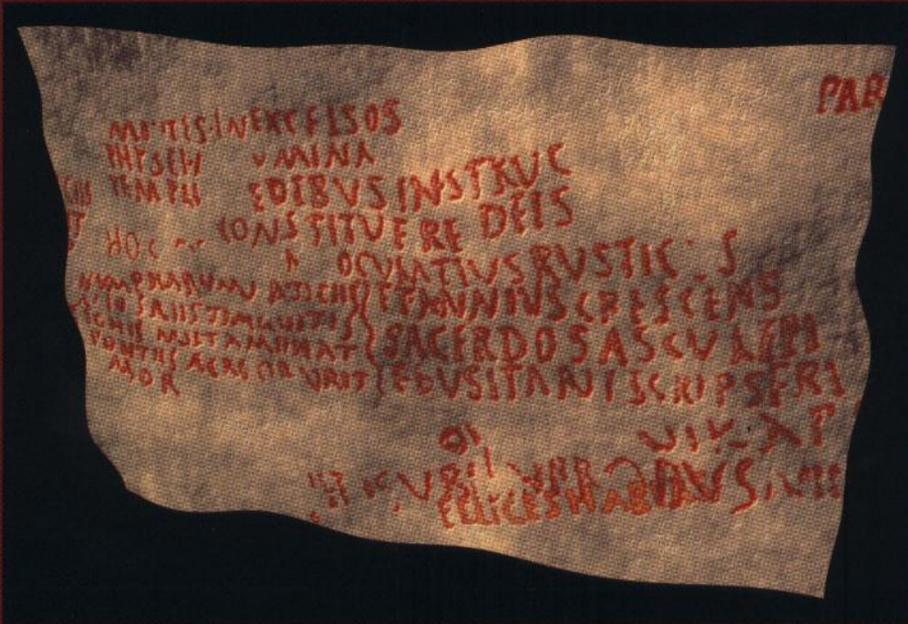


UNIVERSIDAD DE MURCIA
ÁREA DE HISTORIA ANTIGUA

ANTIGÜEDAD Y CRISTIANISMO

MONOGRAFÍAS HISTÓRICAS SOBRE LA ANTIGÜEDAD TARDÍA

XX



Ed. A. González Blanco
G. Matilla Séiquer

LA CULTURA LATINA EN LA CUEVA NEGRA

En agradecimiento y homenaje a los
Profs. A. STYLOW, M. MAYER, I. VELÁZQUEZ
y a todos los colaboradores

2003

ÍNDICE

Presentación.....	9
-------------------	---

A. González Blanco

Iª PARTE

CONTEXTOS Y REFERENCIAS

CONTEXTO SAGRADO

La Cueva Negra, «lugar sagrado». En torno al concepto de «lugar sagrado» y a su papel en la religión clásica y en la conciencia europea. Consideraciones actuales.....	17
--	----

A. González Blanco

CONTEXTO RELIGIOSO

La Fortuna de los romanos.....	47
--------------------------------	----

M^{ra}. D. Gallardo López

CONTEXTO MÉDICO

Los dioses médicos y el culto a la salud en herbarios romanos. Pseudo-Musa y Pseudo-Apuleyo.....	67
--	----

J. Martínez Gázquez

CONTEXTO ARQUEOLÓGICO

El Balneario Romano de Fortuna. Estado de la cuestión y perspectivas de futuro.....	79
---	----

G. Matilla Séiquer, A. Egea Vivancos y J. Gallardo Cárriilo

CONTEXTO ANTROPOLÓGICO

Partos milagrosos en la Cueva Negra de Fortuna: La nostalgia de un recuerdo histórico.—Análisis etnográfico y mitológico—.....	183
--	-----

J. F. Jordán Montés y J. A. Molina Gómez

Etnografía del campo de la Cueva Negra de Fortuna (Murcia): simbología del nacimiento, matrimonio, asociación, curación y muerte.....	197
<i>S. Fernández Ardanaz</i>	

CONTEXTO POÉTICO

La inspiración poética en los textos del santuario romano de la Cueva Negra (Fortuna). Ensayo de interpretación	213
<i>J. A. Molina Gómez</i>	

IIª PARTE

LOS TEXTOS DE LA CUEVA NEGRA. REFLEXIONES Y COMENTARIOS

Los <i>Tivli</i> de la Cueva Negra lectura y comentarios literario y paleográfico (trabajo ya publicado en 1987 y 1996)	225
<i>A. U. Stylow y M. Mayer</i>	
Los textos de la Cueva Negra y sus modelos literarios	265
<i>J. Velaza</i>	
Los calcos de los <i>Tivli</i> en las sucesivas etapas del trabajo e investigación	275
<i>A. González Blanco</i>	
¿Ecos del <i>Pro Archia</i> en la Cueva Negra?	313
<i>A. Espigares</i>	
El culto a Baco en la religión romana y los textos de Fortuna (Murcia).....	317
<i>J. L. Ramírez Sádaba</i>	
Interpretación semántica de <i>VENIS INFESTVS ET DOCILIS ET MOBILIS</i> (inscripción nº 31) en el contexto de la Cueva Negra (Fortuna, Murcia).....	325
<i>F. García Jurado e I. Velázquez Soriano</i>	
Tierra, cielo e inspiración: Una lectura de tres pasajes de la Cueva Negra	335
<i>Mª C. Fernández López</i>	
Fuego en la fuente: sobre dos epígrafes de la Cueva Negra de Fortuna y su conexión con Virgilio y otros poetas latinos	345
<i>V. Cristóbal</i>	
Los <i>sodales Heliconi</i> de la Cueva Negra de Fortuna (Murcia): una propuesta de interpretación.....	355
<i>J. M. Baños Baños</i>	

La Diosa Fortuna. Relaciones con las aguas y los militares. El caso particular del Balneario de Fortuna (Murcia).....	373
<i>Rafael González Fernández</i>	
Preinforme del estado de conservación de las inscripciones de la Cueva Negra.....	387
<i>Judit Gasca, Ángeles Solís y Silvia Viana</i>	

IIIª PARTE RELIGIOSIDAD DE LA CUEVA NEGRA. SÍNTESIS

Símbolos y rituales en las inscripciones de la 'Cueva Negra de Fortuna' (Murcia): correlaciones entre etnolingüística y etnohistoria.....	405
<i>Santiago Fernández Ardanaz</i>	
La Cueva Negra de Fortuna (Murcia): un posible <i>témenos</i> indígena posteriormente sintetizado.....	423
<i>A. Rodríguez Colmenero</i>	
La función de la Cueva de Fortuna: El antro báquico-sabazio y sus antecedentes	437
<i>F. J. Fernández Nieto</i>	

IVª PARTE NOTICARIO ARQUEOLÓGICO

Una nueva «placa de cinturón» visigoda del Llano de la Consolación (Yecla, Murcia)..	465
<i>Antonio Gómez Villa</i>	
Triente de oro de Sisenando en la Provincia de Aurariola	469
<i>Antonio Gómez Villa & Martín Azorín Cantó</i>	
Moneda de Teodosio.....	473
<i>Antonio Gómez Villa</i>	
El yacimiento de Casa Moya (Puebla de D. Fadrique, Granada).....	475
<i>J. Fernández Palmeiro y D. Serrano Várez</i>	
Las cuevas con columbario de Beas de Guadix.....	539
<i>Antonino González Blanco, Gonzalo Matilla Séiquer, José Gómez Carrasco, Jesús Gómez Carrasco y J. Antonio Molina Gómez</i>	
Una inscripción votiva de los Baños Romanos de Archena	559
<i>Gonzalo Matilla Séiquer y Rafael González Fernández</i>	
Inscripción sobre un ara de los baños romanos de Fortuna	567
<i>Gonzalo Matilla Séiquer y Rafael González Fernández</i>	

25 años de investigación histórico-arqueológica en Fortuna. Síntesis bibliográfica..... 575
Alejandro Egea Vivancos

Fortuna del Bajo Imperio a época visigoda. Problemas y perspectivas de la continuidad
histórica..... 597
Gonzalo Matilla Séiquer

Vª PARTE
LOS FORJADORES DE LA ANTIGÜEDAD TARDÍA

Otto K. Weinreich (1886-1972) y los estudios de Historia de la Religión 607
J. A. Molina Gómez

NOTICARIO ARQUEOLÓGICO
Boletín del Pro Archa en la Cueva Negra..... 617

Los nueve siglos de tinajas visigodas del Llano de la Consolación (Yecla, Murcia)..... 625
Antonio Gómez Villa
El teatro de oro de Silesuendo en la Provincia de Avizora..... 639
J. L. Rodríguez López

Interpretación de las VENIS INVESTIVAS de las tinas visigodas..... 647
Antonio Gómez Villa & María Jesús Conde
Muebles de Trochimis..... 657
Antonio Gómez Villa

Tiempo, ciclo e inspiración. Una lectura de los siglos visigodos..... 667
J. Fernández Fajardo & D. Serrano López

El agua en la fuente sobre dos epígrafes de la Cueva Negra..... 677
Antonio Gómez Villa & Antonio Molina Gómez
Las tinas visigodas de la Cueva Negra..... 687
Antonio Gómez Villa & Antonio Molina Gómez

Una inscripción visigoda de los Baños Romanos de Archena..... 697
Gonzalo Matilla Séiquer & Rafael González Fernández

Inscripción sobre un jarro de los Baños Romanos de Fortuna..... 707
Gonzalo Matilla Séiquer & Rafael González Fernández

La cultura latina en la Cueva Negra. En agradecimiento y homenaje a los Profs. A. Stylow, M. Mayer e I. Velázquez
Antig. crist. (Murcia) XX, 2003, pp. 405-422

SÍMBOLOS Y RITUALES EN LAS INSCRIPCIONES DE LA 'CUEVA NEGRA DE FORTUNA' (MURCIA): CORRELACIONES ENTRE ETNOLINGÜÍSTICA Y ETNOHISTORIA

Dr. SANTIAGO FERNÁNDEZ ARDANAZ
Antropología, Univ. M. H. de Elche

RESUMEN

Elementos de antropología cultural en la Cueva Negra de Fortuna

1.- Elementos de Gnosis y Soteriología en la Cueva Negra: la *processio ad fontes*, la *resstitutio imaginis*, la *epiphania Esculapii*, el agua de la púerpera, el baño de los recién nacidos. El recogimiento, el *lavacrum*, la *placatio*, la salud, la alegría y el ingreso en la interioridad. La «escala de la Gnosis» y los ritos y sacrificios icónicos.

