

Altars domésticos y ritos orientales. Las ámulas con lucernas adosadas.

JOAQUÍN RUIZ DE ARBULO *

RESUMEN

Estudiamos un tipo hasta ahora no definido de objetos culturales: ámulas de terracota provistas de lucernas adosadas. Analizamos la utilización de estos pequeños altares, la lógica funcional y simbólica de la presencia de las lucernas adosadas y su relación con diversos ritos orientales.

Paraules Clau: Ámala con lucernas, Serapis, Isis, Cibeles, Attis, Vilauba.

En 1990, P. Castanyer, Q. Tremoleda y A. Roure publicaban en esta revista un magnífico conjunto cerrado de destrucción, datado en la década 270-280 d.C., correspondiente al interior de un almacén doméstico en la villa romana de Vilauba (Camós). Entre los materiales aquí aparecidos nos llamó la atención una pieza cerámica singular escogida como portada de la publicación: un cubo o cuerpo central con decoración figurada del que pendían lateralmente dos lucernas de disco. Los autores, tras definir tipológicamente las dos lucernas laterales como variantes del tipo Deneauve VIIa, señalaban la semejanza del ejemplar con una pieza pompeyana publicada por Pavolini (1977, fig. XXI-8-9; más adelante volveremos sobre ella); llamando la atención sobre su posible uso ritual (Castanyer, Tremoleda & Roure, 1990, pp. 172-73, figs. 13 y 16).

Un tiempo más tarde tuvimos ocasión de contemplar un ejemplar muy semejante en el Museo de Efeso, decorado con un busto de Serapis, que nos llevó a interesarnos por estos objetos, hasta ahora que sepamos poco definidos. Como veremos a continuación, no se trata de lámparas de aceite sobre soportes peculiares, sino de ámulas, pequeños altares de terracota que presentan lucernas adosadas. Con este trabajo queremos llamar la atención sobre esta asociación, hasta ahora poco señalada en altares de culto doméstico, y que permite efectuar una serie de consideraciones sobre su utilidad funcional y su lógica ritual.

INCENSARIOS Y ÁMULAS EN LOS CULTOS DOMÉSTICOS.

La definición de esta pieza como un ámala con lucernas precisa de una primera aclaración terminológica y funcional. En la Antigüedad grecolatina denominamos ámulas (*arulae*) a aquellas aras o altares en miniatura, realizadas habitualmente en piedra o terracota, con un ámbito de utilización que incluye contextos votivos, ajuares funerarios y objetos de culto doméstico.

Dado que por su pequeño tamaño las ofrendas que aparentemente deberían quemarse en estas aras diminutas serían bolitas de incienso u otras esencias su definición ha sido discutida. En la teoría ritual podemos diferenciar el quemaperfumes o incensario (*thymiaterion* o *turibulum*) que perfumaba la sala de culto, del altar que permitía comunicar con el dios a través de la cremación de la ofrenda. Sin embargo, en el caso de piezas votivas miniaturizadas la funcionalidad resulta más ambigua ¿Se trata de altares en miniatura o de quemaperfumes con forma de altares?

Van Buren (1918, p.15) las definiría como *arae turicremae*, altares quemadores de incienso. Para Colonna se trataría de las *acerrae*, un término que designa las cajas del incienso en el utillaje sacro pero que también es utilizado por Festo y Horacio referido a los incensarios funerarios (cf. estos matices en DA, s.v. *acerra*, *ara*, *focus* y *turibulum*; Ricciotti, 1978, pp. 1-15). No obstante, en los contextos votivos y funerarios es frecuente que las piezas no llegasen a ser utilizadas. Se trataba entonces simplemente de miniaturizaciones votivas, el recurso habitual para sustituir simbólicamente las ofrendas. Por esta razón, frente a otras denominaciones, se ha preferido tradicionalmente definir estas piezas como *arulae*, "pequeñas

* Secc. Arqueologia, Fac. Lletres
Universitat de Lleida

aras"; un diminutivo de uso muy escaso en las fuentes que únicamente Cicerón utiliza en contraposición a los altares monumentales (Ricciotti, 1978, nota 2). Los textos documentan como sinónimo el también diminutivo *foculus* (de *focus*: fuego, hogar y también la plataforma del altar donde se quema la ofrenda).

En realidad, poseemos diversos ejemplos que muestran la utilización de áruas como auténticos altares de ofrendas. Un caso bien evidente resulta la escena dionisiaca representada en la copa Morgan, un vaso cameo de vidrio azul decorado en relieve, datable en época augustea y procedente del comercio anticuarial del s. XIX en la costa turca del Mar Negro (Harden, 1987, núm. 35). La escena muestra aquí a una sacerdotisa sacrificando ante una estatua de Sileno, por medio de un árua, colocada sobre una *mensa*. Encima del árua está ardiendo una piña. Resulta pues evidente que el árua actúa aquí, sin más matices, como un simple altar.

Las áruas de terracota son frecuentes en contextos helenicos desde el siglo VI a.C., y su uso se generalizó en época helenística. Yavis (1949, núm. 65, 171-175) las incluiría en su estudio de los altares griegos señalando su utilización para la cremación de perfumes, libaciones de aceite, vino y granos o bien simplemente como ofrenda votiva. Diversos repertorios han catalogado los ejemplares de grandes yacimientos griegos como la Corinto arcaica (Broneer, 1950), Atenas (Thompson, 1962, pp. 255-260), Olinto (Robinson & Graham, 1938 pp. 321-325) o Delos (Deonna, 1938, núms. 899 y ss, pl. 102 y ss) y la expansión colonial desde Sicilia y Magna Grecia (Van Buren, 1918; Barletta, 1983) hasta el Mar Negro (Finoguenova, 1991). En realidad la utilización de estos pequeños altares resulta general, ya que los encontramos por igual en contextos itálicos arcaicos como la necrópolis del Esquilino (Ricciotti, 1978) o en las tumbas y niveles de ocupación de la Cartago púnica (Cintas, 1976, lám. XC, 15 y 17). En Olinto y Delos, las áruas aparecen en los contextos domésticos como complementos de los altares familiares.

