y. Hajjar, «Divinités oraculaires et rites divinatoires en Syrie et en Phénicie à l'époque gréco-romaine», en *ANRW* II, 18.4 (1978), pp: 2264-2266; N. Biffi, «Adriano sul Monte Casio. Curiosità e pratica devozionale», *Invigilata Lucernis* 17, 1995, 17-38. Tanto Estrabón como Malalas aluden al carácter oracular del santuario pero no a sus técnicas.

<sup>36</sup> Eustath. X, 12; Eudoc., *Violar.* p. 251.

<sup>37</sup> F. W. Norris, «Antioch-on-the Orontes as a Religious Center. I. Paganism before Constantine», en *ANRW* II, 18.4 (1978), p. 2372.

<sup>38</sup> Sobre el santuario de Heliópolis: Y. Hajjar, *op.cit.* (n.35), pp: 2242-2251.

soberanía absoluta<sup>39</sup>. El hecho de que dicha divinidad semita fuera identificada con Zeus-Júpiter y conocida oficialmente con los mismos epítetos que el dios del Capitolio —*Optimus Maximus*— contribuye quizá a explicar que en el año 114, Trajano se decidiese a consultar este oráculo y no otro sobre el éxito de la empresa militar. Pero Macrobio observa con mucho acierto que «en este templo el culto está dedicado prevalentemente a la adivinación, que entra en los poderes de Apolo, que es lo mismo que el sol» (I, 23, 13: *Huius templi religio etiam divinatione praepollet, quae ad Apollinis potestatem refertur, qui idem atque sol est*). Zeus y, sobre todo, Apolo fueron las únicas divinidades oraculares por las que Trajano parece haber sentido especial devoción.

No creo que haya razones para dudar de la historicidad de la consulta, aunque probablemente no podamos aceptar la noticia de Macrobio — nuestra única fuente— en todos sus términos. Ciertamente Trajano no necesitaba ninguna sanción o legitimación religiosa en Heliópolis a diferencia de lo que sucedió a Vespasiano en el 68 en Oriente. Tampoco precisaba de un gesto para atraer a los notables locales. Pero ¿por qué no contar con el respaldo del dios a una empresa de tanta envergadura como la campaña parta del 114? Heliópolis era entonces una importante colonia romana y un oráculo favorable podía infundir ánimo a las legiones.

No obstante —dice Macrobio— Trajano efectuó la consulta poco convencido, aconsejado o instigado por sus amigos (*hortantibus amicis*). Sería inútil tratar de identificarlos aunque es posible que al menos alguno de ellos formaran parte del *consilium principis*. El texto de Macrobio dice:

«También el emperador Trajano, a punto de partir con las tropas de aquella provincia [Siria] para invadir la región de los partos, cedió a las insistencias de los amigos de profundísima fe que ya habían obtenido grandísimas pruebas de la potencia de este numen, los cuales le exhortaban a consultar al dios sobre el éxito de la empresa» (*Sic et imperator Traianus, initurus ex ea provincia Parthiam cum exercitu, constantissimae religionis hortantibus amicis, qui maxima huiusce numinis ceperant experimenta, ut de eventu consuleret rei coeptae,...*) (Sat. I, 23, 14).

¿Por qué esta reticente actitud del emperador a consultar el oráculo? Una posible causa pudo ser, por ejemplo, el simbolismo de la estatua del

<sup>39</sup> R. Turcan, *Les cultes orientaux dans le monde romain*, Paris, 1989, p. 150.

dios: el manto astral con bustos o símbolos de los dioses planetarios y el globo alado, expresión de su omnipotencia cósmica.

Pero las razones parecen haber sido más profundas. No es difícil explicar dicha actitud si la examinamos a la luz de la mentalidad religiosa romana, tan hostil hacia cualquier forma de adivinación natural. Es preciso recordar, ante todo, el tipo de adivinación que se practicaba en Heliópolis. La estatua del dios era transportada sobre un *ferculum* por las autoridades de la provincia (*provinciae proceres*) que, con la cabeza rasurada y tras un largo periodo castidad «se movían guiados por el espíritu divino no según su voluntad sino donde el dios los empuja» (I, 23, 13: *ferunturque divino spiritu, non suo arbitrio sed quo deus propellit vehentes*). Pese a que el método era casi idéntico al de las Fortunas de Antium, según nos dice el propio Macrobio, estaba tan alejado de la *divinatio* oficial que no sorprende que Trajano escogiese un segundo procedimiento de consulta, nada infrecuente entre los oráculos de la época, como era la correspondencia: «Consultan este dios también a distancia, enviando billetes sellados y él responde ordenadamente a las preguntas que se le dirigen» (I, 23, 14: *Consulunt hunc deum et absentes missis diplomatibus consignatis, rescribitque ordine ad ea quae consultatione addita continentur*)

En este punto resultan muy elocuentes las palabras de Macrobio: «Él [Trajano] se comportó, sin embargo, según la mentalidad romana, en el intento de verificar ante todo la credibilidad del oráculo divino para desenmascarar un eventual fraude por parte de los hombres» (I, 23, 14: *... egit Romano consilio, prius explorando fidem religionis, ne forte fraus subesset humana*). Es decir, no sólo rechaza el primer procedimiento oracular, que descansaba en la inspiración directa del dios sobre los *proceres* que transportaban su estatua; también decide comprobar la credibilidad del oráculo. Pero no es tanto del dios o de sus medios para ponerse en contacto con los hombres de quien desconfía, sino de los hombres mismos a su servicio, capaces de obrar una *fraus*. ¿A qué posible engaño se refería?

La decisión de Trajano de poner a prueba el oráculo era arriesgada. Por aquellos mismos años Plutarco señalaba en uno de sus escritos que una de las ofensas más graves que podían hacerse a un santuario oracular era hacerles ciertas preguntas para ponerlos a prueba:

«Muy al contrario yo os propongo preguntarse cómo no ha renunciado también a este oráculo... o a algún otro de los dioses, no ha arrebatado el trípode sobrecargado de las consultas

vergonzosas e impías que se proponen a un dios, unos intentando probarle como sofista, otros preguntándole sobre tesoros o herencias o matrimonios» (Plut., *Mor.* 413 B)

Ciertamente tampoco era ésta la primera vez que se hacía. Se podría recordar, como ejemplo de esta misma actitud de desconfianza, lo que Plutarco narra sobre la visita de un gobernador de Cilicia al oráculo de Mopsos <sup>40</sup>.

