

ESPACIO Y PRÁCTICA CULTURAL DE LOS MISTERIOS MITRAICOS

ISRAEL CAMPOS MÉNDEZ
Universidad de Las Palmas de Gran Canaria
Departamento de Ciencias Históricas
icampos@dch.ulpgc.es

Resumen: Dentro del contexto religioso en transformación que caracteriza el cambio de Era y los primeros siglos del Imperio Romano, los cultos místéricos de procedencia oriental constituyeron una oferta fundamental en la satisfacción de las inquietudes personales. Los misterios mitraicos gozaron de una especial aceptación en todas las regiones, y el aumento cuantitativo de sus espacios de culto es un hecho ampliamente confirmado por la arqueología. Pretendemos hacer una aproximación a las características que definieron estos templos mitraicos, para conocer mejor las prácticas culturales que se desarrollaban en su interior y que diferenciaban la liturgia mitraica de las otras místicas.

Palabras clave: Mitraísmo, religiones místicas, cultos orientales, mitreo, banquete sagrado, liturgia, iniciación, comunidad.

Abstract: The religious framework that characterizes the first centuries of the Roman Empire, found in the Mystic Cults of oriental origin a fundamental offering in the satisfaction of the personal anxieties. The Mithraic Mysteries received a special acceptance around the Empire, and the quantitative increase of their spaces of worship is a fact extensively confirmed by Archaeology. We intend to do an approximation to the characteristics that defined these Mithraic temples, in order to a better knowing of the worship and religious practices that developed inside and that differentiated the Mithraic liturgy from others.

Key-words: Mithraism, Mystery religions, Oriental Cults, mithreum, Sacred Banquet, Liturgy, Initiation, Community.

Uno de los elementos que confieren un grado de peculiaridad al culto mitraico con respecto a otros cultos místéricos, es el interés que siempre manifestaron los primeros por reservar la práctica de su religión a espacios cerrados. La mayor parte de la información que disponemos so-

bre Mitra y el mitraísmo se encuentra en aquellos espacios que fueron destinados de forma directa a la práctica cultural.

El nombre con el que se definen estos espacios ha sido tradicionalmente el de mitreo (*Mitraeum*), si bien otras fuentes han ofrecido variedad de nombres para referirse a este lugar: *speleum*, *antrum*, *crypta*, *templum*, etc.¹. El mitreo solía estar definido por una serie de elementos que intentaban adaptarse a las necesidades o condiciones del terreno donde era edificado. Generalmente eran construcciones bajo tierra, de tamaño no excesivamente grande y que se adecuaban en su estructura interna a las características peculiares del culto mitraico². Si repasamos el mito sobre Mitra reconocemos el protagonismo que desempeña la cueva en distintos episodios de su vida. Mitra había nacido en una cueva³, había tenido que raptar al toro y conducirlo hasta otra cueva y en ese mismo lugar, tiene luego que hacer el acto sacrificial. El *speleum* era una cueva mitraica, es decir, representaba para los seguidores el lugar mítico donde habían tenido lugar los diferentes momentos que constituían la "economía de salvación" protagonizada por Mitra⁴. En muchos casos, estos edificios trataron de reproducir en la medida de lo posible la apariencia de una cueva, utilizando elementos arquitectónicos, decorativos o materiales de construcción que posibilitaran esta asimilación⁵.

La disposición interna de los mitreos estaba en función de la actividad que en él fuese a desarrollarse, entre las cuales debemos destacar la práctica litúrgica del banquete sagrado. La nave central constituía la parte fundamental del mitreo y presentaba generalmente una disposición a modo de rectángulo, a lo largo de la cual nos encontramos con dos filas enfrentadas de bancos, a menudo esculpidos y que servían para que los asistentes a los

ritos pudieran permanecer recostados, frente a frente. Esta disposición ha hecho que el mitreo sea considerado como un comedor, donde tiene lugar el banquete ritual en el cual participan los iniciados superiores⁶. Esta sala estaba presidida en su cabecera por la imagen central de la Tauroctonía, pudiendo ser ésta una escultura, un relieve o una pintura mural⁷. Generalmente, los mitreos también se encontraban relacionados con algún tipo de fuente de agua, la cual parece que ocupaba un papel destacado tanto en las iniciaciones, como también con la práctica de sacrificios en su interior⁸. La sala central podía estar acompañada de otras dependencias que eran utilizadas para funciones relacionadas con el culto. Antes de la nave central, había una *pronaos*⁹ que evitaba que desde el exterior pudiera verse directamente el mitreo y donde los *mystes* se revestían para el culto. También se ha planteado la posibilidad de que hubiese otras dependencias, donde se reuniesen los iniciados de un determinado grado para prácticas específicas¹⁰. El elemento simbólico sigue estando presente en varios aspectos. Por un lado, en la propia orientación que parecen tener los mitreos con respecto al sol o los puntos cardinales. También en la división interna, según la cual se piensa que Mitra preside sobre el corredor central; Cautes sobre la zona derecha, considerada la favorable y Cautopates sobre la parte izquierda, vinculada con la oscuridad¹¹. Y, por último, en muchos de los motivos decorativos que están presentes en los mitreos: la presencia de elementos zodiacales o astrológicos refuerzan la identificación del lugar con una imagen simbólica del cosmos (LISSI CARONA, 1978: 206).

Las dimensiones de los mitreos nos dan a entender que las comunidades que se reunían en ellos nunca llegaron a tener numerosos miembros. Cada *speleum* tra-

taba de satisfacer las necesidades de la comunidad vinculada a él, en relación con el número de miembros y el lugar que ocupaba dentro de la ciudad¹². Cuando la comunidad crecía, se hacía necesaria la construcción de otro lugar para el culto, independiente del anterior. Esto explica que en las grandes ciudades del Imperio, los mitreos proliferaran, en ocasiones bastante cercanos los unos de los otros. Coarelli ha calculado que en Ostia debió haber unos cuarenta mitreos, mientras que en Roma habrían sido más de cien, a pesar de que Vermaseren sólo ha logrado identificar cuarenta y cinco (COARELLI, 1978: 76).

