



# ESPACIO, TIEMPO Y FORMA

AÑO 2017  
ISSN 1130-1082  
E-ISSN 2340-1370

30

SERIE II HISTORIA ANTIGUA  
REVISTA DE LA FACULTAD DE GEOGRAFÍA E HISTORIA

UNED





# ESPACIO, TIEMPO Y FORMA

AÑO 2017  
ISSN 1130-1082  
E-ISSN 2340-1370

# 30

SERIE II HISTORIA ANTIGUA  
REVISTA DE LA FACULTAD DE GEOGRAFÍA E HISTORIA

<http://dx.doi.org/10.5944/etfi.30.2017>



UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA

La revista *Espacio, Tiempo y Forma* (siglas recomendadas: ETF), de la Facultad de Geografía e Historia de la UNED, que inició su publicación el año 1988, está organizada de la siguiente forma:

- SERIE I — Prehistoria y Arqueología
- SERIE II — Historia Antigua
- SERIE III — Historia Medieval
- SERIE IV — Historia Moderna
- SERIE V — Historia Contemporánea
- SERIE VI — Geografía
- SERIE VII — Historia del Arte

Excepcionalmente, algunos volúmenes del año 1988 atienden a la siguiente numeración:

- N.º 1 — Historia Contemporánea
- N.º 2 — Historia del Arte
- N.º 3 — Geografía
- N.º 4 — Historia Moderna

ETF no se solidariza necesariamente con las opiniones expresadas por los autores.

UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA  
Madrid, 2017

SERIE II · HISTORIA ANTIGUA N.º 30, 2017

ISSN 1130-1082 · E-ISSN 2340-1370

DEPÓSITO LEGAL  
M-21.037-1988

URL  
ETF II · HISTORIA ANTIGUA · <http://revistas.uned.es/index.php/ETFII>

DISEÑO Y COMPOSICIÓN  
Carmen Chíncoa · <http://www.laurisilva.net/cch>

Impreso en España · Printed in Spain



Esta obra está bajo una licencia Creative Commons  
Reconocimiento-NoComercial 4.0 Internacional.

## ARTÍCULOS



# PALABRAS PERSAS EN EL MITRAÍSMO: LA CONSTRUCCIÓN DE UNA IMAGEN ORIENTAL DEL CULTO MITRAICO

## PERSIAN WORDS IN MITHRAISM: THE CONSTRUCTION OF AN ORIENTAL IMAGE OF MITHRAIC CULT

Israel Campos Méndez<sup>1</sup>

Recibido: 11/05/2017 · Aceptado: 06/10/2017

DOI: <http://dx.doi.org/10.5944/etfi.30.2017.18987>

### Resumen

La cuestión de la procedencia oriental del culto mitraico se ha sostenido tradicionalmente en el propio origen persa del dios Mitra y por la presencia de otros testimonios en el culto vinculados con este territorio. El análisis en profundidad de las evidencias epigráficas en torno a la palabra «nama» nos permiten establecer la hipótesis de un empleo tardío de este término y por tanto permiten señalar un uso interesado para fomentar una representación oriental del culto mitraico romano.

### Palabras clave

Mitraísmo; cultos orientales; religión romana; *nama*.

### Abstract

The question of the western origin of the Mithraic cult has been supported traditionally by the own Persian origin of the god Mithra and by the presence of other testimonies in the worship linked by this territory. The analysis of the epigraphic evidence concerning the word «nama» allow us to establish the hypothesis of a late incorporation of this expression and therefore they allow to indicate a use interested to promote an oriental representation of the Roman Mithraic cult.

### Keywords

Mithraism; oriental cults; roman religion; *nama*.

---

1. Universidad de Las Palmas de Gran Canaria, España; <[israel.campos@ulpgc.es](mailto:israel.campos@ulpgc.es)>.

## 1. MITRA Y EL MITRAÍSMO

La centralidad que ocupa el dios Mitra en la articulación de un culto de carácter misterioso en torno a su figura durante los primeros siglos de nuestra era, ha condicionado de manera substancial la evolución de la historiografía mitraica desde el siglo XIX. Aunque la pregunta fundamental sobre el Mitraísmo todavía sigue acuciando a los investigadores que nos hemos detenido en el estudio de este fenómeno histórico, cuándo y cómo se produjo la aparición de este culto, otros muchos aspectos han podido ser descritos y explicados en la profusa literatura que ha protagonizado esta divinidad<sup>2</sup>. No obstante, una y otra vez retornamos a la particularidad de este culto con respecto a los otros que se desarrollaron en el Imperio romano en este mismo periodo (Isis, Cibele, Dionisos, etc.) Frente al proceso claramente identificado de helenización o romanización de estas divinidades, el culto mitraico surge de manera casi espontánea desde un parámetro religioso-cultural muy específico como es el iranio zoroastriano<sup>3</sup>, para ser constatado dentro de las fronteras romanas bajo unas características abiertamente misteriosas. Esto no supondría ningún problema, si no fuera por la circunstancia de que existe una radical diferencia entre las características que definen el culto de Mitra en el mundo persa<sup>4</sup> y las que encontramos en el mitraísmo romano. Descartado el hecho de que pudiera tratarse de divinidades diferentes<sup>5</sup>, la investigación ha tratado de rastrear el proceso por el cual esta divinidad central del panteón zoroastriano, destacada para los propios reyes aqueménidas<sup>6</sup> y con un protagonismo aún relevante durante las épocas parto y sasánida<sup>7</sup>, pudo protagonizar un culto específico no ya en el mundo romano, sino de manera más particular entre aquellos sectores particularmente encargados de la defensa de la propia esencia romana (aristocracia y legiones).

2. Existe una bibliografía bastante extensa que ha analizado los aspectos definitorios del culto de esta divinidad en un contexto y en otro: CUMONT, Franz: *Les mystères de Mithra*, Brussels, 1903; VERMASEREN, Martin: *The Excavations in the Mithraeum of the Church of S. Prisca on the Aventine*, Leiden, Brill, 1963; DUMEZIL, George: *Mitra-Varuna. An Essay on Two Indo-European Representations of Sovereignty*, New York 1948; GERSHEVITCH, Ilya: *The Avestan Hymn of Mithra*, London 1959; CLAUS, Manfred: *The Roman Cult of Mithra*, New York 2001; BECK, Roger: *Beck on Mithraism*. Hampshire 2004; TURCAN, Robert: *Mithra et le mithraïsme*, Les Belles Lettres, ed., Paris, 2004; LATTEUR, Olivier; «Le culte de Mithra a-t-il été intégré dans certains panthéons civiques?», *Latomus* 70.3 (2011), pp. 741-754. Para una visión de conjunto del estado de la cuestión de los estudios mitraicos nos remitimos a CAMPOS, Israel: *Fuentes para el Estudio del Mitraísmo*, Cabra, Ayt. Cabra, 2010, pp. 5-26.

3. FRYE, Richard N.: «Mithra in the Avesta», en DUCHESNE-GUILLEMIN, Jacques (ed.) *Études Mithriaques*, IV, Leiden, Brill, 1978, pp. 501-51; RIES, Julien «Le Culte de Mithra en Iran», *ANRW*, II, 18.4 (1985), pp. 2728-2775; BIANCHI, Ugo: «Mithra and Iranian Monotheism», *Études Mithriaques*, I, 1978, pp. 19-45; BOYCE, Mary: «Mihragan among the Iranian Zoroastrians», en HINNELL, John, (ed.): *Mithraic Studies*, I, Manchester, 1975, pp. 106-118; BOYCE, Mary: «On Mithra's part in Zoroastrianism», *BSOAS*, 32 (1969), pp. 22-38.

4. Sobre el culto de Mitra antes de su introducción en el mundo romano: CAMPOS, Israel: *El dios Mitra. Los orígenes de su culto anterior al mitraísmo romano*. Las Palmas G.C., ULPGC, 2006.

5. WIKANDER, Stig: *Études sur les mystères de Mithras*. I, Lund, 1951, pp. 18 s; BESKOW, Paul: «The routes of Early Mithraism», *Acta Iranica* 1(1975), pp. 7-18.

6. CAMPOS, Israel: «Plutarco y la religión persa: el dios Mitra», en G. Santana, (ed.), *Plutarco y las artes*, Madrid, Clásicas, 2013, pp. 291-298.

7. CALLIERI, Paul: «On the Diffusion of Mithra images in Sasanian Iran: New Evidence from a Seal in the British Museum», *East and West*, 40 (1990), pp. 79-98; KAIM, Barbara: «Investiture of Mithra. Towards a new interpretation of so called investiture scenes in Parthian and Sasanian art», *Iranica Antiqua*, vol. XLIV (2009), pp. 403-415; CAMPOS, Israel: *op. cit.* pp. 72-76.

## 2. MITRA Y LAS «RELIGIONES ORIENTALES»

El estado actual de nuestros conocimientos no permite aún resolver la incógnita de esa transformación, si bien ha quedado definitivamente desechada la hipótesis establecida por F. Cumont a principios del siglo XX quien planteaba una difusión del culto a partir de una transmisión directa desde el marco iranio a través de la actuación de unos «magos helenizados»<sup>8</sup> y confiriendo un protagonismo relevante a la mención de los piratas cilicios que hizo Plutarco<sup>9</sup> (*Pomp.* 24, 7). Más recientes son las propuestas que buscan el espacio de encuentro entre el Mitra iranio y su adopción como divinidad para una nueva forma de culto en el contexto de los reinos helenísticos de tradición irania que surgieron tras la descomposición del imperio seléucida en Asia Menor<sup>10</sup>.

Tanto una propuesta, como otra han sostenido la continuidad de la adscripción del mitraísmo a una categoría genérica difundida por el mismo Cumont: «religiones orientales»<sup>11</sup>. Este autor acuñó esta expresión para englobar en un mismo grupo en función de su procedencia de las regiones orientales<sup>12</sup> del Imperio a los cultos de Cibeles y Atis, Isis y Serapis, Adonis y Atargatis, los Baales de Heliópolis, de Damas o de Doliché e incluso el de Baco a partir de sus trazos tracio-frigios. Si bien esta cuestión no era una novedad establecida por el propio Cumont, puesto que ya desde la Antigüedad los propios autores romanos habían señalado esta particularidad, sin embargo, el resultado de tal identificación no respondía a los mismos criterios clasificatorios. En el siglo II d.C., Juvenal en su *Sátira* 3.62 reseñaba: «hace tiempo que el sirio Orontes afluye al Tíber, transportando consigo las lenguas, las costumbres... los tímpanos exóticos y las jóvenes obligadas a prostituirse junto al circo». Aunque Juvenal se centra más abiertamente en criticar las influencias griegas<sup>13</sup>, ha sido tomado como un reflejo de la actitud de suspicacia hacia las «modas extranjeras». Sin embargo, el sabio belga establecía la categoría «religiones orientales» en un contexto romano-centrista, difusionista y en un marco teórico de interpretación de estos cultos en un proceso de transición hacia el triunfo final del cristianismo. De ahí la referencia en algunos momentos a una «invasión de los cultos orientales»<sup>14</sup>. La rigidez y el apriorismo de este término comenzaron a ser

8. CUMONT, Franz, *op. cit.*, 1903, pp. 37ss.

9. Sobre las implicaciones mitraicas de este texto, cfr. FRANCIS, Edward D.: «Plutarch's Mithraic Pirates», en HINNELL, John (ed.), *Mithraic Studies*. I, Manchester, 1975, pp. 207-210; RUBINO, Claudia: «Pompeyo Magno, los piratas cilicios y la introducción del Mitraísmo en el Imperio Romano según Plutarco», *Latomus* 65.4, (2006), pp. 915-927; CAMPOS, Israel. *cap. cit.* pp. 291-294.