Como sincretismo de estas tradiciones, el uso de las áruas se mantuvo en época romana con idénticas características y ámbitos de utilización (v. p.e. Strazzula, 1977). Pequeñas áruas se insertaban en ocasiones en los nichos de los lararios domésticos pompeyanos para permitir la matutina ofrenda del incienso o como complemento de las figuritas del larario (Boyce, 1937; Elia, 1962). Por otra parte, la ofrenda de un pequeño altar a una divinidad, ya fuera como acto de piedad o en cumplimiento de una promesa, resulta uno de los *donaria* más frecuentes en los santuarios de época romana. El estudio de Gamer (1989) sobre los altares romanos de la Península Ibérica recoge una buena muestra de estas áruas votivas. Para el noreste de la Península Ibérica contamos además con la tesis doctoral inédita de F. J. Montón (1990), dedicada a las *arulae* de los *conventus* caesarAugustano y tarraconense; parcialmente publicada con trabajos específicos como el estudio monográfico de 67 áruas procedentes de Tárraco (Montón) y tipos relacionables con modelos griegos (Montón, 1992).

LUCERNAS ASOCIADAS CON INCENSARIOS Y ARAS

La incorporación de lucernas a soportes figurados y "columnas" de terracota aparece documentada en el mundo romano con diferentes variantes funcionales que, no

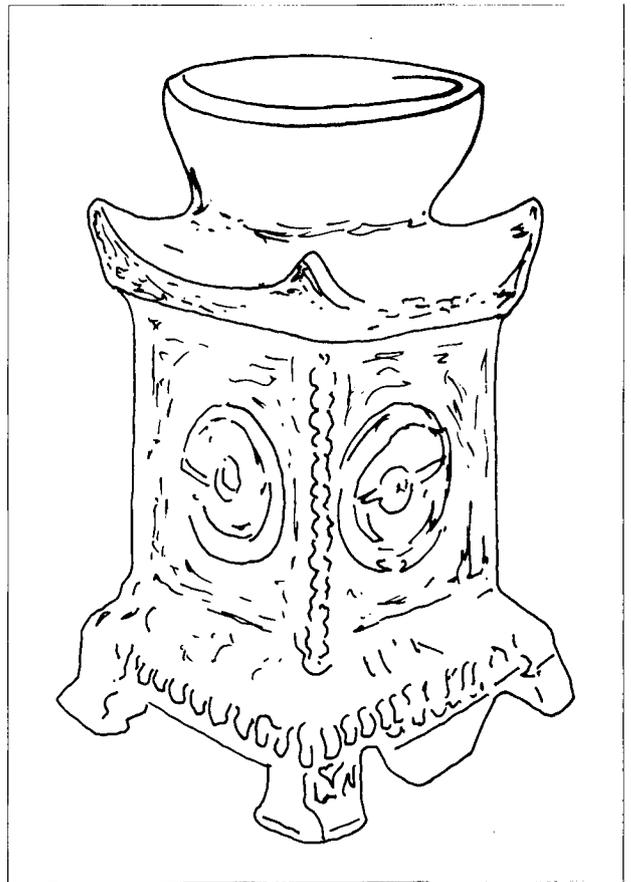


Fig. 1.- Árua helenística de Kerch (fin. III-I a.C.). Museo del Hermitage. (Dibujo sobre foto de Finoguenova, 1991, pl. XXXVII, b).

obstante, tienen en común la unión de la luz suministrada por las lucernas con la cremación de esencias.

Distinguimos tres variantes fundamentales en esta asociación:

- Conjuntos portables de lucernas y quemaperfumes.

La primera variante corresponde a la asociación portable de lucerna y platillo quemaperfumes. La ilustramos con un ejemplar de Pompeya compuesto por una gran lucerna de disco remontada por dos lucernas de canal de menor tamaño y que porta sobre el asa una cazoleta de cremación de borde dentado decorada con gallos y palmas (Conticello, 1990, núm. 72; núm. inv. 12836). Un ejemplar descrito simplemente como una "lucerna de pico redondo con dos lucernas sobre el cuerpo" al que se atribuye una función móvil de lucerna/quemaperfumes.

- Conjuntos figurados con lucernas y quemaperfumes.

Los conjuntos figurados de lucernas y quemaperfumes están representados por un ejemplar de terracota procedente de Herculano (Bisi, 1977, 98, núm. 12 y tav. XLIX, a,b,c). Sobre una base rectangular decorada con cabezas de erotes se sitúa una piña central provista de un platillo superior para la cremación de esencias, flanqueada por dos *Heracles* (uno de ellos alado), portando lucernas sobre las cabezas (variantes del tipo Bisi VIII c). La pieza porta como marca de fabrica las letras OCOIE LL grabadas en su parte posterior antes de la cocción.

Se trata pues de una pieza de culto doméstico o simplemente decorativa que asocia un platillo central quema-

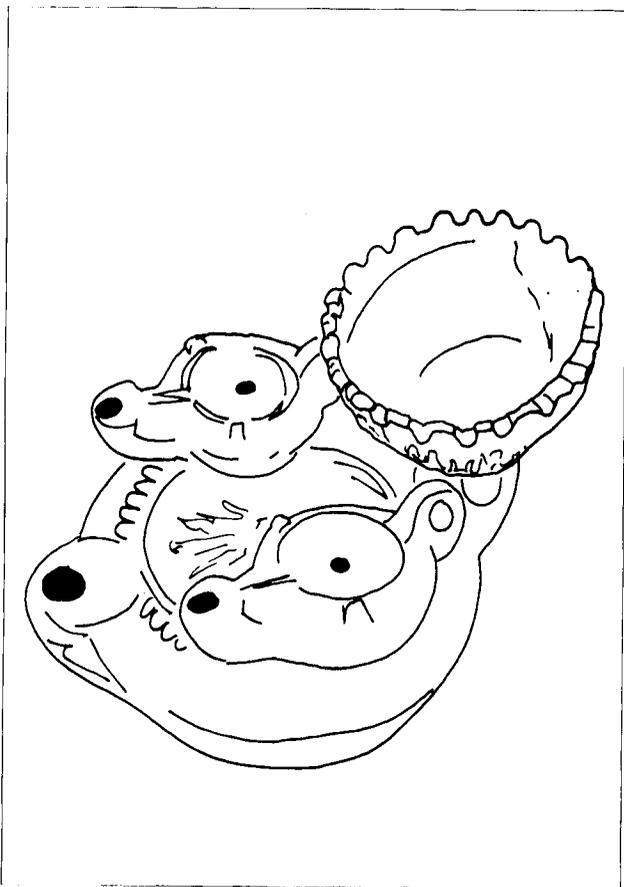


Fig. 2.- Lucerna de Pompeya con lucernas asociadas y platillo quemaperfumes sobre el asa (dibujo sobre foto de Conticello, 1990, núm. 72).