2.- La caída de la religiosidad de los «*pateres hosioi*». El retorno de los «*spêlaitai*» y «*theandroi*». El dios de múltiples *epinoiai*.

3.- Transformación de la religión local sin desenraizar su carácter de identidad local: la «*epifanía de Koré*» según Epifanio y sus ritos de renacimiento del «*Aion*». La procesión de Salambó y la *restauratio imaginis* en los ritos neopúnicos en la Sevilla del s. III («*Passio*» de SS. Justina y Rufina).

4.- La escritura como supremo acto de culto, como acción litúrgica en la «*sotería kata gnosisin*». Las tablillas escritas como exvotos, las plegarias en tablillas escritas, los versos en cajitas, como amuletos, la escritura en piedra como «*monumentum*».

Este artículo ha sido realizado en el marco del proyecto de investigación financiado por la Fundación Séneca de la Comunidad Autónoma de la Región de Murcia (Proyecto PB/33/FS/02 nº 5882): «Ciudadanía e interculturalidad. Cambios culturales en el Imperio Romano bajo los Severos».

SUMMARY

Cultural anthropological elements in the *Cueva Negra* in Fortuna.

1. Gnostic and Soteriological elements in the *Cueva Negra*: the *processio ad fontes*, the *epiphania Esculapii*, the puerperal water, the bathing of the new borns. The harvesting, the *lavacrum*, the *placatio*, the health, happiness and the entry into the inner being. The «gnostic scale» and the ritual and sacrificial icons.

2. The decline of the religiousness of the *pateres hosioi*. The return of the *spêlaitai* and the *theandroi*. The god of the multiple *epinoiai*.

3. The transformation of the local religion without the uprooting of the local identity: the *epifania de Koré* according to the epifany and its rebirth rites of *Aion*. The procession of Salambó and the *restauratio imaginis* in the neo-Punic rituals in Sevilla in the third century (*Passio* of the Saints Justina and Rufina).

4. Scripture as the supreme Cult act, as a liturgical activity en the *soteria kata gnosin*. The exvoto tablets with scripture, the prayers written on tablets, the verses on small boxes, used as charms, the scriptures on stones as *monumentum*.

0.0. ELEMENTOS ANTROPOLÓGICOS EN LAS INSCRIPCIONES DE LA CUEVA NEGRA:

01 *Secessus montis sub rupe cavata*. 02 *Processiones «ad fontes», venis antrum, intus, sub antro, unde serpens antiquus, doctissimus iste serpens*, 03 Colocar exvotos, estatuillas o ídolos (n. 1: *colocamus xoana*; n. 14: *constituere phrygia numina*). 04 Apagar el fuego (n. II,5: *latices nimpharum restringere ignes*), *Amor urit ad fontes* (n. II,5). 05 *Paphien placato valebis* (n. II,6); *vota dona Veneri* (n. 11); *garrule quiescat*. 06 *Fuisse sub antro, incubatio*: (n. 40). 07 *Quisque venit antrum cognosces* (n. 37:14). 08 *Laetitia, felices habeas, laetus eris, gaudentes in antro/gaudiat/gaudiant nos, deliciae* (n. III,5), 09 *Intus sanat, sanatio, valeo* (n. III,6). 010 *Scriptserunt, signus erat ex ilice dictus, omnia scio/nihil scribo, leges cum libes* (n. 1,14., 24, III,5).

01. EL RETIRO A LA GRUTA DE LA MONTAÑA

Nos encontramos ante uno de los temas polarizadores de los rituales de todas las culturas mediterráneas (y verificable en todas las culturas conocidas): la montaña sagrada, la ascensión ritual y la cueva-templo, pasaje umbilical entre el mundo exterior y el mundo interior. En el contexto mediterráneo y concretamente hispano, que es el significante y referente que directamente nos afecta, este «locus anthropologicus» no sólo está presente en todas las diversas culturas, sino que además atraviesa todas las fases de una determinada cultura y se encuentra siempre como «marca» de un viraje o cambio cultural, para indicar la «vuelta a los orígenes», «a las raíces», al «renacimiento». Si enfocamos el punto de mira de la observación al análisis de los ritmos del «Año», con el que se marcan y organizan los acontecimientos de un determinado grupo, encontramos colocado el «*recessus montis-caveae*» en el arranque y en el cúlmen de la vida de una comunidad local, mediante las coordenadas espacio-culturales de la «ascensión-bajada» (por ejemplo, del icono del numen protector, o del pueblo en peregrinación a la altura). En la arsis-cima de este movimiento antropológico está siempre

la «cavea-caverna» como fuente y mar de todo el movimiento, como ‘lugar’ donde se actúa la «génesis» y «*anagénesis*» del grupo. Y si cerramos la mira en la vida del individuo, las ascensiones y bajadas constituyen el ritmo de su vida, volviendo, en los «codos del año», a actualizar el nacimiento, para «recuperar fuerzas» (*psico-pompa*) y poder recorrer el camino a través de la vida («*meta-hódos*»), el que atraviesa finalmente la puerta de la muerte: la «puerta Carmental»¹, la «*lapis manalis*» que los romanos levantaban y cerraban cuatro veces al año para controlar el peligroso paso del Más Allá².

Por lo tanto, esta expresión que aparece en las inscripciones ofrece el contexto en el que debemos colocar la significación global (holística) de todos los elementos que encontremos en la «cueva de Fortuna». Los datos que ofrecen las inscripciones colocan esta ascensión en primavera, hacia el 27 de marzo, en torno a las fiestas de la entronización de Ceres-Tanit-Isis-Fortuna que terminarán desembocando, a partir de los siglos II y III d. C., en los cultos soteriológicos de Esculapio (y que en las costas mediterráneas iniciaban desde antiguo los auspicios de la navegación).

Los «retiros a la montaña» continuarán hasta hoy constituyendo signos de renovación interior con repercusiones sociales y culturales: en la época misma de vigencia de los ritos de la Cueva de Fortuna aparecieron estos «retiros a la montaña» en los movimientos ascéticos hispanos (y mediterráneos, p. e. los monjes sirios y palestinos, San Jerónimo, los egipcios, etc.), como los que protagonizaron algunos círculos aristócratas de los siglos IV y V y sobre todo los primeros priscilianistas³.

La primera perspectiva hermenéutica, por lo tanto, que debemos tener en cuenta en este análisis es la *polisemia* de sus elementos. Una perspectiva que al ser holística no sólo contextualiza cada uno de ellos en el mosaico general, sino que además expresa el amplio abanico de su riqueza de significado. Así, por ejemplo, el «retiro a la montaña» suponiendo los binomios bisémicos de subida/bajada, altura/profundidad, cueva/boca, escala para subir y bajar, exterior/interior, etc. conlleva a la vez la dimensión colectiva del renacimiento continuo de un grupo que busca la fuente de su regeneración en el símbolo de la «montaña», y contemporáneamente la dimensión individual del renacimiento interior y exterior a través de un proceso marcado por una serie de ritos de paso. Se trata de una serie de símbolos que marcan el proceso de la vida concebido como un ritual de espiritualidad cósmica.

1 Paul. Fest., 358; PICCALUGA, G., *Elementi spettacolari nei rituali festivi romani*, Ed. dell’Ateneo, Roma 1965, p. 18.

2 *Ibid.*, PICCALUGA, G. (1974), *Aspetti e problemi della religione romana*, Florencia 1974, 65 y 69).

3 FERNÁNDEZ ARDANAZ, S. (1983), Antropología de los primeros autores hispanos (s. IV), en vol. I de Historia de la Teología Española, F.U.E. Madrid, pp. 134-156; ID., *Génesis-anagénesis*, ESET Vitoria 1990, pp. 207-220; ID., *El Mito del ‘hombre nuevo’: los paradigmas antropológicos en el diálogo cristianismo-helenismo del s. II*, F.U.E. Madrid 1991; ID., «La diffusione del cristianesimo nel nord-ovest della Penisola Iberica: questioni sociali e antropologiche», en *XXXIX Corso di cultura sull’arte ravennate e bizantino*, Ravenna 1992, pp. 301-320; ID., «Cristianizzazione e cambiamenti sociali nelle culture montane del nord dell’Hispania», en *Cristianesimo e specificità nel Mediterraneo Latino*, Eph. Augustiniana, Roma 1994, pp. 483-512; ID., «La cuestión de la supervivencia del mundo púnico en el Mediterráneo occidental», en *El mundo púnico. Historia, sociedad, cultura*, Murcia, Editora Regional, 1994, pp. 97-114; ID., «Federaciones prerromanas en los rituales de Cuevas y Santerón». En *I Jornadas Nacionales de Antropología de la Fiesta*, Elche Alicante diciembre 1999; ID., «Peñas, cofradías y federaciones precristianas en Santerón (Ademuz): un proceso de refuncionalización». En *II Jornadas nacionales de Antropología de la Fiesta*, Elche-Alicante 2000; ID., «Cultura neopúnica en el Mediterráneo occidental: traducción de la biblia al neopúnico». *II Congreso Internacional de Mundo Púnico: Religión, Antropología y Cultura Material*, Cartagena 6-9 abril del 2000.