10. BECK, Roger: «The Mysteries of Mithras: a New Account of their Genesis», in *JRS* 88 (1998), pp. 115-128; MOGA, Iulian: «Mithra în Asia Mică și în regiunile limitrofe. Mirajul Originilor», *Peuce* S.N. V (2007), pp. 205-240.

11. CUMONT, Franz: *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Brussels 1906. A partir de Cumont, fue definitivamente su «heredero intelectual» M.J. Vermaseren quien terminó de consolidar la categoría de estudio a partir de la edición de la serie bibliográfica *Études Préliminaires sur les religions orientales dans l'empire romain* publicado por Brill desde 1961, actualmente renombrado como *Religions of the Graeco-Roman World* (1991).

12. PAILLER, Jean-Marie: «Les religions orientales selon Franz Cumont. Une création continuée», *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Italie et Méditerranée*. 111.2 (1999), pp. 635-646

13. BELAYCHE, Nicole: «L'Oronte et le Tibre: l'«Orient» des cultes «orientaux» de l'Empire romain» in AMIR-MOEZZI, Mohamed and J. SCHEID, John (eds.) *L'Orient dans l'histoire religieuse de l'Europe romaine. L'invention des origines*. Turnhout, Brepols Pub., 2000, pp. 12-17.

14. CUMONT, Franz *op. cit.* 1903, p. 9.

cuestionados a partir de los años setenta del pasado siglo, cuando el propio concepto de «Oriente»<sup>15</sup> empezó a ser revisado desde otros ámbitos de estudio. Para el tema que nos ocupa en este artículo, este nuevo marco afectó primero a las teorías tradicionales de Cumont<sup>16</sup> a la hora de explicar la introducción del mitraísmo en el Imperio romano, y de forma más reciente (y tardía) ha empezado a concretarse en un debate historiográfico sobre la pertinencia y exactitud de esta categoría de «religiones orientales» para describir este fenómeno histórico-religioso. Partimos de la evidencia testimonial de que los romanos no utilizaron el término *oriens* y *orientalis* sino como una expresión que no iba más allá de la mera indicación geo-política<sup>17</sup>, mientras que en un sentido cultural la palabra evocaba más el ámbito de la astronomía que al de la religión. En lo concerniente a cómo las fuentes clásicas se refieren a todos estos cultos categorizados como «orientales», los términos que encontramos van de la más genérica *sacra peregrina*, a *externae religiones* y *superstitio*, pero siempre en un contexto de integración<sup>18</sup> dentro del marco genérico de la religión tradicional romana. En el momento en que el culto de estas divinidades quedaba tamizado a través del estrato religioso greco-romano, el asunto de la procedencia se convertía en una cuestión meramente anecdótica: la lengua en la que se difunden es la del imperio, cumplen las normas romanas e incluso acaban marginando aquellos elementos que pudieran suponer un factor de rechazo para la sociedad latina. Las prevenciones que la historiografía moderna tiene en relación a la pertinencia o no del término «religiones orientales» se concretan, a mi juicio, en que esta categorización ha motivado que frecuentemente se haya incidido en la búsqueda de manera forzada de generalizaciones que robustecieran la pertenencia a este grupo, quedando abandonados otros elementos que individualizaban cada caso y que habrían servido para un enriquecimiento del estudio. Por ejemplo, la atención, como señala Belayche<sup>19</sup>, a cómo se produjo su introducción, si por vía oficial (Cibeles) o por vía privada (Mitra); el nivel de integración plena difícilmente permite establecer una categoría diferenciadora como indica Van Andringa y Van Haeperen<sup>20</sup>, puesto que ni son marginales, ni extranjeros, sino plenamente romanos;

15. En este sentido es fundamental la obra de referencia de Edward SAID, *Orientalismo* publicada en 1978, si bien no fue la primera que cuestionaba abiertamente los fundamentos intelectuales y colonialistas que han incidido en la construcción de un imaginario sobre la idea de «Oriente» y su proyección hacia el pasado, puesto que antes ya había incidido en el tema ABDEL-MALEK, Anouar: «Orientalism in Crisis», *Diógenes*, 44 (1963), pp. 103-140 y TIBAWI, Abdul Latif: «English-speaking orientalis», *Islamic Quarterly* 8 (1-4 1964), pp. 25-45. Una aplicación de las ideas de Said con respecto al mundo antiguo la encontramos en VASUNIA, Phiroze: «Hellenism and Empire: Reading Edward Said», *Parallax* 9(4), (2003), pp. 88-97 y HUANG, Yang: «Orientalism in the Ancient World: Greek and Roman Images of the Orient from Homer to Virgilius», *Bulletin of the Institute for Mediterranean Studies*, 5 (2007), pp. 115-129.

16. GORDON, Richard «Franz Cumont and the Doctrines of Mithraism,» in HINNELLS, John. ed., *Mithraic Studies*, Manchester, 1975, pp. 215-48.

17. VERSLUYS, Miguel John: «Orientalising Roman Gods», en BONNET, Caroline y Laurent BRICAULT (eds.): *Panthée. Les mutations religieuses dans l'Empire romain*, Leiden, 2013, pp. 246-7.

18. GORDON, Richard: «Mithraism and Roman Society: Social Factors in the Explanation of Religious Change in Roman Empire», *Religion*, 2 (1972), pp. 92-121; BELAYCHE, Nicole «Deae Syriae Sacrum». La romanité des cultes «orientaux», *Revue Historique*, (2000) 302, pp. 565-592; NAGY, Antoine y PRESCENDI, Francesca: «Innovations religieuses dans la Rome Impériale », en BERGEUD, Philippe: *Religions Antiques*, Paris, 2008, p. 151ss.

19. BELAYCHE, Nicole: *art. cit.*, p. 568.

20. VAN ANDRINGA, William y VAN HAEPEREN, Françoise: «Le Romain et l'étranger: formes d'intégration des cultes étrangers dans les cités de l'Empire romain», en BONNET, Caroline y PIRENNE-DELFORGE, Vinciane: *Les*

o incidir en la razón de la elección<sup>21</sup> a la hora de la «conversión» de los fieles a estos cultos. De tal manera que la cuestión no se reduce exclusivamente a la pertinencia o no de la continuidad de un término que puede seguir siendo útil como categoría de estudio<sup>22</sup>, sino en profundizar de manera eficiente sobre lo que implica la vinculación con «oriente» o con su lugar de procedencia. Y de forma más precisa, en comprender qué percepción pudieron tener los propios habitantes del imperio que practicaron estos cultos en relación con los elementos «no romanos» con los que tenían que relacionarse en su praxis religiosa misteriosa.

El punto de fusión entre el problema metodológico que hemos planteado arriba y el culto de la divinidad que preside nuestro estudio se presenta de manera doble. Por un lado, se constata la existencia de una serie de elementos presentes en el mitraísmo que actúan de manera directa y constante como un recordatorio de la procedencia persa de esta divinidad. Este hecho se confronta con el peso contundente de las demás evidencias que nos muestran un culto mitraico plenamente insertado dentro del marco religioso romano<sup>23</sup>, del que no se conocen testimonios de que sufriera ningún tipo de intervención directa por parte de las autoridades romanas<sup>24</sup> y que en sus elementos rituales y culturales manifiesta una plena adopción del lenguaje religioso greco-romano. Sin embargo, ha sido la evidencia de esos elementos identificados como de origen iranio los que han provocado una literatura amplia a fin de comprender cuál pudo ser el lugar que ocupaban en la configuración del propio culto. No solo eso, sino que han servido para ser interpretados como el eslabón de una posible línea de continuidad entre el Mitra persa y el Mitra romano; como el hilo conductor de una evolución que debió tener como escenario Asia Menor.

---

*religions orientales dans le monde grec et romain: cent ans après Cumont (1906-2006). Bilan historique et historiographique*, Bruxelles-Rome, 2009, pp. 23-42

21. PRICE, Samuel: «Religious Mobility in the Roman Empire», *JRS* 102(2012), pp. 1-19; RIVES, James: «Religious choice and Religious change in Classical and Late Antiquity», *ARYS* 9(2011), p. 279.

22. En este sentido se ha posicionado abiertamente ALVAR, Jaime: *Romanising Oriental Gods*, Leiden, Brill, 2008, pp. 3-4 y más recientemente GORDON, Richard: «Coming to Terms with the 'Oriental Religions of the Roman Empire'», *Numen* 61 (2014), pp. 665 y GASPARRO, Giulia: «Da Oriente a Occidente: il Contributo di Julien Ries al tema «il Culti Orientali nell'Impero Romano», en PETROSINO, Silvano: *Archivio Julien Ries per l'Antropologia simbolica*. Milano, Jaca Book, 2015, pp. 141-157.

23. Desde muy temprano, el mitraísmo se insertó plenamente en el sistema de votos públicos por la salud del emperador y contó con el apoyo directo e indirecto del poder imperial. Resulta curioso que al mismo tiempo que los apologistas cristianos echan en cara a los mitraístas que adoren a un dios persa (Fírmico Materno, *De errore profanorum religionum*. 5, 2), Diocleciano declare a Mitra como una de las divinidades que protegen el Imperio. *CIMRM*, 1698. Existe un artículo de FROTHINGHAM, Arthur: «Diocletian and Mithra in the Roman Forum», *American Journal of Archeology* 18,2 (1914), pp.146-155, donde trata de conceder un mayor protagonismo a esta inscripción y el relieve en el que aparece, sin embargo, no ha tenido ninguna relevancia. Para profundizar en esta cuestión, cfr. TURCAN, Rorbert: «Comment adore-t-on un dieu de l'ennemi?» *Topoi. Orient-Occident*, 11, 1 (2001), pp. 137-148; CAMPOS, Israel «Factors determining the outside projection of the Mithraic Mysteries», *Mithras Journal* vol. 2 (2008), pp. 7-22.