De esta forma, continúa Macrobio, Trajano envió un *codicillus* firmado por él pidiendo una respuesta escrita. El dios ordenó, ante el estupor de los sacerdotes, que naturalmente ignoraban su contenido, que se le enviara una *charta* en blanco. Pero la sorpresa de Trajano al recibir la respuesta fue mayor aún pues también él había enviado al dios un codicilo en blanco (I, 23, 14-15: *Et primum misit signatos codicillos, ad quos rescribi vellet. Deus iussit adferri chartam eamque signari puram et mitti, stupentibus sacerdotibus ad eius modi factum. Ignorabant quippe conditionem codicillorum. Hos cum maxima admiratione Traianus excepit, quod ipse quoque puris tabellis cum deo egisset*).

Fijémonos por un instante en la terminología usada por Macrobio: el dios contesta con una *charta* (aunque *pura*, en blanco). Tal era, precisamente, el vocablo utilizado para designar el «soporte» de los Libros Sibílicos. Así, por ejemplo, cuando Tibulo, dirigiéndose a Apolo, le pide que deje a su amigo Mesalino tocar los escritos sagrados de la Sibila, escribe: *Phoebe, sacras Messalinum sine tangere chartas Vatis* (II, 5, 17-18). Teniendo presente su condición de quincecéntiro, entenderemos que Trajano se sintiera más cómodo con esta modalidad de consulta oracular y, sobre todo, que su actuación pública estuviera más acorde con la tradición religiosa romana.

Fue entonces cuando Trajano decidió escribir otro codicilo, esta vez preguntando si, concluída la guerra, regresaría a Roma. El dios hizo tomar de las ofrendas votivas del templo un bastón de centurión que ordenó dividir en varios trozos, envolverlos en un sudario y entregarlo al emperador (I, 23, 16: *Tunc aliis codicillis conscriptis signatisque consuluit an Roman perpetrato bello rediturus esset. Vitem centuriam deus ex*

<sup>40</sup> *De def. orac.*, 434d-e. Dicho gobernador, influido por las ideas epicúreas puso a prueba el oráculo de Mopsos en Mallos enviando a un liberto con una tablilla sellada cuyo contenido sólo él conocía. El mensajero pasó la noche en el santuario recibiendo del héroe una aparición en sueños que le decía «negro». La pregunta —no formulada— era: «¿Debo sacrificarte un toro blanco o negro?».

*muneribus in aede dedicatis deferri iussit divisamque in partes sudario condi ac proinde ferri).*

El oscuro sentido de la respuesta oracular no fue entendido, según Macrobio, hasta que el emperador murió en agosto del 117: los trozos indicaban los restos mortales, el bastón la circunstancia en la que debía verificarse el acontecimiento (o quizá su fecha) (I, 23, 16: *Exitus rei obitu Traiani apparuit ossibus Romam relatis: nam fragmentis species reliquiarum, vitis argumento casus futuri tempus ostensum est*).

J. Gagé<sup>41</sup> rechaza esta interpretación alegando que hubiese sido una insolencia difícil de admitir que el clero de Heliópolis anunciara al emperador su propia muerte. A su juicio la consulta del oráculo está en relación con una fiesta de carácter lustratorio celebrada por Trajano en Antioquía. El estudioso francés, apartándose de la interpretación de Macrobio y de la mayor parte de los estudiosos modernos, considera que la *vitis centurialis* envuelta en el *sudarium* es la rama lustral del baresman mazdeo, un instrumento de purificación; se recomendaba así al emperador una *lustratio* de la ciudad de Antioquía, arrasada por el terremoto (las fechas que ofrece Gagé se apartan de las que, generalmente, se siguen).

Recientemente Hajjar<sup>42</sup> ha rebatido —a mi juicio cargado de razón— la teoría de Gagé. Advierte en primer lugar que la respuesta del dios de Heliópolis pudo haber sido una réplica a la insolencia de Trajano y recuerda que otros oráculos anunciaron a los emperadores la proximidad de la muerte. Por otra parte, si Gagé estuviera el lo cierto, no podría entenderse que en el 115, los adeptos del dios rindieran homenaje a Trajano en la ciudad italiana de Puteoli, según atestigua una inscripción:

*Imp(eratoris) Caesari(s)  
Divi Nervae filio)  
nervae Traian(o)  
Optimo Aug(usto) Germ(anico)  
Dacic(i) Parthic(i) pont(ificis)  
max(imi) trib(unicia) potest(ate) XX  
Imp. XII cos. VI Patri(s) Patr(iae)*

<sup>41</sup> J. Gagé, «Basiléia». *Les Césars. Les Rois d'Orient et les Mages*, Paris, 1968, pp: 191 ss. Con anterioridad, Bouché-Leclercq, *op.cit.* (n.29), t. III, p. 402. había escrito: «Si l'anecdote est authentique, elle montre que les empereurs se laissaient parfois aller à encourager, dans un moment de faiblesse, des institutions que l'Etat tenait avec raison pour suspectes».

<sup>42</sup> Hajjar, *op.cit.* (n.35), pp. 2248-2249.

*Cultores Iovis Heliopo  
litani Berytenses qui  
Puteolis Consistunt (CIL X, 1634).*

Se podría hacer observar un hecho que quizá no sea mera coincidencia. Las dos divinidades que se opusieron a los planes de Trajano fueron el dios de Hatra y el Baal de Heliópolis. El primero desbarantando mediante truenos y prodigios celestes la ofensiva militar del emperador. El segundo, anunciando su próxima muerte. Ambas tienen en común una misma naturaleza solar. Macrobio, dice:

«... [los sirios] en la ciudad denominada Heliópolis celebran con grandísimas ceremonias al Sol bajo el nombre de Júpiter, que llaman Zeus Helioupolítes» (*quoque solem sub nomine Iovis, quem Día Helioupolíten cognominant, maximis cerimoniais celebrant in civitate qua Helioupolis nuncupatur*) (*Sat.*, I, 23, 10)

La tradición historiográfica —Dión Casio y Macrobio— se hace eco, pues, de sendas tradiciones que ponen de manifiesto el choque del emperador con el Oriente, la oposición del dios solar a una anexión total como la que aquél pretendía. Una divinidad especialmente arraigada en la *pars orientis* del Imperio como era el Sol, aunque asumiendo diversas formas locales, es la que hace saber a Trajano que sus conquistas han de detenerse. Y ello pese a los gestos y esfuerzos del emperador por atraerse —procurando no salirse de las tradiciones romanas— a la divinidad. El templo de Baalshamin («el Baal de los cielos», llamado por los griegos Zeus Hysistos) en la ciudad caravanera de Palmyra, aunque no de carácter oracular, sufre notables transformaciones durante el reinado de Trajano: en concreto, la construcción de un pórtico (en el 103/4) y, ante el templo, de un gran altar con una inscripción bilingüe dedicada a Baalshamin, datada el 6 de febrero del año 115<sup>43</sup>.