1. LA PRÁCTICA CULTURAL, INICIACIÓN Y GRADOS

Una vez que hemos intentado describir cuál era el marco en cual tenía lugar el culto místico del dios Mitra, podemos hacer un acercamiento al conjunto de ceremonias y celebraciones que estaban presentes en esta religión. En tal sentido, podemos hacer una distinción primera entre lo que sería el cuerpo central del culto mitraico (es decir, la conmemoración del sacrificio tauróctono y el banquete sagrado) frente al conjunto de prácticas rituales que se vinculaban con el proceso de iniciación que debía experimentar el *mystes* tanto en su incorporación a la comunidad, como en el ascenso por las diferentes etapas o grados que conformaban a la comunidad mitraica. Centraremos en esta ocasión nuestra atención sobre la práctica del Banquete Ritual y los diferentes ritos de iniciación.

Son varias las fuentes que nos informan de la existencia de un banquete ritual que encontraba su origen en un episodio mítico, en el cual Mitra y el Sol se juntaban para comer, antes de iniciar su viaje de ascensión a los cielos¹³. Cumont

interpretó este momento como una especie de *Última Cena* por la cual, Mitra celebraba en final de su misión en la tierra, antes de montar en su carro y marchar al cielo (CUMONT, 1903: 138). Lo cierto es que para los participantes en los misterios, este banquete debió de tener algún tipo de significado sacramental¹⁴ no sólo en lo relacionado con la conmemoración del episodio mítico, sino también por el carácter integrador y cohesionador que está inherente en una práctica que implicaba compartir una misma comida¹⁵. La propia disposición de los mitreos nos da a entender que dicha ceremonia tuvo que ocupar un lugar destacado dentro de la liturgia mitraica. Otro aspecto a tener en cuenta sería el de intentar aclarar qué tipo de banquete era el que se realizaba en estas ceremonias. Por una parte, se ha hablado de la realización de prácticas sacrificiales que pondrían en relación directa este acto con el acontecimiento de la tauroctonía. Los testimonios arqueológicos e iconográficos parecen confirmar esta postura. En algunos mitreos han aparecido restos óseos relacionados con animales, aunque todos ellos de tamaño no demasiado grande (gallinas, conejos, ciervos, etc.)¹⁶. Mientras que los frescos que decoran algunas paredes nos muestran a algunos de los iniciados llevando animales para el sacrificio¹⁷. Sin embargo, dos alimentos debieron desempeñar un papel central dentro de la simbología de esta liturgia. Los autores cristianos hacen referencia al consumo de pan y agua (posteriormente sustituido por vino) bendecidos¹⁸. De tal manera, el significado que podría estar actuando detrás de la práctica del Banquete Sagrado ha sido interpretado por Cumont como una repetición de las prácticas iránias avésticas en relación con el sacrificio del toro y el consumo del haoma¹⁹. Vermaseren ve esta comida entre los mitraistas como un acercamiento a

la esperanza de salvación y la idea de renacimiento que ello implicaba²⁰. El Banquete Sagrado celebrado en los misterios mitraicos debió ser una reproducción de aquél que realizaron Mitra y el Sol en un tiempo mítico. El papel de los dos dioses es ocupado por dos iniciados destacados de la comunidad y los demás *mystes* representaban determinados papeles dentro de la escena.

Por una parte, la comida tendría un significado o valor escatológico de unión con la divinidad por medio del consumo de las sustancias sagradas, vinculadas simbólicamente con el toro primigenio. Pero también desempeñaba la función de ser un elemento central de la liturgia mitraica. La comunidad se reunía expresamente para celebrar dicho ceremonial, y también era el momento cumbre por el cual el nuevo iniciado era incorporado plenamente en la sociedad misteriosa. Poco más podemos saber sobre las formas en que se desarrollaba el ritual.

Junto a esta comida comunitaria también existe un episodio de la mitología de Mitra que parece debió de encontrar algún tipo de expresión litúrgica. En algunos paneles aparece representado el momento en que tanto Mitra como el Sol formalizan un juramento o acuerdo por medio de la fórmula de juntar sus manos. Esta *iunctio dextrarum* o *dexiôsis* también fue representada por los mitraistas, posiblemente al finalizar la comida ritual por la cual se acogía a un nuevo iniciado en la comunidad. Por medio de esta unión de manos, el *Pater* que actuaba como representante terrenal de Mitra, acogía al nuevo iniciado creando un vínculo de hermandad sólido, estarían unidos por medio de la *syndexi* (VERMASEREN, 1982: 79; TURCAN, 1993: 86)²¹.

Vemos, pues, que la liturgia mitraica estaba articulada en su mayor parte en torno a la celebración de determinadas

ceremonias que guardaban una estrecha conexión con los episodios o hazañas que había protagonizado el dios Mitra en su estancia en el mundo. Pero junto a estas celebraciones que, de alguna forma, tienen un carácter general para la comunidad, también debemos tener presente el otro aspecto fundamental de la religión mitraica. Hemos hecho referencia antes al aspecto místico que definía el culto de Mitra. Este carácter místico se concretó no sólo en el secretismo que marca cada una de las actividades que se realizan en el interior de los mitreos, sino también en el protagonismo que adquiere la iniciación como vehículo de incorporación de los aspirantes a seguir al dios. El creyente se incorpora a la comunidad después de pasar por un proceso ineludible por el cual le son revelados los secretos y las ceremonias que simbolizan esta transformación simbólica que está experimentando. El iniciado no sólo en el mitraísmo, sino también en las demás religiones de carácter místico, entiende así el día de su iniciación como un nuevo cumpleaños, es decir, el *mystes* es *natus et renatus*²².