24. Frente a los episodios conocidos de intervención de las autoridades romanas sobre el culto de Cibeles, Isis o Baco, el mitraísmo surge dentro de Roma sin que conozcamos ninguna actuación política que manifieste hostilidad alguna ante esta divinidad persa. Cfr. SIERRA, Rosa y CAMPOS, Israel: «Actuación de los magistrados en la introducción de los cultos orientales en la Roma Antigua», en SUÁREZ, Emilio (ed.): *Lex Sacra: religión y derecho a lo largo de la Historia*, Valladolid, Serv. Public. 2010, pp. 55-66.

### 3. MITRA Y LOS TESTIMONIOS DE ORIGEN PERSA: NAMA

A través de la epigrafía, se ha tenido conocimiento desde muy temprano de la presencia vinculada a un contexto mitraico de una serie de términos (*nama*, *na-barze*, *Cautes*, *Cautopates* y *Arimanio*) cuya explicación ha encontrado una difícil cobertura dentro de un ámbito exclusivamente romano. A partir de lo expuesto en las páginas anteriores, creemos que no resulta factible continuar con la simple constatación del hecho, recurriendo al tópico de que son reminiscencias iránicas<sup>25</sup>. Al contrario, se hace necesario detener nuestra atención sobre aspectos que la historiografía mitraica ha incorporado a su «bagaje de datos asumidos», para tratar de analizar si aún hoy siguen aportando la misma información que se les atribuyó en el momento en que fueron incorporados al *corpus* mitraico. Bien es cierto que no han aparecido nuevas fuentes que hayan cuestionado abiertamente la interpretación tradicional, pero eso no excluye la posibilidad de hacer un balance de lo que se ha escrito sobre esta cuestión hasta el momento y arrojar una nueva luz sobre el tema.

A partir de este marco teórico, hemos considerado oportuno centrar nuestra atención sobre un grupo de evidencias que han llamado la atención por su particularidad en cuanto a testimonio anómalo dentro del mitraísmo; sin embargo, su explicación frecuentemente ha sido resuelta con relativa ligereza por parte de quienes los han esgrimido como referencia al pasado iranio del culto de Mitra. Nos referimos a los casos en los que ha aparecido el término *nama* (gr. νόμα) vinculado de una forma u otra al nombre de Mitra y sus seguidores. Es nuestra intención en las siguientes páginas revisar el sentido, significado y función que se vincula con la presencia de esta palabra, para tratar de comprender mejor lo que pudo suponer su uso en el contexto mitraico y las implicaciones que puede tener para una mejor comprensión general del culto de Mitra.

El punto de partida para la incorporación de este término en el conjunto de conceptos que forman parte del mitraísmo se produce a partir de la identificación de dos inscripciones<sup>26</sup> aparecidas en Roma y Tibur (actual Tívoli, Italia) a la que podría unirse una tercera<sup>27</sup> encontrada en Ostia. La presencia de esta palabra, como veremos, ya suscitó interés desde muy temprano, pero no hubiese pasado de ser una mera anécdota si a fines de la década de los treinta del pasado siglo XX, con las excavaciones llevadas a cabo por F. Cumont y M. Rostovtzeff<sup>28</sup> en la ciudad siria de *Dura-Europos*, no hubiesen aparecido en las paredes del mitreo descubierto un total de diez grafitis<sup>29</sup> donde se incluye la palabra escrita en griego y en latín. Más tarde

25. BESKOW, Paul: *art. cit.* p. 8; BECK, Roger: «Mithraism since Franz Cumont», *ANRW*, II.17.4, (1984), p. 2085; TURCAN, Robert: *op. cit.* 2004, p. 94; CLAUS, Manfred *op. cit.* 2001, p. 8; ALVAR, Jaime *op. cit.* 2008, pp. 77-8.

26. CIMRM I 416 = CIL VI 719; 30819 = MMM II N° 62: *Nama Sebesio / Nam/a necs*; CIMRM I, 214 = CIL XIV 3567 = MMM II 144: *Soli invicto Mithrae / sicuti ipse se in visu / iussit refici / Victorinus Caes(aris) n(ostris) / verna dispensator / numini presenti suis inpendis reficiendum / curavit dedicavitque. / Nama cunctis.*

27. CIMRM I 308 = CIL XIV 4315 (Becatti, 130, n° 7 pl. xxxix, 3): *[Na]ma Victori Patri / Aur(elius) Crece[n]s Aug(usti) lib(ertus) / fratres ex speleo dilap/so in melio/ri resatura/vit*

28. ROSTOVZEFF, Mijail, BROWN, Frederick & WELLES, Charles: *The Excavations at Dura Europos: Preliminary Report of the Seventh and Eighth Seasons of Work*, Yale, 1939; CUMONT, Franz: «The Dura Mithraeum», en Hinnells, J.

29. CIMRM, I nn. 46, 54, 56-63.

pudo sumarse el tesoro encontrado en las paredes del mitreo romano de Sta. Prisca excavado por M.J. Vermaseren<sup>30</sup> en los años cincuenta del siglo XX, ofreciendo otros veintidós dipintos de la palabra. A lo que finalmente podríamos añadir una cuarta inscripción<sup>31</sup> con la palabra *nama*, cuya procedencia se atribuye a la ciudad de Roma. Todo este proceso nos sitúa ante un total de treinta y nueve casos, donde esta expresión es usada en latín o en griego y vinculada bien por contexto o por referencia expresa al culto del dios Mitra.

Supone un hecho llamativo que desde muy pronto haya habido un relativo interés por entender el significado de esta expresión aparecida en las inscripciones; para luego no ir más allá de su mera traducción, sin profundizar en las causas y el contexto que pudieron llevar a la utilización de un término que parece ajeno a la tradición greco-romana y que no deja de ser una «rareza» que parece evocar al origen iranio del propio Mitra. En 1700, Filippo de la Torre en su *Monumenta veteris Antii hoc inscriptio M. Aquilii et tabula Solis Mithrae et variis symbolis exculpta* (pp. 193-195) se hace eco de una interpretación sobre la palabra a través del estudio de la inscripción «nama Sebesio» (CIMRM I 416), señalando la vinculación de *nama* con una procedencia persa, corrigiendo una errónea lectura anterior que planteaba «nanna»; si bien no descarta en su análisis la posibilidad de que también esté relacionado con una procedencia griega, lo que llevaría a una traducción del término como «agua, río» (p. 252). Unos años más tarde, Gregorio Redi en su *Dissertazione VI sopra gli Dei Aderenti*<sup>32</sup>, refuerza la idea sobre el origen persa, estableciendo que debía tratarse de una fórmula ritual. No obstante, tampoco descarta la posible interpretación del término en un contexto mitraico en un sentido griego, como había hecho de la Torre (p. 112). A principios del siglo XIX, G. Eichhorn<sup>33</sup> vuelve sobre la cuestión, estableciendo únicamente la opción de un origen medo-persa, remontando el término al sánscrito para establecer su traducción como «adoración». Sin excluir la procedencia persa del vocablo, J. de Hammer<sup>34</sup> fue más allá, atendiendo a otra de las posibles significaciones de *nama* en cuanto término que hace referencia a la raíz latina de «nomen», y por tanto lo interpreta como una literatura persa con vínculos también con la religión védica en cuanto a fórmula sacerdotal. Con estos antecedentes, es llamativo cómo F. Cumont<sup>35</sup> pasó en un primer momento de puntillas sobre esta cuestión: «ou les invocations obscures *Nama, Nama Sebasio*, gravées sur nos bas-reliefs et qu'on n'a point encore élucidées». Para entrar definitivamente en la interpretación que se ha oficializado en torno a una traducción de *nama* desde una perspectiva avéstica como «saludo», «adoración», siendo explicada su presencia no solo por medio de las inscripciones primeras, sino principalmente a partir del mayor volumen de testimonios encontrados en Sta. Prisca y

30. VERMASEREN, Martin. *op. cit.* 1965.

31. CIMRM 591 = CIL VI 731 = MMM II N° 63. *Nama / L(ucius) Fl(avius) Hermadion / hoc mihi libens / d(onum) d(edit)*

32. *Saggi di dissertazioni academiche*, vol. 1-2, Cortona, 1735, pp. 109-111.

33. EICHORN, Johan: *De Deo Sole Invicto Mithra commentatio*, Gotinga, 1814; en este mismo sentido volverá luego LENORMANT, Franz: «Sabazius», *Revue Archéologique, Nouvelle Série*, Vol. 29 (Janvier à Juin 1875), pp. 43-51.

34. de HAMMER, Joseph: *Mithraica ou les Mithriaques. Mémoire Académique sur le culte solaire de Mithra*, Paris, 1833.

35. CUMONT, Franz *op. cit.* 1903, p. 154.

*Dura-Europos*, como una fórmula religiosa<sup>36</sup> que podría haber quedado incorporada dentro del corpus ritual mitraico vaciada de su contenido original, pero como un remanente de lo que fue el culto original de Mitra en contexto persa.

Una vez asumido que la palabra procede del ámbito persa, se plantea la doble pregunta de cómo pudo incorporarse al culto mitraico romano y cuál pudo ser su función dentro del marco ritual a partir de la manera en que nos han llegado los testimonios de uso de esta palabra. Contestar a estas dos cuestiones nos llevará al objetivo de esta investigación, si bien las respuestas definitivas estarán condicionadas por la limitación y particularidad de nuestras fuentes.

La historiografía ha asumido el hecho de que *nama* formaba parte de una fórmula avéstica de adoración a la divinidad<sup>37</sup> y que el uso de esta palabra dentro del contexto mitraico reproducía esta funcionalidad. No obstante, esto no necesariamente supone que se refiera de forma exclusiva a Mitra, sino también como una manera de aclamar también a aquellos individuos que habían avanzado por los grados iniciáticos del culto<sup>38</sup>; algo que no parece resultar ajeno a los demás cultos místéricos<sup>39</sup>. De igual forma, se ha aceptado la idea de que la aparición de palabras escritas en lengua persa (ὄνομα βαρβαριχόν) dentro de un contexto romano no implica un problema, puesto que se pone en relación con la pervivencia de las palabras arameas *amen*, *allelulliah* u *hosanna* dentro de la liturgia cristiana. Si la presencia de estas palabras no supone por parte de los cristianos el conocimiento del arameo; se ha afirmado<sup>40</sup>, de igual forma, la existencia de *nama*, *nabarze*, *Arimanio* no tiene por qué implicar que los mitraistas tuvieran conocimiento de lengua persa. Sin embargo, no considero que este paralelismo pueda dar una respuesta acertada al fenómeno que estamos analizando, puesto que frente a la oscuridad que envuelve la aparición de los términos en el ámbito mitraico, sí resulta factible rastrear el procedimiento por el cual estas palabras semitas quedaron integradas no sólo en la liturgia, sino en la propia literatura cristiana. La presencia de la fórmula 𐎎𐎠𐎢𐎡 –y su transliteración griega ἀμήν– está plenamente atestiguada en el Antiguo Testamento<sup>41</sup> y, de igual forma, se incorpora al Nuevo Testamento<sup>42</sup> como una manera de subrayar las propias palabras de Jesús (*ipsissima vox*)<sup>43</sup>. Algo parecido parece ocurrir con la aclamación

36. CUMONT, Franz *art. cit.* 1975, p. 196; BOYCE, Mary and GRENET, Franz: *A History of Zoroastrianism*, vol III, Leiden, 1991, pp. 487-8; BESKOW, Paul *art. cit.* 1975, p. 8.

