

Israel Campos Méndez*

Vínculos familiares en el contexto mitraico: las inscripciones *pro salute*

DOI 10.1515/klio-2015-0041

Resumen: El mitraísmo está considerado dentro de las religiones orientales practicadas en el Imperio romano, como la que más firmemente mantuvo su rasgo místico. Ajeno a manifestaciones externas, desarrolló su culto dentro de los mitreos, excluyendo además a un importante sector de la población romana: las mujeres. A través de los textos epigráficos que vamos a analizar, comprobaremos que esta percepción no es tan monolítica como se piensa, sino que los propios iniciados encontraron mecanismos con lo que hacer una cierta proyección hacia afuera de sus creencias y también encontraron el medio para incluir en sus creencias a sus mujeres, hijos y demás familiares.

Summary: Mithraism is considered within Oriental religions practiced in the Roman Empire as the one who most firmly held its mystical face. Oblivious to external manifestations, this religion developed its cult within Mithraea, also excluding an important sector of the Roman population: women. By analyzing epigraphic texts, we find that this perception is not as monolithic as it is assumed, but the initiates themselves found mechanisms which made possible some outward projection of their beliefs and also found ways to extend their beliefs to their wives, children and other relatives.

Keywords: Epigraphy, Mithraism, Salus, Soteriology, Woman

El misterio del mitraísmo practicado en el Imperio Romano a finales del siglo I de nuestra era se mantiene aún vigente en nuestros días, debido de manera principal, a que aún permanecen sin poder ser resueltas diferentes incógnitas relacionadas no sólo con su aparición y lugar de procedencia, sino también con su forma de organización, prácticas litúrgicas y ritos de iniciación. Algunas de estas lagunas se deben al propio carácter místico que se encuentra en la definición misma de esta modalidad religiosa desarrollada durante este periodo, ya que alrededor del secreto arcano se fundamenta buena parte de su praxis ritual y teológica. Mientras que el conocimiento parcial de otras cuestiones está motivado por la

*Corresponding author: Israel Campos Méndez, Las Palmas de Gran Canaria,
E-Mail: israel.campos@ulpgc.es

ausencia de un *corpus* literario amplio que se relacione de manera directa con esta práctica religiosa, más allá de referencias de autores clásicos (incluidos cristianos), quienes hacen menciones no muy extensas sobre aspectos particulares del culto mitraico. Por tanto, en el proceso de reconstrucción del mitraísmo, ha sido necesario combinar la información parcial procedente de estas fuentes literarias, con la que proporciona la arqueología practicada en los lugares de culto mitraico (mitreos), además de las inscripciones relacionadas con Mitra y las representaciones estatuarias e iconográficas. No obstante, la investigación ha podido progresivamente ir desentrañando parte de este misterio, a partir de la interpretación y análisis de estas limitadas fuentes.

1 Mitra y la fórmula *pro salute*

La información que aporta la epigrafía es con mucho, una de las fuentes más importantes que disponemos para poder profundizar en los aspectos menos formales del culto mitraico. En el sentido de que ofrecen una documentación que combina frecuentemente aspectos normalizados por la práctica cultural, pero son también campo de expresión de los sentimientos individuales y de la relación que el creyente establece con la divinidad. Del enorme corpus epigráfico mitraico, hemos querido centrar nuestra atención en un conjunto de inscripciones que dirigidas al dios Mitra, presentan la particularidad de introducir la fórmula *pro salute*. Como podremos ver en las siguientes páginas, este elemento no es una especificidad mitraica, pero sí nos va a permitir profundizar en un aspecto que consideramos relevante para un mejor conocimiento de la religión mitraica: la inserción del culto en el contexto de la práctica oficial religiosa romana y la manera en que éste se afianzaba en el contexto familiar de los iniciados; principalmente, entre las esposas e hijos. No podemos ignorar que la práctica de una religión no se convierte en un fenómeno que afecta exclusivamente al devoto, sino que repercute de forma directa o indirecta en su entorno más cercano. Si como hemos señalado al principio, el mitraísmo, frente a las otras religiones orientales, se caracteriza por su proyección *ad intra*, trataremos de vislumbrar sus posibles expresiones *ad extra*, a través de estos ejemplos epigráficos seleccionados.

Antes de profundizar en el análisis de la información que aportan las inscripciones estudiadas, debemos aclarar que hemos incluido en nuestro estudio aquellas inscripciones que están dirigidas de forma genérica al *Sol Invictus*, solo cuando el contexto o el resto de la información confirmaran claramente su carácter mitraico. Si bien, ya desde los inicios de los estudios mitraicos realizados por

F. Cumont,¹ se estableció una relación directa entre este tipo de invocaciones y el dios Mitra, hemos preferido centrarnos exclusivamente en aquellos epígrafes que claramente hacen referencia a Mitra, para evitar hacer conclusiones que puedan estar relacionadas con otra divinidad u otro tipo de devoción religiosa. De esta forma, esto nos lleva a centrarnos sobre un total de 78 epígrafes, recogidos en su mayoría por Vermaseren en su *Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithraicae* (CIMRM), aunque para complementar (y actualizar) la información, hemos preferido mantener en la mayoría de los casos las referencias al CIL, al *Année épigraphique* (AE) y otros repertorios epigráficos regionales. El elemento presente en estas inscripciones mitraicas que ha servido como vertebrador de su selección ha sido la presencia de la expresión *pro salute*, si bien en algunos casos nos hemos encontrado con la versión abreviada de *pro se* [...]. En cualquiera de los casos, el factor que nos ha llevado a tomar todos estos ejemplos como posible fuente de documentación era que se daba la circunstancia de que en ellos concurría una particularidad. Bien como beneficiarios de esa petición o bien como dedicantes del epígrafe, encontramos frecuentemente a personajes que no están directamente relacionados con el culto del dios Mitra. O si lo están, manifiestan a su vez un vínculo con el iniciado mitraico que va más allá de la mera hermandad religiosa. Como excepción, dentro de este grupo de epígrafes, hemos incluido algunos casos en los que sin tratarse específicamente de una dedicatoria *pro salute*, sin embargo son mencionados individuos que corroboran la cuestión que queremos plantear en estas páginas.