02. PROCESSIO AD FONTES, VENIS INTUS ANTRUM, SUB ANTRO UNDE SERPENS ANTIQUUS DOCTISSIMUS ISTE

Y así el primer elemento que define fenoménicamente el «retiro a la cueva de la montaña» es la «procesión». Un acto profundamente dinámico, que rompe el tiempo fijo y cotidiano, y que «orienta hacia las fuentes de vida». Fuentes que no sólo serán de agua, sino que, por el contexto indicado, serán signos y símbolos de los «orígenes», del nacimiento y renacimiento. Una procesión que según el contexto («monte») está constituida por una «ascensión»: la vuelta a los orígenes tiene un símbolo «fuerte», supone un esfuerzo, una disciplina, una subida costosa. Lo cual paralelamente está indicando que el período del «pasado» (del año, de la historia, de la sucesión generacional...) está construido por un descenso, una disgregación y pérdida de lo prístino y original. De ahí la necesidad de la «ascensión» hacia el manantial de lo original-puro.

Otra «marca» nos indica un camino especial: «la entrada» a la cueva («*venis intus*»). El nacimiento del manantial, el nido del hontanar original se da «en el interior». La dimensión antropológica de «lo interior» aparece marcada como elemento del paso ritual, pero a la vez como símbolo de la auténtica dimensión de lo real, que está en el interior del cosmos, de las cosas, del hombre. Se trata de un «camino interior». Y no es extraño que aparezca muy marcado por las inscripciones de la Cueva de Fortuna, precisamente contemporáneas a los movimientos espirituales del neoplatonismo, con su especial paradigma antropológico centrado en el «homo interior», como veremos más adelante.

En el «interior de la gruta» se da la comunicación entre los dos «cosmos»: el «*ómphalos*» está constituido por el hilo de agua viva del manantial que desde el seno de la tierra fluye y comunica la fertilidad y la vida, el conocimiento de los misterios arcanos, la medicina que cura y salva. Por ese flujo de vida o «*serpens antiquus*» se une el círculo total cósmico: se desciende a los infiernos y a la vez por la fuerza de la montaña (que actúa de «*psico-pompa*») se asciende para unir el cielo y la tierra. En esto el templo de la gruta de Fortuna sigue los modelos de Delphos (con su serpiente o Pitón, la fuente de aguas vivas y la fuente del conocimiento) y de todo templo que atesora el umbral de la «puerta» de comunicación entre el cosmos exterior-terrestre y el cosmos interior o celeste (los dioses «*spêlaitai*» —dioses de las grutas—, que en esta época van sustituyendo, por identificación, a los «*pateres hosioi*» o fundadores de la «*traditio patrum*»). Veremos con otras marcas que ofrecen las inscripciones, cómo este tipo de templo-gruta va tomando caracteres más específicos, con el paso del devenir de las culturas mediterráneas, como los de Ceres, *Numina Phrygia*, Isis, *Dea Caelestis*, Fortuna o el de «Esculapio» (véase más adelante las «epifanías» o «*epínoias*» de lo divino). Teniendo en cuenta que los «dioses de las grutas-fuentes» («*spêlaitai*») sufren una fuerte evolución que desemboca en estos siglos II-IV d. de C. en un sincretismo de nombres, cultos y ritos, como veremos en un apartado que dedicamos a este tema, para convertirse en «cultos soteriológicos».

03. COLOCAR EXVOTOS, ESTATUILLAS O ÍDOLOS EN LAS AGUAS DE LA CUEVA DE FORTUNA (N. 1: *COLOCAMUS XOANA*; N. 14: *CONSTITUERE PHRYGIA NUMINA*)

Al final de la procesión se sumergían las estatuillas en las aguas del manantial como bien indican las inscripciones, como todavía hoy algunas liturgias católicas siguen haciendo con estatuas de santos o de crucifijos para lograr la lluvia y fertilidad de los campos, o como los pueblos de la Rioja Alavesa y de la Ribera occidental de Navarra corren todos los años a Bujanda para recoger el agua de

San Gregorio y poder bendecir los campos en tiempos de sequía. Este rito culmen de la procesión lo podemos ver también en las procesiones neopúnicas que citamos más adelante y en las epifanías de Esculapio en los templos púnico y neopúnicos (como los de Ibiza y Tarros en Cerdeña).

04. ME TAMEN AD FONTES ACRIOR URIT AMOR (N. 10: II,3 Y 5), VOTA DONA VENERI (N. 11)

Uno de los rituales centrales que se celebraban dentro de la gruta era precisamente el de la regeneración avivando el don de la fertilidad y la llama del amor. La relación entre la llama del amor y las aguas vivas de las fuentes es común en muchos ritos de los cultos a Ceres, Tanit, Celeste, Venus y en concreto de Esculapio en su epifanía como serpiente. Este tipo de ritos de regeneración de la fertilidad coincidían precisamente con la primavera y comienzo del año cósmico antiguo, como se ve en el ritual alejandrino que citamos más adelante en la descripción de Epifanio.

05. EXULTATIO (II,10; N. 23), LAETANTES BIBIMUS ET MERUM... BACCHII (N. 4 Y 11). PAPHIEN PLACATO VALEBIS (N. II,6-7); GARRULE QUIESCAT (N. 8)

La exultación por el don de Venus y Esculapio recibido iba acompañada por la libación de vino y la danza. Sólo después llegaba la «*placatio*» y la «*quies*», que permitían el acceso a la «*incubatio*» en la gruta durante la noche, para recibir en el sueño, el ámbito de la comunicación con los dioses, la iluminación y el conocimiento. Nos encontramos antes una serie de rituales en proceso: que van desde el ritual de la bebida del vino, la danza báquica, la alegría, la exultación, (con el que se alcanza la arsis o cima) hasta la «*placatio*» o quietud, que no es por pérdida de fuerzas, sino por plenitud de salud y fuerza («*valebis*»). El reposo en la cueva es por lo tanto el culmen del segundo movimiento (de la arsis a la tesis, de la exultación al reposo). Es de gran importancia la descripción de estos pasos-ritemas que nos revelan el movimiento del alma del actante del rito, porque expresan los pasos hacia la conquista de la interioridad y de la *gnosis*: el conocimiento sólo se consigue en la ósmosis-fusión del reposo interior. Estamos ante uno de los puntos centrales de la espiritualidad del neoplatonismo: el hombre sabio se sirve de los objetos y acciones sensibles exteriores (gestos, danzas, ritos) para elevarse hacia otro grado de conocimiento que es ya interior, aunque esté por ahora mezclado a los sentimientos, que por otro lado le ayudan a elevarse mediante la fuerza-psicopompa de la alegría y la exultación. Sólo así consigue alcanzar el tercer grado, el auténtico centro interior, en el silencio del reposo, en el sueño donde recibe directamente las especies del conocimiento, la *gnosis* por experiencia interior. Todo el resto del ritual, por ejemplo de la «*incubatio*», supone esta preparación o *propedeusis* por la que se alcanza el «*punctum-cor-interior*». Desde entonces el alma se abre a la comunicación de la fuente de la realidad-vida, que está «por encima de todo lo existente» («*epékeina tês ousías*»). La «*incubatio*» ritema central de todo el proceso ritual es ya posible.

06. FUISSE SUB ANTRO INCUBATIO (N. 40)

El rito de la «*incubatio*» una vez preparado tenía la función de esperar la llegada de la visita divina, para quedar «*enthusiasmós*» o invadido por la *dynamis* divina. Se trataba por lo tanto de una acción pasiva por parte del fiel, de abandono y de acogida: por esto tenía lugar durante el sueño. La «*illuminatio*» constituía el culmen de todo el ritual, ya que sin ella no

había curación ni tampoco eran eficaces los dones de Venus-Asclepio en relación al amor y a la fertilidad. Las marcas rituales que nos ofrecen las inscripciones van dirigidas a recibir el «*donum scientiae*», el conocimiento. Un aspecto que precisamente es determinante en los cultos de Asclepio de los siglos siguientes al III en el Mediterráneo Occidental. Se trataba de rituales «gnósticos», en el sentido radical de la palabra (no en el sentido de las sectas, aunque el aspecto medicinal soteriológico de la gnosis era muy anterior y paralelo a las sectas gnósticas), es decir, de la curación-salvación por el conocimiento («*therapeia-soteria katà gnosin*»). Este aspecto de la «salvación por el conocimiento» constituía uno de los ejes centrales de la espiritualidad de los movimientos neoplatónicos. El alma habiendo alcanzado el «*cor-centrum*» del universo, de la irradiación de la realidad, ha entrado en lo más interior de sí mismo, la cima interior de su realidad, donde no se puede ya introducir especie alguna de diferenciación entre el Yo-alma y el Otro-Dios. Recordemos el neoplatónico «intimius intimo meo» de S. Agustín (o el semejante «*irrequietum est cor meum donec requiescat in Te*»). Como ya hemos dicho todos los gestos, rituales y signos exteriores simbolizan en todo este movimiento de interiorización los pasos por los que se alcanza el conocimiento que salva, que por lo tanto es la única auténtica medicina. La caverna de la montaña, su peregrinación o ascensión, los rituales de exultación, el alcance del reposo-sueño, la incubatio, no son sino símbolos de los círculos concéntricos antro-po-cósmicos (del hombre y del cosmos, dicho con palabras de los neoplatónicos: círculos del microcosmos-hombre en el que se recorren todas las esferas cósmicas). El hombre que sigue estos rituales no se queda en los signos externos, sino que siguiendo la dinámica hermenéutica (heurística) a través de ellos alcanza lo interior, para placarse y abrirse a la comunicación con lo divino. Los resultados de la salida de la caverna y bajada de la montaña serán conocimiento, salud y fuerza: el hombre ha alcanzado su eje central y ya no perderá su orientación durante el Año Cósmico, podrá redactar su calendario exterior para seguir los ritmos de su reloj interior.