37. CUMONT, Franz *art. cit.* 1975, p. 196; FRANCIS, Edward *art. cit.* 1975, p. 242; HULTGARD, Anders: «Remarques sur les repas cultuels dans le mithracisme», en GRAPPÉ, Christian (ed.) : *Le Repas des Dieux*. Mohr Siebeck, 2004, pp. 299-323.

38. VERMASEREN, Martin *op. cit.* 1965, p. 232; BETZ, Hans Dieter: «The Mithras inscriptions of Sta. Prisca and the New Testament», *Novum Testamentum*, 10(1968), 62-80; GORDON, Richard: «Ritual and Hierarchy in the Mysteries of Mithras», *ARYS* 4(2001), p. 253.

39. Un ejemplo de este sentido lo encontramos en las *Metamorfosis* de Apuleyo (XI. 16.2): «Bendito, ¡por Hércules! Tres veces, quien haya merecido tan evidente patrocinio del cielo». Para profundizar en este sentido, cfr. CHANIOTIS, Angelos: «Acclamations as a Form of Religious Communications», in RÜPKE, Jörg: *Die Religion des Imperium Romanum: koine und konfrontationen*, 2009, 199-218.

40. BOYCE, Mary *op. cit.* 1991 p. 488; BESKOW, Paul *art. cit.* 1975, p. 8.

41. ZINKAND, John: «The Amen: the seal of faith», *Pro Rege*, 10.3 (1982), p. 2-14.

42. LEE, Sang: *Jesus and Gospel. Traditions in Bilingual context*. Berlin, 2010, p. 349 ss.

43. HASLER, Victor: *Amen. Redaktions-geschichtliche untersuchung zur Einführungsformel der Herrenworte „wahrlich, ich sage euch“*; Stuttgart 1969, p. 173; CASEY, Maurice: *Aramaic Sources of Mark's Gospel*. Cambridge, 1998, pp. 244.ss.

*hosanna*<sup>44</sup>. Es, por tanto, un contexto de convivencia greco-araméa y de bilingüismo<sup>45</sup> el que establece una cotidianidad en el uso de estas expresiones, hasta el punto de que no sólo aparece transliterada, sino en ocasiones traducida al propio griego (ἀληθεια ο γεινοιτο). De tal forma que, aunque siglos después estas palabras hayan quedado plenamente insertadas dentro de la doxología cristiana, se ha perdido su sentido original; sin embargo, resulta extremadamente complicado reconstruir un proceso parecido que explique la manera en que la fórmula *nama* pudiera haber convivido primero de manera cotidiana entre fieles mitraicos greco-iranios, para luego pasar a formar parte de manera normalizada en las fórmulas religiosas del mitraísmo místico. Esa convivencia greco-irania no es descartable, puesto que en Asia Menor encontramos ejemplos de ese sincretismo religioso-cultural heleno-persa, cuyo caso más significativo es el reino de Comagene<sup>46</sup>. Pero, lamentablemente, constatamos un vacío documental significativo que permita fundamentar, más allá de la especulación<sup>47</sup>, que el lenguaje religioso que se utilizaba en este proceso tuviera como referencia el Avesta y que de ahí se pudiera establecer un proceso de transferencia directa de esta fórmula religiosa.

Esta laguna documental detectada en relación a un posible uso continuado de fórmulas religiosas con la expresión *nama*, vinculadas de manera explícita con un culto mitraico, nos enfrenta también ante otra especificidad particular que identificamos en el conjunto de testimonios que estamos analizando sobre la presencia de este término en el contexto místico. Dejando a un lado la dificultad que existe para establecer una datación exacta para la inscripción aparecida en el mitreo del Capitolio (CIMRM I, 416)<sup>48</sup>, el resto de referencias analizadas, tanto las aparecidas en inscripciones como los grafitos de las paredes de Dura-Europos y Santa Prisca se sitúan en una misma franja cronológica que abarcaría los últimos años del siglo II y la primera mitad del siglo III. Para el caso del mitreo de Dura-Europos, cuyas fases constructivas están claramente identificadas<sup>49</sup>, se ha establecido que los dipintos de sus paredes corresponden a la segunda fase de utilización<sup>50</sup>, fechada entre los

44. HATINA, Thomas: *In Search of a Context: The Function of Scripture in Mark's Narrative*, New York, 2002, Sheffield, p. 295 y FITMAYER, John: «Aramaic Evidence Affecting the Interpretation of Hosanna in the New Testament», in EARLE, Frank (ed.): *Tradition and interpretation in the New Testament*, Tübingen, Eerdmans, 1987, pp. 110-118.

45. LEE, Sang *op. cit.*, pp. 203-211.

46. SCHWERTHEIM, Elmar: «Monumente des Mithraskultes in Kommagene», in DÖRNER, Franz (ed.) *Kommagene, Geschichte und Kultur einer antiken Landschaft*, Künsnacht, 1975, p. 63-68; DÖRNER, Franz: «Mithras in Kommagene», in DUCHESNE-GUILLEMIN, Jacques: *Études Mithriaques*, Leiden, 1978, pp. 123-133; DUCHESNE-GUILLEMIN, Jacques: «Iran and Greece in Commagene», in DUCHESNE-GUILLEMIN, Jacques *ibidem*, pp. 187-199; BECK, Roger *art. cit.*, 2001, pp. 59-76.

47. En este sentido, Beck ha tratado de encontrar un referente de invocación mitraica en el discurso que Tiridates de Armenia dirigió a Nerón en su embajada del año 66 (Dion Casio, 63,5,2), donde también él situaría algún tipo de anticipo de formulación de algunas de las prácticas místicas mitraicas. BECK, Roger: «Ritual, Myth, Doctrine, and Initiation in the Mysteries of Mithras: New Evidence from a Cult Vessel», *JRS* 110 (2000), pp. 145-80.

48. A partir de una incorrecta lectura de la segunda parte de la inscripción, CUMONT, Franz (TMMM, 62) establecía como posible fecha el año 229 d.C., si bien este dato no puede ser tomado como fiable.

49. CUMONT, Franz *art. cit.* 1975, pp. 161ss.; DIRVEN, Lucinda: «Religious Competition and the Decoration of Sanctuaries. The case of Dura-Europos», *Eastern Christian Art* 1(2004), p. 1-20; DIRVEN, Lucinda y MCCARTY, Matt: «Local Idioms and Global Meanings: Mithraism and Roman Provincial Art», in BRODY, Lisa (ed.): *Roman in the Provinces. Art on the Periphery of Empire*. Chicago, Univ. Press., 2014, pp. 127-143; KAIZER, Ted: «Religion and language in Dura-Europos», en COTTON, Hannah, HOYLAND, Robert (eds.): *From Hellenism to Islam. Cultural and Linguistic Change in the Roman Near East*. Cambridge, 2009, pp. 235-253.

50. FRANCIS, Edward *art. cit.*, p. 247.

años 210 y 256 d.C. Mucho más preciso ha sido Vermaseren<sup>51</sup> al establecer una secuencia entre el año 202 y el 220 d.C. en relación con las identificadas en el mitreo de Santa Prisca, dentro de un contexto de ampliación del mitreo y de promoción iniciática de una parte considerable de sus miembros. La inscripción aparecida en Tibur ha sido datada<sup>52</sup> en torno a principios del siglo III d.C. en función de la mención a *Victorinus* y su posible vinculación con otros testimonios mitraicos con un nombre parecido. Y finalmente, la otra inscripción atribuida a Roma<sup>53</sup>, (*CIMRM* I 591) se sitúa también en una cronología que apunta hacia la segunda mitad del siglo II d.C. Con respecto a la inscripción de Ostia (*CIMRM* I 308), existen autores que plantean una lectura diferente donde no se contemplaría la presencia de *nama*<sup>54</sup>; si bien el contexto de aparición de esta inscripción es plenamente mitraico y Vermaseren en su catálogo ofrece una datación del siglo III d.C.

Estas cronologías estarían estableciendo un marco temporal muy específico para los testimonios de uso de *nama* en contexto mitraico. Si la fecha que se suele tomar como referencia para la aparición del mitraísmo se sitúa a principios del siglo II d.C.<sup>55</sup> y su abandono a inicios del siglo V d.C.<sup>56</sup>, tendríamos que, ante la ausencia de otros testimonios que puedan alterar estos datos, la aparición de esta fórmula aclamatoria no parece estar presente desde un principio de manera generalizada entre las prácticas que forman parte de la doxología mitraica. E, igualmente, tampoco debió tratarse de un elemento que tuviera una continuidad de forma relevante en el culto mitraico. Esta ausencia en las referencias tempranas y su no continuidad a partir de mitad del siglo III d.C., nos hacen cuestionar si realmente se puede considerar el uso de *nama* como un testimonio que remita a una conexión directa rastreable entre el pasado avéstico de Mitra y su versión misteriosa romana. Más bien, parece tratarse de un uso que se introduce en un determinado momento de manera puntual y que tan solo presenta un recorrido limitado dentro de la liturgia mitraica.

Además, podríamos añadir otra especificidad que se desprende de los testimonios analizados: a excepción de los dipintos de Dura-Europos, el resto de las evidencias de uso de *nama* se circunscriben de manera más específica a Italia y en el entorno cercano de Roma. Este hecho limita aún más el contexto geográfico y temporal en el que, por razones que resultan muy difíciles de reconstruir, se utiliza de manera puntual la expresión *nama* para realizar aclamaciones rituales en los mitreos. A esto le sumamos la circunstancia de que la manera en que los mitraistas emplean la palabra presenta variaciones significativas a como se utilizaba en el contexto

51. VERMASEREN, Martin *op. cit.* pp. 168 y 184.

52. MERKELBACH, Reinold: *Mithras: ein persisch-römischer Mysterienkult*, Frankfurt, 1984, p. 177.

53. VERMASEREN, Martin: «Deux Monuments mithriaques actuellement perdus» *L'antiquité classique*, Tome 20, fasc. 2, (1951), pp. 346-347.

54. *CIL* VI, 4315.