perfumes con la iluminación de las dos lucernas laterales. Si la marca en griego permite imaginar un origen oriental (alejandrino?), Bisi (1977, pp. 98-99) recuerda otros paralelos de figurillas sosteniendo lucernas en Corinto, un Bes lampadóforo procedente de El Fayum (s. I d.C.) y una lucerna sobre columna con Eros en relieve (s. II d.C.) ambos conservados en el British Museum (Bailey, 1972, pl. B) y tres ejemplares de los Museos de Berlín con lucernas situadas “sobre columnas con divinidades en bajo-relieve”. Una tradición que en Occidente podemos remontar hasta el siglo V a.C. con las figuritas votivas púnicas, también lampadóforas, del santuario ebusitano de la Illa Plana (Hachuel & Marí, 1988, tipo II).

La transición de estos “conjuntos figurados” hacia la tercera variante queda atestiguada por una terracota procedente de Rodas, con origen preciso desconocido, catalogada por Kater-Sibbes (1973, núm. 364 y pl. IX) en su repertorio de monumentos figurados relacionados con Serapis, como un “candelabro de terracota”. Se trata de un busto de Serapis sobre una peana con un pequeño cazo quemaperfumes sobre la cabeza y con dos lucernas (?) perdidas, situadas sobre los hombros, de las que únicamente quedan las bases. Como en el caso anterior, el busto de Serapis sirve aquí de nuevo como soporte para la unión del platillo cremador de esencias con las lucernas laterales.

- Ámulas con lucernas.

La tercera variante corresponde de forma estricta a casos en que el platillo de cremación y la figura central se transforman en un ámula a la que se adosan lucernas. En

este caso se trata de un objeto de explícita función religiosa, que ya no puede ser descrito como la variación tipológica de una lucerna, ni como una simple asociación de lucernas y quemaperfumes.

En su recopilación de las lucernas del *Antiquarium* pompeyano, Pavolini (1977, tav. XXI, 8-9) describe un ejemplar de lucerna de tres picos Loeschcke III provista “de un pie de forma arquitectónica, con figuras en relieve sobre los cuatro lados y columnitas en los ángulos”. La ilustración, sin embargo, permite apreciar que la lucerna se adosa a la parte delantera de un soporte fragmentado. La forma cuadrangular de éste y la decoración de su parte posterior con figura femenina dentro de un templo (aquí sugerido por las columnas que forman los ángulos) prueban que no se trata de un simple soporte, sino de un ámula de terracota a la que se añade una lucerna delantera de tres mechas. Falta en la pieza la parte superior, con la parrilla o cazo del *focus*, pero su encaje puede apreciarse todavía en el cuerpo central. En realidad, ya en el siglo pasado, la voz “lucerna” del *DA* incluía como ilustración (fig. 4607) una pieza análoga completa, procedente de Herculano, definiéndola como una lámpara con forma de altar.

Este tipo de piezas, en las que se encuadra el ejemplar de Vilauba, queda claramente reflejado en una elegante ámula expuesta en el Museo de Efeso. Consta de un soporte cuadrangular con moldura de talón de hojas trenzadas, *cyma* y astrágalo de perlas y cuentas apoyados sobre patas corridas de felino, sobre el que se alza un cuerpo cúbico central decorado con un busto de Serapis en alto-relieve. Del cuerpo parten dos apéndices laterales, finalmente apoyados en consolas con decoración de espirales, sosteniendo dos lucernas de disco (una de ellas perdida). Sobre el cuerpo central se alza un cazo cuadrangular con decoración de palmas y del que falta únicamente la coronación superior. La presencia de Serapis en la decoración de esta pieza permite precisar su naturaleza sacra, poniéndola en relación con los cultos alejandrinos, de amplia dispersión por las costas orientales (1).

EL PAPEL DE LAS LUCERNAS EN UN ALTAR.

La incorporación de lucernas a una diminuta ara doméstica o votiva documenta una variación de la ofrenda que puede testimoniar tradiciones diferentes. El vertido de aceite en las lámparas y su alumbramiento representaba un complemento efectivo para la ofrenda del incienso odorífero quemado en el *focus*. Pausanias (VII,22,2-3), visitando el ágora de Faras documenta de forma explícita un claro ejemplo de esta asociación:

“El recinto del ágora de Faras es grande y según el estilo antiguo; en medio hay una imagen de Hermes con barba, hecho en piedra, tiene figura cuadrangular y es pequeño, sobre él hay una inscripción que indica que fue ofrecido por Sínilo de Mesene. Se llama agoreo y en él se estableció un oráculo. Delante de la imagen hay un ara, también de piedra, a la que están sujetas con plomo lámparas de bronce.

El que va a consultar al Dios se presenta por la tarde, quema sobre el ara incienso, llena las lámparas de aceite y las en-

(1) No hemos podido encontrar referencias de este ejemplar efesio en los repertorios de Kater-Sibbes (1973), Derksen (1978), Hornbostel (1973) y Tran Tam Tinh (1972). Una consulta postal dirigida en marzo de 1994 al Museo de Efeso solicitando información sobre esta pieza no ha tenido hasta ahora respuesta.

ciende, pone sobre el altar a la derecha de la imagen una moneda del país de las que llaman bronce, pregunta al oído del Dios lo que tiene que consultar; sale del ágora tapándose los oídos y cuando está fuera separa las manos y la primera voz que oye es considerada como oráculo”.

