

# *Escultura de la diosa Urania en el Museo del Ejército de Madrid*

Sabino PEREA YÉBENES (\*)

## I. INTRODUCCIÓN

La obra que comentamos ahora, depositada en el Museo del Ejército de Madrid (\*\*), es una escultura grecorromana que representa a la diosa Urania<sup>1</sup>. La obra posee un indudable valor artístico, pero aún mayor es el cultural, como documento iconográfico excepcional de esta divinidad, y como documento histórico (la inscripción que posee en el plinto) para el estudio del entorno cultural que la concierne, que es en nuestra opinión, el dionisismo-órfico antiguo, de época imperial romana. La inscripción en lengua griega, recogida en repertorios epigráficos del siglo XIX, hoy prácticamente inaccesibles, fue mal leída y mal catalogada<sup>2</sup>. Ello unido al destino posterior

---

(\*) Licenciado en Historia Antigua.

(\*\*) Expresamos nuestro agradecimiento a la Dirección del citado Museo en especial a los señores Espinosa e Izquierdo Migueliz, por su autorización para el estudio de esta pieza y para la obtención de fotografías.

<sup>1</sup> Fue dada a conocer, hace ya muchos años, en una breve nota, por A. GARCÍA BELLIDO: «Parerga de arqueología y epigrafía hispano-romana. II», *AEArq.*, 36, 1963, 196-197, como un exvoto a Hécate.

<sup>2</sup> L. A. MAURATORI: *Novus thesaurus veterum inscriptionum*, Milano, 1739 ss., vol. III, p. 1556, 4; J. FRANZ: *CIGr.*, III (1853), n.º 6.804, p. 1044; E. HUBNER: *Monatsberichte der Berliner Akademie*, 1861, p. 533; K. KEIL: «Griechische Inschriften in Spanien», *Rheinisches Museum*, 17, 1862 (66-80), p. 70; E. HUBNER, en *Die antiken Bildwerke*, Berlin, 1862, p. 239-240, n.º 552; A. N. OIKINOMIDES: *Inscriptiones Graecae*, vol. XIV, *append.* [Berlín, 1890] = *Inscriptiones Graecae Galliae Hispaniae Britanniae Germaniae*, Chicago, 1978, p. 150, n.º 374; A. GARCÍA BELLIDO: *AEArq.*, 36, 1963, p. 197 (= *HAEpigr.* 2251 = *AE*, 1965, 579).

de la pieza, siempre fuera de las colecciones estrictamente arqueológicas, hizo que A. García Bellido la presentara como nueva, y la realidad es que puede decirse que para epigrafistas e historiadores de las religiones ha permanecido perdida e ignorada.

La obra conservada hoy en el Museo, en la Sala y legado histórico de los Duques de Medinaceli (vitrina 6, núm. 26), es sin duda de procedencia italiana, con toda probabilidad de la misma Roma, desde donde fue trasladada a Sevilla hacia el siglo XVI o XVII y luego a Madrid. Conviene por tanto desconectar a Hispania romana de cualquier implicación cultural con esta pieza, tal como había sugerido sin fundamento alguno A. García Bellido. La ficha de entrada del Museo<sup>3</sup>, y sobre todo a la información de E. Hübner, apoyan la hipótesis inicial de la procedencia italiana, que trataremos de reforzar. El libro-catálogo de Hübner, publicado en Berlín en 1862 recoge la pieza ya en Madrid en la colección y en el palacio de los Medinaceli<sup>4</sup>. La obra formaba parte de la colección italiana de don Fadrique Henríquez de Rivera, duque de Alcalá, que las instaló en Sevilla (ca. 1520), regalo posiblemente, entre otras muchas piezas arqueológicas, del Papa León X. Si bien esta es la posibilidad más firme, tampoco puede descartarse que fuera regalada por alguno de los Papas posteriores a los herederos de don Fadrique, también duques de Alcalá y embajadores pontificios, inducción que hacemos porque éstos prosiguieron con auténtico fervor el afán coleccionista de don Fadrique, y tuvieron muchas facilidades para efectuarlas por el desempeño continuado en Italia de importantísimas funciones políticas, siendo conveniente, y prudente, alargar por tanto la fecha de traslado a España hasta 1636<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> La reproducimos a efectos de procedencia. Núm. 36613: «Trozo de mármol blanco en el que va grabado con relieve una diosa griega con borrosa inscripción. Procede de la colección de antigüedades que de Italia trajo el Duque de Alcalá y que fueron identificados muchos de ellos como del siglo V antes de Jesucristo. Forma la valiosa colección que poseían los Duques de Medinaceli, muchos de cuyos mármoles decoran aún las paredes del Ducal Palacio» (sin fecha).