55. CLAUSS, Manfred *op. cit.* 2001, p. 21.

56. CLAUSS (*op. cit.* 2001, p.171) señala que no es posible asegurar que ningún mitreo siguió en funcionamiento más allá del siglo IV d.C. No obstante, el hecho de que el culto pudiera continuar en espacios domésticos y los datos que aporta la arqueología permiten mantener unas fechas que rondan aún una parte del siglo V d.C. cfr. NICHOLSON, Oliver: «The end of Mithraism», *Antiquity*, 69, (1995), pp. 358-362; BJØRNEBYE, Jonas: «Reinterpreting the cult of Mithras», SALZMAN, Michelle, SÁGHY, Marianne y LIZZI, Rita (eds.): *Pagans and Christians in Late Antique Rome: Conflict, Competition, and Coexistence in the Fourth Century*. Cambridge, 2015, p. 208.

persa. Cabría pensar que siendo una fórmula ritual que debería haber llegado al contexto mitraico a través de su empleo en los textos religiosos zoroastrianos, pero de manera fundamental en relación con el dios Mitra (*nəmō mithrāi*, *Yasht X*, 91), se mantuviera un empleo que evocara de alguna manera el sentido original de la expresión. Sin embargo, lo que los testimonios analizados nos muestran es que la palabra fue manejada con significativas variantes respecto a su uso original. No solo aparece vinculada al dios Mitra<sup>57</sup> (νάμα θεῶ Μίθρα, CIMRM I, 54), sino de forma más generalizada, como ya hemos visto, para acompañar a una gran cantidad de nombres de pila que refieren a fieles mitraicos: Νάμα Καριτωλείνω (CIMRM I, 57); Νάμα Καμερίω (CIMRM I, 59); Νάμα Μονίμω (CIMRM I, 63); *Nama Victori Patri* (CIMRM I, 308). Para conmemorar por medio de un grafiti que han ascendido en su escala iniciática: *Nama Heliodoro Leoni*, *Nama Gelasio Leoni*, *Nama Phoebos Leoni* (CIMRM I, 482). De forma más genérica a los miembros de algún grado iniciático: *Nama Heliodromis / tutela Solis*, *Nama Persis / tutela Mercuris*, *Nama Leonibus / tutela Iovis*, *Nama Militibus / tutela Martis*, *Nama Nymphis / tutela Veneris* (CIMRM I, 480). O, incluso, a toda la comunidad en general: *Nama cunctis* (CIMRM I, 214). De igual forma, el término *nama* no aparece asociado, como sería lo normal en el caso de una expresión con carácter de fórmula ritual, a palabras en dativo, sino que encontramos un uso de la expresión en concordancia con palabras en nominativo (*Nama / Maximus / magus*, CIMRM I, 61; *Nama / L(ucius) Fl(avius) Hermadion*, CIMRM I, 591), lo que parecería desvincular la función original del término con su origen como fórmula ritual para referirse a una divinidad.

Resulta posible aceptar que los seguidores de Mitra que emplearon *nama* como fórmula ritual, no tenían un conocimiento directo de la función que esta palabra debía desempeñar en su contexto originario avéstico. Aunque podamos dar por válida una traducción que se acerque a la que se ha establecido en el ámbito iraní, no parece claro que la palabra tuviera un significado preciso para los fieles de época romana, puesto que su empleo ofrece variaciones con respecto a la manera en que se ha atestiguado su uso en los textos persas. De tal manera que se nos presenta una doble incógnita. Si no es posible establecer un rastro continuado del empleo de *nama* desde un contexto avéstico hasta el romano, se plantea la pregunta de cómo pudo generarse el conocimiento de una expresión tan concreta, que a pesar de haber mantenido su uso continuado en la literatura zoroastriana, no estaba situada entre las fórmulas más generalizadas del culto mitraico original. Pero, al mismo tiempo, también hemos podido señalar que el uso de *nama* no parece haber sido un fenómeno generalizado dentro de la praxis litúrgica mística mitraica. Su empleo ha quedado vinculado al área de Roma y puntualmente al mitreo de Dura-Europos. Frente a la enorme dispersión territorial del mitraísmo, que

---

57. De hecho, este es el único caso en el que *nama* está vinculado directamente con una aclamación a Mitra. Existe solo otro ejemplo en el que *nama* parece servir para hacer una aclamación a una divinidad. La inscripción *nama Sebesio* (CIMRM I, 416) que a pesar de haber aparecido en el torso del toro de una tauroctonía conservada en el museo del Louvre, inv. n.º 1023, ha sido interpretado como una invocación al culto de Sabazio. Cfr. LANE, Edward: *Corpus Cultus Iovis Sabazis*. II. Leiden, Brill, 1985, p. 44.

alcanzó todos los extremos del Imperio Romano<sup>58</sup>, es significativamente llamativo que estos testimonios se hayan circunscrito a dos espacios tan definidos y distantes entre sí. Junto con el cómo, debe plantearse también la pregunta del cuándo, para poder construir una imagen completa de este episodio. Vemos que se establece una franja temporal para estas inscripciones que comprende desde finales de la segunda mitad del siglo II, y no avanza más allá de la primera mitad del siglo III d.C. Por tanto, queda establecido un comienzo puntual en el empleo de esta expresión en un contexto mitraico y también un abandono, bien por desuso o por falta de difusión, a partir del 250 d.C.<sup>59</sup>

Tomando como referente este marco espacio-temporal, estaríamos tentados de buscar una salida a partir del argumento de proximidad. Por una parte, es en el mitreo aparecido en Dura-Europos donde se emplea la expresión *nama* de forma indistinta en griego y en latín. Y, por cuestiones de ubicación geográfica, es el mitreo más cercano al espacio original de procedencia del culto de Mitra; lo que nos podría llevar a asumir que debió ser en este contexto donde se tuviera un conocimiento directo de las prácticas religiosas avésticas, dentro de las cuales estaría la fórmula religiosa *nama*. Y que de ahí pudiera haber sido incorporada como un elemento que re-interpretara el sentido original del culto a Mitra, en un proceso sincrético hecho a posteriori. No podemos ignorar que en el transcurso de la construcción del mitreo de Dura<sup>60</sup>, tuvieron un protagonismo relevante las tropas auxiliares originarias de Palmira<sup>61</sup> y que luego conformarán la *Cohors XX Palmyrenorum*. Sin embargo, sabemos que el conjunto de dipintos aparecidos en sus paredes corresponden a un segundo periodo de ampliación del mitreo, en el que las guarniciones romanas que estaban al frente de la ciudad fronteriza tenían una procedencia mucho más heterogénea. Pero lo que resulta más determinante para no poder aceptar este lugar como el punto de origen de esta praxis, está relacionado con las cronologías. Las dataciones que se establecen para Dura son las más tardías en relación con el empleo de *nama* en contexto mitraico, lo que difícilmente permite aceptar que el lugar que más tardíamente parece emplear esta palabra, sea el punto de origen de esta expresión.

Si, como hemos visto, resulta inviable seguir la pista de la cercanía, tenemos que volver nuestra atención hacia los otros testimonios que aparecieron en el corazón del Imperio. En ellos encontramos algunas variaciones, principalmente en la distinción entre el soporte en piedra y su uso como grafiti decorativo en las paredes del mitreo de Santa Prisca. De entrada, podría resultar imposible encontrar un

58. MERKELBACH, Reinald *op. cit.* 1984, pp. 146ss.; M. CLAUSS, *op. cit.* 2001, pp. 23-27; TURCAN, Robert *op. cit.* 2004, pp. 31-37; RIES, Julien: *Il culto di Mithra. Dall'India vedica al confine dell'Impero Romano*. Milano, Jaca Book, 2013, pp. 241-255.

59. La fecha de 256 d.C. como *post quem* para el caso de Dura-Europos es inamovible, puesto que fue el momento en que la ciudad fue tomada por las tropas sasánidas y supuso el abandono abrupto del mitreo. cfr. MACDONALD, David: «Dating the Fall of Dura-Europos», *Historia*, bd. 35.1 (1986), pp. 45-68.

60. CUMONT, Franz *art. cit.* 1975, pp. 161-162; DIRVEN, Lucinda: «Strangers and sojourners: the religious behavior of palmyrenes and other foreigners in Dura-Europos», in BRODY, Lisa and HOFFMAN, Gail: *Dura-Europos: crossroads of antiquity*, Boston, Boston College, 1992, p. 207.

61. DIRVEN, Lucinda: *The Palmyrenes of Dura-Europos: a study of Religious Interaction in Roma Syria*. Leiden, Brill, 1999, pp. 13-15.

posible patrón para entender la aparición del uso de esta expresión; sin embargo, si abrimos el foco de atención, podríamos aventurar una posible vía de explicación. De entre los epígrafes que hemos mencionado, existe uno aparecido en Roma que ofrece una información complementaria que debemos tomar en consideración: *Nama L(ucius) Fl(avius) Hermadion hoc mihi libens don(um) dedit* (CIMRM I, 591). Este *Hermadio* con un *cognomen* de clara procedencia greco-oriental<sup>62</sup> ha sido relacionado con un esclavo que dedicó inscripciones en el mitreo de *Sarmizegetusa*<sup>63</sup> y en el de *Tibiscum*<sup>64</sup>, ambos en la provincia Dacia. De tal manera que, la inscripción de *nama* nos estaría mostrando un cambio de estatus jurídico de su dedicante, al mismo tiempo que incorpora un término de aclamación con el que él parece estar familiarizado. La indicación de que puede tratarse del mismo individuo fue señalada primeramente por Toth<sup>65</sup>, a partir de su vinculación con otra inscripción aparecida en *Poetovio* (Panonia) que mencionaba a un Flavio Hermadio (*Cauti pro salute Fl(avii) Hermadionis et Aviri Syriac(i) et filiorum Felix libert(us)*) (CIMRM II, 1583)) y también fue confirmada por Clauss<sup>66</sup>. En este sentido, France<sup>67</sup>, Jitäre<sup>68</sup> y Szabó<sup>69</sup> han reforzado la identificación, describiendo las atribuciones que Hermadio tuvo en Dacia como esclavo y la trayectoria que le pudo llevar a Panonia y luego a Roma tras obtener el estatus de liberto. Misić<sup>70</sup> describe a este individuo como un funcionario de aduanas que pudo desempeñar su trabajo como *circitor* no en un puesto definido, sino recorriendo la región, hasta finalmente acabar asentado en Roma. Lo que nos ha llevado a fijarnos en este personaje, no es simplemente el hecho de haber desarrollado una trayectoria personal y religiosa que le sitúa en espacios tan estrechamente vinculados con los orígenes y desarrollo del mitraísmo, como son la región danubiana y la capital del imperio; sino porque a través de los testimonios que se refieren a él, también están presentes otros elementos que resultan particularmente significativos para nuestra investigación. Se da la peculiaridad de que en las inscripciones donde aparece su nombre, encontramos no solo la presencia de *nama* en la inscripción de Roma, sino que en las que se le atribuyen en Dacia y

62. CARBO, Juan Ramón: *Los cultos orientales en la Dacia Romana*. Salamanca, 2010, p. 796. En este sentido, la referencia de uno de los nombres de sus hijos (*Syriacus*), parece fortalecer esta vinculación con su territorio de origen, cfr. MISIĆ, Blanka: *Cults and Religious Integration in the Roman Cities of Drava Valley (southern Pannonia)*, London, Univ. London, 2013, p. 71.