Frente a otras religiones místicas, parece que las iniciaciones mitraicas no se encontraban vinculadas a determinadas épocas del año, no había un momento preciso que emulase algún episodio relacionado con la divinidad. Al contrario, el iniciado iba reproduciendo las diferentes hazañas que había protagonizado Mitra, a lo largo de su período de iniciación²³. El conocimiento que tenemos de las diferentes ceremonias que se realizaban dentro de los mitreos nos ha llegado principalmente por dos fuentes diversas. Por una parte, el descubrimiento de frescos que decoran las paredes de algunos de estos lugares de culto, cuya interpretación nos sitúa ante representaciones de algunas de estas ceremonias. Por otra parte, el testimonio escrito de autores cristianos que

polemizaron sobre las prácticas iniciáticas que existían entre los mitraístas, tanto para condenar su vinculación con el “demonio”, como también para intentar presentar una imagen distorsionada de estos cultos. Tendremos ocasión de mencionar ambos testimonios cuando nos centremos un poco sobre cada uno de los grados que estructuraban la integración en los misterios mitraicos. Pero sí queremos adelantar una serie de elementos que parecen definir de manera general las características en que debían de realizarse estas ceremonias. Tanto en los frescos aparecidos en el mitreo de Capua (VERMASEREN, 1971: 26), como en algunos textos de autores cristianos²⁴, podemos reconocer la escena que define las iniciaciones secretas: el candidato aparece desnudo, con los ojos vendados, con las manos atadas a la espalda y acompañado de un *mystagogo*, que es quien lo introduce en la comunidad. La incorporación del neófito a la comunidad vendrá acompañada por un conjunto de pruebas donde se alternen los elementos simbólicos con ejercicios físicos (la inmersión, carreras, combates rituales, luchas, etc.) al final de las cuales debe demostrar su idoneidad, pero también habrá roto con su existencia anterior, para comenzar su nueva existencia identificado con Mitra y beneficiado de la Salvación que éste otorga a todo aquél que ha sido iniciado en sus misterios²⁵.

La incorporación y participación en los Misterios Mitraicos se realiza en función de una estructura interna que se dispone en una escala de siete grados a los cuales va accediendo el iniciado progresivamente. El testimonio de Jerónimo sobre la jerarquía sacerdotal es confirmado a su vez por la información sacada de las inscripciones epigráficas y por la iconografía mitraica²⁶. A su vez, cada uno de estos grados iniciáticos se encuentra bajo la protección o patronazgo de un planeta²⁷.

De menor a mayor tenemos: “Cuervo” (*Corax*) vinculado a Mercurio; “Novio” (*Nymphus*) con Venus como planeta; “Soldado” (*Miles*) unido a Marte; “León” (*Leo*) bajo el patronato de Júpiter; “Persa” (*Perses*) relacionado con La Luna; “Corredor del Sol” (*Heliodromus*) identificado con el Sol; por último “Padre” (*Pater*) con Saturno. La propia característica de la iniciación nos sitúa ante una estructura jerarquizada, a la cabeza de la cual se encuentra la autoridad máxima en cada comunidad que era representada por el *Pater*, el cual en algunos lugares podía llegar a ser denominado *Pater Patrum*²⁸, presentando así un cierto rango de preeminencia sobre el conjunto de comunidades instaladas en una determinada localidad. Los grados mitraicos se agrupaban en torno a dos categorías, por una parte los tres primeros desempeñaban una función de servidores y colaboradores (*υπηρετουιτεζ*) en las ceremonias que definían la liturgia mitraica, en especial en el Banquete Sagrado, mientras que los otros grados restantes desempeñaban una función participativa en la liturgia (*μετεχονεζ*) (LOISY, 1990: 129)²⁹.

El origen de esta estructuración en torno a siete grados parece responder a una progresiva evolución de los misterios llegados desde Asia Menor. Algunos de los grados nos pueden llevar a una concepción más antigua, especialmente por la correlación directa que manifiestan con respecto a la imagen taurótona, (por ejemplo, los cuervos y los leones)³⁰. Mientras que otros, pudieron responder a aspectos organizativos de toda comunidad o a elementos simbólicos relacionados con el propio mito o la teología mitraica³¹.

El *Corex* constituía el grado más bajo y es seguro que desempeñaría funciones relacionadas directamente con el servicio a todas las ceremonias litúrgicas que se re-

alizaban en los mitreos. Su vinculación con Mercurio y el papel que ejerce en el icono taurótono (es que el que parece transmitir la orden a Mitra de que sacrifique al toro) ha llevado a ser interpretado ejerciendo una función de mensajero e intermediario dentro de las comunidades.

El iniciado podía promocionar hasta el grado de *Nymphus*, cuya función dentro de la comunidad nos es desconocida. Este título ha sido interpretado en función de una referencia a un posible matrimonio sagrado entre el dios y el iniciado (TURCAN, 1993: 87). La vinculación con el planeta Venus, los símbolos que lo acompañan en el fresco del mitreo de Felicissimus y una referencia del autor cristiano Fírmico Materno que menciona a un “joven esposo” parecen confirmar esta interpretación. Vermaseren interpreta una figura que aparece en uno de los frescos del mitreo de Capua con el *nymphus*, que interviene en una ceremonia iniciática ofreciendo un beso de saludo (*osculum*) al iniciado (VERMASEREN, 1971: 34). Sin embargo, no podemos dejar de señalar la definición que realizó Cumont sobre este grado. En su interpretación de las fuentes escritas, él se refiere a este segundo grado como (*κρυφιοζ*) Oculto. De ahí que concluya que estos individuos debieron representar una función negativa, al margen de la comunidad (CUMONT, 1903: 154)³².

La información que disponemos del último de los grados inferiores es algo más extensa. Su nombre *Miles* puede estar relacionado con la práctica mística que realizaron los piratas cilicios o también puede hacer referencia a la vinculación que desde siempre tuvo el dios con los estamentos militares. Tertuliano nos ha dejado varios párrafos donde hace referencia a algunas de las ceremonias que se vinculaban con la iniciación de este

grado³³. El paso del iniciado a este grado debía implicar una profundización en su incorporación a la comunidad mitraica. El *Miles* reconocía su total disposición respecto a la voluntad de Mitra, soportaba una serie de pruebas físicas³⁴, entre las que parece encontrarse combates simulados, juramentos de fidelidad exclusiva a Mitra.