La presencia de lámparas resulta indicativa de ceremonias que se realizaban de noche o al atardecer. Pero además, sabemos que las lámparas de aceite jugaban un papel fundamental en los ritos funerarios. En el ritual romano, candelabros e incensarios flanqueaban la exposición del cadáver en el lecho fúnebre, mientras que antorchas y cirios señalaban el paso del cortejo hasta la tumba y las lucernas acompañaban al difunto como ajuar funerario y en las ceremonias anuales en torno a la tumba (Cumont, 1946, 41-47). Según Servio (*ad Aen*, I, 727), citando a Varrón, la iluminación del cortejo fúnebre recordaba la costumbre ancestral de celebrarlos de noche para evitar que magistrados o sacerdotes se cruzasen con el cortejo. Las luces situaban al difunto en el ambiente nocturno propio de la muerte y de sus espíritus. El contraste vida/muerte, asimilado con el de luz/oscuridad, contaba con las luces como elemento simbólico de pertenencia a una realidad distinta, alejada de la vida cotidiana, pero también como un útil apotropaico que acompañaba al muerto en el más allá (Boyance, 1972, 73-80; Scheid, 1984, 121-126).

Ceremonias nocturnas y ritos funerarios sitúan un altar con lucernas en el ámbito de cultos diversos, a menudo iniciáticos, que tienen en común su relación con mitos de resurrección.

LUCERNAS Y ANTORCHAS EN RITUALES SACROS.

Por extensión, la luz tomaría igualmente parte en los rituales sacros que implicaban actos de resurrección. Deméter precisó de antorchas en su búsqueda incansable, día y noche, de su hija Core, raptada por Hades. Las antorchas se incorporarían así a la iconografía de ambas diosas como uno de sus símbolos esenciales. Una parte de los ritos agrarios anuales celebrados en primavera y otoño en su honor pasaría a celebrarse de noche. En un grado superior de los cultos, convertidos ya en rituales iniciáticos, las antorchas acompañaban las procesiones de los *mystai* a Eleusis e identificaban al *Dadouchos* (portador de antorcha), segundo en importancia en la jerarquía sacerdotal eleusina (Mylonas, 1961, 232).

Luz y cremación de esencias eran de nuevo elementos imprescindibles en los rituales egipcios de Isis y Serapis. En sus santuarios, un cirio especial debía acompañar cada mañana al sacerdote que “despertaba” a la estatua de la divinidad. A lo largo del día, el santuario y las ofrendas eran repetidamente purificadas con la cremación de incienso, mirra o resinas, inundando el ambiente del imprescindible olor “agradable a los dioses” (Dunand, 1973, I, pp. 199-200). Entre los muy diversos ayudantes del culto en los santuarios egipcios (elenco en Dunand, 1973, III), algunos epígrafes recuerdan el cargo de *lychnaptés* o “encargado de las lámparas”, frecuentemente ejercido por mujeres. En los santuarios egipcios de la De los republicana son mencionadas mujeres, portadoras de antorchas o lámparas en las ceremonias nocturnas (Roussel, núm. 175, cit. en Dunand, 1973, II, pp. 104). Mucho más tarde, en los inicios del siglo II d.C., un epígrafe recuerda en el *Isieion* de Atenas la ofrenda efectuada por

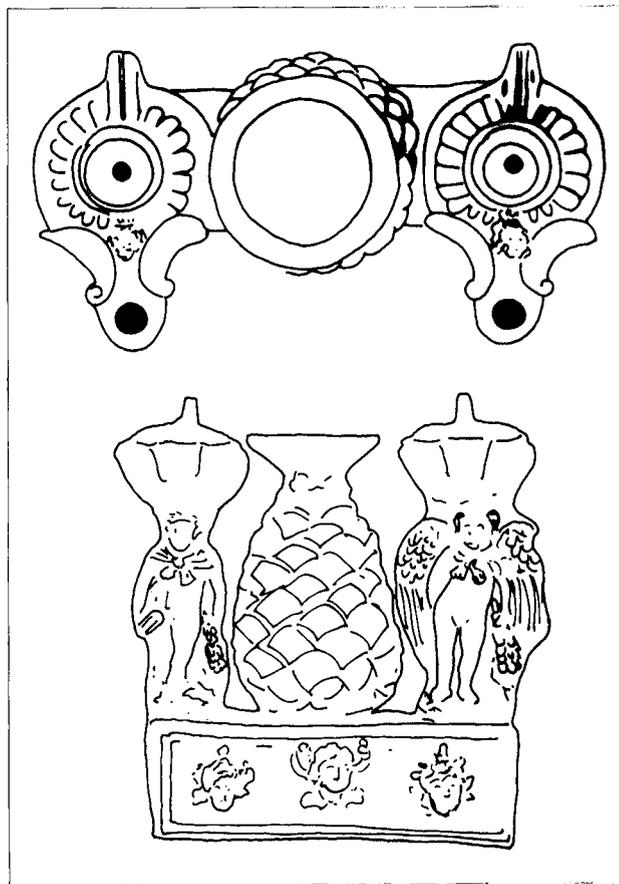


Fig. 3.- Soporte figurado con lucernas y platillo quemaperfumes de Herculano (dibujo sobre foto de Bisi, 1977, tav. XLIX, a-c).

una mujer *lyknáptria* y *oneirokrites*, encargada de las lucernas e interprete de sueños (SIRIS 16).

Lucernas y antorchas son frecuentes entre los instrumentos de culto de los santuarios egipcios. Nilsson relacionaba las primeras con usos orientales y egipcios frente al carácter helénico de las antorchas. La aparición de lucernas es frecuente y abundante en los santuarios egipcios de Eretria, Filipos, Pompeya u Ostia (Dunand, 1973, III, pp. 220) y su uso se manifestaba en la realización de fiestas específicas. En el fragmento de la Ley Sacra que regulaba el funcionamiento del santuario de Isis y Serapis en Priene (SIRIS núm. 291; fin del III a.C.) se cita la obligación del sacerdote de suministrar una cantidad fija de aceite y dos lámparas para la celebración de la *lampadeia* en honor de Isis. La presencia de ambas divinidades decorando lucernas ha sido ya señalada de forma suficiente y recopilada en diversos repertorios (Kater-Sibbes, 1973; Hornsbostel, 1973; Tran Tam Tinh, 1972; Derksen, 1978).