El hecho de encontrarnos con inscripciones dirigidas al dios Mitra reproduciendo la fórmula epigráfica *pro salute*, no debe ser un elemento que de entrada deba resultar anómalo. Superada la idea algo idealizada en un principio, del supuesto carácter contra-cultural de las religiones místicas; hoy en día, está muy asentada la convicción de que estas modalidades culturales se insertaron de

1 La particular evolución que experimentó el culto del Sol en el politeísmo romano, concedió un protagonismo especial al título *Sol Invictus*. Sin embargo, ha quedado demostrado que muchas de las inscripciones que tan sólo presentan este título (sin aparecer el nombre de Mithra) no están refiriéndose necesariamente a este dios, sino al ensayo henoteísta auspiciado por algunos emperadores de los siglos III y IV d. C. Cfr. G. H. Halsberghe, *The Cult of Sol Invictus*, Leiden 1974, 117–122; D. W. Mac Dowall, *Sol Invictus and Mithra. Some Evidence from the Mint of Rome*, en: U. Bianchi (ed.), *Mysteria Mithrae*, Leiden 1979, 558–569. I. Chirassi Colombo, *Sol Invictus o Mitra*, en: Bianchi (op. cit.) 649–672; M. Clauss, *Sol Invictus Mithras*, *Athenaeum* 78, 1990, 423–450. J. Alvar critica a aquellos autores que han querido minimizar la importancia de Mitra en el proceso de implantación del henoteísmo solar. Aunque aclara que el *Deus Sol Invictus* resultante no es abiertamente Mitra; sin embargo, el dios persa no pudo sustraerse al influjo potenciado desde el poder imperial por lograr esta aglutinación. En cualquier caso, el culto mitraico logró sobreponerse al fracaso en el que terminan estos intentos henoteístas. Cfr. J. Alvar, *El Misterio de Mitra*, en: J. Alvar – J. Blázquez et al., *Cristianismo Primitivo y Religiones Místicas*, Madrid 1995, 499–514, 511.

forma progresiva al marco religioso-ideológico del Imperio Romano, puliendo y eliminando aquellos elementos que pudieran suponer algún tipo de peligro para la *pax deorum*.² Las relaciones con el poder político que se establecerán en el Mitraísmo son un fiel reflejo de que esta religión no se veía como una amenaza, más al contrario se había convertido en un elemento más de integración social y de perpetuación de una ideología socio-política afín a las élites dirigentes. De ahí que no resulte sorprendente encontrarnos con que el dios Mitra se incluya entre las numerosas divinidades a las que se invocaba para pedir *salus* sobre el dedicante o cualquier otro individuo.

La práctica de estas inscripciones *pro salute* parece haber experimentado un proceso constitutivo particular. Las primeras inscripciones con esta fórmula se vinculan con el periodo final de la República, donde se empieza a pedir por la *Salus Publica* (Liv. 9.43.25), aunque el culto a *Salus* se introdujo en Roma a finales del siglo IV a. C.³ Fue posiblemente Julio Cesar quien estableciera la institución de un voto por su salud, donde se encontraría el antecedente del voto *salus augusti*⁴ que se generalizará en el Principado. Por tanto, parece que es en el contexto del cambio de régimen político cuando se consolida una práctica de realizar votos públicos o privados para pedir por la salvación de particulares (Cic. p. red. Ad Quir. 11), estableciéndose una vinculación entre el término latino *salus* y el griego σωτηρια. No obstante, la noción de *salus* que se hace presente en la mentalidad romana puede responder a diversas preocupaciones. Tal y como ha aclarado Le Glay,⁵ según en el contexto en el que se esté empleando el término, puede hacer referencia a una sanación física, es decir, la recuperación de una enfermedad. También el término puede adquirir un sentido más extenso, en el que se busca la salvaguarda, protección de un colectivo o de un individuo en el desarrollo de una empresa. Y finalmente, *salus* también puede ser una referencia a la salud en el Más Allá, lo que encierra un significado esotérico muy cercano al mensaje de las religiones místicas. A pesar de esta última referencia, lo que sí parece evidente es que no existía una reflexión teológica profunda en relación con el término y su uso, quedando muy definida

2 R. Gordon, *Mithraism and Roman Society. Social Factors in the Explanation of Religious Change in the Roman Empire*, Religion 2, 1972, 92–121; R. Sierra – I. Campos, *Actuación de los magistrados en la introducción de cultos orientales en la Roma Antigua*, en: E. Suárez, *Lex Sacra. Religión y Derecho a lo largo de la Historia*, Madrid 2010, 55–66; J. Alvar, *Los misterios en la construcción de un marco ideológico para el Imperio*, en: F. Marco, *Religión y propaganda política en el mundo romano*, Barcelona 2002, 71–81; R. Rubio, *La iniciación mitraica y la supuesta subversión del orden social*, en: J. Alvar et al. (eds.), *Ritual y conciencia cívica en el Mundo*, Madrid 1995, 215–226.

3 L. Winkler, *Salus. Vom Staatskult zur politischen Idee*, Heidelberg 1995, 85.

4 M. Marwood, *The Roman Cult of Salus*, Oxford 1988, 6.

5 M. Le Glay, *Remarques sur la notion de Salus dans la religion romaine*, en: U. Bianchi, *La Soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano*, Leiden 1982, 427–441.

la idea de que la salvación que se pedía a través de estas inscripciones buscaba una manifestación concreta. De hecho, un elemento que se repite en muchas de las inscripciones que hemos analizado es que son el resultado de la realización de algún tipo de voto.⁶ La fórmula epigráfica v.s. (*votum solvit*) aparece en el 26 % de las inscripciones mitraicas que se han conservado completas, y la expresión *ex voto* en un 7 %; aunque si ampliamos el espectro comprobaremos que en la práctica general de las inscripciones *pro salute*,⁷ la motivación principal responde a algún tipo de voto o promesa contraída, bien por el dedicante o por alguna otra persona vinculada a ellos. Un ejemplo claro lo vemos en este epígrafe:

D(eo) S(oli) I(nvicto) M(ithrae) / [pro sal(ute) et incolumi]tate M(arci) Aur(elii) Thimothei et Aur(elii) Maximi / [votum nuncupavit so]luitq(ue) Euthices eorum lib(ertus) (CIL III, 1109).