Con el grado siguiente, el iniciado entraba en una categoría que le permitía participar más activamente en el conjunto de ceremonias mitraicas. Resulta significativo comprobar cómo el grado de *Leo* debió de representar en las comunidades mitraicas algún papel especial. La abundancia de testimonios epigráficos donde se hace mención a este grado, sólo es equiparada por las referencias al rango de *Pater*. La ceremonia de iniciación vinculada a los leones confería una gran importancia a la cuestión de la purificación, creemos que para marcar más abiertamente la ruptura entre una categoría y otra de los iniciados. Porfirio nos cuenta:

En los misterios leontinos se vierte miel en lugar de agua en las manos de los iniciados para purificarse, se les ordena que mantengan las manos limpias de todo lo que pueda causar pena, daño o mancha, y al ser el fuego purificador, ofrecen lustraciones especiales, como corresponde a un iniciado, rechazando el agua por considerarla enemiga del fuego. También le purifican con miel la lengua de todo pecado³⁵.

El cuerpo de los leones debió de desempeñar una función destacada dentro de las comunidades. En las distintas representaciones del mitreo de Santa Prisca, nos aparecen representados con una túnica de color rojo y participan activamente en las ceremonias iniciáticas de otros grados³⁶. Además de la figura del

Leontocéfalo y su vinculación con los leones que ya hemos tratado en otro lugar (CAMPOS, 2004).

El Persa es el elemento que más directamente parece recordar el origen del dios que preside los misterios. En su ceremonia iniciática también intervenía la miel, aunque recibía en este grado una función protectora³⁷. La función del persa no acaba de quedar muy clara, aunque parece relacionarse con el elemento de renovación vegetal que está presente en la teología mitraica, en tanto se le presenta como guardián de los frutos y vinculado con el grano, que es la base del pan de la celebración del banquete. En el relieve de Konjika, aparece vestido con traje oriental y gorro frigio, al modo como es representado el propio dios.

El grado superior correspondía a aquellos que se vinculaban con el Sol, los *Heliodromi*. Recibía los atributos del Sol (la llama, la corona radiante y el látigo.) Si bien, se ha interpretado que no representarían propiamente al astro, sino que hacen referencia a aquél que hizo la carrera antes que ellos; es decir, fue Mitra quien en el carro solar ascendió a los cielos, haciendo dicha carrera. De tal manera, que participa de la ambigüedad que ya habíamos mencionado en lo referente a la relación que existe entre el propio Mitra y Helios. Sin embargo, en la liturgia mitraica, los representantes de este grado ocuparían el lugar del Sol. Así lo vemos en el Banquete Sagrado, donde junto con el *Pater* ocuparía el otro lugar destacado.

En la cúspide de esta escalera iniciática se encontraría el grado del *Pater*. Desempeña la representación de Mitra dentro de cada comunidad, y, por tanto, sobre ellos reposa la máxima autoridad en relación con las decisiones tanto religiosas como terrenales que pudieran afectar a cada mitreo. La existencia de personajes con unas atribuciones superiores a las del

simple *Pater*, (lo que habíamos denominado *Pater Patrum*) lleva a pensar en la existencia de algún tipo de relación en el ámbito urbano o regional, en el cual se reconociese la autoridad moral de un determinado individuo sobre las comunidades asentadas en dicha zona. Esto podría darnos una explicación de la relativa homogeneidad doctrinal, ceremonial e iconográfica, que existe desde un extremo a otro del mundo romano. El *Pater* presidía las ceremonias que se realizaban en los mitreos, especialmente en todos aquellos ritos que estuvieran vinculados con la incorporación de neófitos en la comunidad³⁸.

NOTAS

- 1 Las fuentes literarias o las propias inscripciones varían a la hora de referirse al mitreo. El término *speleum* es el más recurrente en las inscripciones de Italia, y también es empleado por autores cristianos como Ambrosiaster (o Pseudo-Agustín) *Questiones Veteri et Novi Testamenti*, 34 col.2214 o Justino, *Diálogos con Tryfón*, 78. *Antrum* está muy relacionado con la connotación de *speleum*, aunque aparece en menor medida. El término *templum* es más característico de las provincias romanas, hecho que R. Rubio interpreta como una manifestación de que en estos sitios había una menor inquietud por precisar la especificidad de la terminología y se recurría a los vocablos latinos más comunes para cuestiones religiosas (RUBIO, 1993: 323-324). Esta autora sigue en este aspecto de las denominaciones del mitreo el estudio más profundo de H. Lavagne, quien rechaza la teoría de C. L. Visconti sobre el uso de *speleum* frente a *templum* en los misterios de Mitra (LAVAGNE, 1978: 273).
- 2 Las características particulares de los mitreos fueron tomadas por algunos apologistas cristianos como un elemento más sobre el que poder dirigir sus críticas y ataques contra el mitraísmo. Por ejemplo, Fírmico Materno, *De errore profanorum religionorum*. V,1-2. *En cuanto a sus ritos, encuentran la revelación en sus antros escondidos: todos sumergidos en la oscura desolación de las tinieblas, ellos huyen la gracia de una luz clara y serena. (hunc Mitram dicunt, sacra vero eius in speluncis abditis tradunt ut semper obscuro tenebrarum squalore demersi gratiam spendici ac serenis vitent)*
- 3 Este aspecto es desarrollado por F. Cumont (1903: 132-133)
- 4 Muchos son los autores que han querido desarrollar el significado simbólico que estaba inherente en el mitreo. Porfirio en su libro *La gruta de las ninfas*, dedica un amplio apartado a explicar cuál era el significado que tenía la cueva para los iniciados en los misterios persas, como él los describe: *Zoroastro fue el primero que consagró, 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... se consolidó la costumbre entre los demás de celebrar los misterios en las grutas y cuevas, ya fueran naturales ya artificiales.* (6). La idea de que el mitreo representaba el conjunto del cosmos, de la creación se fundamentaba en lo que hemos dicho anteriormente: que el lugar del culto era entendido como una extensión del lugar mítico donde se había desarrollado el sacrificio del toro. Campbell define el mitreo como *an icon of the world cave* (CAMPBELL, 1986: 7). R. Beck también profundiza en esta visión del mitreo como un *eikon* del cosmos (BECK, 1978: 528-529). Para ver una visión general sobre la simbología de la cueva dentro del mundo antiguo y la relación con el cristianismo, nos remitimos al artículo de M. Gervers (1979: 579-600).
- 5 La piedra pómez fue utilizada como revestimiento del interior de algunos mitreos con la intención de reproducir las rugosidades de la roca, propias de una cueva natural. Sgubini hace un estudio sobre el mitreo de Vulci y destaca cómo algunas partes fueron excavadas en la propia roca y cómo también se utilizó piedra pómez para recrear el ambiente de una gruta (SGUBINI, 1978: 263 ss).