Fuera del ambiente cerrado de los santuarios, son diversas las referencias de fiestas específicas en los rituales de Isis y Serapis que giran en torno a las lámparas de aceite. La componente trágica del mito de Isis -el asesinato de su hijo Osiris por Seth y su búsqueda posterior- fue recordada en una fiesta egipcia nocturna cuya importancia y popularidad transmitió Herodoto (II,62):

“En cierta noche solemne, durante los sacrificios a que concurren en la ciudad de Sais, encienden todas sus luminarias al cielo descubierto, dejándolas arder alrededor de sus casas. Sirven de luces unas lámparas llenas de aceite y sal, dentro de las cuales nada una mecha que arde toda la noche en el líquido. Esta fiesta es conocida con el nombre peculiar de *Lychnokai*,

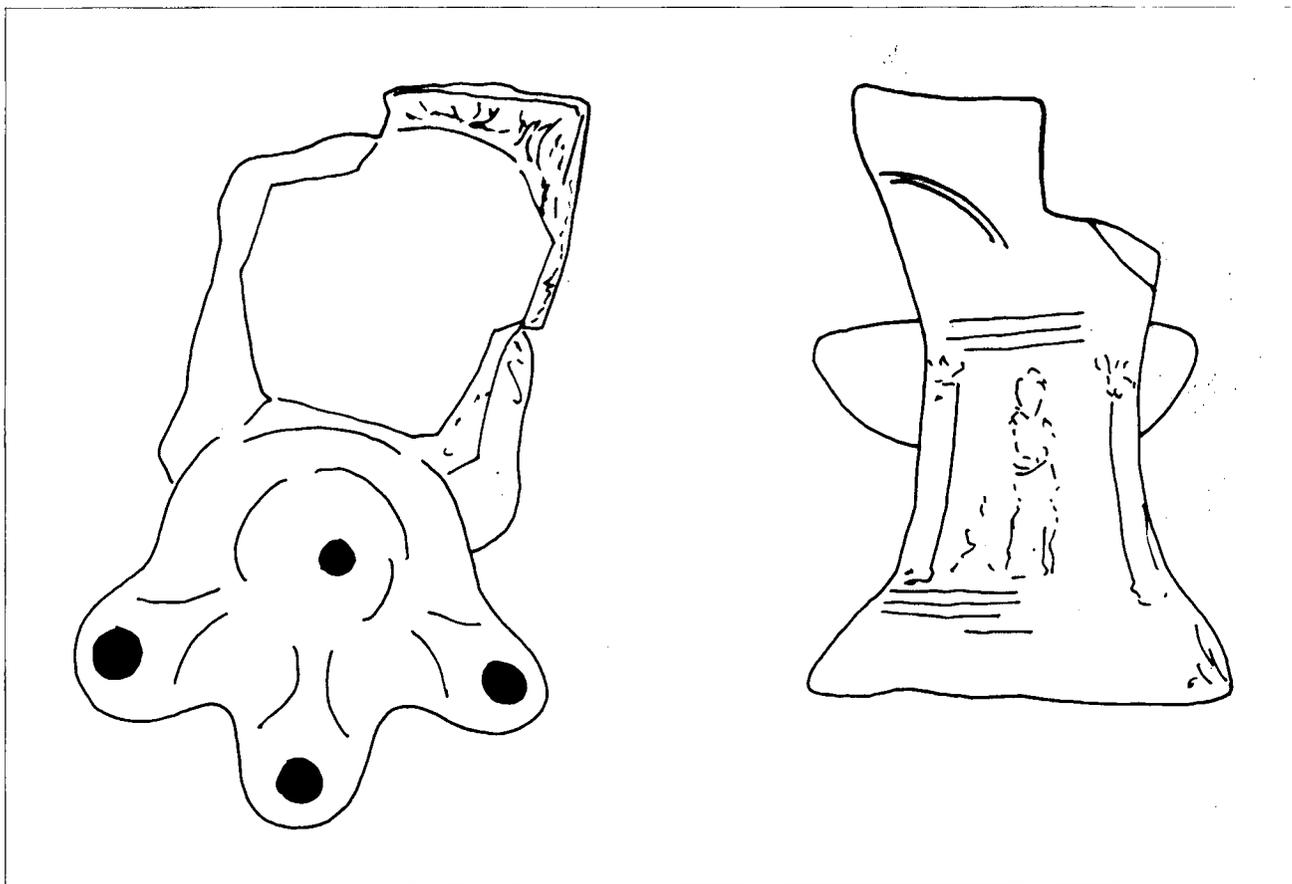


Fig. 4.- Arula con lucerna de tres mechas de Pompeya (dibujo sobre foto de Pavolini, 1977, tav. XXI, 8-9).

o fiesta de las lámparas encendidas. Los demás egipcios que no concurren a la fiesta y solemnidad de Sais, llegando la noche de aquel sacrificio, encienden igualmente lámparas en sus casas, de modo que no sólo en Sais sino en todo Egipto se forman luminarias semejantes. Entre sus misterios y arcanos religiosos sin duda les será conocido el motivo que ha merecido a esta noche la suerte y el honor de tales iluminaciones”.

La prudencia frecuente en Herodoto al narrar ritos místicos nos priva de detalles sobre el origen del ritual, que no obstante sabemos mantenido hasta la antigüedad tardía. La fiesta aparece citada en un papiro de El Fayum y es mencionada por Libanio y Coricio de Gaza (cits. en Dunand, 1973, I, pp. 222, nota 1). Esta fiesta se ha considerado una “noche de los muertos” en que las familias buscaban en la luz de las lámparas la protección contra las fuerzas hostiles (espíritus y demonios) de las tinieblas (Dunand, 1973, I, pp. 222). Rituales semejantes debían repetirse en fiestas de nombres siempre explícitos, como las *lychnapsia* celebradas en agosto o el *nyktelion* de Isis (Dunand, 1973, I, pp. 222, notas 5 y 6).

ÁRULAS CON LUCERNAS Y RITOS FRIGIOS.

Si la presencia de Serapis en el ácula de Efeso permite asociarla con los ritos egipcios celebrados en el *Serapieion* de la ciudad, la cuádriga leonina del ácula de Vilauba amplía el uso de estas piezas en relación con los cultos frigios de la Magna Mater y Attis. Documentamos esta relación a través de dos ejemplares, probablemente salidos del mismo molde, procedentes de Vilauba y *Sabratha*.