Este aspecto viene a fortalecer aún más la idea antes señalada de que el mitraísmo, al igual que las otras religiones orientales, se amoldó a los parámetros religiosos y culturales del mundo romano. Moralee⁸ señala en su estudio a más de veinte divinidades que reciben este tipo de invocaciones *pro salute*. Si bien, tienen una consideración particular aquellas dirigidas a Esculapio o Hygia⁹ por ser divinidades vinculadas directamente con la sanación médica, son abundantes los epígrafes dirigidos a Júpiter Óptimo Máximo,¹⁰ como divinidad principal del panteón romano. Igualmente, entre las otras divinidades místicas,¹¹ también Isis y Júpiter Dolicheno reciben este tipo de dedicatorias.

Queda establecido que la existencia de inscripciones votivas *pro salute* no supone una particularidad del culto místico, más bien al contrario una confirmación de su inserción dentro del marco religioso romano. Sin embargo, sí conviene que nos detengamos a cuestionar qué significado podría tener para quien

6 M. Clauss, *The Roman Cult of Mithras*, Edimburg 2000, 141–142.

7 „Dedications for salvation’s sake were part of a personal dialogue with the gods. Whether offerings deposited in shrines or dedicatory inscriptions set into architectural elements, they were visual proof that the dedicator had properly honored a god, in many cases through the fulfillment of a vow (*euchê*)“. J. Moralee, „For Salvation Sake’s“. *Provincial Loyalty, Personal Religion, and Epigraphic Production the Roman and Late Antique Near East*, New York 2004, 57.

8 Moralee (n. 7) 59.

9 *Aesculap(io) / et Hygiae / pro salute luniae / Cyrillae quod a / longa infirmita / te virtute aqua / rum numinis sui / revocaverunt / T(itus) B(A) eius v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*. CIL III, 1561.

10 *I(ovi) O(ptimo) M(aximo) / Antesti / us Gaius / pro salute / sua et su / orum / v(otum) l(ibens) p(osuit)*. CIL III, 1574.

11 Para Isis y Serapis, M. Malaise, *Inventaire Préliminaire des Documents égyptiens découverts en Italia*, Leiden 1972, 91, n° 8; 116, n° 14 y P. Bricault, *De Memphis à Rome*, Leiden 2000, 83–84; S. Takács, *Isis and Serapis in the Roman World*, Leiden 1995, 154, 163. Para Júpiter Dolicheno, P. Merlat, *Répertoire des inscriptions et monuments figurés du culte de Jupiter Dolichenus*, Paris 1951, 110, 192.

realiza este tipo de votos religiosos, el solicitar a Mitra que confiera *salus* a los beneficiarios que se nombran en el epígrafe. Dados los diferentes matices semánticos que llegó a tener este término en el mundo romano, resulta pertinente que nos hagamos esta pregunta, especialmente si queremos entender la relación que el iniciado establecía con la divinidad.

En un marco místico, parece de entrada bastante lógico pensar que las referencias a la *salus*, pudieran ser enmarcadas en un contexto soteriológico, dado que lo referido al destino del alma del creyente una vez producida la muerte, parece ocupar un lugar significativo en el conjunto de creencias y reflexiones de estos cultos. Una teodicea de la Otra Vida¹² constituía el punto central de esta oferta religiosa novedosa, frente al modelo tradicional agostado. Una inscripción aparecida en el mitreo de Santa Prisca¹³ (*et nos servasti eternali sanguine fuso*) evoca una esperanza de salvación supra-terrenal. Este hecho no resulta novedoso al menos en relación con Mitra, si atendemos a que en el texto avéstico (*Mihr Yasht*, 79), Mitra ya estaba relacionado con la idea de la Otra Vida de la religión zoroastriana, siendo determinante su presencia como Juez de las Almas¹⁴ en el Puente del *Cinvat*. Sin embargo, resulta difícil asumir que el elemento que constituye el núcleo central del proceso de iniciación mística, pudiera ser luego extendido de forma generosa y pública a otros individuos que no hayan gozado de esa parte fundamental de la pertenencia al nuevo grupo religioso. Más aún, si como señalamos, estas inscripciones responden a la satisfacción de un voto contraído, parece necesario pensar que el dedicante está cumpliendo con su parte, tras percibir que la divinidad ha realizado lo que le correspondía. Por tanto, nos inclinamos a pensar que las referencias a la *salus* que aparecen en estos epígrafes, deben vincularse más con alguna de las otras acepciones que el término adquirió para las poblaciones romanas. En el contexto iranio, el himno dedicado a Mitra (*Mihr Yasht*, 108) le atribuye la epiclesis de *tanvó dravatatem* – aquél que otorga salud y fortaleza de cuerpo. Sin embargo, por lo que sabemos del culto y del relato mítico relacionado con el Mitra místico, no parecen existir elementos que le describan abiertamente como una divinidad sanadora; frente a esta laguna, la frecuencia de las invocaciones que hemos señalado junto con la confirmación de la aplicación del término *salutaris*

¹² Gordon (n. 2) 97.

¹³ M. J. Vermaseren – C. van Essen, *The Excavations in the Mithraeum of the Church of Santa Prisca on the Aventine*, Leiden 1965, 217ss; H. D. Betz, *The Mithras Inscriptions of Santa Prisca and the New Testament*, *Novum Testamentum* 10.1, 1968, 62–80; R. Turcan, *Mithra et le Mithraïsme*, Paris 1993, 105; J. Alvar, *Romanising Oriental Gods*, Leiden 2008, 135–136.