Pero volvamos de nuevo a los motivos de la consulta de Heliópolis. A mi juicio ésta debe ser puesta en relación con uno de los discursos que el filósofo y rétor Dión Crisóstomo dirige en el año 100 al emperador. Comienza narrando lo que le había sucedido durante su exilio en el Pelopo-

<sup>43</sup> P. Collart — J. Vicari, *Le sanctuaire de Baal-shamin à Palmyre*, Rome, 1969; Chr. Dunant, *Le sanctuaire de Baalshamin*, III, Rome, 1971.

neso, años antes, por tanto, del ascenso de Trajano al poder<sup>44</sup>. Entre las ciudades de Herea y Pisa encontró, en un lugar consagrado a Heracles, a una mujer robusta y entrada en años que según el filósofo «estaba en posesión del don adivinatorio concedido por la Madre de los Dioses» (*Or.* I, 54), es decir, de la adivinación natural o extática aunque Dión se apresura a decir que no predecía como los otros adivinos «que cuando dicen estar poseídos por la inspiración, aparecen jadeantes, moviendo la cabeza y mirando torvamente, sino que aparecía enteramente controlada y moderada» (*Or.* I, 56). Fue ella, pues, quien anunció a Dión de Prusa: «Un día te encontrarás con un hombre poderoso, gobernante de muchas tierras y gentes» (*id.*).

A ese hombre —es decir, a Trajano— debía contarle la historia de cómo Heracles pudiendo elegir entre la Realeza y la Tiranía eligió la primera, puesto que ésta le parecía odiosa y abominable. Tras conocer la elección, Zeus le dió el gobierno sobre toda la humanidad, persiguiendo y aniquilando a los tiranos.

Dión dirige en su discurso unas últimas palabras al emperador. Recuerda que Hércules fue por ésta razón —y no por su fuerza física— salvador de la tierra y los hombres: «Y todavía ahora Heracles continúa haciendo esto y es protector y guardián de tu gobierno mientras sigas reinando» (*Or.* I, 84).

Dión Crisóstomo pone de relieve ante el emperador la validez de la profecía de la anciana insistiendo en que su inspiración divina es «controlada» y «moderada», como gustaban los romanos, muy alejada, por tanto, de la imagen que éstos tenían de la Pitia, quien invadida por Apolo sufría jadeos y convulsiones<sup>45</sup>.

Pero aún hay otro aspecto de interés en la historia de la vieja. Señala que Zeus, padre de Hércules, tenía sumo cuidado de él, inspirándole nobles hazañas e incitándole a seguir el trato de hombres valerosos (*Or.* I, 64). Y añade:

«Y le significaba, por medio de augurios y del fuego y de toda arte adivinatoria, cada empresa» (*esémaine de kai diem-pyron kai dià páses mantikes hékasta*) (*Or.* I, 64).

<sup>44</sup> Dión utiliza esta narración como prueba de la intervención divina en el ascenso de Trajano al principado. Cfr. J. Bennet, *Trajan Optimus Princeps. A Life and Times*, London-New York, 1997, pp: 68-69.

<sup>45</sup> Sobre la imagen de la Pitia en el Imperio: J. Fontenrose, *The Delphic Oracle: Its Responses and Operations with a Catalogue of Responses*, Berkeley, 1978; H.W. Parke, *Sibyls and Sibylline Prophecy in Classical Antiquity*, London, 1988.

Hemos de ver, naturalmente, a Trajano, identificado con Hércules como gobernante de los hombres, recibiendo instrucciones de los dioses y, sobre todo, de Zeus o Júpiter, por medio de la adivinación, sobre las empresas que debía acometer «para hacer el bien el mayor número de veces posible y a la mayor parte de los hombres» (*Or.* I, 65).

Dión se refiere a las técnicas adivinatorias en general —griegas, etruscas y romanas— sin exclusión de ningún tipo. Parece como si el propósito del orador fuese animar a Trajano a seguir el ejemplo de Hércules guiado por su padre Zeus a través de las diversas formas que asume la mántica entre los pueblos. El buen rey debe conformarse a los designios de Zeus (*Or.*, I, 37 ss.; II, 75; III, 20 ss.): de aquí la importancia que asumen las prácticas adivinatorias capaces de poner al monarca en relación con los dioses.

La influencia de Dión sobre la propaganda político-religiosa de Trajano es innegable. Hoy sabemos bien, gracias a valiosos estudios<sup>46</sup>, que el destacado papel que asumen Júpiter y Hércules en el panteón personal del emperador se debe en gran parte al filósofo.

A mi juicio no debe descartarse que Trajano se haya decidido a consultar gradualmente los oráculos no sólo —como dice Macrobio— animado por sus amigos sino también en su deseo, llevado de sus ideas estoicas, de poner en práctica una parte del programa de Dión de Prusa (en este punto me parece significativo que Trajano se dirigiera a Zeus-Júpiter y no a otro dios). Así también, J.P. Martin ha mostrado la influencia del filósofo griego en la emisiones monetarias de la época con la leyenda PROVIDENTIA<sup>47</sup>.

Tampoco podemos excluir razones políticas y militares en este creciente interés de Trajano por las consultas oraculares que vienen cronológicamente a coincidir con las numerosas transformaciones que, como demostró R. Syme<sup>48</sup>, se producen durante su reinado a partir del año 112. El principio dinástico conoce desde ese año un desarrollo importante consolidándose entonces en palabras de Martin «la formation de la dynastie et de l'affirmation d'une nouvelle *domus imperatoria*»<sup>49</sup>.

<sup>46</sup> B. Scardigli, «Da Traianus Optimus Princeps a Traianus Optimus Augustus», *Quaderni Urbinati di cultura Classica* 18, 1974, 86-89; J.P. Martin, *Providentia Deorum. Aspects religieux du pouvoir romain*, Roma, 1982, p. 252.

<sup>47</sup> J.P. Martin, *op.cit.*(n. 46), 252.

<sup>48</sup> S.R. Syme, *Tacitus*, Oxford, 1958, p. 232.

<sup>49</sup> J.P. Martin, *op.cit.* (n. 46), p. 251.

*Serapis y Ammón (115-116 d.C.)*

De carácter diferente fueron las relaciones de Trajano con dos prestigiosas divinidades oraculares: Serapis (en Alejandría) y Ammón (en la Cirenaica).