- Lavagne, en el artículo citado arriba destaca el empleo de esta piedra pómez en muchos mitreos de Italia, destacando el mayor interés manifestado en la península por reproducir el ambiente cavernícola, pp. 274-275. Es Plinio en su *Historia Natural* XXXVI, 22,42 quien explica cómo los romanos recurrían a este tipo de piedra con esta intencionalidad.
- 6 Esta definición un tanto reduccionista pertenece a A. Loisy. Si bien tiene parte de razón y la disposición de los bancos parece ir en esta línea. También es cierto que en el mitreo tenían lugar las demás prácticas iniciáticas que tenían aparejadas otras actividades no relacionadas directamente con la comida.
 - 7 Una descripción más profunda de la estructura de un mitreo la podemos encontrar en el estudio que hizo Vermaseren a los diferentes mitreos de Ponza, Capua y Marino. O en el trabajo antes citado de Sgubini.
 - 8 La presencia de manantiales en la imagen ideal de la Cueva del mito es nombrada por Porfirio en el pasaje mencionado. Turcan señala que la presencia de piscinas en algunos mitreos pudo dar lugar a abluciones y purificaciones. Luego tendremos ocasión de hablar del "bautizo" que se realizaba en los misterios mitraicos (TURCAN, 1993: 76).
 - 9 Este es el término que utiliza Turcan aunque algunas inscripciones se habla del *apparatorium* o *porticus*. Cfr. *CIMRM*, II. 1478; 1978; 1376.
 - 10 Una inscripción aparecida en el mitreo de San Gémini hacía referencia a un lugar llamado *leonteum*. La interpretación de este vocablo ha sido debatida por diferentes investigadores desde su publicación en 1978 por U. Ciotti. Este autor lo interpretó como un lugar donde se reunían los leones y donde tenían lugar ritos relacionados con este grado. En general, las demás opiniones vertidas por Aloe Spada, Bianchi, Sfameni o Merkelbach han seguido esta misma línea, aunque han querido encontrar en este sitio, el lugar donde habría residido la estatua del *deus Arimanius*, fundamentando así la relación entre este *signum* y el cuarto grado mitraico. Todas estas opiniones son revisadas por R. Rubio quien es más partidario de señalar la posible separación del *leonteum* con respecto al mitreo de San Gémini, o, en todo caso, una incorporación posterior hecha al mitreo, destinada al culto realizado por los *leones* (RUBIO, 1993: 328-329).
 - 11 Vermaseren es contrario a las interpretaciones filosóficas neoplatónicas que sobre este hecho han ofrecido L.R. Campbell y M.R. Gordon. Él es más partidario de una visión más simple del hecho, en relación con la propia función de cada imagen y el significado de los colores vinculados a ellas (VERMASEREN, 1978: 41).
 - 12 El mitreo mayor de Ostia pudo tener capacidad para no más de 45 *mystes*, mientras que el más pequeño podía albergar a 18 iniciados (BAKKER, 1994: 115).
 - 13 Por una parte estarían los testimonios que nos ofrecen las representaciones de dicho banquete aparecidas en las paredes de algunos mitreos, como el de S. Prisca. También existen referencias de autores cristianos que hablan de la práctica de un almuerzo ritual entre los iniciados, etc.
 - 14 Utilizar la palabra "sacramento" para este almuerzo corre el riesgo de llevarnos a encontrar equiparaciones con la eucaristía cristiana. El propio Cumont no duda en hacerlo. Incluso, tenemos el testimonio de dos autores cristianos, contemporáneos a los misterios mitraicos, que en sus escritos se esforzaron por marcar las diferencias que existían entre ambas prácticas. Es en especial, la obra de Justino Mártir y Tertuliano la que polemiza más en esta línea. El propio Justino, llega a presentar esta práctica mitraica como inspiración del demonio, para perjudicar al cristianismo. Cfr. *Apología* I, 66. Los estudios que han tratado de demostrar las influencias del mitraísmo en el cristianismo, o, simplemente, destacar las claras similitudes que existen en algunas de las prácticas culturales de ambas religiones, florecieron a fines del siglo XIX y la primera parte del siglo XX. Esta cuestión aún está presente, aunque con un carácter más matizado y en la línea de no inferir a la ligera posibles transferencias, sino más bien, plantear las fuentes comunes a las que acuden los diferentes modelos religiosos presentes en el inicio de nuestra Era en el marco geográfico del Imperio Romano. Nos remitimos para profundizar en esta cuestión al artículo de