¹⁴ I. Campos, *El dios Mitra. Los orígenes de su culto anterior al Mitraísmo romano*, Las Palmas de G.C. 2006, 172–174.

a Mitra en algunas inscripciones,¹⁵ nos llevan a plantear, siguiendo a Turcan¹⁶ que para los creyentes, esta divinidad debía incorporar entre sus atribuciones la capacidad de intervenir en los asuntos de la vida cotidiana. Santero¹⁷ ha señalado erróneamente que el empleo de este término a Mitra hace más bien referencia a un sentido de salvación futura, pero la acepción de *salutaris* tal y como se emplea en otras inscripciones y por los autores clásicos, hace referencia a la intervención divina en los problemas y peligros que acucian al individuo en su quehacer diario. En este sentido, Apuleyo¹⁸ („El Asno de Oro“ XI, 25) se lo aplica a Isis cuando Lucio se dirige a ella en oración:

*Tu quidem, sancta et humani generis sospitatrix perpetua, semper fovendis mortalibus munifica, dulcem matris adfectionem miserorum casibus tribuis. Nec dies nec quies ulla ac ne momentum quidem tenue tuis transcurrit beneficiis otiosum, quin mari terraque protegas homines et depulsis vitae procellis **salutarem** porrigas dexteram, qua fatorum etiam inextricabiliter contorta retractas licia et Fortunae tempestates mitigas et stellarum noxios meatus cohibes.*

A través de estas inscripciones, el creyente hacía a Mitra partícipe de sus preocupaciones cotidianas, puesto que las invocaciones en las que solicita *pro salute aliquis*, encierran tras esa petición su miedo ante un próximo viaje, la realización de un posible negocio que se va a emprender o, posiblemente, el deseo de que él o su familia gocen de una buena salud corporal en su día a día. Si a esto se le suma la principal epiclesis de Mitra, *Invictus*, podemos considerar que el mitraísta pone de manifiesto, a través de estas inscripciones, su reafirmación del poder de la divinidad en la que cree, en la que se ha iniciado. Una intervención divina que no quiere que se quede limitada a su ámbito privado de la comunidad de iniciados, sino que desea ampliarlo a su familia o al mismísimo emperador, para que se vean beneficiados.

A pesar de estas consideraciones, no podemos ignorar las otras implicaciones o funciones que están vinculadas al acto expreso de erigir un epígrafe con

¹⁵ *Domino Sancto optimo máximo / salutari iussu eius / liberis dedit / Marcus Modius Agatho cum suis pro Fausto patrono. Dedit M. Modius [Agatho] / sancto domino / invicto Mithrae / iussu eius libens / dedit.* CIMRM I, 333. También CIMRM I, nn. 213 y 348.

¹⁶ R. Turcan, *Salut Mithriaque et sotériologie néoplatonicienne*, en: Bianchi (n. 5) 173–191, 176.

¹⁷ J. Santero, *Un elemento supersticioso en los colegios funerarios romanos*, *Memorias de Hª Antigua* 7, 1986, 91–96, 93.

¹⁸ „Tú, que acoges día y noche con calor de madre las aflicciones de los desgraciados, sin que exista momento ajeno a tu protección en el mar o en la tierra, cuando en la vorágine de la vida tiendes a los hombres **tu diestra de salvación** con la que desenmarañas la urdimbre inextricable de los hados, mitigas la adversidad de la Fortuna y controlas los movimientos adversos de los astros“, Apuleyo, *El asno de oro* XI, 4, ed. J. Mª Royo, Madrid 1995, 199.

un mensaje determinado. En última instancia, cada inscripción¹⁹ es también el reflejo voluntario o involuntario de la configuración de las relaciones sociales, políticas o económicas que constituyen la sociedad romana de cada momento. Y estas relaciones quedan expresadas a través de la referencia a los vínculos que se establecen entre el dedicante y el beneficiario de la inscripción y en el deseo de que el texto destaque la posición que cada uno de ellos ocupa en el plano público. En el conjunto de epígrafes que hemos estudiado, están presentes muchos elementos que tienen relación con este aspecto que acabamos de señalar. El mitraísmo nunca sirvió como mecanismo para extraerse de la experiencia social ordinaria del creyente,²⁰ sino que reforzaba en muchas ocasiones esos mismos vínculos en una vertiente comunitaria. Por eso, vamos a centrarnos en algunos de los elementos que estos epígrafes nos ofrecen para conocer la proyección que este culto pudo tener en el contexto más cercano del iniciado, esto es, su familia.

2 El mitraísmo en el contexto familiar

Uno de los aspectos que van a singularizar al culto mitraico respecto a las otras religiones místicas va a ser su postura en relación con las mujeres, circunstancia cuyos orígenes no parecen explicarse de forma exclusiva dentro del propio contexto greco-romano. En este sentido hemos propuesto²¹ que tal especificidad parece responder a una huella dejada por las características particulares del culto de Mitra dentro del contexto iranio. El mitraísmo excluía cualquier posibilidad de intervención activa o pasiva a la población femenina, que sí podía participar en el culto a los demás dioses místicos (Isis, Cibele, etc.)²² Si bien, un texto de Porfirio (*De Abstinencia*, IV, 16) habla de la presencia de mujeres

19 R. MacMullen, *The Epigraphic Habit in the Roman Empire*, *AJPh* 103.3, 1982, 233–246; V. Hope, *Constructing Roman Identity: Funerary Monuments and Social Structure in the Roman World*, *Mortality* 2.2, 1997, 103–121, 110ss; R. Saller – B. Shaw, *Tombstones and Roman Family Relations in the Principate: Civilians, Soldiers and Slaves*, *JRS* 74, 1984, 124–156.

20 Gordon (n. 2) 108.

21 Nos remitimos a nuestro estudio I. Campos, *Continuity and Change in the Cult of Mithra*, *Mithras Journal* 1, 2006, 5–22.