63. *Soli invicto Mithrae Aniceto Hermadio* (CIMRM II 2146).

64. *S(oli) i(nvicto) n(abarze) M(ithrae) pro salute P. Ael(ii) Mari(i) Hermadio act(or) Turrani(ii) Dii(...)* vslm (CIMRM II 2153)

65. TÓTH, Iltvan: «A Dacian 'apostle' of the cult of Mithras?», *Specimina Nova*, VIII.1 (1992), p. 157.

66. CLAUSS, Manfred: *Cultores Mithrae*. Stuttgart, F. Sterner, 1992, pp. 168-9.

67. FRANCE, Jérôme: *Quadragesima Galliarum. L'Organisation douanière des provinces alpestres, gauloises et germaniques de l'empire romain*. Paris, École française de Rome, 2001, p. 448.

68. JITÄREL, Alin: «Aspecte sociale ale cultului Mihtriac în Dacia», *Analele Banatului*, XII-XIII (2004-2005), p. 212.

69. SZABÓ, Csaza: «The Cult of Mithras in Apulum: communities and individuals», in ZERBINI, Livio (ed.), *Culti e Religiosità nelle province danubiane*. Bologna, 2015, p. 414.

70. MISIĆ, Blanka *op. cit.* 2013, pp. 71-72. No deja de sorprendernos la interpretación que hace Misić sobre la referencia a *nama* que aparece en la inscripción CIL VI, 731 por cuanto parece ignorar por completo los vínculos mitraicos que este personaje ha manifestado en otros testimonios escritos. Esto le ha llevado a resolver la presencia de *Nama* como una invocación descontextualizada a una ninfa que la mitología vincula al río de Asia Menor Sangario y considerada la madre de Atis. Sin embargo, en este caso no encontramos más elementos que puedan refrendar una invocación particular a esta ninfa fuera de un contexto metráco y que no ha encontrado un desarrollo testimonial en este sentido.

Panonia, también están presentes los otros vocablos de adscripción persa que se han identificado dentro del mitraísmo: *Cautes*<sup>71</sup> (*CIMRM* II, 1583), *Nabarze* (*CIMRM* II, 2153)<sup>72</sup> y el término griego transcrito *Aniceto*, que se ha interpretado<sup>73</sup> como una correspondencia a *nabarze* y a la evocación a la fuerza en relación con Mitra. Tenemos concentrados en torno a un mismo individuo una serie de elementos que evocan directamente hacia algún tipo de conexión con terminología religiosa de influencia persa, en un territorio que está relacionado tanto con el desarrollo original del mitraísmo, como con ser lugar con presencia de elementos de procedencia oriental del Imperio. No obstante, según el estado de la documentación disponible, no resulta posible establecer la afirmación de que corresponde a este personaje la introducción del uso de estos términos dentro de la liturgia mitraica.

## CONCLUSIÓN

Lo que sí hemos tratado de mostrar a través de este estudio es que existe un momento inicial en el que el término *nama* es utilizado en algunas comunidades mitraicas como forma de complementar fórmulas de aclamación variadas, sin que sea posible establecer que el uso de esta expresión irania haya llegado hasta el contexto romano a través de una práctica ininterrumpida vinculada de manera particular con el culto mitraico. En Asia Menor, donde se ha establecido el punto de transición entre una forma persa de culto a Mitra con otra de apariencia helénístico-mistérica, no hay rastro del empleo de esta ni de las otras expresiones persas utilizadas dentro del contexto mitraico romano. ¿Significa esto que pudo ser la iniciativa particular de un individuo de origen greco-oriental asentado en la región del Danubio? No está en nuestras manos afirmar esto, pero sí que podamos relacionar a este personaje, esta región y este periodo con el posible inicio del uso de la fórmula *nama* en ámbito mitraico. El hecho de que, desde Panonia, este individuo llegara a Roma, podría darnos una pista de la aparición de testimonios en este

71. Son varios los investigadores que han indagado sobre el significado de la raíz *\*kauta-*, aportando diferentes hipótesis. CUMONT (*op. cit.* 1903, p. 208) establecía que dicha palabra del iranio antiguo venía a significar «aquél que quema algo». Para Halle SCHAEDEER (*Iranische Beiträge* I, Halle 1930, p. 223), dicha raíz debía ser traducida por «fortuna»; de donde se habría tomado *Cautes* a partir de la expresión del iranio medio *\*kauta-dā* (garante de la fortuna); y, por lo mismo, *Cautopates* vendría de la palabra *\*kaut\*patē* (Señor de Fortuna). ZAEHNER (*The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, London, 1961, pp. 141-3) parte de las raíces *\*kavauta-* o *\*kavuta-* como vehículos para reconstruir la procedencia de *Cautes*; entiende que hacen referencia a una vinculación especial con el protectorado ejercido por la realeza persa. CAMPBELL (*Mithraic Iconography and Ideology*. Leiden, 1986, pp. 70ss.) propone una interpretación para *pates*, relacionándola con la expresión avéstica *paiti* e irania antigua *pat*. En tal sentido, *Cautopates* debería ser entendido como *Cautes*-Señor. Por último, nos remitimos a la interpretación ofrecida por SCHWARTZ («*Cautes* and *Cautopates*, the Mithraic Torchbearers», en HINNELLS, John (ed): *Mithraic Studies* II, Manchester, 1975, pp. 407ss), quien entiende que el sufijo *Caut* < *\*kauta* significa «joven», lo cual se relaciona con la imagen gallarda, guerrera y atractiva que se ofrece de Mitra tanto en el contexto iranio como en el romano.

72. SZABÓ, Csaza: «Dacia and the cult of Mithra» *Mithras Reader*, vol. 3 (2010), p. 88.

73. En este sentido, WIDENGREN («Reflections on the origins of the Mithraic Mysteries», in *Perennitas*, Roma, 1980, pp. 645-668.) trató de interpretar la derivación *na-barza* como *in-super*, aunque luego ha desistido de esta posibilidad. Sin embargo, SCHWARTZ (*art. cit.* 1975, pp. 422-423) ha relanzado la versión de CUMONT (*op. cit.* 1903, p. 142-3), oponiéndose a las críticas de GERSHEVITCH, (*op. cit.* 1959, 151-2), tomando la expresión del iranio antiguo *nā bīzah* (alto o gran hombre), ya que esta fórmula es utilizada en la tradición indo-irania para referirse a divinidades guerreras.

sentido. Que las tropas auxiliares originarias de Palmira y que luego desarrollarán el culto mitraico en Dura-Europos, hubieran estado acantonadas en Dacia<sup>74</sup> con anterioridad a su envío a Siria, podría ofrecernos la clave para comprender el uso de esta expresión en las paredes de ese mitreo.

Es evidente que estos planteamientos están condicionados por la limitación de la documentación existente en relación con esta práctica. Sin embargo, hemos conseguido a través de esta investigación ofrecer un contexto mucho más completo a un elemento que hasta ahora había sido abordado de manera superficial por la historiografía mitraica. Al acotar el uso de esta expresión y circunscribirla a un episodio puntual dentro de la praxis mitraica, podemos replantear algunos de los conceptos que habíamos enunciado al comienzo de nuestro trabajo. La recurrente idea de una procedencia oriental del culto mitraico se ve nuevamente matizada, si algunos de los elementos sobre los que se fundamenta no parecen actuar de mecanismos de conexión entre un espacio geográfico y otro. Si, como hemos señalado, *nama* no surge en el mitraísmo romano como un remanente del culto avéstico de Mitra, significa que fue incorporado a la doxología mitraica por unas intenciones particulares. Esto implicaría que su introducción pudo responder a unas motivaciones precisas entre las que podríamos plantear, como ha señalado Gordon<sup>75</sup>, una intencionalidad concreta de cara a conferir a través de un elemento persa un plus de exotismo al culto mitraico: «in my view this is sophisticated retrojection of the Greco-Roman image of Persia back onto the cult of Mithras as a guarantee of authenticity». De ahí que consideremos que, a través del empleo de esta expresión se esté buscando la manera de subrayar una especificidad en el mitraísmo, con la intención de marcar diferencias frente a otras modalidades de culto. De tal manera que la proyección de una idea de procedencia oriental del culto mitraico también pudo ser un constructo artificial en el que los propios seguidores de Mitra estuvieron interesados en participar. Esta circunstancia quedaría reflejada tanto en la elaboración de un relato que atribuyera a Zoroastro<sup>76</sup> el inicio del culto mitraico en

74. Como señala FRANCIS (*art. cit.*, 1975, pp. 487-8), a mitad del siglo II d.C. es posible encontrar tropas de Palmira en regiones fronterizas del Imperio, particularmente en Dacia y Moesia. Es más que posible que fuera en este contexto donde entraran en contacto con el culto mitraico, como lo atestiguan algunas inscripciones que vinculan a seguidores del dios con la región de Palmira: [Invic]to S[oli deo / ge]nitori P. [Aeli(ius) Art]emidorus de[c(urio?) ...] / sacerdos creatus a Pal[myre]nis do(mo) Macedonia et adven[tor] huius templi pro se / et suis fecit (CIMRM II, 2008; Clauss, 1992, 201; Jitarel 2004-2005, 213. Sobre la identificación de Palmira en este epígrafe, existe una interpretación más reciente que cuestiona esta posibilidad (CARBO, Jose Ramón *op. cit.* 2010, 767). Algunos de estos personajes mantuvieron sus cultos locales (CIL III, 7954, 7955), pero también se unieron a cultos romanos que se acercaran a sus preferencias, (J.R. Carbo, *op. cit.* 2010, p. 933). Resulta relevante para nuestra investigación que los testimonios de palmirenos vinculados con Mitra están relacionados con las ciudades de *Sarmizegetusa* y *Tibiscum*, (DIRVEN, Lucinda *op. cit.* 1999, p. 185, n. 99) dado que estas también se vinculan con Hermadio.

75. GORDON, Richard: «Institutionalized Religious Options: Mithraism», in RÜPKE, Jörg (ed.) *A Companion to Roman Religion*. Oxford, Blackwell Publishing, 2007, p. 393.