El ejemplar de Vilauba es una pequeña ácula de terracota, con base cuadrangular, cuerpo troncocónico y amplio cazo superior de borde denticulado (Castanyer, Tremoleda & Roure, 1990, pp. 172-73, figs. 13 y 16). A este cuerpo central se adosan dos lucernas de disco laterales Deneauve VII a, con decoración estriada, adosadas mediante pegotes de arcilla. La pieza central, hecha a molde, presenta una decoración corrida con bandas de motivos vegetales impresos (espiral de hojas, friso de hojas lanceoladas, franja anudada oblicua, friso de ovas) y dos escenas figuradas en las caras anterior y posterior. La escena frontal, única conservada, muestra en primer plano una cuádriga tirada por leones sobre un fondo con otros personajes. La pérdida de una parte de la escena y la cremación de su superficie dificulta su comprensión, aunque la presencia de la cuádriga permite sugerir una relación con la iconografía de Cibeles.

La pieza apareció fragmentada y quemada entre el resto de materiales presentes en una habitación utilizada como almacén. Restaurada, se conserva actualmente expuesta en el Museo de Banyoles en una restitución del espacio antiguo.

A pesar de su conservación incompleta, la escena representada en la cara anterior del ácula de Vilauba muestra claramente una cuádriga tirada por cuatro leones sobre la que va montada una figura sentada, desfilando ante un grupo de personajes. La identificación de esta escena, dificultada por la fragmentación y cremación de la pieza, queda asegurada por la localización de un paralelo mejor conservado procedente de *Sabratha*. A cambio, la conservación completa del ejemplar catalán permite entender la tipología del ejemplar africano, al haber perdido éste sus lucernas laterales.



Fig. 5.- Árula con lucernas y representación de Serapis del Museo de Efeso (foto autor).

Se trata de un árula procedente de la *regio* VI de la ciudad, con datación imprecisa, publicada por Joly (1974, núm. 844, lám. XXXIII) en su estudio de las lucernas de *Sabratha* y recogida por M. J. Vermaseren en su monumental *Corpus* de los cultos a Cibeles y Attis (CCAA, vol. 5, núm. 59, pl. XXIV). Este ejemplar conserva la totalidad de la escena repetida en las dos caras del árula pero a cambio ha perdido las lucernas laterales de las que sólo se conserva uno de los apéndices de sujeción. La interpretación de la escena admitida por Vermaseren presenta a Cibeles sentada en trono sobre un carro tirado por cuatro leones guiados por una persona en atuendo oriental (Attis) y entre ambos un tercer personaje (Tyche/Fortuna) llevando una cornucopia en su mano izquierda y que extiende hacia Cibeles su mano derecha.

Joly recoge en su catálogo una segunda pieza salida del mismo molde (núm. 845, sin ilustración), procedente de la excavación de 1933 en la *regio* II. Además, se verán en esta obra otros ejemplos de altares con lucernas (núms. 840 y 843) y asociación de incensarios y lucernas sobre bases figuradas con bustos de negro (núm. 847), Medusa (núm. 849), Serapis (núms. 850, 851, 853) y probable Deméter (núms. 856-859).

La semejanza de forma, dimensiones y motivos decorativos en los ejemplares de *Sabratha* y Vilauba sugieren para ambas piezas un mismo taller e incluso molde de procedencia, taller que en espera de documentación más precisa parece lógico situar en el Mediterráneo oriental. En cambio el ejemplar catalán proporciona una fecha concreta de utilización en la década 270-280 d.C. (Castanyer, Tremoleda & Roure, 1990).

La escena representada en estas áruilas corresponde a la culminación, descrita por Luciano (*De Sacrif.* 7), del mito de Cibeles y Attis, cuando la diosa, tras haber re-

conquistado a su amante, lo pasea sobre un carro tirado por leones. El mito de Cibeles y Attis, con versiones muy variadas, implicaba la automutilación y suicidio del joven amante, enloquecido por la diosa desairada ante su desdén, seguida por su resurrección y unión final. Los cultos frigios celebraban el mito en una fiesta de primavera en la que se conmemoraba la búsqueda de Attis por Cibeles, los lamentos por su muerte ante el lecho fúnebre y la explosión de alegría por su resurrección (Vermaseren, 1977; Turcan, 1989, pp. 35-75).

Píndaro (*Píticas* III,77) recuerda en el siglo V a.C. la celebración en Tebas del culto de Cibeles como ritos privados en los que la Diosa Madre, asociada a Pan, era festejada con celebraciones de tipo orgiástico, que implicaban procesiones y danzas nocturnas celebradas bajo la luz de las antorchas. Las variantes iniciáticas del culto, especialmente las mutilaciones relacionadas con el mito de Attis fueron siempre ignoradas en los ritos públicos, como los desarrollados en el ágora de Atenas en torno al *Metroon* (s. V a.C.), pero colegios privados como el *orgeon* del Pireo (Sokolowski, 1969, núm. 48, siglo II a.C.), expandidos a través del comercio marítimo, contribuirían a su difusión.

El culto de Cibeles y Attis llegó a Roma en el 204 a.C. por orden de los libros sibílicos y el oráculo de Delfos como remedio contra la invasión de Aníbal. Sabemos por Livio (XXIX, 14) que el solemne cortejo de matronas que introdujo en Roma el *simulacrum* de la Magna Mater del monte Ida y la pareja de sacerdotes frigios que se responsabilizarían del culto fue acompañado por el humo de los incensarios (*turibula*) colocados en las puertas de las casas. Los *Ludi Megalenses* celebrados en honor de ambas divinidades implicarían durante el mes de marzo una sucesión de procesiones, flagelaciones y purificaciones