07. LAETITIA, FELICITAS, GAUDIUM

Con la alborada llegan los dones divinos que se expresan con la «alegría, el gozo, la felicidad». Los ritos que perduran durante el día y que terminan con el «descenso de las alturas» giran en torno a estos dones que son la expresión de la «curación-salvación» que produce la regeneración. Los dones divinos van desde la purificación (que permite la repriminación o vuelta al origen fontal de la vida y la apertura de la comunicación del «omphalos» o puerta de comunicación entre el cosmos exterior y el cosmos interior, entre la «*ousía*» y la «*hyperousía*»), el paso al estado de «*hypakoé*» es decir, estar presto a escuchar, que está compuesto por la «*hénosis-unificatio*» bajo el control y unidad del «*nous*» o de la «*mens*» y que supone un «recogimiento» de todos los sentidos y vías de comunicación con el mundo exterior, para concentrarse en el pasaje con el mundo interior. Tanto los rituales de sumergir las estatuillas del dios, de bañarse, libación de vino y danza, como del reposo y la quietud liberado de las «*eidola*» del mundo exterior, permiten el ingreso en el «sueño», estado de apertura al mundo interior donde se va a recibir *la dynamis kai logos tou Theou* y el resto de los dones del nuevo nacimiento o «anagénesis». Los signos de haberlos recibido son la alegría, el gozo y el estado de felicidad. La experiencia perdura durante el año y marca el sentido de la vida, el fiel vuelve al tiempo cotidiano «orientado» y «fortalecido». El acto final de «poner por escrito» es un acto de acción de gracias, supremo ritual del culto «gnóstico», o *soteriología katà gnosin*.

08. LA ESCRITURA COMO ACTO DE CULTO

Levantar estatuas y escribir sobre la piedra aparecen como rituales de culto en los santuarios mediterráneos (Eleusis, Apolo en Delfos...). Desde los más remotos orígenes de la escritura va siempre unida al lugar sacro, al templo. De ahí que unos de los capítulos centrales de la *Antropología de la escritura* sea su carácter *sacro y cultural*. La vinculación entre el acto de esculpir o marcar símbolos gráficos y su efecto o influencia sobre lo real, constituye el fundamento de la eficacia sacramental del rito de escribir. El uso de la escritura con finalidades mágicas supone la creencia en que los símbolos mismos pueden por sí solos desencadenar su acción eficaz. Por esto en las culturas mediterráneas el inventor de la escritura es siempre un dios (Hermes para los griegos, Nabû para los babilonios, Thoth para los egipcios que pasa a ser identificado en la época alejandrina con Hermes). Los jeroglíficos serán llamados «palabras de dioses» como los libros sacros serán «palabra de Dios» (Biblia, Nuevo Testamento, Corán), de manera que la máxima prueba de verdad sera que «está escrito» (*gégraptai*), y de ahí la *lectura infinita* de los textos divinos como aparece en los continuos comentarios rabínicos y cristianos. Es el texto en sí mismo sagrado y de ahí que no pueda tirarse sino depositarse en la *genizah*, situada en el pozo-ombligo que une la sinagoga con el Más Allá. El carácter «sacro», en su sentido más ancestral, hace impuras las manos de quien los toca, necesitados de una purificación ritual. En China se quema incienso para honrar la escritura y se dedican temples de la piedad de los caracteres (*xízitâ* en chino) como en la liturgia cristiana de los Evangelarios o de las Tablas de Bronce en el mundo romano. Los rituales que acompañan en las diferentes liturgias a los textos sagrados indican claramente el carácter cultural primitivo de la escritura. En relación al uso mágico de la escritura baste citar las «cintas de *mantra*» (que son *sílabas simientes* en sánscrito), los talismanes, amuletos judíos (Deut 6,4-9), los estuches de cuero con los *tafillim* o plegarias con citas de la Escritura (S. Jerónimo, *Comm. in Mat.4,23,6: PL 26, 168c*), las tablillas escritas en los dinteles de las puertas como marcas del pacto de la Alianza entre Dios y los hombres, el uso de las filacterias para curar, para inmunizar, etc.

También en el mundo griego, romano y púnico la escritura de los deseos en tablillas de exvotos, *tabellae defixionis*, tenían una función cultural de sacrificio para urgir la intervención de los dioses, para realizar una venganza y castigar al enemigo, para agradecer y para pedir gracias⁴.

1.0. EVOLUCIÓN DE LA RELIGIOSIDAD EN EL NEOPLATONISMO: DE LA RELIGIOSIDAD DEL CULTO A LOS LARES Y 'PATERES HOSIOI' A LOS 'ROSTRA, FACIES DEI UNIVERSALIS'. HACIA UN MONOTEÍSMO DINÁMICO Y POLIFACÉTICO ('FACIES, ASPECTUS, EPINOIAI')

El arranque de mi reflexión tiene su punto de apoyo en una serie de «elementos antropológicos» que aparecen esparcidos entre los restos de las numerosas inscripciones del templo rupestre en la Cueva Negra de Fortuna. Restos o fragmentos que por esparcidos y diseminados no por esto dejan de tener una unidad propia en el contexto de una 'imagen global o contextual'. Al servicio de esta unidad se coloca mi esfuerzo de interpretación, tratando de buscar el contexto holístico que dé sentido y unidad a todos estos fragmentos. Nos basamos en los

4 RIBICHINI, S., *Un episodio di magia a Cartagine bel III secolo av. C.*, en P. XELLA, P., *Magia, Studi di storia delle religioni in memoria di Raffaella Garosi*, Bulzoni Roma 1976, pp. 147-156, sobre una *tabella defixionis* púnica.

primeros análisis que han tratado de dar fecha y un mínimo de diacronía a las inscripciones: un período histórico y cultural que va de la 2ª mitad del s. I hasta el s. IV del Imperio Romano. Nuestra aportación actual al debate tiene un preciso ángulo de perspectiva: la evolución que el neoplatonismo imprimió a la religiosidad en el Imperio tanto en sus representaciones simbólicas y rituales como en el desarrollo del camino interior, es decir, en la valoración del lugar de la racionalidad y consecuentemente de la realidad. La *dimensión de la interioridad*, tanto en la visión del cosmos como del hombre microcosmos, afectará directamente a la comprensión (que es la clave hermenéutica / función de la filosofía y de la historia para aquellos hombres) del sentido de la vida: acontecimientos, instituciones, formas de representación, costumbres, rituales que jalonan el devenir del individuo y de su inserción social. Por todo esto, hoy deseo dibujar a grandes trazos las dos líneas que atraviesan la religiosidad en el Imperio Romano: la evolución de sus representaciones simbólicas y la evolución de la reflexión religiosa del neoplatonismo. Se trata de dos líneas que se entretrejen constantemente como se puede observar en el discurso que Plotino y sus discípulos entablan entre la comunicación con lo divino a través del progreso del conocimiento (Gnosis) y la *theourgia* que trata de capturar dicha comunicación a través de liturgias místicas y de tránsitos simbólicos a una dimensión interior de por sí inaferrable e inefable. Mostrar el esfuerzo y combate de aquellos hombres por construir ese puente podrá constituir el mejor servicio para interpretar el «espíritu» que movía a los visitantes y mistagogos que nos dejaron en herencia ese espacio interior, símbolo de comunicación con la fuente de lo real, que constituye la Cueva Negra de Fortuna.

1.1. EL MONOTEÍSMO DINÁMICO Y SUS MÚLTIPLES EPIFANÍAS: EVOLUCIÓN EN ALGUNOS RITUALES NEOPÚNICOS ROMANIZADOS

A cualquier lector de las inscripciones de la Cueva de Fortuna llama la atención la aparente mezcla entre dioses como Esculapio, Venus, Númines frigios, Paphia, Nynfas, sacerdotes púnicos de Ibiza y rituales que a la vez parecen púnicos, orientales o romanos. Esta impresión del lector actual ha sido caracterizada por la historiografía hasta finales del siglo pasado como típica de un período donde dominaba el «eclecticismo» y se encontraba ausente la creatividad. Epoca de sofistas dicen unos, o de epígonos para otros. Y esta etiqueta de eclecticismo ha impedido ver la dinamicidad histórica de toda una época. Por esto creemos necesario desarrollar los siguientes elementos:

1.1.1. Hacia el *Unum Principium et Una Traditio et universalis*

Desde la segunda mitad del siglo II se nota una *progresiva transformación* (que no abandono) *del culto a los Pateres Hosioi*, representación de identidades étnicas, tribales o de antiguas federaciones «nacionales», bajo el impulso de una progresiva *prevalencia del culto a los grandes dioses de la unidad pan-romana y pan-helénica* (en pro de *Hénosis*, unidades cada vez más superiores). En este sentido hemos podido verificar en otros estudios un cambio en la *Traditio Patrum*, local o tribal o étnica, a favor de la gran «tradición universal», con un cambio profundo de la perspectiva antropológica, que no se inserta tanto en la tradición patriarcal (o patrilínea), cuanto en el «*arché y logos del cosmos*» (principio de inteligibilidad de todo el universo y de todo hombre). Así, ya desde los estoicos antiguos, pero sobre todo en los helenistas y romanos (siglos I-II), se pasa de las marcas sociales y culturales polarizadas en torno a una determinada

polis o etnia, a la «*Hénosis* de los hombres», a la «*Humanitas*» o «*Anthropotes*». Unidad por encima de lengua, etnia y religión. Y gracias a ese cambio se comprende que los dioses no sean ya «*apánthropoi, misánthropoi*», que se gozan en la «*anthropoktonía* de los «otros», sino que pasan a ser «*philánthropoi*», amadores o amigos de todos los miembros de la *Humanitas*, de todos los hombres y no sólo de sus «parientes» (por vínculo o anfictionía local bajo el «patrocinio celeste»). Los dioses locales, los antiguos «*nomina sacra*» cobran nuevos nombres, nuevas caras y nuevos símbolos. Importantísimo ejemplo de enculturación. No «les da igual a los nuevos creyentes» (como proyectan sus categorías algunos intérpretes), más bien han dado un «paso teológico» (y social y cultural), donde lo divino se manifiesta mediante muchas y variadas «*epínoias*» (*species, rostra, prosopa*).