76. Esa es la interpretación que establecemos a la intencionalidad que está detrás del relato de Porfirio: «Como dice Eubulo, Zoroastro fue el primero que consagró, en los montes próximos a Persia, en honor de Mitra, autor y padre de todas las cosas, una cueva natural florida y con manantiales, porque ésta representaba para él la imagen del universo, del que Mitra era su demiurgo, mientras que lo que había en su interior representaba, en intervalos simétricos, los símbolos de los elementos y zonas del universo. Después de Zoroastro se consolidó la costumbre también entre los demás de celebrar los misterios en las grutas y cuevas, ya fueran naturales ya artificiales» (*De antro nympharum*, 6).

cuevas, como en el uso interesado de una expresión como *nama*, que fue acogida de manera puntual y de forma localizada por determinadas comunidades mitraicas con la posible intención de subrayar esta distinción.

## BIBLIOGRAFÍA

- ABDEL-MALEK, Anouar: «Orientalism in Crisis», *Diógenes*, 44 (1963), pp. 103-140.
- ALVAR, Jaime: *Romanising Oriental Gods*, Leiden, Brill, 2008.
- BECK, Roger: «Mithraism since Franz Cumont», *ANRW*, II.17.4, (1984), p. 2002- 2090.
- BECK, Roger: «Ritual, Myth, Doctrine, and Initiation in the Mysteries of Mithras: New Evidence from a Cult Vessel», *JRS* 110 (2000), pp. 145-180.
- BECK, Roger: «The Mysteries of Mithras: a New Account of their Genesis», in *JRS* 88 (1998), pp. 115-128.
- BECK, Roger: *Beck on Mithraism*. Hampshire 2004.
- BELAYCHE, Nicole « «Deae Syriae Sacrum». La romanité des cultes «orientaux»», *Revue Historique*, (2000) 302, pp. 565-592.
- BELAYCHE, Nicole: «L'Oronte et le Tibre: l'Orient des cultes «orientaux» de l'Empire romain» in AMIR-MOEZZI, Mohamed and J. SCHEID, John (eds.) *L'Orient dans l'histoire religieuse de l'Europe romain. L'invention des origines*. Turnhout, Brepols Pub., 2000, pp. 12-17.
- BESKOW, Paul: «The routes of Early Mithraism», *Acta Iranica* 1(1975), pp. 7-18.
- BIANCHI, Ugo: «Mithra and Iranian Monotheism», *Études Mithriaques*, I, 1978, pp. 19-45.
- BJØRNEBYE, Jonas: «Reinterpreting the cult of Mithras», en SALZMAN, Michelle, SÁGHY, Marianne y LIZZI, Rita (eds.): *Pagans and Christians in Late Antique Rome: Conflict, Competition, and Coexistence in the Fourth Century*. Cambridge, 2015, pp. 197-212.
- BOYCE, Mary and GRENET, Franz: *A History of Zoroastrianism*, vol III, Leiden, 1991.
- BOYCE, Mary: «Mihragan among the Iranian Zoroastrians», en HINNELLS John, (ed.): *Mithraic Studies*, I, Manchester, 1975, pp. 106-118.
- BOYCE, Mary: «On Mithra's part in Zoroastrianism», *BSOAS*, 32 (1969), pp. 22-38.
- CALLIERI, Paul: «On the Diffusion of Mithra images in Sasanian Iran: New Evidence from a Seal in the British Museum», *East and West*, 40 (1990), pp. 79-98.
- CAMPBELL, John: *Mithraic Iconography and Ideology*. Leiden, 1986.
- CAMPOS, Israel «Factors determining the outside projection of the Mithraic Mysteries», *Mithras Journal* vol. 2 (2008), pp. 7-22.
- CAMPOS, Israel: «Plutarco y la religión persa: el dios Mitra», en SANTANA, Germán (ed.), *Plutarco y las artes*, Madrid, Clásicas, 2013, pp. 291-298.
- CAMPOS, Israel: *El dios Mitra. Los orígenes de su culto anterior al mitraísmo romano*. Las Palmas G.C., ULPGC, 2006.
- CAMPOS, Israel: *Fuentes para el Estudio del Mitraísmo*, Cabra, Ayt. Cabra, 2010.
- CARBO, Juan Ramón: *Los cultos orientales en la Dacia Romana*. Salamanca, 2010.
- CASEY, Maurice: *Aramaic Sources of Mark's Gospel*. Cambridge, 1998.
- CHANIOU, Angelos: «Acclamations as a Form of Religious Communications», in RÜPKE, Jörg: *Die Religion des Imperium Romanum : koine und konfrontationen*, 2009, pp. 199-218.
- CLAUSS, Manfred: *Cultores Mithrae*. Stuttgart, F. Sterner, 1992.
- CLAUSS, Manfred: *The Roman Cult of Mithra*, New York 2001.
- CUMONT, Franz: «The Dura Mithraeum», en HINNELLS, J.
- CUMONT, Franz: *Les mystères de Mithra*, Brussels, 1903.
- CUMONT, Franz: *Les religions orientales dans le paganisme romaine*, Brussels 1906.
- DIRVEN, Lucinda y McCARTY, Matt: «Local Idioms and Global Meanings: Mithraism and Roman Provincial Art», in BRODY, Lisa (ed.): *Roman in the Provinces. Art on the Periphery of Empire*. Chicago, Univ. Prees., 2014, pp. 127-143.

- DIRVEN, Lucinda: «Religious Competition and the Decoration of Sanctuaries. The case of Dura-Europos», *Eastern Christian Art* 1(2004), p. 1-20.
- DIRVEN, Lucinda: «Strangers and sojourners: the religious behavior of palmyrenes and other foreigners in Dura-Europos», in BRODY, Lisa and HOFFMAN, Gail: *Dura-Europos: crossroads of antiquity*, Boston, Boston College, 1992, p. 207.
- DIRVEN, Lucinda: *The Palmyrenes of Dura-Europos: a study of Religious Interaction in Roma Syria*. Leiden, Brill, 1999, pp. 13-15.
- Dörner, Franz: «Mithras in Kommagene», in DUCHESNE-GUILLEMIN, Jacques: *Études Mithriaques*, Leiden, 1978, pp. 123-133.
- DUCHESNE-GUILLEMIN, Jacques: «Iran and Greece in Commagene», in DUCHESNE-GUILLEMIN, Jacques: *Études Mithriaques*, Leiden, 1978, pp. 187-199.
- DUMEZIL, George: *Mitra-Varuna. An Essay on Two Indo-european Representations of Sovereignty*, New York 1948.
- EICHHORN, Johan: *De Deo Sole Invicto Mithra commentatio*, Gotinga, 1814.
- FITMAYER, John: «Aramaic Evidence Affecting the Interpretation of Hosanna in the New Testament», in EARLE, Frank (ed.): *Tradition and interpretation in the New Testament*, Tübingen, Eardmen, 1987, pp. 110-118.
- FRANCE, Jérôme: *Quadragesima Galliarum. L'Organisation douanière des provinces alpestres, gauloises et germaniques de l'empire romain*. Paris, École française de Rome, 2001.
- FRANCIS, Edward D.: «Plutarch's Mithraic Pirates», en HINNELLS, John (ed.), *Mithraic Studies*. I, Manchester, 1975, pp. 207-210.
- FROTHINGHAM, Arthur: «Diocletian and Mithra in the Roman Forum», *American Journal of Archeology* 18,2(1914), pp.146-155.
- FRYE, Richard N.: «Mithra in the Avesta», en DUCHESNE-GUILLEMIN, Jacques (ed.) *Études Mithriaques*, IV, Leiden, Brill, 1978, pp. 501-51.
- GASPARRO, Giulia: «Da Oriente a Occidente: il Contributo di Julien Ries al tema «il Culti Orientali nell'Impero Romano», en PETROSINO, Silvano: *Archivio Julien Ries per l'Antropologia simbolica*. Milano, Jaca Book, 2015, pp. 141-157.
- GERSHEVITCH, Ilya: *The Avestan Hymn of Mithra*, London 1959.
- GORDON, Richard «Franz Cumont and the Doctrines of Mithraism,» in HINNELLS, John. ed., *Mithraic Studies*, Manchester, 1975, pp. 215-48.
- GORDON, Richard: «Coming to Terms with the 'Oriental Religions of the Roman Empire'», *Numen* 61 (2014), pp. 657-672.
- GORDON, Richard: «Mithraism and Roman Society: Social Factors in the Explanation of Religious Change in Roman Empire», *Religion*, 2 (1972), pp. 92-121.
- GORDON, Richard: «Ritual and Hierarchy in the Mysteries of Mithras», *ARYS* 4(2001), p. 245-274.
- HAMMER, Joseph: *Mithraica ou les Mithriaques. Mémoire Académique sur le culte solaire de Mithra*, Paris, 1833.
- HASLER, Victor: *Amen. Redaktions-geschichtliche untersuchung zur Einführungsformel der Herrenworte ,wahrlich, ich sage euch'*, Stuttgart 1969
- HATINA, Thomas: *In Search of a Context: The Function of Scripture in Mark's Narrative*, New York, 2002, Sheffield.
- HUANG, Yang: «Orientalism in the Ancient World: Greek and Roman Images of the Orient from Homer to Virgilius», *Bulletin of the Institute for Mediterranean Studies*, 5 (2007), pp. 115-129.
- HULTGARD, Anders: «Remarques sur les repas culturels dans le mithriacisme», en GRAPPÉ, Christian (ed.): *Le Repas des Dieu*. Mohr Siebeck, 2004, pp. 299-323.