<sup>4</sup> E. HUBNER: *Die antiken Bildwerke in Madrid, nebst einem Anhang enthaltend die übrigen antiken Bildwerke in Sapanien und Portugal*, Berlín, 1862, pp. 237-239.

<sup>5</sup> Este noble español hizo un viaje en peregrinación a Jerusalem, y de vuelta pasó por Italia, donde mantuvo contactos diplomáticos con el Papa León X (éste apoyaba las guerras de Carlos V en Italia), que le regaló la mayor parte de la gran colección de antigüedades italianas que don Fadrique instaló en su palacio de Sevilla, comúnmente llamado Casa de Pilatos (E. HUBNER: «Viaggi. Antichità della Sapagna. Monumenti romani in Andalusia [sic]», *Bullettino dell'Institutto di Corrispondenza Archeologica per l'anno 1862*, Roma, 1862, p. 99 ss.; P. MADDOZ: *Diccionario Geográfico-Estadístico-Histórico de España*, vol. XIV, Madrid, 1849, pp. 348-350; A GALI LASALETTA: *Historia de Italica. Municipio y colonia romana*, Sevilla, 1892, pp. 198-199). Para el traslado de esta escultura a España hay que fijar la fecha *post quem* en 1519/1520 (año del viaje a Tierra Santa) o 1521 (año de la muerte del Papa León X). A un nieto de don Fadrique, don Pedro Afán de Rivera y Henríquez, le fue concedido el ducado de Alcalá por el rey Felipe II en 1588. Este primer duque de Alcalá prosiguió la colección

Dimensiones.—Altura máxima: 288 mm. Perímetro escapular: 380 mm. Perímetro en base: 470 mm. Peso: 7 kg. Mármol de una sola pieza. La base es un paralelepípedo de 155 × 80 × 39 mm. grabado únicamente en el lado frontal, a vista del espectador. Letras, altura 15-18 mm. y módulo entre 8-15 mm. Caracteres griegos bastante regulares —prácticamente una imitación de la capital cuadrada romana—, homologables a la grafía denominada «lunar», que tiene su consolidación a partir del siglo II y sobre todo en el siglo III d. C.<sup>6</sup> Por su morfología, y sobre todo por la mención del dedicante, el *boukolos* dionisiaco, podemos datar la obra entre la segunda mitad del siglo II d. C. y la primera mitad del siglo III d. C. Es muy posible que esta escultura de Urania provenga de algún taller minorasiático<sup>7</sup>. El texto del plinto dice:

THN OYPANIAN  
BOYKOΛOC

Τὴν Οὐρανίαν / (δ) Βουκόλος (ἀνέθηχίν)  
La Urania / (la dedicó) (el) Boyero

de antigüedades en Italia, al amparo del Papa Pío V (ca. 1566-1572), que apoyaba a España en la causa de Lepanto. Otro tanto puede decirse de su hijo don Fernando Afán de Rivera y Henríquez, nombrado por el rey Felipe IV virrey de Sicilia y Nápoles, luego el embajador extraordinario cerca del Papa Urbano VIII hasta 1636, un año antes de su muerte. No hay que descartar, sin embargo, que fuera adquirida en anticuarios italianos o regalada por alguno de estos últimos Papas citados a los correspondientes embajadores-duques españoles. Consecuentemente habría que alargar la fecha *ante quem* hasta el año 1636, último de estancia en Italia del último duque de Alcalá don Fernando Afán. La obra, con toda la colección de antigüedades, pasó a la casa de Medinaceli por el matrimonio de la única heredera del duque de Alcalá, Ana María Luisa Enriquez Afán de Rivera (5.ª de Alcalá), con el 7.º duque de Medinaceli, Antonio Juan Luis de la Cerda (n. 1607), que la incorporó a su patrimonio. Muchas de esta piezas, las de mayor tamaño, quedaron en Sevilla (véase el catálogo de éstas en HUBNER: *Bullentino...*, pp. 99-104), donde aún pueden verse, y otras muchas fueron trasladadas al palacio de los Medinaceli en Madrid, *vid.* PONZ: *Viage [sic] de España, en que se da noticia de las cosas más preciadas, y dignas de saberse, que hay en ella*, vol. V, Madrid, 1780, pp. 193-196 («El difunto duque de Medinaceli hizo llevar a su casa de Madrid muchas de las bellas obras de escultura, y otras preciosidades que aquí había [se refiere a la Casa de Pilatos], mandándolas colocar en ella con la mayor decencia, y propiedad, para que el público goce de su vista, y se aproveche el inteligente, o aplicado: acaso estas conducciones le costaron las que a su antecesor la primera compra, y transporte desde Italia a Sevilla»), véase también PONZ, vol. IX, 1782, p. 295 ss., y HUBNER: *Bullentino*, p. 104, entre ellas ésta de Urania (HUBNER: *Die Antiken Bildwerke...*, p. 237).