- G. Lease (1989: 1306-1334).
- 15 No es este el momento para hablar del grado de integración e interrelación que pudo existir entre los iniciados mitraicos. Pero queremos destacar el elemento simbólico que está presente en esta práctica ritual. El banquete o la comensalia litúrgica lleva consigo un acto de unión entre los que participan. *Compartir la comida y la bebida es actualizar, materializar, hacer patente al grupo, formar un grupo concreto y simultáneamente a nivel simbólico, constituir y mantener la "socialidad"*. (MILLÁN, 1997: 223).
 - 16 No parece que se llegase, al menos de forma generalizada, al sacrificio de toros en los mitreos, en oposición a lo que sí se hacía en la práctica taurobólica del culto de Cibeles y Atis. Sobre el papel de estos sacrificios en la práctica mística nos remitimos a Burkert, (1989: 144-146). Este autor acepta la posibilidad de que en el banquete sagrado hubiera un consumo real de carne y sangre del animal sacrificado, frente al carácter simbólico de la eucaristía cristiana.
 - 17 Es el caso del mitreo de Heddernheim, estudiado por F. Cumont en MMM. II, 25; el mitreo de Osterburken, MMM. II, 246; el mitreo de Konjika (Dalmacia), MMM.II, 279.
 - 18 Cfr. Tertuliano, *De Praesciptione Haereticorum*, 40; Justino, *Apología I*, 66. Para un estudio sobre los diferentes testimonios mitraicos que aparecen en la obra del apologista cristiano, sugerimos la lectura del artículo de P. Beskow (1994: 51-60).
 - 19 *Dans le service Mazdean, le célébrant a consacré le pain et l'eau qu'il a mélangé avec le jus enivrant du Haoma préparées par lui, et il a consommé ces nourritures pendant la performance de son sacrifice. Ces usages anciens ont été conservés dans les initiations Mitraïque, à moins que pour le Haoma, a été substitué le jus du vin.* (CUMONT, 1903: 158). A estos elementos, Cumont les atribuye la capacidad de producir unos efectos sobrenaturales sobre el iniciado que los consumía.
 - 20 Turcan ha sugerido la posibilidad de que hubiera una serie de lecturas y de enseñanzas catequéticas relacionadas con la ceremonia, destacando así el papel central que representaba dicho momento en la vida de las comunidades mitraicas. (TURCAN, 1992: 80).
 - También es interesante la matización que hace J. P. Kane (1978: 313-351). Allí limita el testimonio sobre el pan y el vino de Justino a una ceremonia iniciática concreta y no al conjunto de la práctica del banquete sagrado en los mitreos. Para ampliar véase Beck, (1984: 2083-2084). Para una visión del Banquete Ritual dentro del conjunto de las demás religiones místicas, cfr. Alvar (2001: 90 ss).
 - 21 Para profundizar en el gesto de la unión de manos en el mitraísmo, sugerimos el artículo de M. Le Glay (1978: 279-303).
 - 22 Burkert señala el modo como se concreta este acontecimiento en los Misterios de Eleusis, en el culto a Isis y en el de la Gran Madre (BURKERT, 1989: 132-133). M. Eliade ha desarrollado bastante la cuestión de la muerte simbólica presente en las religiones tradicionales, y vinculadas generalmente con la inmersión en el agua o la realización de una muerte ficticia. También podemos encontrar este elemento de muerte simbólica como expresión de la iniciación en el Cristianismo Primitivo (CAMPOS, 2000)
 - 23 *Le ceremonie iniziatiche mitriache non avevano lugo in un momento preciso, o in vari momenti ben definiti dell'anno.* (CERUTTI, 1978: 389).
 - 24 Cfr. Tertuliano, *De Baptismo*, 5; Gregorio Nacianceno, *IV Oratio contra Julianum*, 89; Firmico Materno, *De errore...* IV.
 - 25 Es importante aclarar que si bien la promesa fundamental de las Religiones Místicas reside en la convicción que se tiene de gozar de una bienaventurada Vida Eterna, sin embargo, existía una serie de beneficios que se comenzaban a experimentar en la Vida Terrena. La vida comunitaria y el espíritu de fraternidad implicaban una manera diferente de entender la situación personal del individuo en el conjunto de la sociedad en la cual vivía. Para ampliar las expectativas terrestres del seguidor de Mitra nos remitimos al artículo de Liebeschuetz, W. (1994: 195-216) y al capítulo dedicado a los misterios mitraicos en el libro ya citado de J. Alvar, (2001).
 - 26 Jerónimo, *Epístola CVII*, 2. Este documento hace referencia a la intervención de un cristiano recién convertido, que en calidad de prefecto de Roma, protagoniza la destruc-