Las *Actas de los mártires alejandrinos* registran un curioso episodio. Una delegación greco-alejandrina encabezada por Hermaiskos se desplazó a Roma para protestar ante el emperador Trajano, por la presencia de hebreos en el *consilium* imperial. En el texto la emperatriz Plotina interviene abiertamente en contra de los alejandrinos y en favor de los hebreos.

Para mostrar los alejandrinos que gozaban del favor divino o de que éste era mayor que el de Yaveh, una pequeña estatua de Serapis que llevaban consigo se puso súbitamente a sudar. El milagro impresionó al emperador pero también al Senado y al pueblo. Pero veamos el texto completo:

(Col. 2) Él, «el gobernador de Egipto», conversó con los suyos y cuando el invierno hubo pasado, llegaron a Roma. El emperador «Trajano» aceptó que los embajadores de los judíos y de los alejandrinos estuvieran presentes, y señaló el día, para escuchar a ambas partes. Plotina «su mujer» convenció a los senadores para que se opusieran a los alejandrinos y apoyaran a los judíos. Los judíos, que entraron primero, aclamaron al emperador Trajano y el emperador, los recibió muy calurosamente, logrando así también quedar por encima de Plotina. Los embajadores de los alejandrinos entraron después de ellos y aclamaron al emperador. Pero en vez de acercarse a ellos, dijo: «¿Cómo os atrevéis a presentaros ante mí como pueblo que merece un saludo mío, siendo tantos los problemas que me habéis causado con los judíos? Pero seguid y [...]»

(Col. 3) [...Trajano dijo: «...»] Me pedís morir, tenéis tanto desprecio a la muerte que me replicáis de una manera insolente». Hermaiskos dijo: «A nosotros nos preocupa que tu *Consilium* se llene de impíos judíos». El emperador dijo: «Mira, esta es la segunda vez que hablo contigo, Hermaiskos. Te estás dirigiendo a mí de una manera insolente, tomando ventajas de tu nacimiento». Hermaiskos dijo: «¿De qué manera me dirijo a ti, de forma insolente, mi grandísimo emperador?, dime». El emperador dijo: «¿Por qué dices que mi *Consilium* está lleno de judíos?». Hermaiskos: «¿Tan ofensivo es el nombre de los

judíos? En tal caso, tú deberías apoyar a los tuyos y no ser el abogado de los ímpios judíos». Mientras Hermaiskos estaba diciendo esto, el busto de Serapis, que los embajadores llevaban consigo, comenzó de repente a sudar. Trajano se asustó ante esta visión. Y pronto la multitud se concentró en Roma, se escucharon gritos del exterior, y todo el mundo empezó a huir hacia las partes más altas de las colinas [...].<sup>50</sup>

En Roma, como documentan repetidamente las fuentes, la emisión de sudor por una estatua era secularmente considerado un prodigio<sup>51</sup>. Lido (*De ost., proem. 8: stáseis emphylioi*), haciéndose eco de la tradición etrusco-romana, advierte cuál es su significado en el lenguaje de los *prodigia*: «cambios internos en el interior del Estado».

Pero, se trataba también de un milagro serapista, pues la emisión de sudor estaba, en Egipto, estrechamente vinculada a las estatuas de Serapis y de Osiris-Canopo<sup>52</sup>. La tradición egipcia, y en particular el papiro Jumilhac, documentan la antigüedad de este fenómeno.

Por otra parte, la reacción popular está muy bien presentada en el texto y se explica tanto por el temor que suscitaban los prodigios como por la devoción que en la Roma de Trajano existía por los cultos isíacos. Es oportuno que recordemos los versos de Juvenal, escritos en esta época, en los que describe a la matrona romana y su esposo entregados a los cultos egipcios: la comunicación directa con la diosa e incluso un posible prodigio isíaco forman parte de esa devoción privada:

«Se siente avisada por la voz de su propia diosa [Isis] (*credit enim ipsius dominae se voce moneri*). He aquí un alma y

<sup>50</sup> Musurillo, *The Acts of the Pagan Martyrs, Acta Alexandrinorum*, Oxford, 1953, VIII y pp: 161-178; J. Gagé, «La propagande sérapiste et la lutte des empereurs Flaviens avec les philosophes (Stoïciens et Cyniques)», *Revue Philosophique* 119, 1959, 73-100; Id., *op.cit.*, pp. 199-200; L. Cracco Ruggini, «L'imperatore, il serapeo e i filosofi», en *Religione e politica nel mondo antico* (CISA, 7), Milano, 1981, pp. 198-199 y n. 35. El episodio es recogido también por R. Merkelbach, *Isis Regina-Zeus Serapis*, Stuttgart, 1995, pp. 144-145. S.A. Takács, *Isis and Serapis in the Roman World*, Leiden, 1995 no cita el episodio.

<sup>51</sup> Cfr., por ejemplo, Dión 48, 50, 4 y Servio, *ad Georg.* 2, 162 para la estatua de Calipso hallada en el 37 a.C. en la zona del Averno cubierta de sudor.

<sup>52</sup> Cfr. F. Dunand- Chr. Zivie-Coche, *Dieux et Hommes en Égypte. Anthropologie religieuse*, Paris, 1991, 216-221. D. Frankfurter, «Lest Egypt's City be Deserted: Religion and Ideology in the Egyptian Response to the Jewish Revolt (116-117 C.E.)», *JJS* 43, 2, 1992, p. 216.

una mente con la que los dioses pueden hablar de noche (*en animam et mentem cum qua di nocte loquantur!*). Luego éste [el marido] merece el principal y sumo honor que, rodeado de un rebaño de sacerdotes vestidos de lino y la cabeza pelada, corre como un Anubis, burlándose del pueblo que llora [la muerte de Osiris]. Él pide perdón cuantas veces la esposa no observó la pureza ritual de los días sagrados, porque merece un gran castigo la violación de este precepto, y pareció que la serpiente de plata había movido la cabeza (*et movisse caput visa est argentea serpens*); pero las lágrimas del sacerdote y sus murmurios bien meditados, hacen que Osiris, corrompido por un gran ganso y por un pequeño pastel, no niegue el perdón a la culpa» (*Sat.*, VI, 530-541).

El episodio relatado en las *Actas Hermaisici* (datadas entre los años 112 y 113) no parece histórico en todos sus detalles pero contiene interesantes aspectos que sí pueden serlo. En primer lugar, que el *consilium principis* estaba no compuesto por judíos —como se pretende en el texto— pero sí influido por filósofos estoicos filojudíos que, como sabemos, habían colaborado muy activamente en el complot contra Domiciano.