22 R. Sierra, *Mujer y Misterios: isíacas ¿hechizo de amor divino o sumisión?*, en: id. (coord.), *Mujeres en movimiento*, Las Palmas de G.C. 2006, 57–67; id., *Género y Misterios: el sitio de las sacerdotisas de Cibele*, en: R. Cid – E. García (eds.), *Debita Verba*, Oviedo 2013, 585–600; J. Alvar, *La mujer en los cultos místicos: marginación e integración*, en: E. Hidalgo et al. (eds.), *Roles sexuales: la mujer en la historia y la cultura*, Madrid 1994, 73–84; J. Carbó, *Women and 'Oriental' Cults in Roman Dacia*, *Studia Antiqua et Archaeologica* 18, 2012, 245–279.

en un grado iniciático, recibiendo el nombre de *hienas*, esta mención ha sido interpretada²³ como el resultado de alguna confusión del autor neoplatónico. No obstante, J. David²⁴ ha querido actualizar esta cuestión, tratando de hacer una profunda revisión de esta *opinio communis* en relación con la presencia de mujeres en los misterios mitraicos. Este autor planteó que no resultaba posible afirmar con rotundidad la ausencia de mujeres en este culto, puesto que existen testimonios aislados (literarios y epigráficos) que señalan lo contrario. Con lo que concluye que la idea de la exclusión mitraica femenina responde en realidad a una construcción moderna, que se ha consolidado en la historiografía mitraica. Sin embargo, el propio carácter limitado de estos testimonios podría significar a lo sumo, si seguimos su razonamiento, que en algunas comunidades pudo existir cierta „apertura“ con respecto a aceptar a mujeres en algunas prácticas, pero que no permiten afirmar con seguridad que la participación femenina fuera un fenómeno generalizado, dada su total ausencia en la mayoría de los demás lugares donde se difundió el mitraísmo y también en el otro grupo testimonial significativo de esta religión: la iconografía. Con anterioridad a esta tesis, contábamos con el intento de explicación propuesto por F. Cumont,²⁵ quien trató de compensar la ausencia de mujeres en el mitraísmo, planteando la posibilidad de que, dadas las relaciones estrechas entre Mitra y Cibele en la región minorasiática (considerando a la *Magna Mater* vinculada con la diosa irania *Anahita*),²⁶ hubiese existido algún tipo de vínculo entre ambos cultos místéricos en territorio romano y las mujeres habrían podido acudir a la Gran Madre para suplir su exclusión de la religión mitraica. En su momento, esta hipótesis se presentaba bastante sugerente, sin embargo, la ausencia de mayor información que permita plantear con suficiente rigor esas „relaciones“ que pudieron existir entre ambos cultos

23 R. Gordon, Reality, Evocation and Boundary in the Mysteries of Mithras, *Journal of Mithraic Studies* 3.1–2, 1980, 42–63; W. Burket, *Ancient Mystery Cults*, Harvard 1987, 43; Turcan (n. 13) 123; Alvar (n. 13) 249ss.

24 J. David, The Exclusion of Women in the Mithraic Mysteries: Ancient or Modern?, *Numen* 47, 2000, 121–141; con anterioridad había sido retomada esta cuestión por A. Blomart, *Mithra: quoi de neuf en 1990?*, *JRA* 9, 1996, 427–437.

25 „Dans conciliation les prêtres du Magna Mater, les sectaires de Mithra ont obtenu le support d’un clergé puissant et officiellement reconnu, et si partagé dans quelque mesure dans la protection l’a offert par l’État. Plus loin, depuis hommes seulement était des permit pour participer aux cérémonies secrètes de la liturgie Persane, les autres Mystères à que les femmes étaient des admettre ont dû former quelque espèce d’alliance avec le fondateur, les faire compléter. La Grande Mère, a réussi donc à la place d’Anahita; elle avait son Matres, comme Mithra avait son Patres.“ F. Cumont, *Les Mystères de Mithra*, Paris 1902, 189.

26 I. Campos, *Anahita and Mithra in the Achaemenid Royal Inscriptions*, en: P. Nubarz (ed.), *Anahita. Ancient Persian Goddess and Zoroastrian Yazata*, London 2013, 5–15.

mistéricos, no permite su continuidad; más aún, cuando difícilmente habrían podido ponerse de acuerdo entre los diferentes grupos religiosos para una cuestión de reparto de funciones de género. Los planteamientos de J. David han sido refutados contundentemente por A. Griffith,²⁷ quien vuelve a dar actualidad a los argumentos tradicionales que no permitían admitir la posibilidad de presencia femenina activa en los cultos mitraicos. Menos consistencia tiene el artículo de Chalupa,²⁸ quien no aporta ninguna conclusión novedosa en su estudio sobre la presencia de mujeres en el Mitraísmo.

La ausencia de mujeres dentro de la práctica cultural mitraica excluye la posibilidad de imaginar una vivencia de esta religión en un marco familiar, como sí se ha constatado en otros cultos,²⁹ pero, no por ello debe llevarnos a pensar que el género femenino fuera totalmente ajeno del culto dedicado al dios Mitra. Tenemos presente que una de las condiciones intrínsecas a estas religiones es su carácter místico y, por tanto, debió existir un riguroso secreto en lo referente a la comunicación exterior de lo que se realizaba dentro de los mitreos; no olvidemos la recomendación de Lucio a mantener el *secreto arcano*.³⁰ Sin embargo, podemos conjeturar que muchas mujeres debieron conocer a través de sus maridos, amantes, padres, hermanos o hijos algunos de los elementos de carácter menos secreto relacionados con la religión mitraica. De tal manera, sería comprensible entender, más allá de las derivaciones de participación activa en el culto que propuso J. David, la presencia de mujeres a la hora de erigir inscripciones o esculturas dedicadas a Mitra, e incluso haciendo donaciones.

Esta situación es la que contextualizaría la presencia directa o indirecta de mujeres en los testimonios epigráficos que estamos analizando. Las esposas e hijas de los dedicantes deben incluirse entre las primeras beneficiarias de todas aquellas inscripciones en las que se emplea la fórmula genérica *pro salute sua et*

27 A. Griffith, *Completing the Picture: Women and the Female Principle in the Mithraic Cult*, *Numen* 53.1, 2006, 48–77.