El neoplatonismo de Plotino y Porfirio no ve en los diferentes dioses, en el llamado (por otros) «politeísmo», una degradación o situación de idolatría, una especie de estado inferior al monoteísmo. Su visión es desde un ángulo de vista que podríamos llamar caleidoscópico, en cuanto los diversos dioses expresan diversos modos de acercarse, expresar y entender las diferentes caras, irradiaciones, manifestaciones del único ser supremo, que al estar «por encima de todo modo de existir» (donde *existir* significa cobrar nombre, rasgos de reconocimiento, es decir, algún modo de corporalidad y especie para poderse manifestar y darse a comunicar y reconocer) se manifiesta con los diferentes rasgos con que cada pueblo o creyente lo configura. Es decir, el politeísmo lo que en el fondo revela es la relatividad cultural, la diferencia y el camino heurístico de cada una de las culturas en su búsqueda del «*arché-hénosis*, donde todas las irradiaciones y *epínoias* y manifestaciones tienen su fuente» (Plotino, *Enn.* VI, conclusión). En estos siglos, desde el platonismo medio y sobre todo en los movimientos filosófico-religiosos de los siglos III y IV, se camina hacia la comprensión de una «unidad superior de todo lo divino que se manifiesta a través de todos los seres». Una unidad «interior» que dinamiza y se comunica a través de todos «los *symbola*» de lo visible y exterior. Es lo que hemos llamado en otros estudios «monoteísmo dinámico y polifacético» (lo divino tiene múltiples caras en relación a cada pueblo y cultura: así Porfirio, Jámblico y Proclo). Que naturalmente tuvo sus repercusiones políticas y sociales como hemos demostrado en otros estudios.

1.1.2. Cultos neopúnicos y su supervivencia en esta época por «contaminatio» o «unificatio» (o enculturación). Dos ejemplos: procesiones de Koré (Alejandría, s. III-IV) y de Salambó (Sevilla, s. III)

Vale la pena presentar dos ejemplos que a mi parecer constituyen dos paralelos muy significativos para comprender los rituales y representaciones simbólicas que suponen los diferentes «elementos antropológicos» presentes en las inscripciones de la Cueva Negra.

Por su cercanía temporal, espiritual y cultural y por su «denominación de origen» (Norte de África y egipcio-neopúnico) creemos que ambos rituales merecen especial atención para los estudiosos de la Cueva Negra.

1.1.3. La epifanía de Koré (Epifanio, Panarion, 51, 22,9-11)

El obispo chipriota Epifanio, en la segunda parte del s.IV, describe algunas ceremonias paganas al tratar de la celebración de la Epifanía en los primeros días de las calendas de enero. Después de evocar los *Saturnalia* en Roma, los *Cronia* en Egipto y la fiesta *Kitellia* de Alejandría, describe

una ceremonia que tenía lugar en la noche entre el 5 y 6 de enero en el santuario alejandrino de *Koreion*. Los fieles devotos pasaban la noche en vigilia sonando flautas y cantando himnos a la estatua de la diosa. Al canto del gallo grupos de hombres con antorchas en la mano descendían a una gruta natural en cuyo entorno se había construido el templo y subían llevando a hombros una imagen de madera (*xoanon*), desnuda y sentada sobre unas andas. La imagen llevaba grabada sobre la frente una marca de oro (*sphragis*), en forma de cruz o *tau* y otras sobre manos y pies. La procesión con las antorchas daba siete giros en sentido hacia la izquierda por el templo y en torno a la gruta subterránea, acompañándose con flautos, tambores y cantos de himnos. Finalmente la devolvían a la gruta subterránea, donde tenía lugar el *lavacrum* o *baptismós*. Con sus aguas se aspersaba a los fieles y con otra parte se llenaban las ampollas para purificar las casas (*hydrophoría*). Al final de la procesión los fieles invocaban a Koré pidiendo *el logos hermeneutikós*, y el sacerdote de Esculapio respondía como en una especie de «responsorio litúrgico»: «En este momento, en un día como hoy, Kore dio a luz a Aion».

En esta ceremonia son patentes algunas «contaminaciones» rituales (del cristianismo sobre el paganismo y no al revés como casi siempre se nota). Pero sobre todo se trata de un testimonio del proceso de unificación de los dioses. Lo que era rito de Deméter, Astarté, Venus, ha pasado a ser denominado simplemente con el término universal, Kore (*la pártenos*, glosa Epifanio), y además ha pasado a formar parte de los ritos soteriológicos de Esculapio. Lo mismo sucede en los textos del *Corpus Hermeticum*. El P. Festugière ha dedicado un amplio estudio a esta «hénosis *theologiqué*», en su magna obra sobre *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. IV, pp. 152-197 (sobre *Aiôn* y *Aeternitas* en los textos herméticos y en el *Asclepius*). Se trata de *epinoias* del «*Theós Ágnostos*»: epifanías o manifestaciones dinámicas de lo divino a través de sus diferentes «*symbola*» o «*xoana*», «*prosopa*», «*facies-species*». Estas *epinoias/epifanías* constituyen los pasos de la unión con el Dios Trascendente (*Theòs Angostos*) mediante dos caminos complementarios: *la mística por extraversión* cuando el hombre sale de sí mismo para unirse con Dios-Aion, se pierde en Dios y *la mística por introversión* cuando es Dios el que invade (*entusiasmos*) el ser humano y lo transforma en un ser nuevo, «regenerado». Mientras la primera se desprende de las «imágenes» y símbolos (*eidola kaí symbola*) para ir más allá de toda «especie intelectual», la segunda usa las «imágenes y símbolos» (las epifanías) como cauces por donde acceder a la autocomunicación de lo divino. Este segundo camino, el de la mística por introversión constituye el núcleo de la ceremonia «epifánica» del Aiôn-Koré que invade a sus fieles y los «regenera».

1.1.4. Las Adonías en una procesión sevillana del neopúnico Salambó («Passio S. Justina et Rufina», *Breviarium Evorense: Pasionario Hispánico II, 296-299*, ed. de E. Fabrega Grau)

A finales del s. III en Hispalis se celebraban las Adonías, o fiestas de Adonis y Afrodita, «los señores» de Biblos, que expresaban la muerte y resurrección anual de la vegetación, y que en Sidón y Cartago Nova correspondían a las del dios Eshmún, que tenía las mismas funciones y naturaleza que Adonis-Afrodita. En Hispania y en otras partes del mundo romano (por ejemplo, Alejandría y en la misma Roma sobre las laderas del Monte Vaticano) habían tomado la faz de Esculapio y su serpiente, de Venus y otros «rostra divina» o «nomina sacra». Asimilaciones de las epifanías divinas que indicaban la transformación de los mitos de los orígenes en ritos soteriológicos en un primer momento y en un segundo momento en rituales apocalípticos (en

su significación radical de «revelatorios») para la adquisición del conocimiento o «gnosis». En las Actas de la «Passio» de Justa y Rufina (martirio probable en el 287) escritas hacia el s. VI pero con datos muy antiguos se nos describe bajo el nombre de Salambó («el dios de las delicias de la mujeres» según el libro apocalíptico de Daniel y según los nombres divinos neopúnicos) la procesión y ritual de las Adonías neopúnicas y romanas. Sintetizo la historia según el Breviario de Evora:

«Justa y Rufina frágiles como mujeres que eran y de humilde condición por su pobreza, con paciencia, casta y religiosamente llevaban adelante su casa, como necesitadas que todo lo poseen. Se dedicaban a vender vasijas de barro y con la venta ayudaban a los pobres y guardaban para sí lo suficiente para cubrir sus necesidades de comida y vestido... Un día, cuando estaban vendiendo vasijas se les puso delante una especie de monstruo enorme, al que la turba de los gentiles llama Salambó, pidiéndoles que dieran el donativo. Ellas se resisten y se niegan a dar nada, diciendo: «Nosotras damos culto a Dios no a ese ídolo fabricado, que no tiene ni manos ni pies, ni vida ninguna propia. A no ser que se necesite limosna o se padezca una necesidad nosotras no damos nada». Pero el vestido de Zábulo y que llevaba sobre sus hombros al ídolo, arremetió tan ferozmente, que rompió y destrozó totalmente todos los cacharros que tenían para vender las santísimas mujeres Justa y Rufina. Entonces... estas nobles mujeres empujaron al ídolo, que cayó por tierra haciéndose pedazos. Se tomó esto como un sacrilegio y corría en boca de los gentiles proclamando que eran reas de un gran crimen y dignas de muerte. En aquel tiempo era praesides Diogeniano, practicante de los ritos y observancias gentiles. Llegó a sus oídos la noticia de lo sucedido e inmediatamente mandó que encerrasen en la cárcel a las devotísimas mujeres y que las condujeran a Hispalis. Una vez llegadas a dicha ciudad, manda que las sometieran a suplicios y al miedo de las torturas... Viéndolas Diogeniano con cara risueña y exultantes, llenas de alegría como si no sintieran ningún dolor, dice: «Atormentadlas todavía con mayor obscuridad, encierro de cárcel y hambre». Después de algunos días, Diogeniano dispuso que se fuese a los Montes de la diosa Mari (Montes Marianos) y mandó que las santas mujeres les acompañasen a pie y descalzas por aquellos parajes ásperos y pedregosos, mientras los gentiles plantaban sus jardines y danzaban y gritaban, llevando al ídolo en andas hasta la gruta idolátrica. Después fueron obligadas a volver con el praesides a Hispalis para de nuevo ser encarceladas».