En segundo lugar, se nos muestra la política antisemita del Serapeum de Alejandría, calificado por L. Cracco Ruggini<sup>53</sup> de «centro di iniziative anti-giudaiche». Desde luego Trajano estuvo lejos de mantener con el santuario alejandrino relaciones tan estrechas como las Vespasiano. Las ideas estoicas de Trajano pudieron ser la causa del recelo hacia el emperador por parte del clero alejandrino habida cuenta de la confrontación entre los círculos filosóficos y los sacerdotes-teurgos del dios Serapis que primero J. Gagé y luego L. Cracco Ruggini<sup>54</sup> han puesto de manifiesto.

Pero de ninguna forma podemos pensar en una actitud hostil del emperador hacia el influyente clero del Serapeum, que seguía ejerciendo en la corte de Roma una notable influencia. Es más, la relación de Trajano —que jamás estuvo en Egipto, mostrando así su desinterés por el país— con el Serapeum fue estrechándose cada vez más, culminando durante la revuelta judía de Alejandría (116 d.C.).

El discurso de Dión de Prusa, *Al pueblo de Alejandría*, pronunciado durante el reinado de Trajano, hace alusión a la actividad oracular del Serapeum de Alejandría:

<sup>53</sup> L. Cracco Ruggini, *op.cit.* (n.50), p. 199, n. 35.

<sup>54</sup> J. Gagé, «L' empereur romain devant Sérapis», *Ktema* 1, 1976, 145-166.

«Y no debéis desconfiar lo más mínimo de esto que os digo, vosotros, entre quienes el dios [Serapis] es particularmente honrado, ya que él mismo manifiesta especialmente su poder, y no sólo por los oráculos y los sueños de cada día. No creáis, por tanto, que el dios se preocupa sólo de los hombres cuando duermen, revelando en privado lo que le conviene a cada cual, pero que no se preocupa de ellos cuando están despiertos, ni les manifiesta nada útil ni oficialmente ni en plan colectivo. Pues muchas veces ha prestado ya servicios útiles en estado de vigilia y ha hecho claras predicciones a pleno día» (*Or.* XXXII, 12)

Dión alude luego a los oráculos de Apis, en Menfis, que para sus anuncios se sirve de los niños que juegan en las proximidades de su templo, en concreto de la emisión de *klédones*, palabras fatídicas. Pero Serapis es un dios superior; se manifiesta por medio de oráculos (*chresmoí*) y sueños y a diferencia de Apis no se contenta con «algunas palabras» sino que pasa a los hechos. Por eso nuestro orador termina diciendo:

«Pero vuestro dios, al ser más poderoso, desea seros útil por medio de hombres adultos y con formalidad, no con unas pocas palabras, sino con presagios seguros y completos, y con palabras claras que os instruyan acerca de lo que es más necesario —si tenéis paciencia— con buen criterio y con persuasión» (*id.* XXXII, 13)

No sabemos a qué servicios —oficiales y colectivos— prestados por Serapis se refiere Dión, quien, dirigiéndose a los alejandrinos, se pregunta en este mismo discurso: «¿No veís, por Zeus, qué atención ha dedicado el emperador a vuestra ciudad?» (XXXII, 95). Podemos pensar, pues, que Trajano hizo un generoso donativo a la ciudad del que probablemente pudo haberse beneficiado el Serapeion.

Aún existen otros dos testimonios más de este progresivo acercamiento del emperador a la divinidad greco-egipcia: el templo de Luxor, en el que Trajano es asociado a Serapis<sup>55</sup> y, a finales de su reinado (febrero del 116), la inscripción que la III Cirenaica, establecida en Jerusalén,

<sup>55</sup> Cfr. *Lexicon der Ägyptologie* (begr. W. Helck-E.Otto), Wiesbaden, 1986, s.v. *Trajan*, coll. 742. También conviene recordar el «Mammisi» romano construido en época de

dedica al dios greco-egipcio, *IOVI O(optimo) M(aximo) SARAPIDI*, en agradecimiento por la victoria pártica:

*[I]ovi o.m. Sarapidi / pro salute et victoria / imp. Nervae Traiani Caesaris / optumi Aug. Germanici Dacici / Parthici et populi Romani, / vexill. leg. III Cyr. fecit (ILS 4393)*

La devoción privada tampoco conoció razones que le impidieran dedicar inscripciones al emperador en compañía de Júpiter y Serapis:

*Iovi Soli optimo maximo Sarapidi et omnibus diis et imperatori Caesari Nervae Traiano Aug. Germanico Dacico n., Epictetus libertus tabellarius... (ILS, 4395).*

Un hecho importante ha pasado por alto en los últimos años a los estudiosos. Sabemos que los daños causados por los judíos de Alejandría durante la revuelta, fueron sensiblemente menores que en la Cirenaica pese a la exageración de algunas fuentes<sup>56</sup>. Pero entre esos daños hay constancia de dos monumentos muy significativos: el templo de Némesis y el Serapeion.

Respecto al primero es un autor griego, Apiano, quien nos transmite la siguiente noticia:

«...éste precisamente [el recinto de Némesis], en mi época, mientras el emperador de Roma, Trajano, exterminaba la raza judía de Egipto, fue arrasado por los judíos por necesidad de la guerra» (*BC II, 90*).

Todo indica que parece tratarse de un acto de venganza: fue aquí donde la cabeza de Pompeyo, destructor del templo de Jerusalén en el año 63 a.C., había sido enterrada por orden de César.

Son fuentes arqueológicas y no literarias las que han mostrado la destrucción del Serapeion ptolemaico —una de las maravillas del mundo, al decir de Pausanias— presumiblemente también a manos de

Trajano en Dendera. En los pretilos intercolumnares del peristilo se representa a Trajano con ofrendas ante la diosa Hathor, que aparece amamantando a su hijo Ihi o en compañía de su esposo, el Horus de Edfú (id., p. 742).

<sup>56</sup> Eusebio dice que la ciudad de Alejandría tuvo que ser reconstruída por Adriano: *Chron. Hadr. I: Alexandriam a Romanis subversam publicis instauravit expensis.*

los judíos <sup>57</sup>. La actuación de los judíos sublevados parece explicarse bien tanto por la constante defensa que el santuario hizo de los intereses de los greco-alejandrinos como por su vieja colaboración con Roma <sup>58</sup>.