28 A. Chalupa, *Henas or Lionesses? Mithraism and Women in the Religious World of the Late Antiquity*, *Religio* 13.2, 2005, 199–229.

29 J. Alvar – R. Rubio – R. Sierra, *Religiosidad mística en el espacio familiar*, *Arys* 1, 1998, 213–226.

30 Apuleyo, *El Asno de Oro*, XI, 23: „Tal vez, querido lector, pretendas saber lo que se dijo y lo que hicimos allí, y yo te lo diría si pudiera; lo sabrías si pudiera escucharse, pero es que tanto los oídos que lo oyeran como la lengua que lo dijera contraerían la misma pena“. El *secreto arcano* es la fórmula a la que recurre Apuleyo para no describir en su novela el conjunto de prácticas vinculadas a la iniciación del *mystes* isiac. Petronio también alude a esta práctica en relación con el culto a Príapo: „Temo que la indiscreción natural en vuestra edad os impulse a revelar lo que visteis en el santuario de Príapo, iniciando así al vulgo profano en los secretos de los dioses“. Petronio, *Satiricón*, XVII.

suorum (AE 1990, 819; 1977, 707; 1971, 389; CIL III, 968, 3383, 7662, 11548; VIII, 2483; IDR 3,5,709), *pro salute sua suorumque* (CIL III, 3933; AE 1959, 331); *pro salutem suum et suorum* (AE 1990, 870), *pro se et suis* (AE 1940, 101; 1956, 082; 1992, 733; 1964, 105; CIL XIII, 8641, 6530; ILJug. 02; ILLPRON, 949; RIB 1599) y *pro se et suos* (AE 1968, 444). Se entiende que dentro de este „los suyos“, en primera instancia están incluidos los miembros más directos de la familia. De hecho, posiblemente se esté teniendo en mente principalmente este espacio más cercano, puesto que cuando se quiere ampliar explícitamente el ámbito de la petición, los dedicantes lo señalan con un más explícito *pro salute sua et suorum omnium*:

[D(eo) I(nvicto) M(itthrae)] / M(arcus) Gong(ius) Aquilei / ensis pro / salute / sua suor / umq(ue) om / niumv(otum)s(olvit)l(ibens)m(erito) / d(ono)d(edit) VIIIK(alendas) Ian(uarias) / p(osuit) p(ater) p(atrum) Florentiu[s] (AE 1978, 641).

Este último caso es representativo del sentido que tienen estos ejemplos que estamos estudiando. Nos presenta a un dedicante que por su cognomen podría proceder del norte de Italia, Marco Gongio Aquilense,³¹ quien a través del epígrafe cumple con el voto contraído con Mitra, agradeciendo que la divinidad haya cumplido con la „protección“ de su familia en el sentido más amplio del término. Como testigo de este hecho, el creyente presenta a la más alta autoridad de su comunidad mitraica en *Poetovio* (*Pannonia Sup.*), el *Pater Patrum* Florencio. El contexto es plenamente místico, pero el acto expresado supera la privacidad del espacio sagrado donde posiblemente estaría expuesto el epígrafe, para incluir a todas sus personas más cercanas bajo la protección del invicto Mitra. Una referencia explícita al espacio familiar, aunque con un carácter indirecto es la que encontramos en la dedicatoria aparecida en un altar en el mitreo de *Aquincum* (*Pannonia Inf.*):

Deo Invicto / pro salute familiae / Ti(beri) Hateri Saturnini / leg(ati) Augg(ustorum) pr(o) pr(aetore) / Arpocras pater / posuit. (CIL III, 3479).

Lo relevante en esta inscripción es que el dedicante es un miembro de la célula mitraica, *Arpocras* ostenta el rango de *pater*, líder de la comunidad a pesar de su condición servil,³² quien hace una petición pública no por otro iniciado, sino explícitamente por su familia, sea este término considerado en un sentido restrictivo o más amplio. Haterio Saturnino,³³ como vemos por el cargo político

³¹ T. István, *Mithras Pannonicus*, Budapest 2003, 134.

³² M. Claus, *Cultores Mithrae. Die Anhängerschaft des Mithras-Kultes*, Stuttgart 1992, 180.

³³ Sobre este personaje, R. Merkelbach, *Mithras: ein persisch-römischer Mysterienkult*, Weinheim 1994, 165.

que desempeña, debió ser un miembro influyente en el grupo, lo que explicaría su significación y la de su familia a través de este epígrafe en el espacio físico del mitreo.

Este deseo de involucrar a los miembros de la familia, particularmente a la esposa, lleva a que muchos mitraístas las incluyan en aquellas inscripciones en las que hacen referencia al dios, no solo en un contexto de petición por la salud, sino también en monumentos funerarios o de otro tipo de ofrenda. En la ciudad de Ratiaria Arcar (*Moesia Sup.*), encontramos a un decurión, *Marco Cocceio Valens*³⁴ que expresamente pide por su salud, la de su esposa *Politta* y de sus hijos (AE 1966, 344). En la dedicatoria de un altar en el mitreo de Dorstadt (*Dacia*), el liberto *Lucio Aelio Hylas*³⁵ pide por la salud de su hijo y de su esposa *Apuleia* (CIL III, 968). En un gesto que está dedicado principalmente al consumo interno de la comunidad, dejar constancia de que ha ayudado a la reconstrucción del ábside del templo mitraico, se convierte al mismo tiempo en una manifestación pública de inclusión de su familia directa bajo el amparo de Mitra. Si como plantea Clauss,³⁶ parece que esta dedicatoria es posterior a su obtención de la condición de liberto, podríamos encontrarnos con un ejemplo más del uso de la epigrafía como manera de publicitar en el contexto de su comunidad mitraica el nuevo estatus por medio de una obra evergética y presentando al mismo tiempo a su familia. La compañía de la esposa en un acto evergético no es algo infrecuente en la epigrafía, pero en un contexto mitraico, como hemos visto, es muy poco habitual. En Milán, un sacerdote de Mitra, *Marco Valerio Maximo* (CIL V, 5893), se hace acompañar de su esposa *Severia* en la reconstrucción de un monumento. En una fecha más tardía, *Petronio Apolodoro*, uno de los líderes senatoriales³⁷ de la „resistencia“ pagana de finales del s. IV, vincula a su mujer *Rufina Volusiana* en la dedicatoria de un altar a Mitra en el mitreo del Vaticano (CIL VI, 509). Un liberto imperial, *Lucio Septimio Archelao*, *pater* del mitreo en *Castra Peregrinorum* de Roma, manda hacer una inscripción funeraria (CIL VI, 2271) para él y su esposa, *Cosia Primitiva*. Dos hermanos iniciados en los misterios mitraicos, erigen una inscripción funeraria en recuerdo de su madre en las catumbas de Roma (AE 1975, 054).