- ción de un mitreo. En dicho pasaje, nombra los siete grados presentes entre los mitraistas. Un testimonio valioso para el conocimiento de estos grados y su papel en la religión mitraica se encuentra en el mosaico del mitreo de *Felicissimus* en Ostia.
- 27 La cuestión relacionada con la lista de planetas que aparecen vinculados a cada uno de los grados iniciáticos ha suscitado un debate historiográfico interesante entre los estudiosos del mitraísmo. Por una parte, este aspecto nos lleva a la cuestión del ascenso del alma, que menciona Celso en su obra. La peculiaridad de esta correlación de siete planetas es que su orden es diferente a los listados planetarios usados en la antigüedad: el orden caldeo, el orden egipcio, el orden de los días de la semana; tal y como aparecen en la obra de Macrobio, Proclo, Plotino o Servio. De igual manera, también se ha tratado de interpretar los relieves planetarios que aparecen en algunos mitreos, tratando de relacionarlos bien con los grados iniciáticos, bien con los días de la semana. Para el caso de los mitreos de Ostia, véase Bianchi (1978: 33); Beck (1978: 529). Otro aspecto a destacar es la primacía que ejerce Saturno con respecto al Sol. Bianchi subraya las contradicciones que representaría la relación de Mitra con el Sol, pero al mismo tiempo con Saturno. Vermaseren lo intenta aclarar atribuyendo un papel simbólico a cada uno de los grados máximos, asumiendo una determinada función: Mitra-Pater-Saturno; Sol/Cautes-Heliodromus-Sol; Luna/Cautopates-Perses-Luna (VERMASEREN, 1971: 22).
- 28 Cfr. CIMRM I, 336, 369, 378, 400, 401, 402, 403. CIL XIV S, 4314; CIL XIV, 403
- 29 Junto con estos grados iniciáticos, también han aparecido en las inscripciones otro conjunto de designaciones mitraicas, que pudieron marcar algún tipo de estructuración dentro de algunos grados: *stéréôtes*, *sophistês*, *syndexios*, *petitôr* (o postulante), *mellolôn*, *antípater*.
- 30 Porfirio habla del uso de máscaras por parte de los representantes de dichos grados, usadas en determinadas ceremonias iniciáticas. Cfr. *De Abstinentia*. IV,16. También se ven estas máscaras en el bajorrelieve de Konjika (CUMONT, 1903: 159).
- 31 Turcan es partidario de entender de este modo la formación de esta estructura en siete partes (TURCAN, 1993: 82). Ogawa teoriza sobre el origen de los siete grados relacionándolo con la simbología de la escalera celestial y buscando elementos de origen persa. De tal modo concluye: *it is possible that the Mitraic Platonists in Syria combined Platonic psychology with Persian symbolism into a Mitraic soteriology of the seven gates* (OGAWA, 1978: 857).
- 32 A. Loisy sigue al pie de la letra la interpretación de Cumont, y se extiende aún más vinculando a los miembros de este grupo con *la clase de los adolescentes, llegados a la pubertad y sometidos a un régimen especial* (LOISY, 1990: 129).
- 33 El conocimiento de Tertuliano de estas prácticas mitraicas se ha explicado tradicionalmente teniendo en cuenta la relación que tuvo el autor cristiano con el medio militar romano antes de su conversión. En su libro *De Corona*, 15 hace una descripción detallada de una escena relacionada con la iniciación del *miles*. Es significativo el elemento simbólico de la espada y la corona, junto con el juramento de fidelidad con el que finaliza dicha ceremonia: *qui (i.e. miles) cum iniatiatur in spelaeo, in castris vere tenebrarum, coronam interposito gladio sibi oblatam, quasi mimum martyrii, dehinc capiti suo accomodatam moneatur obvia manu a capite pellere et in humerum, si forte, transferre, dicens Mitram esse coronam suam. Atque exinde nunquam coronatur, idque in signum habet ad probationem sui, sicuti temptatus fuerit de sacramento, statimque creditur Mitrae miles, si deiecerit coronam, si eam in deo suo esse dixerit*. También menciona este episodio en *De Praescriptione*... 40. Vermaseren ha relacionado este pasaje con uno de los frescos del mitreo de Capua, aunque su conclusión, al no poder afirmar la presencia de una espada, no le permite identificar plenamente la escena relatada por Tertuliano (VERMASEREN, 1971: 38-41). En otro pasaje, (*De Baptismo*, 5) el escritor hace referencia a la práctica de una ceremonia de purificación vinculada a este grado y que parece tener semejanzas con el bautismo cristiano. En cualquier caso, el uso del agua como

símbolo de limpieza de los pecados está presente no sólo en las demás religiones místicas, sino que forma parte del común de la religiosidad humana. Sobre el valor simbólico del agua nos remitimos a los distintos trabajos de M. Eliade (1980), (1975), (1957); también Burkert (1989: 132 ss).

- 34 Gregorio Nacianceno se refiere a estas pruebas físicas relacionadas con las iniciaciones mitraicas. Cfr. *Oratio XXXIX, Ad Lumina*. 5. Respecto a los combates simulados, sabemos por la iniciación que recibió el emperador Cómodo, que en el transcurso de uno de estos combates, debió de ocurrir un accidente y murió realmente una persona. Cfr. Lampridio, *Historia Augusta, Cómodo*, 9. Una cuestión que ha llamado mucho la atención con respecto a la iniciación del *miles* tiene que ver la mención que hace Tertuliano, *De Praescriptione...* 40; *De Corona*, 15 sobre la grabación de una marca (*signat in frontibus milites suos*) al final de la ceremonia. Este hecho se ha relacionado tradicionalmente con un relieve del emperador Hostiliano, donde aparece con una X marcada en su frente. Independientemente de que este argumento ha llevado a autores como Heintze a hablar del carácter mitraico de dicho emperador, el debate historiográfico ha versado sobre la práctica de la *signatio* en los misterios mitraicos. Cumont (1903: 161-162) aceptó la información de Tertuliano y abrió el camino a aquellos autores que han hablado de la existencia de dicha marca en la frente de los iniciados al tercer grado. Dölger ha matizado sobre dicha marca, aclarando que en todo caso no debió ser una X (símbolo solar) sino una M, y además, no se trataría de una impresión, sino de un tatuaje. Todas estas opiniones son revisadas luego por P. Beskow (1978: 487-501). Beskow desmonta la teoría propuesta por Heintze y niega la posibilidad de plantear abiertamente la práctica de la *signatio* en el Mitraísmo a partir de las fuentes literarias e iconográficas. La práctica del tatuaje sí está confirmada para los *mystes* de Isis, Atis y Baco, al igual que los soldados romanos solían ser marcados en el brazo. El testimonio de Tertuliano está ahí, y no sería descabellado pensar que en consonancia con los ejemplos antes señalados, existie-

se algún tipo de gesto a modo de tatuaje permanente o temporal que demostrase la total disposición del *miles*, una vez que había pasado a formar parte del la *Militia Mithrae*.

- 35 Cfr. Porfirio, *La Gruta de las Ninfas*, 15. El papel de la miel en las ceremonias mitraicas tiene una función simbólica. La miel es mencionada como elemento purificador en un texto de Gregorio Nacianceno, (*Oratio IV, Contra Iulianum*, 52) cuando describe cómo el emperador Juliano la utiliza para limpiar sus manos de haber sostenido la ostia consagrada. Los leones van a estar vinculados estrechamente con el fuego, especialmente como elemento purificador y representante del consumo del tiempo. La miel viene a presentarse como un símbolo del fuego, es el fuego líquido, y en tal sentido es utilizada en la iniciación del león (GWYN GRIF-FITHS, 1985: 210 ss).
- 36 Para profundizar en la función de este grado, nos remitimos al artículo de C. Aloe Spada (1978: 639-648).
- 37 Cfr. Porfirio, *La Gruta...*, 16. Sobre la función de la miel como símbolo de conservación, nos remitimos a R. Turcan (1975: 69-70).
- 38 La figura del Pater es identificada por Vermaseren en los frescos de escenas iniciáticas del mitreo de Capua (VERMASEREN, 1971: 48 ss).