Pero el conflicto entre los greco-alejandrinos y la comunidad judía —que reflejan las citadas *Actas*— no fue en estos últimos años del reinado de Trajano el único, ni exclusiva del Serapeum la capacidad taumática y oracular. En octubre del 115 la revuelta judía estaba probablemente ya sofocada en Alejandría pero se extendió al resto de Egipto en 116-117. Un papiro, datado por L. Koenen <sup>59</sup> entre los años 115 y 117, contiene una profecía emitida por un dios o por un profeta egipcio contra los judíos del país (de la *chora*); desgraciadamente el texto es muy fragmentario aunque podemos hacernos una idea de su contenido:

....siendo... infeliz Egipto... hombres... cosas sagradas....  
 Por ello ataca a los judíos. Este pueblo impío debe ser desposeído de sus templos... Persíguelos hasta que sus ciudades queden desiertas... de caballos... será... sin ley... y en lugar de profetas los que están fuera de la ley... expulsados de Egipto de la ira de Isis... ellos se establecerán, un profeta no tendrá su cargo... sirve al divino... al más grande <sup>60</sup>.

El oráculo describe un periodo de infelicidad causado en gran parte por los judíos, seguido de un periodo de prosperidad. La salvación que se espera no vendrá de un romano —Trajano o su sucesor— sino probablemente de un soberano indígena, un nuevo faraón. La estructura de la profecía recuerda mucho a la del periodo faraónico y, en concreto, como señalan sus editores, al célebre «Oráculo del alfarero». Se trata pues, de un instrumento propagandístico egipcio, inspirado en la antigua literatura, para luchar contra la comunidad judía al tiempo que para poner también de manifiesto la oposición política a Roma <sup>61</sup>.

<sup>57</sup> Cfr., por ejemplo, A. Rowe, *Ann. Service Antiq. Égypte*, Suppl., Cahier 2, 1946, 60-64; E. M. Smallwood, *The Jews under Roman Rule*, Leiden, 1976, p. 399.

<sup>58</sup> Es preciso recordar, del otro bando, la destrucción de la sinagoga de Alejandría a la que hacen alusión las fuentes rabínicas: JT Sukk. v, 1 (schwab VI, 42).

<sup>59</sup> *Gnomon* 40, 1968, 258.

<sup>60</sup> Seguimos la traducción ofrecida por V. Therikover, A. Fuks, M. Stern, *Corpus Papyrorum Judaicarum* III, 119-121 (n° 520). Cfr. también el breve comentario de D. E. Aune, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, Michigan, 1983, p. 147.

<sup>61</sup> Cfr. D. Frankfurter, *op.cit.* (n.52), p. 208.

D. Frankfurter cree que en esta época —como en otras pasadas— circulaba en Egipto gran cantidad de oráculos para «individuals needs or public propaganda»<sup>62</sup>.

Para el primer caso encuentro un excelente ejemplo en un papiro copto, el Papiro Schmidt datado por M. W. Meyer y R. Smith en el año 100 d.C. (es decir, en el tercer año de Trajano). Se trata de un texto que pone bien de manifiesto la conexión existente entre la justicia (o la petición de justicia) y las prácticas oraculares:

«Es Esmpe (hija) de Kllaouj quien se está quejando de Hor (hijo) de Tanesneou. Mi señor Osiris, (señor) de Hasro, yo apelo a tí, haz justicia a mí y a Hor (hijo) de Tanesneou por las cosas que yo le he hecho a él y las cosas que él me ha hecho a mí. Él no (me) considera (?), yo que no tengo poder, que no tengo un hijo que me defienda. Yo no puedo remediarlo; yo soy una mujer estéril. No hay nadie que saliera en mi defensa ante él, porque de Hor... Yo apelo a tí ... gran (?), Osiris, escucha mis llantos... Muchas son las cosas que él me ha hecho. Abre un camino por tu ....., Osiris, (señor) de Abydos, Osiris... Isis...Wepwawet, Hathor, la nodriza (de) Anubis hijo de Osiris, pastor de..., ríndeme justicia.»<sup>63</sup>

El sentido del texto no es del todo claro pero se percibe bien la queja de una mujer, Esmpe, que decide dirigirse a los dioses para que se haga justicia con Hor, a causa quizá, como suponen los editores del texto, de un abandono de hogar. Junto a su indefensión ella argumenta también su esterilidad que no la permite tener un hijo que la defienda en una situación como ésta.

La egipcia Esmpe, siguiendo una tradición que remonta al Imperio Nuevo, confía más en la justicia de los dioses, Osiris en este caso, que en la de las autoridades romanas. Para ello no duda en dejar escrita su quejilla en la convicción de que, a través de los cauces oraculares, el dios no sólo la recibirá, sino que reparará su situación de abandono.

Pero también circulaban profecías de carácter político; éstas —que D. Frankfurter no duda en calificar de «inflammatory»— circulaban posiblemente de forma oral y escrita pero, y esto es lo importante, procedían

<sup>62</sup> D. Frankfurter, *op.cit.* (n. 52), p. 217.

<sup>63</sup> M. Meyer — R. Smith, *Ancient Christian Magic. Coptic Texts of Ritual Power*, Princeton, 1999, n° 1, p. 21 cuya traducción seguimos.

sin duda de círculos sacerdotales —como el de Menfis— que gozaban de una tradición milenaria en el lenguaje profético.

Roma —y su emperador— debió de ver con preocupación la evolución de los acontecimientos dado que, a lo largo de dos años, se asistía en Egipto al enfrentamiento entre greco-alejandrinos (Serapis) y judíos (Yaveh) y entre judíos y egipcios (Isis) pero con un denominador común: el uso político de la profecía.

Sin embargo aún podríamos ir más lejos: en mi opinión el Serapeum acabó siendo un apoyo de Roma para contrarrestar la revuelta judía pero también para combatir el profetismo egipcio de tradición faraónica que no sólo era anti-semita sino también anti-romano. Es conocida la actitud de resistencia por parte de Trajano y su corte imperial hacia los cultos isíacos. Trajano aparece en el *Panegírico* de Plinio como el emperador que protege —a mi modo de ver en clara alusión a la religión isíaca— de las «supersticiones extranjeras»: *neque enim aut peregrinae superstitionis ministeria aut obscena petulantia mensis principis oberrat* (49, 8). El término *superstitio* cobra aquí un sentido muy amplio pero, como demostró Grodzynski, alude también a las formas orientales de adivinación. El culto de Isis poco tenía en común para griegos y romanos con el de Serapis; los estoicos, como Séneca (fr. 35 apud Aug., *De civ. dei* 6, 10), criticaban a los seguidores de Isis y Osiris por sus ritos excesivamente emocionales, por su *furor*, pero nada tenían en contra de Serapis.