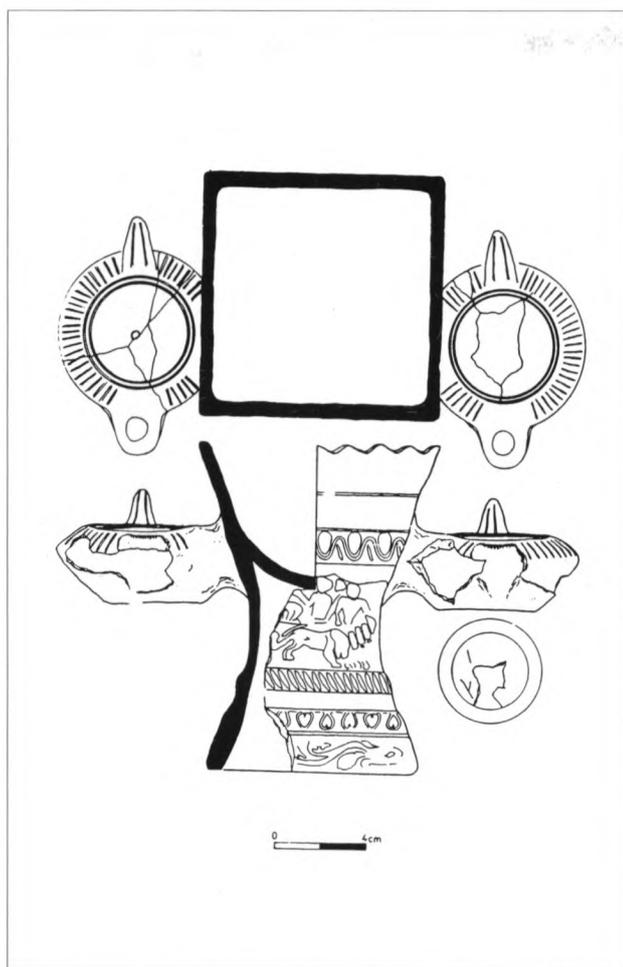


Fig. 6.- Arulas con lucernas y representación del cortejo de Cibele y Attis. 1.- Vilauba (dibujo de Castanyer, Tremoleda & Roure, 1990, fig. 13.3). 2.- Museo de Sabratha (de Joly, 1974, lám. XXXIII).

celebradas en recuerdo de la muerte y resurrección de Attis. Frente a la seriedad ateniense, los ritos celebrados en Ostia y Roma implicaban toda la parafernalia excéntrica y obsesiva de los *galli*, sangrados o automutilados en sus danzas frenéticas en recuerdo de Attis (Vermaeseren 1977; Sabbatucci, 1988, pp. 147-150; Tran Tam Tinh, 1972, pp. 85 ss).

Es importante destacar que los cultos iniciáticos de origen oriental estaban plenamente vigentes en los siglos II-IV d.C. En época de Cómodo, las *Hiralia* del 25 de marzo, la gran procesión triunfal que festejaba la conclusión del mito, eran celebradas en Roma y Ostia por la nobleza romana en pleno como la gran fiesta de primavera (Turcan, 1989, pp. 52-53). En Hispania son muy diversos los documentos epigráficos o figurados relativos a estos cultos (García y Bellido, 1969; Bendala, 1981). Los grandes sacrificios bautismales del rito frigio a la salud imperial, *taurobolia* y *criobolia* (sacrificios de un toro o un carnero sobre una fosa en cuyo interior el sacerdote era bañado por la sangre de la víctima), eran celebrados en *Corduba* a la salud de los emperadores Severo Alejandro en el 234 d.C. y de Maximino el Tracio cuatro años después (García y Bellido, 1967). Todavía en la segunda mitad del siglo IV d.C. el prefecto Volusiano (365-66 d.C.) celebraría oficialmente uno en Ostia como última manifestación de los antiguos cultos contra el cristianismo.

Como en el caso de Isis, los cultos de Cibele y Attis adquirirían un marcado carácter fúnebre implicando la procesión funeraria de canóforos y dendróforos y el velatorio de Attis, en los cuales la presencia de la luz por medio de antorchas o lucernas era imprescindible.



CONCLUSION

Las fuentes y la arqueología documentan con precisión hasta qué punto la religión impregnaba todas las actividades cotidianas de la vida romana. En el interior del espacio doméstico, los cultos diarios a lares, penates y los antepasados familiares se complementaban con ritos específicos celebrados en las diversas festividades anuales.

Los ritos eran realizados en torno al *lararium*, el altar dedicado a los genios protectores del hogar, o bien en los lugares y formas recomendados por la tradición. Ritos como las *Lemuria* del mes de mayo (Ovidio, *Fast.*, V, 429), tres días en que la casa podía ser invadida por los espectros del pasado y que obligaban al cabeza de familia a realizar una curiosa procesión por la casa a media noche tirando habas por encima del hombro para alejar a los malos espíritus.

Las ámulas con lucernas representan un tipo de objeto cultural hasta ahora poco valorado. En el ejemplar de Vilauba, su hallazgo en el almacén y no emplazada ante el larario prueba que no se trataba de un elemento característico del culto cotidiano de la villa sino de un objeto reservado para ceremonias concretas, en este caso del calendario relativo a los cultos frigios. Procedente del comercio mediterráneo por intermedio del puerto emporitano, sería usada únicamente en días señalados. No debe extrañarnos que una villa romana cercana a la costa celebrara en su calendario productivo ritos de origen oriental. La villa de Vilauba mantenía relaciones directas con *Emporiae*, como documentan las *tegulae* de C. Obulni(us)

presentes en ambos yacimientos (Castanyer, Tremoleda & Roure, 1990, pp. 185-186). Isis y Serapis eran venerados en *Emporiae* desde fines del siglo I a.C. y el Museo de Girona guarda una placa de bronce con representación de Sabazios aparecida en un contexto funerario emporitano (Almagro, 1955, lám. XI; García y Bellido, 1969). También la villa dels Tolegassos en Viladamat, próxima a *Emporiae* ha proporcionado nuevas evidencias de este culto a Sabazios permitiendo una revisión reciente de estos cultos (Casas & Tremoleda en prensa).

En realidad, todos estos cultos orientales tenían en común su carácter de cultos agrarios con fiestas de prima-

vera y otoño que tenían como fin esencial asegurar las cosechas, el ganado y la descendencia familiar. Una villa romana, sobre todo en las décadas revueltas del siglo III d.C., no escatimaría esfuerzos para asegurarse la protección cotidiana de las divinidades.(2)

(2) Agradezco a Pere Castanyer y Quim Tremoleda, directores de la excavación de Vilauba, por aceptar que se publicara este trabajo. También a Quim Tremoleda por la información sobre su trabajo en prensa referente a los cultos de Sabazios y a J. F. Montón por su amable autorización para consultar su tesis doctoral inédita y para citar su artículo en prensa.