<sup>6</sup> M. GUARDUCCI: *Epigrafía greca*, I (1967), p. 377. Compárese con la morfología epigráfica que aparece en una dedicación a Cibele Angdistis (hoy en el Museo Arqueológico Nacional, Madrid) estudiada recientemente, P. BADENAS *et al.*, en *Boletín del MAN.*, V, 1987, esp., pp. 12-17.

<sup>7</sup> *Cfr.* C. C. VERMEULE: «Dated monuments of hellenistic and grecoroman art in Asia Minor: Caria, Pamphylia, Pisidia, and Lycaonia», *Homenaje a García Bellido*, III, Madrid, 1977, 211 ss.

La diosa está representada de medio cuerpo, vestida con chitón de manga corta y de cuello redondo con un pliegue que insinúa la forma de los pechos, realzados a su vez por el cíngulo que ata el vestido<sup>8</sup>. Un manto cubre su cabeza por encima de una corona cilíndrica<sup>9</sup>; el manto cae sobre la espalda cubriendo toda la figura, lisa por detrás, como si hubiera sido concebida para ser colocada próxima a una pared y ser contemplada de frente, modo en que se aprecia la imagen completa de la diosa, que con las manos sobre los pechos transmite sensualidad y potencia divina. El manto envuelve en realidad toda la figura<sup>10</sup>, la cruza horizontalmente por el vientre y cae en pliegue tras doblarse en el antebrazo izquierdo, recurso aprovechado por el escultor para dar solidez compositiva. El rostro es severo y armonioso, a pesar de la pequeña rotura en la nariz, de una elegante simetría; la frente es pequeña; el peinado, poco trabajado por el punzón del artista, se recoge a ambos lados de una raya central y desde atrás caen sobre los hombros y hasta el pecho dos largas guedejas<sup>11</sup>. Aunque no es una obra maestra, tampoco compartimos la opinión de Hübner<sup>12</sup>; simplemente no hay que juzgarla con los parámetros de una obra de arte, sino apreciarla en su intrínseco valor religioso y votivo, y en ese sentido sí nos parece una obra notable.

## II. LA DIOSA URANIA

Numerosos testimonios literarios griegos de época arcaica y clásica nos hablan de la diosa Urania. Estas fuentes, en su mayoría literatura mítica, sirven fundamentalmente para informarnos o precisar algunos aspectos externos de la diosa, y para legitimarla en una tradición cultural<sup>13</sup>, pero no la explican en el nuevo contexto de la religiosidad romana a partir del siglo II d. C., en que se sitúa el fenómeno dionisiaco grecorromano. Por ello en nuestra opinión, las conclusiones han de derivarse necesariamente de docu-

<sup>8</sup> Cfr. *Hymn. Orph.*, I, 6 (referido a Hécate): *axoston* («sin ceñidor en la cintura»), detalle iconográfico que contribuye a rechazar la opinión de GARCÍA BELLIDO, *loc. cit.*

<sup>9</sup> Afrodita «la de la bella corona» es designada en varios pasajes: *Od.* VIII 267 y en *Hymn. Orph.* 46; así como en un vaso funerario de ca. 740-725 a. C. (J. METZGER, en *REA* 67, 1965, 301-305).

<sup>10</sup> Posible efecto visual del escultor para transmitir la idea de bóveda celeste, cfr. V. TRAN TAM TINH: «Une statuette d'Isis-Urania», *Revue Archéologique*, 1970, 283-296; del siglo III d. C.

<sup>11</sup> Cfr. *Hymn. Orph.*, 55, 10 «[Afrodita] la de hermosas trenzas».