Además si, como sabemos, el propósito de Trajano era marcar diferencias con la política de Domiciano, no sorprende su distanciamiento de los cultos isíacos, ya que este emperador se valió de los milagros isíacos (Tac., *Hist.* III, 74), contrapuesto así a los serapistas, para llegar al poder.

Un testimonio de las prácticas de la adivinación privada durante los violentos enfrentamientos entre greco-alejandrinos y judíos nos lo ofrece el historiador Apiano. Nacido en Alejandría fue perseguido por los judíos en el 116 o 117, viviendo momentos de grave peligro. En un fragmento de su libro *Sobre Arabia* narra el episodio que vivió en Egipto pocos meses antes de que el ejército romano sofocase la insurrección judía en aquél país.

«En una ocasión estaba huyendo de los judíos en la guerra que se produjo en Egipto, y marchaba a través de Arabia hasta un río, donde esperaba una barca para llevarme a Pelusium, con un árabe que me guiaba el camino a través de la noche. Cuando ya pensaba que estábamos cerca del barco, poco antes de amanecer una corneja graznó. El árabe se sobresaltó y dijo:

«Hemos perdido nuestro camino». Cuando graznó de nuevo, él dijo: «Hemos perdido nuestro camino seriamente». Yo estaba inquieto y me hubiera maravillado si hubiese aparecido algún viajero, pero sabía que no era posible porque había calma, sólo crepúsculo en un país destrozado por la guerra. Pero el árabe oyó graznar al pájaro una tercera vez y dijo con alegría: «Hemos perdido nuestro camino por nuestro propio bien y estamos en el camino correcto». Yo reí, maravillándome, sin embargo, de que aún pudiéramos seguir el camino correcto y desesperaba por mi vida porque los enemigos estaban por todas partes. Como no era posible regresar a causa de los de atrás, de quien yo viajaba para escapar, preso de pánico, me abandoné yo mismo a la profecía del pájaro. En este estado inesperadamente encontré otro río, muy cerca de Pelusium y una trirreme navegó hasta Pelusium donde embarqué y me puse a salvo. El barco que me estaba esperando en el otro río fue capturado por los judíos» (App. fr. 19)<sup>64</sup>.

Los detalles geográficos permiten pensar que Apiano viajaba a través del nomo egipcio de Arabia o que por extensión se daba a esta tierra dicho nombre de la provincia romana de Arabia, creada pocos años antes por Trajano. En cualquier caso, es un árabe quien sirve de guía a Apiano; él es un experto en el lenguaje de las aves.

Filóstrato confirma a mi juicio plenamente la técnica ornitomántica de los árabes<sup>65</sup>. Nos dice que Apolonio de Tiana, muerto en época de Nerva, había aprendido el lenguaje de las aves de los árabes; veamos el pasaje:

«Pero no pasaré por alto en absoluto ... la sabiduría por la que llegó [Apolonio], por el procedimiento árabe, al conocimiento del lenguaje de los animales. Eso lo aprendió cuando

<sup>64</sup> Cfr. *FHG* vol. V, 1, p. LXV.

<sup>65</sup> Apiano dice que los árabes son respetuosos con las prácticas religiosas (*threskeytikot*) y aptos para la adivinación (*mantikot*). Con anterioridad a Apiano, Cicerón, *de div.* I, 41 insiste en que los árabes obedecían preferentemente signos que vienen de las aves. También la epigrafía confirma el dominio árabe de esta técnica. L. Robert, «L'építaphe d'un Arabe à Thasos», *Hellenica* 2, 1946, 45 ss. estudia la inscripción dedicada por un árabe originario de Haurán que es *oionoskópos*. En general, cfr. T. Fahd, *La divination Arabe. Études religieuses, sociologiques et folkloriques sur le milieu natif de l' Islam*, Leiden, 1996, p. 106. La presencia árabe en Egipto está documentada ya en *Gen.* 37, 25-28.

cruzaba por entre los árabes que lo conocen excelentemente y lo practican. Es, en efecto, entre los árabes cosa común oír profetizar a los pájaros, lo que constituye sus oráculos» (Filostr., *Vit. AT I*, 20).

En este mismo siglo, Porfirio (*De abst.* III, 4, 1), confirmando lo dicho por Filóstrato, señala que «los árabes entienden los [sonidos] de los cuervos».

La interpretación del sonido de las aves era, en realidad, común a varias culturas de la época, como la griega o la romana. El propio Porfirio dice que los augures romanos diferenciaban un abundante número de graznidos de corneja y cuervo (id., III, 4, 3). Lo que es privativo de cada pueblo (y, en particular de los adivinos) es la técnica. En el citado pasaje, Filóstrato dice que los árabes «logran entender a los irracionales comiéndose, unos dicen que el corazón, otros que el hígado de las serpientes» (id.)

Lo interesante es observar que el historiador Apiano era un hombre culto (entonces no debía tener más de 16 o 17 años) que había recibido en su ciudad natal una excelente educación (lo que le permitió desempeñar más tarde en ella altos cargos administrativos y actuar como abogado en la corte de los emperadores) no reñida con este tipo de creencias. No parece que, inicialmente, la confianza de Apiano en las dotes interpretativas del guía árabe fuera grande pero si dejó constancia de aquél episodio en su tratado fue, sin duda, porque quedó fuertemente impresionado por la predicción augural que le salvó la vida. Griegos, árabes, romanos compartían en Egipto, con escasas diferencias técnicas, una misma creencia adivinatoria: la deducción del futuro a través del vuelo y del graznido de las aves.

Como en el caso del Serapeum, los contactos de Trajano con el santuario oracular de Ammón también debemos entenderlos, a mi juicio, a la luz de las revueltas judías en la ciudad de Cirene.

La efigie de Zeus Ammón, con la cabeza cornuda y barbada a derecha, aparece tanto en un medallón de bronce acuñado durante su quinto consulado (108-111 d.C.): como en monedas de bronce acuñadas (en el tercer consulado) en la propia ciudad de Cirene <sup>66</sup> acompañada de la

<sup>66</sup> Hasta hace poco se creía erróneamente que habían sido acuñadas en Cesarea de Capadocia pero A. Laronde, «La Cyrenaïque romaine (96 av. J.C.-235 ap. J.C.)», en *ANRW II*, 10.1 (1998), p. 1042 restituye a Cirene esta acuñación de época trajanea con la figura de Zeus Ammón.

leyenda: ΔΗΜΑΡΧ ΕΞ VIIAT Γ. En el anverso, la cabeza laureada de Trajano y la leyenda: ΑΥΤΚΑΙΣΝΕΡΤΡΑΙΑΝΣΕΒΓΕΡΜ (*Ayt[okrátōri] Kais[ari] Ner[vya] Traian[ō] Seb[astō] Germ[anicō]*) [lám. 9].