34 Clauss (n. 32) 215.

35 L. Mihăilescu-Bîrliaba, *Les affranchis dans les provinces romaines de l'Illyricum*, Gotinga 2006, 176; J. R. Carbó, *Los cultos orientales en la Dacia romana: formas de difusión, integración y control social e ideológico*, Salamanca 2010, 765–766.

36 Clauss (n. 32) 201.

37 A. Griffith, *Mithraism in the Private and Public Lives of 4th-c. Senators in Rome*, *Electronic Journal of Mithraism* 1, 2000 [<http://www.hums.canterbury.ac.nz/clas/ejms/papers/volume1papers/abgms.pdf>].

En otros casos, son mujeres las que hacen la dedicatoria a un familiar, dejando constancia del grado mitraico que éste ostentó en vida. Es el caso de la siguiente lápida sepulcral del s. II d. C. hallada en Montpellier (la *Sextantio* romana): *D(is) m(anibus)/P(ubli) Anthi Logi/patris sacrorum/Cornelia Luci fil(ia)/de s(uo) p(osuit)* (CIL XII, 4188). Aquí vemos a una mujer dedicando la lápida a un individuo que había alcanzado el grado de *Pater*. Es muy seguro que tuviera un estatus de liberto,³⁸ por lo que es destacable el hecho de que en su epitafio, la dedicante sólo resalte como dato más relevante en su vida el haber presidido la comunidad mitraica de la ciudad; de ahí que debemos considerar que Cornelia tenía algún tipo conocimiento de la relevancia de este título dentro del contexto de la comunidad mitraica de la ciudad. En el texto no queda clara de ninguna manera cuál es la relación que existe entre Cornelia y Publio. Si fuera su esposa, como hemos visto en otros casos, este vínculo habría quedado claramente reflejado. El único elemento informativo presente es la filiación de esta mujer. En un primer instante, sería natural pensar que se trata de su hija, y que pudiera haber algún tipo de error tipográfico. Pero frente a lo que también suele ser habitual en los textos epigráficos, el uso de la fórmula abreviada, en este caso encontramos que el *praenomen* aparece completamente escrito: *LUCI*. Por tanto, parece claro que la dedicante quiere dejar constancia de quién es a través del nombre de su padre. Si no se trata de su esposa, debe haber algún tipo de vínculo que le haya llevado a realizar este gesto, propio de lazos de tipo familiar. R. Sierra³⁹ ha planteado que Cornelia podría tratarse de la patrona de Publio, interpretando *Lucus* como un *nomen* que denota un origen local, y, significaría que se trata de una indígena romanizada. Pero también podemos buscar otras posibilidades. El *nomen Anthius* tiene un origen claramente oriental,⁴⁰ muy difundido en la Galia. Su presencia no resulta ajena al culto mitraico; de hecho, ha sido posible identificar un iniciado en los misterios de Mitra, *Lucius Fabius Anthius* (CIL XIII, 7415), que hizo una dedicatoria en el mitreo de Grosskrotzenburg, pero que también estuvo ejerciendo como médico⁴¹ en el sur de la Galia en la mitad del siglo II d. C. La concurrencia en las fechas y en la región, nos lleva a considerar la posibilidad de que exista algún tipo de vínculo familiar entre los dos personajes. La coincidencia en el *praenomen* de este médico con el que señala Cornelia en la inscripción, podría suponer que se trata de hija de este último, por lo que tendría sentido tanto el hecho de la obligación familiar por realizar la inscripción funeraria, como por destacar un dato relevante en relación con una práctica mitraica en la que está familiarizada.

38 J. Walter, *The Cult of Mithras in the Roman Provinces of the Gaul*, Leiden 1974, 64–65.

39 R. Sierra, *Mitra en la Galia Narbonense*, Cabra 2012, 94.

40 H. Solin, *Die griechischen Personennamen in Rom*, Vol. 1, Berlin – New York 1982, 1075.

41 P. M. Duval, *Médecins et médecine de Gaule*, en: *Travaux sur la Gaule* (1946–1986), Rome 1989, 1163–1173.

Un lugar especial se le ha dado a la inscripción conocida como la „Oración de Cascelia“, donde una mujer dirige sus ruegos a Mitra entre otros dioses⁴² en un contexto mitraico. En este caso, nos encontramos con una mujer que introduce a Mitra en un contexto de sincretismo religioso. Indirectamente, nos estaría reflejando que el conocimiento de esta divinidad no quedaba oculto a los individuos que no estuvieran iniciados en su práctica, y, poniendo esta circunstancia en relación con los ejemplos que hemos reseñado, estaríamos posiblemente ante una realidad mucho menos rígida en lo referente a la forma de vivir el mitraísmo por parte de los iniciados en su culto.