BIBLIOGRAFIA

- ALMAGRO M. (1955) *Las necrópolis de Ampurias*, vol. II, Barcelona.
- BAILEY D.M. (1972) *Greek and Roman Pottery Lamps*, Oxford.
- BARLETTA, A. (1983) Archaic terracotta arulae and western Greek iconography, *AJA*, 87.
- BENDALA M. (1981) Las religiones místicas en la España Romana, *La Religión romana en Hispania* (Madrid 1979), Madrid, pp. 283-300.
- BOYANCE P. (1972) *Funus acerbum, Etudes sur la religion romaine*, Roma.
- BOYCE G.K. (1937) *Corpus of the Lararia of Pompei*, MAAR, 14, Roma.
- BRONEER O. (1950) Terracotta altars from Corinth, *Hesperia*, 19, 370 ss.
- CASAS J.M. & TREMOLEDA J. (en prensa) El culto de Sabazios a Emporiae i al seu territori, *Emporiae*, 1, Empúries.
- CASTANYER P., ROURE A. & TREMOLEDA J. (1988) Dioses lares. El larario de Vilauba, *Revista de Arqueología*, 89, Madrid, pp. 50-57.
- CASTANYER P., ROURE A. & TREMOLEDA J. (1990), Un conjunt ceràmic de finals del segle III d.C. a Vilauba (Camós, Pla de l'Estany), *Cypsela*, 8, Girona, pp. 157-191.
- VERMASEREN M.J. (1986) *Corpus Cultus Cybelae Attidisque*, vol. 5. *Aegyptus, Africa, Hispania, Gallia et Britannia*, EPRO 50, Leiden.
- CINTAS P. (1976) *Manuel d'archéologie punique*, vol. II, Paris.
- CUMONT F. (1946) Les lampes et les cierges allumés sur les tombeaux, *Melanges G. Mercati*, 5, Città del Vaticano.
- DAREMBERG C. & SAGLIO E., dirs. (1877 ss) *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*, Paris.
- DEONNA W. (1938) *Le mobilier delien*, Excav. Archeol. de Delos, XVIII, Paris.
- DERKSEN M. (1978) Isis and Serapis on lamps from north Africa, *Hommages à M.J. Vermaseren*, I, EPRO, 68, Leiden, pp. 296-304.
- DUNAND F. (1973) *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée*, vol. 1. *Le culte d'Isis et les Ptolomees*; vol. 2. *Le culte d'Isis en Grèce continentale*; vol. 3. *Le culte d'Isis en Asie Mineure. Clergé et rituel des sanctuaires istaques*, EPRO, 26, Leiden.
- ELIA O. (1962) Culti familiari e privati della Campania, *Hommage à A. Grenier*, Coll. Latomus, 57, Bruselas.
- FINOGENOVA S. (1991) Les petits autels en terre cuite au nord de la mer Noire, *L'Espace sacrificiel* (Lyon 1988), Lyon, pp. 131-134.
- GAMER G. (1989) *Formen römischen Altäre auf der Hispanischen Halbinsel*, Madrider Beiträge, 12, Mainz.
- GARCIA Y BELLIDO A. (1967) *Les religions orientales dans l'Espagne Romaine*, Leiden.
- HACHUEL E. & MARI V. (1988) *El santuario de la Illa Plana (Ibiza). Una propuesta de análisis*, Ibiza.
- HARDEN D.B. (1987) *Glass of the Caesars*, Milán.
- HELLMAN M.C. (1990) Le trésor de Syphnos ou le triomphe de l'ionique flamboyant, *Delphes. Oracles, cultes et jeux, Les Dossiers d'Archeologie*, 151, pp. 66-67.
- HORNBOSTEL W. (1973) *Sarapis*, EPRO, Leiden.
- JOLY E. (1974) *Lucerne del Museo di Sabratha*, Monografie di Archeologia Libica, XI, Roma.
- KATERSIBBES G.J. (1973) *Preliminary catalogue of Sarapis monuments*, EPRO, 36, Leiden.
- MONTON F.J. (1990), *Las arulae de los conventos jurídicos caesaraugustano y tarraconense*. Tesis doctoral, Universidad de Zaragoza.
- MONTON F.J. (1992), Elementos grecoorientales en las arulas del litoral de la Tarraconense, *Gala*, 1, Sant Feliu de Codines, pp. 135-141.
- MONTON F.J. (en prensa), *Las arulas de Tarraco*, *Fòrum*, 9, Tarragona.
- MYLONAS G.E. (1961), *Eleusis and the eleusinian mysteries*, Princeton.
- NAUMANN F. (1983) *Die ikonographie der Kybele in der Phrygischen und der Griechischen Kunst*, Tübingen.
- RICCIOTI D. (1978) *Terrecotte votive dell'Antiquarium Comunale di Roma, I: Arulae*, Roma.
- ROBINSON D. & GRAHAM J.W. (1938) *Excavations at Olyntus*, vol. VIII, *The hellenic house*, Princeton.
- SABBATUCCI D. (1988) *La religione di Roma antica. Dal calendario festivo al ordine cosmico*, Roma.
- SCHEID J. (1984) Contraria facere: renversements et déplacements dans les rites funéraires, *Aspetti dell'ideologia funeraria nel mondo antico*, *AION*, 6, pp. 117-139.
- VIDMAN L. (1969) *Sylloge Inscriptionum Religionis Isiacae et Serapicae*, Berlín.
- SOKOLOWSKI F. (1969) *Lois sacrées des cités grecques*, Paris.
- STRAZZULLA M.J. (1977) Arule fittili di Aquileia, *Archeologia Classica*, 39, pp. 86-113.
- THOMPSON D.B. (1962) Three centuries of hellenistic terracotta, *Hesperia*, 31.
- TRAN TAM TINH V. (1972) *Le culte des divinités orientales en Campanie*, EPRO, 27, Leiden.
- TURCAN R. (1989) *Les cultes orientaux dans le monde romain*, Paris.
- VAN BUREN E.D. (1918) *Terracotta arulae*, MAAR, 2, Roma.
- VERMASEREN M.J. (1977), *Cybele and Attis. The myth and the cult*, Londres.
- YAVIS C.G. (1949) *Greek altars, origins and topology*, Saint Louis (Missouri).