El ídolo que se llevaba en andas era un betilo de madera que representaba la muerte de Adonis, el favorito de Afrodita-Venus (o Pafia, como aparece nombrada Afrodita al modo chipriota) y la procesión era un ritual fúnebre durante la vigilia nocturna, en cuanto se celebraba la muerte del año y de la vida. Para al amanecer convertirse en un ritual de resurrección con la vuelta a la vida de Adonis. Las colectas para la celebración de la fiesta se hacían durante la preparación de la fiesta y se convertían en algo obligado para todos. Este tipo de colectas siguen hoy tan vivas como en el s. III. Se hacían tapices de flores, «se plantaban jardines sobre los tejados», donde se lloraba la muerte del dios y se lanzaban gritos de dolor durante toda la vigilia nocturna, llevando la imagen hasta la gruta de la montaña. En Híspalis la procesión estaba encabezada por la autoridad que parece que participaba como *mistagogo* en el ritual. Las devotas iban descalzas y

lanzaban gritos de dolor como señal de luto. Pasada la noche, al día siguiente después del baño lustral y de la *incubatio* en la gruta, «se levantaba la estatua de Adonis», como señal de que había resucitado. Sucedian escenas de exaltación y gozo. En la descripción de Híspalis no se habla de los juegos eróticos ni del comercio carnal, durante el día de la resurrección de Adonis y dentro del bosque que rodeaba a la gruta santa, entre las devotas y los extranjeros, que en Biblos, en el s. II, pagaban por ello. El resultado de esta paga se convertía en don a Afrodita.

En el ritual de Híspalis son de notar la procesión al aire libre, la subida a la gruta de las montañas, los ritos de penitencia y purificación, la «*placatio*» a Afrodita, (de ahí el sentido de la «*placatio Paphien*», con este nombre aparece en la Cueva Negra de Fortuna), la lustración de la «*xoana* o estatua del dios», su «restauración o puesta en pie» (resurrección), así como los de exaltación y alegría después de la noche, y los del fuego del amor de Afrodita-Venus que no sólo no se apaga con las aguas lustrales sino que renace siempre.

1.2. EPINOIAS, EPIFANÍAS DIVINAS Y LOS PASOS DEL CAMINO INTERIOR HACIA EL CONOCIMIENTO (GNOSIS)

Durante el siglo I y II hay un hecho, que llama la atención de los actuales estudiosos de esta época, y es que los representantes de las principales escuelas filosóficas, platónicas, aristotélicas, estoicas y pitagóricas, coincidieron en que la experiencia religiosa era una fuente propia de conocimiento, es decir, en la consideración de que hay un tipo de conocimiento superior que va más allá de la experiencia fenoménica (visible) y que capta «el interior» de las cosas, y que llega al hombre, como ya hemos dicho, por dos modalidades: o desde la iniciativa misma de Dios a través de múltiples cauces diferentes o *epínoias* (mística de la introversión), o desde la eliminación continua de toda especie o imagen que llegue a la mente a través de los sentidos, para conseguir la «mente desnuda y simple» capaz de la unión con lo *hyperousion* (mística de la extroversión). Esta coincidencia en la experiencia religiosa como fuente de conocimiento será la que a partir del siglo III creará caminos nuevos como el neopitagorismo y el neoplatonismo. Para los precursores del neoplatonismo en las Escuelas de Atenas y Alejandría de los s. I-II enviamos a nuestros estudios sobre la filosofía religiosa de Plutarco, Albino, Apuleyo, Celso, Numenio, Ammonio Sakkas y Clemente Alejandrino. En esta ocasión creemos de gran interés centrarnos en la evolución dentro del neoplatonismo, que nos permitirá contextualizar mejor tanto el nacimiento de un «monoteísmo dinámico» a través de la doctrina de las *epínoias* y de un «theandrismo» a través del simbolismo ritual, como de la búsqueda de una salvación a través del conocimiento de «lo interior e íntimo», punto de unión entre lo humano y lo divino.

1.2.1. El ámbito identitario del hagios, hosios, dikaios y agathós:

Los filósofos de Atenas a caballo de los siglos I y II identifican la santidad con la sacralidad y con la justicia en cuanto fundamento del orden que da unidad a todas las cosas. Esta identificación les permite contemplar la dimensión de lo sagrado como «*to koinon toutôn*», lo común a todos los hombres que se manifiesta conforme a diferentes «*epínoiai*» o aspectos-caras. «El ámbito de lo sagrado y lo santo es polifacético, tiene muchas caras y su dinamismo se abre a través de muchos cauces. De ahí que los hombres «con sentido» (*noouménoi*) les hayan dado tantos nombres y tantas caras» (Albino y Plutarco en el epílogo de «*La cara oculta de la Luna*» y en la introducción al tiempo y paciencia de los dioses «*Por qué se retrasa la ira de los dioses*»). El hombre «con

sentido» es el capaz de entrar en comunicación con lo divino a través de sus múltiples nombres, aspectos, epifanías. El ámbito de lo divino es uno y único, la diversidad está en sus múltiples manifestaciones. Estamos en las bases de lo que los intérpretes denominan «monoteísmo dinámico», que todo lo incluye y unifica, para diferenciarlo tanto del politeísmo como del monoteísmo dogmático y excluyente. De ahí que, Gayo, Numenio y Musonio Rufo identifiquen este «hombre con sentido» con el «*aner theios*», u «hombre divino», *porque sólo se puede conocer lo semejante si se es semejante*. Un principio platónico que constituirá el fundamento del acceso al «perfecto conocimiento» en el neoplatonismo. La misma «teología de los nombres», como diversos modos de acción y comunicación de Dios, la podemos observar en otro filósofo contemporáneo, hebreo y alejandrino esta vez, Filón de Alejandría. «Los pasos del hombre hacia la unión con Dios están marcados por sus nombres, sirven para no desviarse del camino hacia Dios», dice Filón citado por Clemente Alejandrino, en el *Stroma* V. Para Filón y después para su fiel seguidor Clemente «las imágenes y aspectos de lo divino son marcas visibles de lo invisible y realmente real (*tou óntôs óntos*)». La significación de esas señales o marcas es captable para el que tiene «el sentido interior capaz de captar lo interior». Es en lo interior donde reside lo inteligible. El lugar de la racionalidad es lo interior. Otro principio fundamental que de estas escuelas de los siglos I-II pasará a la reflexión de los neoplatónicos. No es extraño que Plutarco, Albino, Musonio y otros de estos siglos se preocupen tanto del «conocimiento religioso». Y de la identidad de significado interior de todas las manifestaciones del ámbito divino (sacro, santo, justo y bueno). Este mismo camino seguirán los estoicos eclécticos romanos, como Séneca, Epicteto, Marco Aurelio.

2. EVOLUCIÓN DEL NEOPLATONISMO: DEL «HOMBRE INTERIOR» A LA THEOURGÍA

2.1. Principios fundamentales del neoplatonismo

Dos son los principios que el maestro alejandrino de finales del s.II Ammonio Sakkas transmitirá a Plotino y que éste colocará como pilares de su edificio: que el ámbito de lo divino coincide con el de la inteligibilidad y la racionalidad (*hyperousia noetiqué kai logiqué*), que a lo semejante se va por lo semejante de manera que se conoce por asimilación. Son los principios básicos de la gnosis, del conocimiento religioso. Tan central es para Plotino la experiencia religiosa como fuente del conocimiento superior (*hypergnosis*) que se autodenomina como *theodidaktos*, en cuanto gracias a él puede alzarse «*epékeina tês ousías*», a la realidad superior y original. El primer principio supone que lo inteligible está en lo divino y en el nous del hombre, y que fuera de estas realidades no existía ni la inteligibilidad ni la racionalidad. Ahora bien, tanto lo divino como la mente del hombre (*tà noétika*) son realidades interiores, invisibles e inmateriales. Esto significaba que las realidades visibles y materiales no eran lugar de la racionalidad y el orden: los acontecimientos exteriores eran mudables y por lo tanto caóticos, sólo el hilo interior mantenía el orden racional y su consecuencialidad inteligible (*antacolouthia*). El conocimiento real por lo tanto se polariza en la comunicación interior entre lo noético del hombre y lo noético de lo divino (*similis similem quaerit*). Lo conocido y el cognoscente son una misma cosa, es una dualidad que es unidad a la vez, la alteridad es necesaria tanto como la unidad, la una se implica en la otra. Este es el principio dialéctico que atraviesa todo el método de pensamiento de Plotino y que le permite captar la correspondencia entre la dimensión interior y exterior del ser, entre el cosmos noético y el cosmos sensible (orden inteligible y orden irracional), entre el original

y su copia, entre el ser y sus epifanías, entre el símbolo y lo simbolizado, entre lo múltiple y lo unitario. La captación de la unidad interior es a la vez la suprema actividad y el más perfecto reposo: la «*enérgeia*» se traduce en la tranquila y reposada contemplación.