La iniciación mitraica establecía unos vínculos de pertenencia a la comunidad que sin establecer una falsa relación de igualdad, al menos sí fortalecía un sentimiento de pertenencia que frecuentemente es expresado epigráficamente bajo el término de *frates* (CIL VI, 727; III, 3959⁴³), y que se expresaba externamente sometiéndose a la *auctoritas* del *pater* del Mitreo. Junto a esta faceta espiritual, en los epígrafes que estamos analizando hemos encontrado ejemplos de la existencia de lazos fraternales reales. La vivencia de la experiencia mística en el contexto familiar ya ha sido analizada con anterioridad;⁴⁴ pero lo relevante de estos ejemplos, es encontrar a miembros de una misma familia compartir explícitamente la realización de un voto *pro salute* a Mitra, puesto que esto estaría ampliando el espectro de alcance de su petición. En Rosiori de Vede (Dacia), dos hermanos *Aelio Marciano* y *Aelio Eternalis*⁴⁵ hacen una petición encontrada en un altar por la salud de ellos y de los suyos (AE 1968, 444). Dos hermanos legionarios sufragan la construcción de un mitreo en *Aquincum* (CIL III, 3383). Puede parecer normal que dos hermanos compartan una misma devoción, más aún si como apreciamos en el ejemplo anterior formaban parte del mismo cuerpo militar y compartían destino. Menos frecuente será encontrar a tres hermanos iniciados y compartiendo una misma inscripción *pro salute*, como este caso en Rodine (*Pannonia Sup.*) encontrado en la pared del mitreo:

D(eo) I(nvicto) M(ithrae) / PPP(ublii) Aelii Nepos et / Proculus et Firminus / pro salute sua suorumque (CIL III, 3933)

⁴² Sobre este asunto nos remitimos al estudio de G. Mussies, *Cascelia's Prayer*, en: Bianchi (n. 5) 156–167.

⁴³ En este caso nos encontramos a un liberto (*Aurelius Heraclides*) y un esclavo (*Agathopus*) compartiendo el título de hermanos en la fe mitraica en el mitreo de Siscia. P. Selem, *Les religions orientales dans la Pannonia Romaine: partie en Yougoslavie*, Leiden 1980, 83.

⁴⁴ Alvar – Rubio – Sierra (n. 29) 213–226.

⁴⁵ Sobre la interpretación de este cognomen, cfr. Carbó (n. 35) 771.

En Trieste (AE 1976, 261), vuelven a aparecer tres hermanos, pero con la particularidad de que es uno de ellos, claramente iniciado en los misterios, quien hace la petición por su propia salud y por la de sus otros dos hermanos. Y más llamativo aún que se le dedique una inscripción (CIL III, 7959), *pro salute et memoria* de tres hermanos que debieron ser miembros de la comunidad mitraica de Sarmizegetusa (*Dacia*). No debe ser extraño encontrar estos ejemplos de vivencia familiar de la religión mitraica si, frente a lo que hemos mostrado en las páginas anteriores sobre las mujeres, es perfectamente normal que entre los miembros masculinos de una misma familia se alentara el proselitismo para difundir esta experiencia religiosa. Sobre todo, si tenemos en cuenta que, como vimos al principio, algunos padres incluyen a sus hijos en sus inscripciones como forma de extender la relación familiar al espacio religioso. Aunque el título de *pater* en el contexto mitraico presenta la particularidad de su ambigüedad por su significado litúrgico, se pueden identificar vínculos paterno-filiales en muchos ejemplos de los analizados (CIL V, 5019; 5893; 7362; XIII, 2540; III, 968; VI, 749–53; AE 1956, 082; RIB 1600). El deseo de reconocer expresamente estos vínculos familiares supera la mera intención de los miembros, para ser indicado por un amigo que en la dedicación de un altar mitraico pide por la salud de un padre, su hermano y su hijo:

D(eo) S(oli) I(nvicto) M(ithrae) / pro salute / M(arci) Aur(eli) Felician(i) / M(arci) Aur(eli) Felicissim[i] / fili(i) eius et Aurel(i) / Feliciani iuniori[s] / [P]hilumenus ami[cus] / [eo]rundem ex voto / posuit (ILLPRON 1900)

3 Conclusión

Resulta complicado tratar de averiguar cuáles podían ser las motivaciones que estaban presentes en los iniciados mitraicos a la hora de tomar la decisión de mandar a erigir estos epígrafes. El testimonio que manejamos es la palabra escrita en piedra que nos aporta los datos que hemos presentado en este artículo. Los iniciados se hacían partícipes de una serie de enseñanzas que constituían el núcleo de la revelación que definía el misterio mitraico. A esto se unía la participación en las diferentes ceremonias litúrgicas desarrolladas en el interior de los mitreos y la progresión en los grados iniciáticos que definían el nivel de implicación en el culto. Todos estos elementos definen la faceta *ad intra* del mitraísmo. Pero lo que estas inscripciones nos han mostrado es un espacio dentro de este culto, en el que los iniciados trataban de superar el ámbito místico, para hacer partícipes de los beneficios de estas creencias a los miembros de su familia. De tal manera que, a través de las inscripciones *pro salute*, las mujeres que no podían participar

en el culto, o los hijos y hermanos, iniciados o no, serían incluidos en el grupo de los protegidos por Mitra. En el aspecto teórico, lo que estas inscripciones parecen señalar es la percepción por parte de los dedicantes de que el poderío de Mitra podía ser extendido a personas que no necesariamente estaban iniciadas en su culto. De modo que se da a entender que a pesar del componente místico vinculado a su culto, existía también la creencia de que el dios no dejaría desamparado a quienes no creyeran en él, si uno de sus devotos así se lo pedía. Y desde ahí, queda abierta la puerta para entender que no iniciados en los misterios puedan también hacer dedicatorias a Mitra. En el aspecto práctico, la petición *pro salute* nos señala una faceta de los atributos hechos a esta divinidad: *Mitra Salutaris*. Por el sentido de las inscripciones, se da a entender que los peticionarios agradecen o solicitan una intervención del dios en tribulaciones y problemas de la vida diaria; con lo que el seguimiento de Mitra adquiere un sentido de cotidianidad que no se puede extraer de la mayoría de los otros testimonios mitraicos que abordan generalmente cuestiones de tipo escatológico.