- JITĂREL, Alin: «Aspecte sociale ale cultului Mihtriac în Dacia», *Analele Banatului*, XII-XIII (2004-2005), p. 199-223.
- KAIM, Barbara: «Investiture of Mithra. Towards a new interpretation of so called investiture scenes in Parthian and Sasanian art», *Iranica Antiqua*, vol. XLIV (2009), pp. 403-415.
- KAIZER, Ted: «Religion and language in Dura-Europos», en COTTON, Hannah, HOYLAND, Robert (eds.): *From Hellenism to Islam. Cultural and Linguistic Change in the Roman Near East*. Cambridge, 2009, pp. 235-253.
- LANE, Edward: *Corpus Cultus Iovis Sabazis*. II. Leiden, Brill, 1985.
- LATTEUR, Olivier: «Le culte de Mithra a-t-il été intégré dans certains panthéons civiques?», *Latomus* 70.3 (2011), pp. 741-754.
- LEE, Sang: *Jesus and Gospel. Traditions in Bilingual context*. Berlin, 2010.
- LENORMANT, Franz: «Sabazius», *Revue Archéologique, Nouvelle Série*, Vol. 29 (Janvier à Juin 1875), pp. 43-51.
- MACDONALD, David: «Dating the Fall of Dura-Europos», *Historia*, bd. 35.1 (1986), pp. 45-68.
- MERKELBACH, Reinold: *Mithras: ein persisch-römischer Mysterienkult*, Frankfurt, 1984.
- MISIC, Blanka: *Cults and Religious Integration in the Roman Cities of Drava Valley (southern Pannonia)*, London, Univ. London, 2013.
- MOGA, Iulian: «Mithra în Asia Mică și în regiunile limitrofe. Mirajul Originilor», *Peuce S.N.* V (2007), pp. 205-240.
- NAGY, Antoine y PRESCENDI, Francesca: «Innovations religieuses dans la Rome Impériale», en BORGEUD, Philippe: *Religions Antiques*, Paris, 2008, p. 149-168.
- NICHOLSON, Oliver: «The end of Mithraism», *Antiquity*, 69, (1995), pp. 358-362.
- PAILLER, Jean-Marie: «Les religions orientales selon Franz Cumont. Une création continuée», *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Italie et Méditerranée*. III.2 (1999), pp. 635-646.
- PRICE, Samuel: «Religious Mobility in the Roman Empire», *JRS* 102(2012), pp. 1-19.
- RIES, Julien: «Le Culte de Mithra en Iran», *ANRW*, II, 18.4 (1985), pp. 2728-2775.
- RIES, Julien: *Il culto di Mithra. Dall'India vedica al confine dell'Impero Romano*. Milano, Jaca Book, 2013.
- RIVES, James: «Religious choice and Religious change in Classical and Late Antiquity», *ARYS* 9(2011), p. 265-280.
- ROSTOVITZEF, Mijail, BROWN, Frederick & WELLES, Charles: *The Excavations at Dura Europos: Preliminary Report of the Seventh and Eighth Seasons of Work*, Yale, 1939.
- RUBINO, Claudia: «Pompeyo Magno, los piratas cilicios y la introducción del Mitraísmo en el Imperio Romano según Plutarco», *Latomus* 65.4, (2006), pp. 915-927.
- SCHWARTZ, Richard: «Cautes and Cautopates, the Mithraic Torchbearers», en HINNELLS, John (ed): *Mithraic Studies II*, Manchester, 1975, pp. 406-23.
- SCHWERTHEIM, Elmar: «Monumente des Mithraskultes in Kommagene», in DÖRNER, Franz (ed.) *Kommagene, Geschichte und Kultur einer antiken Landschaft*, Künsnacht, 1975, p. 63-68.
- SIERRA, Rosa y CAMPOS, Israel: «Actuación de los magistrados en la introducción de los cultos orientales en la Roma Antigua», en SUÁREZ, Emilio (ed.): *Lex Sacra: religión y derecho a lo largo de la Historia*, Valladolid, Serv. Public. 2010, pp. 55-66.
- SZABÓ, Csaza: «Dacia and the cult of Mithra» *Mithras Reader*, vol. 3 (2010), p. 84-98.
- SZABÓ, Csaza: «The Cult of Mithras in Apulum: communities and individuals», in ZERBINI, Livio (ed.), *Culti e Religiosità nelle province danubiane*. Bologna, 2015, p. 407-422.
- TIBAWI, Abdul Latif: «English-speaking orientalisks», *Islamic Quarterly* 8 (1-4 1964), pp. 25-45.
- TÓTH, Itsvan: «A Dacian 'apostle' of the cult of Mithras?», *Specimina Nova*, VIII.1 (1992), p. 154-160.

- TURCAN, Robert: *Mithra et le mithriacisme*, Les Belles Lettres<sup>3</sup>, ed., Paris, 2004.
- TURCAN, Rorbert: «Comment adore-t-on un dieu de l'ennemi?» *Topoi. Orient-Occident*, 11, 1 (2001), pp. 137-148.
- VAN ANDRINGA, William y VAN HAEPEREN, Françoise: «Le Romain et l'étranger: formes d'intégration des cultes étrangers dans les cités de l'Empire romain», en BONNET, Caroline y PIRENNE-DELFORGE, Vinciane: *Les religions orientales dans le monde grec et romain: cent ans après Cumont (1906-2006)*, Bruxelles-Rome, 2009, pp. 23-42.
- VASUNIA, Phiroze: «Hellenism and Empire: Reading Edward Said», *Parallax* 9(4), (2003), pp. 88-97.
- VERMASEREN, Martin op. cit. 1965, p. 232; BETZ, Hans Dieter: «The Mithras inscriptions of Sta. Prisca and the New Testament», *Novum Testamentum*, 10(1968), pp. 62-80.
- VERMASEREN, Martin: «Deux Monuments mithriaques actuellement perdus» *L'antiquité classique*, Tome 20, fasc. 2, (1951), pp. 346-347.
- VERMASEREN, Martin: *The Excavations in the Mithraeum of the Church of S. Prisca on the Aventine*, Leiden, Brill, 1963.
- VERSLUYS, Miguel John: «Orientalising Roman Gods», en BONNET, Caroline y Laurent BRICAULT (eds.): *Panthée. Les mutations religieuses dans l'Empire romain*, Leiden, 2013, pp. 235-259.
- WIDENGREN, Geo: «Reflections on the origins of the Mithraic Mysteries», in *Perennitas*, Roma, 1980, pp. 645-668.
- WIKANDER, Stig: *Études sur les mystères de Mithras. I*, Lund, 1951, pp. 18 s.
- ZAEHNER, Robert: *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, London, 1961.
- ZINKAND, John: «The Amen: the seal of faith», *Pro Rege*, 10.3 (1982), p. 2-14.

### Artículos · Articles

- 13 MARCO ALVIZ FERNÁNDEZ  
De Gibbon a Riegl. Una nota sobre los precedentes historiográficos del «descubrimiento» de la Antigüedad Tardía / From Gibbon to Riegl. A Note on the Historiographical Precedents of the «Discovering» of Late Antiquity
- 31 ALEJANDRO CADENAS GONZÁLEZ  
El culto imperial y la divinidad del emperador en la Antigüedad Tardía, dos conceptos a debate / The Imperial Cult and the Divinity of the Emperor in Late Antiquity: Two Concepts in Discussion
- 45 ISRAEL CAMPOS MÉNDEZ  
Palabras persas en el mitraísmo: la construcción de una imagen oriental del culto mitraico / Persian Words in Mithraism: The Construction of an Oriental Image of Mithraic Cult
- 65 BRUNO P. CARCEDO DE ANDRÉS & GERARDO MARTÍNEZ DÍEZ  
Nuevas estelas romanas en Lara de los Infantes (Burgos) / New Roman Steles in Lara de los Infantes (Burgos)
- 83 GREGORIO CARRASCO SERRANO  
Poder y corruptelas en Amiano Marcelino / Power and Corruption in Ammianus Marcellinus
- 97 MARÍA DEL MAR CASTRO GARCÍA  
Modelos de abastecimiento urbano de aguas en la Bética romana: las cisternas / Urban Water Supply Models in Roman *Baetica*: The Cisterns
- 125 MARINA DÍAZ BOURGEAL  
*Los Césares*. Los modelos históricos de Juliano / *The Caesars*. The Historic Models of Julian
- 143 JORGE GARCÍA SÁNCHEZ & JOSÉ LUIS CÓRDOBA DE LA CRUZ  
En torno al *Serapeum* de Cartago / About the *Serapeum* of Carthage
- 173 JAVIER DEL HOYO & MARIANO RODRÍGUEZ CEBALLOS  
*Occis{s}a a servo*. Asesinato en el corazón de Clunia. Inscripciones latinas en Huerta de Rey (Burgos) / *Occis{s}a a servo*. Murder in the Center of Clunia. Latin Inscriptions in Huerta de Rey (Burgos)
- 183 JUAN ANTONIO JIMÉNEZ SÁNCHEZ & PERE MAYMÓ I CAPDEVILA  
La magia en la Galia merovingia / Magic in Merovingian Gaul
- 205 GUILLERMO S. KURTZ SCHAEFER & JOSÉ LUIS RAMÍREZ SÁDABA  
La Inscripción de Alange (Badajoz) y el culto a San Cristóbal en la Hispania Tardoantigua / An Inscription from Alange and the Cult of Saint Christopher in Late Antiquity Hispania

- 231 ARIANNA MAGNOLO  
Nonno e Arato: alcune proposte / Nonno y Arato: algunas propuestas / Nonnus and Aratus: Some Proposals
- 255 MIREIA MOVELLÁN LUIS  
La leyenda troyana en la Antigüedad Tardía. Una aproximación a los poemas de Dióscoro de Afrodito / The Trojan Legend in Late Antiquity. An Approach to the Poetry of Dioscorus of Aphroditos
- 271 JOSÉ ORTIZ CÓRDOBA  
Colonización y emigración en el Alto Guadalquivir (siglos I a.C.- II d.C.) / Colonization and Emigration in the Alto Guadalquivir (Centuries I BC - II AC)
- 299 M<sup>a</sup> DEL MAR ROYO MARTÍNEZ  
Propaganda dinástica, militar y religiosa en las monedas de Julia Domna / Dynastic, Military and Religious Propaganda in the Coins of Julia Domna
- 323 JULIO CÉSAR RUIZ RODRÍGUEZ  
El culto a Minerva en Tarraco / The Cult to Minerva in Tarraco
- 351 GUSTAVO ALBERTO VIVAS GARCÍA  
Una fallida traducción al castellano de la *Revolución Romana* en la década de 1960. La intrahistoria de un episodio desconocido / A Failed Translation into Spanish of the *Roman Revolution* in the 1960's. The Intrahistory of an Unknown Episode

### Reseñas · Book Review

- 369 SANTOS YANGUAS, Narciso: *Militares galaicos en el ejército romano* (PILAR FERNÁNDEZ URIEL)
- 371 CANO CUENCA, Jorge: *El legado de Asclepio. Medicina hipocrática y corrientes fisiológicas en la Grecia Antigua* (EULALIA GARCÍA NOS)
- 373 SALCEDO GARCÉS Fabiola: *Tuscolana Marmora. Escultura clásica en el antiguo Tuscolano* (JORGE GARCÍA SÁNCHEZ)
- 379 OLLER GUZMÁN, Joan: *El territorio y poblamiento de la Layetania Interior en época antigua (ss. IV a.C. - I d.C.)* (ANTONIO LÓPEZ GARCÍA)
- 383 MARCO SIMÓN, Francisco & PINA POLO, Francisco & REMESAL RODRÍGUEZ, JOSÉ (eds): *Autorretratos. La creación de la imagen personal en la antigüedad* (RUBÉN MONTROYA GONZÁLEZ)
- 387 LÓPEZ MONTEAGUDO, Guadalupe: *Los mosaicos de la Plaza de La Encarnación. Roma en Sevilla* (MARIA PILAR SAN NICOLÁS PEDRAZ)
- 389 CUMONT, Franz: *Los misterios de Mithras y doce estudios más sobre la religión del Dios Invicto en el Imperio Romano* (JOSÉ IGNACIO SÁNCHEZ SÁNCHEZ)