2.2. De lo exterior a lo interior y los círculos de la realidad

La base común al maestro Plotino y a sus discípulos Porfirio y Jámblico o Proclo por un lado, y por el otro a Clemente de Alejandría, Orígenes y a sus discípulos capadocios Basilio y Gregorio de Nisa, como a los occidentales Victorino y San Agustín, es que hay un substrato («*hypokeimenon-hyperousion, substantia, substantialitas*») que actúa de centro de todo lo real y que es el principio y eje, que mantiene unido y a la vez se irradia por todo lo existente y concreto, donde convergen las diferencias del existir concreto y encarnado (*compago vel temperamentum* de Agustín: *De civ. Dei*, VIII,5). Pero este eje-centro *está más allá y por encima* de todo existir individual, concreto, corporalizado, temporal e histórico, visible, tangible y reductible a especies visivas o sensitivas. Esta substancia fundamento de toda realidad o modo de existir individual, particular y concreto, está caracterizada por una dimensión que todos estos pensadores definen como *interior*, opuesto a lo *exterior*, visible, sensible, *lo phainomenon*. La inteligibilidad de lo real se encuentra en la substancia invisible, substrato fundamental, por lo tanto en la *dimensión interior*. Porque, —razonan comentando a Platón—, es *logikón*, racional, sólo aquello que expresa la unidad, la convergencia, la similitud, la consecuencialidad (*acolouthia-antakolouthia*) y conexión entre las cosas y acciones o fenómenos, mientras lo *álogo*, o irracional, es el fundamento del caos, que es la multiplicidad, la diferencia. Esto lo aplicarán a la inteligencia de la historia buscando siempre la red interior que une los acontecimientos. Y tanto Plotino, Porfirio como San Agustín hablarán de una *historia interior*, que para Agustín culmina en la *historia prophetica*. Es decir, la historia del logos interior, sea en la historia personal, como en la historia de la humanidad. La búsqueda de la *historia interior seu rationalis* es la búsqueda de la racionalidad de los acontecimientos, del reflejo del *ordo universalis* en la concatenación de los fenómenos y acontecimientos. Y esto sólo se puede encontrar si se logra entrar en la *dimensión interior*, si se logra *conocer la substantia-ousia-hypokéimenon*, que a todo devenir subyace como soporte de permanencia, orden, concatenación y unión.

Pues bien, hay diferentes caminos (que al final coinciden en uno sólo: *itineraria varia sed tamen unum idemque iter*) para lograr alcanzar el conocimiento interior⁵, pero todos deben superar lo fenoménico y pasar a lo invisible e interior. Quedarse en el conocimiento del mundo exterior es caer en el error fundamental: «*Cae en el error quien dice que conoce algo, sin conocer su substancia. De ahí que cuando el espíritu se conoce a sí mismo, se conoce como substancia y está seguro de sí mismo en cuanto está seguro de su substancialidad. No estaría seguro si el objeto de su conocimiento fuera aire, fuego o un cuerpo cualquiera o elemento corpóreo. Porque lo exterior y que forme parte de los elementos exteriores no puede ser objeto de certeza, en cuanto son cambiantes y en perpetuo devenir y no constituyen la substancia sino solo lo epifenoménico, lo que está al alcance de los sentidos. Porque todo lo que forma parte de estos elementos exteriores el hombre lo percibe mediante imágenes visivas, sensitivas, mientras cuando se capta a sí mismo lo hace por percepción directa e inmediata, es la percepción interior*»⁶. Por lo tanto la percepción interior

5 PLOTINO, *Enn.* VI, 5.

6 SAN AGUSTIN, *De Trinit.* X, 10, 15-16.

es capaz de conocer lo substancial, lo que une y es soporte permanente y homogéneo y unitario de todo el ser. Esta percepción trasciende el mundo del tiempo y del espacio, de la sucesión y del devenir, de lo visible y sensible, que queda al alcance de los «ojos de la carne»⁷.

La cuestión se plantea cuando se persigue este «camino interior» mediante la percepción interior que va más allá de las imágenes visivas, sensibles y logra el conocimiento directo e inmediato, la experiencia de contacto y ósmosis. En las escuelas neoplatónicas se produjo una fuerte discusión sobre si para lograr entrar en este «camino interior» había que prescindir de lo visible y sensible, eliminarlo y «matar los sentidos», o si los sentidos y los materiales e imágenes visivas constituían peldaños de la escala interior, que siempre el hombre mientras sea hombre deberá utilizar y de los que nunca podrá prescindir, aunque ciertamente deberá proceder adelante sin detenerse en esos peldaños, detenerse que sería morir en el caminar errante de los sentidos y sus imágenes visivas. Plotino según lo que nos trascribe Porfirio tuvo sus dudas, pero en la ancianidad cortó el nudo, afirmando la necesidad de romper con los sentidos y entrar definitivamente en el camino místico de la superación de las imágenes visivas e intelectuales, para lograr la gnosis de unión-fusión que implicaba la superación de toda distinción y diferencia entre el YO y el UNO. Porfirio en sus *Teología de los misterios* da un «sí» a Plotino y a la vez un «pero no»: para Porfirio la meta es clara, pero el hombre en viaje corporal deberá saber utilizar la fuerza de sus sentidos y de su intelecto para interpretar las cosas como signos y símbolos de lo invisible. Este trabajo continuo de hermenéutica de los signos y símbolos es colocarse en el recorrido mismo del camino interior. De ahí que un «Gnóstico» (un conocedor por experiencia directa e inmediata de lo interior) pueda perfectamente utilizar signos, gestos, ritos, porque para él siempre «dicen algo más». Su discípulo Jámblico prosiguió este último camino de Porfirio yendo aún más allá: la labor del «Gnóstico» es fabricar signos para ayudar al simple y psíquico a superar los límites de lo sensible y entrar en el camino interior. De esta manera los rituales, los símbolos forman parte de la «liturgia interior». «El verdadero sabio *fabrica dioses (theourgein)* en cuanto propone signos que llevan hacia el verdadero rostro interior de lo divino, la theourgía es la ciencia que orienta mediante la lectura de los rostros-manifestaciones (*epínoias-prósopa-epiphania*) a recorrer el camino que está más allá de lo visible. Estos signos (*semeia phainomena*) son esenciales para el trabajo del sabio y de ahí que se convierta en fabricante de dioses y en su liturgo» (*De anima*, introd.).

En conclusión, el proceso que va de lo exterior a lo interior, tanto en Plotino y Porfirio como en los theourgos de Jámblico, fundamenta el valor del rito y de la liturgia en los santuarios, en cuanto expresión y reflejo de la liturgia cósmica que conduce a los seres inteligentes a recorrer el paso de lo exterior a lo interior. Más aún tanto en Plotino como en Jámblico el santuario-cueva-gruta es el símbolo más cercano y eficaz del proceso del camino interior y del paso de lo exterior a lo interior. «En cuanto, (dice Plotino, *Enn*, II, 4) la caverna nos une con el hilo de agua de su manantial con las profundidades de lo invisible, de ahí que la caverna sea lugar apto para el encuentro con lo que está más allá de lo existente en formas exteriores, lo que llamamos lo divino interior». En este sentido la caverna es símbolo del camino interior que debe recorrer todo hombre y del camino cósmico que une los dos cosmos el exterior y el interior.

2.3. Los dos caminos de la unión con Dios

Plotino, como ya hacían sus maestros atenienses de los dos siglos anteriores, utiliza dos caminos que para él son totalmente complementarios: el camino de la mística de extroversión

7 Ibid. X,11,18.

(salida de sí mismo mediante la eliminación de toda multiplicidad y diferencia para volcarse en la unidad de Dios, «el otro» por antonomasia) y el camino de la mística de introversión (cuando más entra en el interior de su mismidad el hombre se encuentra con Dios que lo atrae hacia su centro: el Dios más íntimo de la propia intimidad, más yo que yo mismo). Para lograrla es necesario reconducir el alma a su situación original mediante una serie de purificaciones: la relación entre ética y religión constituye así para Plotino el camino del ascenso del alma noética, ya que es gracias a la gnosis cómo el alma se va purificando y unificándose en su íntima realidad noética, va superando las fuentes impuras del saber, para superar el intelecto de las especies sensibles e icónicas y adecuándose a la dimensión de lo divino. La belleza es otro camino de purificación y de ascensión, pero el teatro más amplio de las purificaciones es la ética, el comportamiento moral es en sí mismo «catarsis». Ahora bien, razona Plotino, el comportamiento moral es el alma misma de la religión, donde el nous se libera y se eleva al centro de lo divino, que es el bien que todo lo atrae. La religión por esto conduce al alma a una continua ascensión por medio de un camino pedagógico que son los ritos, las imágenes, las acciones catárticas, que permiten abrirse al interior de la dimensión divina. De ahí la importancia para el filósofo de estudiar las costumbres, los ritos religiosos, la experiencia religiosa.

2.4. Filosofía y doctrina religiosa: La Theourgia

Sólo entendiendo esta correlación entre el comportamiento moral, el conocimiento y la religión como caminos de purificación y de ascensión del nous del alma, se puede entender la coherencia entre la filosofía plotiniana y su doctrina religiosa. Una coherencia que ya en sus discípulos comenzará a resquebrajarse, convirtiendo la filosofía en pura hermenéutica de ritos y la doctrina religiosa en una theourgía⁸. Si Porfirio trató de mantener todos los elementos teóricos en plena coherencia, sin embargo sus aficiones rituales y su comportamiento de devoto de la magia fue alejándose de la coherencia de la filosofía religiosa de Plotino, para terminar siendo un devoto practicante de ritos, a menudo cayendo en la magia, aspirando por hacer que su alma se convirtiera en un ser celeste y ascendiera a la sede astral de su origen primigenio. Más lejos irá Jámblico, el verdadero fundador de la «Theourgía», o fabricación de dioses: todo el mundo sensible es un amplio cofre de influjos mágicos, y todas las cosas son «caras de lo divino», por lo que todo está cargado de influjos mágicos, «encantado», una piedra negra como una estatua. Los ritos son el medio para obtener sus efectos y la filosofía enseña a interpretarlos y poder entrar en la «empathía» que todo lo penetra, siguiendo la jerarquía que todo lo mantiene cohesionado y unido. En esta «empathía» es fundamental la *hermenéutica de las mediaciones*: todo aquello que transmite la *dynamis* empática será fundamental para acceder, aproximar la fuente de la energía. Así los tiempos con sus calendarios, los lugares con sus templos, montes, grutas, pozos, fuentes, los objetos como rocas, árboles, y sobre todo las acciones simbólicas de los hombres que con sus especiales ritos y símbolos hacen de «mediadores de la energía mística del cosmos».