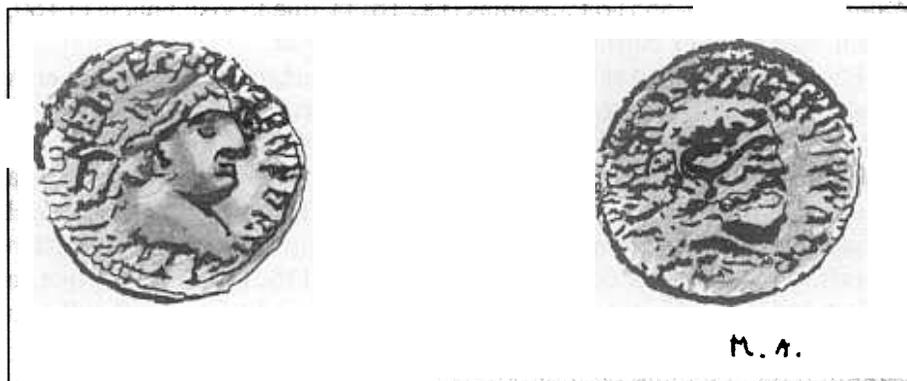


Lámina 9. A. Cabeza de Trajano laureada. R. Cabeza de Zeus Ammón, barbada, con cuernos de carnero. Dibujo del G.F. Hill, *Descriptive Catalogue of Ancient Greek Coins*.

La aparición del dios del oráculo de Siwah en los reversos de estas piezas monetarias fue explicada hace años por Beaujeu como «un motif augustéen de victoire apparenté à la théologie jovienne»<sup>67</sup>. Las fuentes demuestran que el Ammonion mantenía, pese a su decadencia, una cierta actividad<sup>68</sup>.

El método de consulta, influido quizá por Egipto, era extraño a la adivinación greco-romana y muy similar, por el contrario, a las técnicas oraculares orientales y, en particular, a las del mencionado santuario de Heliópolis. La estatua de Ammón, cubierta de esmeraldas y otros ornamentos, era transportada en un baldaquino dorado por 80 sacerdotes. Los movimientos de la cabeza de la estatua, el reflejo de las piedras preciosas, las incidencias que se producían durante la procesión, eran indicios que el profeta de Ammón interpretaba y daba a conocer a los hombres (Diod., XVII, 50-51; Estrab. XVII, 1, 43).

<sup>67</sup> J. Beaujeu, *op.cit.* (n.13), p. 440. La moneda puede verse, por ejemplo, en: G. F. Hill, *Descriptive Catalogue of Ancient Greek Coins*, Chicago, 1967, p. 122, n° 756 y Pl. XVIII.

<sup>68</sup> Cfr. Diod. XVII, 50, 51; cfr. también Estrab. XVII, 1, 43; Juv. VI, 553-555; Plut., *De defect.orac.*, 2-5; Pausan. IX, 16, 1.

El oráculo de Zeus Ammón no atravesaba su mejor momento y en esa idea insiste Plutarco (*De def. orac.*, 2-5), pero otras fuentes cronológicamente próximas, Plinio (*Cyrenaica... inlustratur Hammonis oraculo: NH IX, 16, 1*), Juvenal (*...quidquid dixerit astrologos, credant a fonte relatam Ammonis: VI, 553-555*) o Pausanias (*IX, 16, 1*), que lo visita hacia el 160, ponen en cualquier caso de manifiesto su actividad.

Para la mentalidad religiosa romana estas acuñaciones trajaneas eran consideradas atrevidas a juzgar por el tipo de adivinación extática que se practicaba en aquél santuario. Un siglo antes, Catón de Utica, desplazándose hasta él mostró su indiferencia hacia el oráculo negándose a consultarlo (*Luc., Fars. IX, 511, 565 ss.*). Pero Trajano parece buscar el apoyo del célebre santuario en una época en que quizá ya se advertían los primeros síntomas de la revuelta judía del 116. Recordemos que la ciudad de Cirene fue totalmente arrasada por los judíos y obligó a Roma a enviar urgentemente tropas por mar para sofocar el *tumultus*: el *Caesareum* (con el templo del culto imperial) y los baños fueron destruidos, pero todo indica que la violencia se dirigió especialmente contra las construcciones religiosas: los templos de Hécate, Apolo y Zeus así como, probablemente, los de Artemis, Deméter, Isis y los Dióscuros fueron deliberada y sistemáticamente arrasados como prueban la arqueología y la epigrafía. E.M. Smallwood habla de «fanaticism» por parte de los sublevados y de un «messianic purpose»<sup>69</sup>. D. Frankfurter cree que este ataque «iconoclástico» se explica por la ideología «mesiánica» de la revuelta<sup>70</sup>.

Siendo los judíos el motivo de la probable consulta (a distancia) de Trajano al santuario conviene no olvidar lo que Tácito, que escribe bajo este emperador, narra en sus *Historias*. En el siglo VIII a.C. el faraón Bocchoris acudió al oráculo de Ammón pidiendo remedio para poner fin a una epidemia «que manchaba los cuerpos» y el dios le ordenó purificar su reino y alejar hacia otras tierras a la raza judía «en cuanto que aborrecida por los dioses» (*Hist.*, V, 3).

No obstante, pudo haber existido una razón adicional para ese contacto del emperador con el santuario africano: nuevamente, la *imitatio Alexandri*. ¿Quién en vísperas de la guerra contra los partos no recordaba la célebre consulta que Alejandro hizo al Ammonion donde fue reconocido como «hijo de Zeus» e «invencible»? (*Arr.*, VII, 14, 7; 23, 6). Si

<sup>69</sup> E. Smallwood, *op.cit.* (n.57), p. 388. Debemos añadir a esta lista la destrucción de otros santuarios fuera de la ciudad, como el de Asclepio en Balagrae, al SO de Cirene.

<sup>70</sup> D. Frankfurter, *op.cit.* (n. 52), p. 205.

Trajano, según había enunciado ya Plinio en su panegírico, era el representante, el delegado de Júpiter sobre la tierra (en las ciudades de oriente se llegó a identificarle con Zeus), la idea de la filiación divina no podía ser extraña. El propósito de estas acuñaciones podría ser ese, precisamente: su filiación como hijo de Zeus.