BIBLIOGRAFÍA

- ALVAR, J. (2001): *Los Misterios: Religiones orientales en el Imperio Romano*. Barcelona.
- BAKKER, J. T. (1994): *Living and working with the Gods. Studies of evidence for private religion and its material environment in the city of Ostia. (100-500 A.D.)* Amsterdam.
- BECK, R. (1978): Sette Sfere, Sette Porte en BIANCHI, U. (ed.) *Mysteria Mithrae*. Leiden, pp. 515-529.
- BECK, R. (1985): Mithraism since Franz Cumont en *ANRW II*, 17.4, New York. pp. 2002-2117.
- BESKOW, P. (1994): Tertullian on Mithras. En HINNELLS, J. R. [Dir.], *Studies in Mithraism: Papers associated with the Mithraic Panel organized on the occasion of the XVIth Congress of the International Association for the History of Religions*, Rome. pp. 51-60.

- BESKOW, P. (1978): Branding in the Mysteries of Mithras?. En BIANCHI, U. Ed. *Mysteria Mithrae*. Leiden. 487-501.
- BURKERT, W. (1989): *Antichi Culti Misterici*. Roma.
- CAMPBELL, L. (1986): *Mithraic Iconography and Ideology*, EPRO 11. Leiden.
- CAMPOS, I. (2000): Muerte Real y Muerte Simbólica en el Cristianismo Primitivo: dos formas de identificación con el Salvador. IV *Simposio Internacional de la S.E.C.R., Milenio: miedo y religión*. La Laguna, febrero de 2000 (versión html.)
- CAMPOS, I. (2004): Consideraciones sobre la iconografía de los misterios mitraicos. En *Florentia Iliberritana* 15. 9-28.
- CERUTTI, M. (1978): Mithra 'dio místico' e dio 'in vicenda'? En BIANCHI, U. Ed. *Mysteria Mithrae*. Leiden. 389-395.
- COARELLI, F. (1978): Topografía Mitriaca di Roma. En BIANCHI, U. (ed.) *Mysteria Mithrae*. Leiden, 69-80.
- CUMONT, F. (1956[1903]): *Les Mystères de Mithra*. Brussels.
- CUMONT, F. (1896): *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*. vol I. Brussels.
- CUMONT, F. (1899): *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*. vol II. Brussels.
- ELIADE, M. (1957): *Lo Sagrado y lo Profano*. Madrid.
- ELIADE, M. (1975): *Iniciaciones místicas*. Madrid.
- ELIADE, M. (1980): *Images et Symboles*, Paris.
- GERVERS, M. (1978): The Iconography of the Cave in Christian and Mithraic Tradition. En BIANCHI, U. (Ed.) *Mysteria Mithrae*. Leiden. 579-600.
- GWYN GRIFFITHS, J. (1985): The concept of divine Judgement in the Mystic Religions. En SFAMENI-GASPARRO, M. Ed. *Soteriological and Mystic Aspects in the cult of Cybele and Attis*. EPRO 113. Leiden. 192-216.
- KANE, J. P. (1978): The Mithraic cult meal in its Greek and Roman environment. En HINNELLS, J (Ed.) *Mithraic Studies II*, Manchester. 313-351.
- LAVAGNE, H. (1978): Importance de la Grotte dans le Mithraïsme en Occident. En *Études Mithriaques. Actes du 2º Congrès International*, Teheran 1-8 septembre, 1975. *Acta Iranica* 17, vol. 4. pp. 271-8.
- LE GLAY, M. (1978): La DEXIΩSIS dans les Mystères de Mithra. En *Études Mithriaques. Actes du 2º Congrès International*, Teheran 1-8 septembre, 1975. *Acta Iranica* 17, vol. 4. pp. 279-303.
- LEASE, G. (1989): Mithraism and Christianity: Borrowings and Transformations. *ANRW. II. 23.2*. pp. 1306-1334.
- LIEBESCHUETZ, W. (1994): The expansion of Mithraism among the religious cults of the second century. En HINNELLS J. R. (dir.), *Studies in Mithraism*. Rome. 195-216.
- LISSI CARONA, E. (1978): La rilevanza storico-religiosa del materiale mitraico de S. Stefano Rotondo. En BIANCHI, U. (Ed.) *Mysteria Mithrae*. Leiden. 205-218.
- LOISY, A. (1990[1912]): *Los misterios paganos, el Misterio Cristiano*. Madrid.
- MILLÁN, A. (1997): Aspectos rituales y simbólicos de la comensalia. En CHECA, F. et MOLINA, P. (eds) *La Función Simbólica de los Ritos*. Barcelona. 219-264.223.
- OGAWA, H. (1978): Mithraic Ladder Symbols. En DE BOER, M. et EDRIDGE, T. A. (Eds.) *Hommages à M. J. Vermaseren*. II. EPRO 68. Leiden, 854-873.
- RUBIO, R. (1993): El <leonteum> de la inscripción de San Gémini. En ALVAR, J. et MANGAS, J. (Eds.) *Homenaje a J. Mª Blázquez. Vol III. Historia de Roma*. Madrid, 319-329.
- SGUBINI, A.M. (1978): Nota preliminare su un Mitreo scoperto a Vulci. En BIANCHI, U. (ed.) *Mysteria Mithrae*. Leiden. 259-298.
- TURCAN, R. (1975): *Mithras Platonicus, Recherches sur l'Hellénisation Philosophique de Mithra*. EPRO, 47. Leiden.
- TURCAN, R. (1992): *Les Cultes Orientaux dans le monde romain*. Paris.
- TURCAN, R. (1993) *Mithra et le Mithraïsme*. Paris.
- VERMASEREN, M. J. (1956-60): *Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriae*. 2 vols. The Hague.
- VERMASEREN, M. J. (1971): *Mithriaca I. The mithraeum at Sta. Maria Capua Vetere*. EPRO 16, Leiden.
- VERMASEREN, M. J. (1978): *Mithriaca IV, Il monumento d'Ottaviano Zeno et le culte de Mithra sur le Célius*. EPRO 16, Leiden.

VERMASEREN, M. J. (1982): *Mithriaca III, The Mithraeum at Marino*. EPRO 16, Leiden.