La última expresión de la filosofía religiosa neoplatónica contempla al filósofo a la vez como intérprete del universo y como su *hierofante*, iniciador y guía al gran misterio cósmico. Parece que el primero en adoptar el título de «*teurgo*» («fabricador de dioses») fue Julián el Caldeo el joven, que vivió a finales del s. II y al que se le atribuyen los *Oráculos Caldaicos*⁹,

8 PLOTINO, *Enn.* IV, 4, 38 ss.

9 BIDEZ, *La vie de l'empereur Julien*, Paris 1930, pp. 369 ss.

pero el arte teúrgica tuvo su pleno desarrollo con Porfirio, Jámblico (cuya obra, *De Mysteriis*, se convirtió en la guía de la escuela) y Proclo¹⁰. En esta clima religioso se desarrolla la función del templo, como escribe el Pseudo-Asclepius, 23; 37-38: «*Ita homo fctor est deorum, qui in templis sunt humana proximitate contenti*». Esta proximidad divina requería todo un ritual con signos mágicos especiales que se imprimían en las estatuas, fórmulas repetitivas y adornos característicos (MINUCIO FÉLIX, *Octav.* 23,13: «*Quando deus iste nascitur? Ecce funditur, fabricatur, sculpturnondum deus est: ecce plumbatur, construitur, erigitur; nec adhuc deus est: ecce ornatur, consecratur, oratur; tuns deus postremo est, cum homo illum voluit et dedicavit*». El acercamiento del mundo divino al hombre la fundamentan en la *sympatia cosmica*. San Agustín combatirá esta base y la eficacia de sus ritos: *De civit. Dei* VIII, 23,24; X,11), interpretándolo como nulidad y vaciedad sino como eficacia diabólica. Con esta interpretación demonológica, propia de los polemistas cristianos de los cinco primeros siglos¹¹ pasará al mundo medieval.

Los Oráculos Caldeos serán la nueva Biblia, y la filosofía será el arte de interpretarla (de ahí las sucesivas obras teúrgicas, como *La filosofía de los Oráculos* de Porfirio, o los *Comentarios a los Oráculos* de Jámblico y Proclo, y los numerosos tratados sobre las imágenes, las estatuas, los misterios egipcios, etc.). Se buscan los prodigios, los milagros, los fenómenos extraordinarios «para capturar lo divino». Pululan las vidas de los filósofos teurgos (modelos de «*theandroi*»), o de los taumaturgos, como el nuevo género de la filosofía convertida en el «arte de interpretar los misterios», porque el hombre se salva por los ritos. El distanciamiento de Plotino será abismal, la escuela siria de Jámblico responderá a las más mínimas pretensiones de racionalidad afirmando: «No es el pensamiento el que une al teurgo con los dioses, porque si no, ¿qué impediría el que los filósofos teóricos gozasen de la unión teúrgica con los dioses? Y es que la unión teúrgica se logra sólo gracias a la eficacia de las acciones inefables, realizadas del modo justo, actos que superan toda comprensión gracias a la potencia de los símbolos indecibles, que sólo los dioses comprenden... Sin ningún esfuerzo intelectual por parte nuestra, los símbolos por su propia virtud cumplen la eficacia que les es propia» (*De Mysteriis*, 96, 13: ed. PARTHEY). En este clima se puede entender el valor que se daban en estos siglos a las representaciones de los mitos de los orígenes, a los misterios, a los ritos, a las procesiones, retiros a las grutas de los montes. Todas las acciones se habían convertido en símbolos con eficacia mágica. La carrera a la caza de la dimensión interior se había quedado enredada en las mallas de lo puramente exterior y ritual. Para los padres del neoplatonismo el hombre se salvaba por el conocimiento, para sus hijos teurgos se salvará por los ritos. Estamos en pleno espíritu medieval.

BIBLIOGRAFÍA

- CARDONA, G.R., *Antropología de la escritura*, Gedisa Barcelona 1999, pp. 147 ss.
 MARQUÈS RIVIÈRE, J., *Amulettes, talismans et pantacles dans les traditions orientales et occidentales*, Payot Paris 1972 (2ª ed.).
 BERTHOLET, A., *Die Macht der Schrift*, Ak. Wiss. Phil.-historis. Kl. Berlín, 1948.
 DODDS, E.R., *I Greci e l'irrazionale*, tr. it. Florencia 1959, pp. 335-370.
 EITREM, S., «La théologie chez les Néoplatoniciens et dans les Papyrus magiques», en *Symbolae Osloenses* 1942.

10 *De tecnica hieratica*, que en el renacimiento fue traducida por *De sacrificio et magia*: FESTUGIÈRE A.-J., *La révelation de 'Hermes Trismégiste*, I, Paris 1950, pp. 134-138.

11 FERNÁNDEZ ARDANAZ, 1983, pp. 23-36.

- FÉSTUGIERE, A.-J., *La Révelation d'Hermès Trismégiste*, vol. I, Paris 1950.
- FERNÁNDEZ ARDANAZ, S., «Antropología de los primeros autores hispanos (s. IV)», en vol. I de *Historia de la Teología Española*, F.U.E. Madrid 1983, pp. 20-366.
- FERNÁNDEZ ARDANAZ, S., *Génesis-anagénesis: paradigmas en la antropología mediterránea*, ESET Vitoria 1990, p. III, pp. 165-212.
- FERNÁNDEZ ARDANAZ, S., *El Mito del 'hombre nuevo': los paradigmas antropológicos en el diálogo cristianismo-helenismo del s. II*, F.U.E. Madrid 1991; ver especialmente *Simbología y modelos antropológicos en el s. II d. C.*, pp. 193-225.
- FERNÁNDEZ ARDANAZ, S., «La diffusione del cristianesimo nel nord-ovest della penisola Iberica: questioni sociali e antropologiche», en *XXXIX Corso di cultura sull'arte ravennate e bizantino*, Ravenna 1992, pp. 301-320.
- FERNÁNDEZ ARDANAZ, S., «Cristianizzazione e cambiamenti sociali nelle culture montane del nord dell'Hispania», en *Cristianesimo e specificità nel Mediterraneo Latino*, Eph. Augustiniana, Roma 1994, pp. 483-512.
- FERNÁNDEZ ARDANAZ, S., «La cuestión de la supervivencia del mundo púnico en el Mediterráneo occidental», en *El mundo púnico. Historia, sociedad, cultura*, Public. Univ. Murcia 1994, pp. 97-114.
- FERNÁNDEZ ARDANAZ, S., «Risus Paschalis y Risa Ritual Mística: La risa festiva en las Vel.les Serrats y en los Ritos de la Vigilia Pascual en la zona baja del Segura». Congreso de Religiosidad Popular. Fundación Machado. Andujar 1998.
- FERNÁNDEZ ARDANAZ, S., «Santuarios de Cuevas y Santerón: Rituales Festivos de Identidad y Alianza. Expresión de Antiguas Federaciones Prerromanas». En *Antropología de la Fiesta*, vol. I: *Identidad, Mercado y Poder*, Inst. Gil Albert Alicante 1999, pp. 109-131.
- FERNÁNDEZ ARDANAZ, S., «Cuestiones histórico-antropológicas en las tensiones actuales del Magreb». *I Congreso Internacional de «Antropología del Mediterráneo»*. Los Alcázares 2000, pp. 217-227.
- FERNÁNDEZ ARDANAZ, S., «Los Auroros de Callosa del Segura». *II Jornadas de Antropología de las Fiestas: «Peñas, charangas, cofradías, collas y comparsas»*, Alicante-Elche 2000, pp. 329-342.
- FERNÁNDEZ ARDANAZ, S., «Els Enfarinats de Ibi». En *II Jornadas de antropología de las Fiestas, «Peñas, charangas, cofradías, collas y comparsas*, Elche 2000, pp. 343-360.
- FERNÁNDEZ ARDANAZ, S., «Peñas festivas, cofradías, federaciones precristianas en Santerón (Cuenca-Ademuz): un proceso de refuncionalización». En *Antropología de la Fiesta*, vol. II, Inst. Gil-Albert Alicante 2000, pp. 69-87.
- FERNÁNDEZ ARDANAZ, S., «Les Dances del Rei Moro de Agost: símbols y rituales», en *III Jornadas de la Fiesta*, Inst. Gil-Albet, Alicante-Elche 2001, pp. 275-288.
- FERNÁNDEZ ARDANAZ, S., «El Corpus Christi en la Rioja Alavesa: simbología de las máscaras y sus danzas rituales en la «fiesta de las fiestas del año»», En *III Jornadas nacionales de Antropología de la Fiesta*, Elche-Alicante 2001, pp. 79-95.
- FERNÁNDEZ ARDANAZ, S., «Enculturación en el mundo neopúnico: traducción de la Biblia al neopúnico», *II Congreso Internacional de Mundo Púnico: Religión, Antropología y Cultura Material*, Cartagena 6-9 abril del 2000, Murcia, Universidad 2004, pp. 409-413.
- PICCALUGA, G., *Elementi spettacolari nei rituali festivi romani*, Ed. dell'Ateneo, Roma 1965.
- PICCALUGA, G. (1974), *Aspetti e problemi della religione romana*, Florencia 1974.