<sup>12</sup> «*Flüchtig und roh*» (*Die antiken Bildwerke...*, p. 240).

<sup>13</sup> Vid. HECATEO: *F. Gr. H.*, 1 F 211; HERODOTO recoge diferentes acepciones «lunares» de Afrodita Urania entre algunos pueblos semíticos: fenicios (I, 105, 2), asirios y árabes (I, 131, 3), de nuevo los árabes (III, 8, 3), y también entre los escitas (IV, 59, 1). E. WUEST: «Urania, Epiklesis einiger Gottheiten», *RE* 2 R XVII, Halbbd., 1961, cols. 935-942. Cfr., algunos testimonios epigráficos de Afrodita Urania, del s. IV y III a. C.: *IG* XII(7) 57, *IG* VII, 41, y *SIG*. I 280.

mentos contemporáneos, sobre todo de los epigráficos. En el imperio romano —hay que tener siempre presente el bilingüismo del mismo— la herencia griega se potencia en lo referente a algunos cultos arcaicos griegos, debidamente adaptados a las exigencias religiosas e ideológicas de los habitantes del imperio, especialmente entre la aristocracia romana que a veces recurre al dionisismo como una creencia-secta de salvación (mística) pero que posee además el exotismo y el aspecto cultista —pseudo filosófico— inherente a su origen griego. En la coordenada temporal, el culto de Urania pasa desde el dominio filosófico griego a la mística «vulgarizada»<sup>14</sup> de época romana. La antigua la hymnica mitográfica perdió parte de su contenido esencialmente literario-narrativo en favor de composiciones breves imprecisativas, plegarias recitativas que recogían el auténtico espíritu ahora *religioso* de la asociación, que los usaba participando en liturgia como reflejan perfectamente los *Himos órficos*. Esta imagen de Urania, a tenor de su frontalidad compositiva, posiblemente estuviera ubicada en un antro o capilla, y era objeto directo (recuérdese el acusativo de la inscripción) de una experiencia religiosa, y no es por tanto la simple expresión simbólica de una abstracción mítica.

Los griegos asimilaron a la diosa astral semítica con su celeste (= ourania) Afrodita, y la llamaron con el nombre genérico, antonomástico, de Urania, denominación que, lógicamente, pervive en época romana. Cuando Urania aparece en inscripciones votivas que delatan algún tipo de culto en época romana, éstos pueden referirse a la griega Afrodita Urania o a la *dea Caelestis*, pero en ningún caso deben inferirse cultos inexistentes a la musa homónima Urania, con la que no guarda relación alguna, y de la que aparece ya convenientemente diferenciada en HESÍODO (*Theog.*, 79) y en *Him. órf. (proem.* 17 y 41). Hemos aludido a *dea Caelestis*, heredera directa y romanizada de la Astarté/Tanit fenicio/ cartaginesa, divinidad que comparte un común origen semítico<sup>15</sup> que la Urania de la tradición griega (en la referencia geográfico-espacial, en la lengua), pero que sigue un área de difusión distinta (norte de África; y casi siempre mencionada en lengua latina aunque no necesariamente) y encierra un contenido religioso distinto (si es que atendemos a los rituales y al clero que los dirige), y hasta opuesto, si nos atenemos a la clase social de los devotos o iniciados de una u otra divinidad. La confusión viene dada sobre todo por el ámbito común en que se atestiguan (el Imperio romano), por una sincronía (al menos a partir desde finales del siglo II d. C.)<sup>16</sup>, y por un número cada vez mayor de gentes grie-

<sup>14</sup> A. LAUMONIER: *Les cultes indigènes en Carie*, Paris, 1958, p. 498.

<sup>15</sup> Cfr. W. WOLLGRAFF, en *Mélanges Picard*, Paris, 1949, II, p. 1075.

<sup>16</sup> A *Caelestis* se refiere sin duda Herodiano (V, 6.4) y Díón Casio (79, 12.29), que redactan en griego y nombran a *Ourania*; hecho que ejemplifica como la homofonía puede conducir al error de creer que son la misma divinidad.

gas o que hablan griego (tanto aristócratas como de baja extracción) que conviven en grandes núcleos urbanos del occidente romano. En definitiva: existe un culto a Afrodita Urania en Grecia, Asia Menor o regiones grecófonas (v. gr. Delos; o Penticapeum); y en sentido contrario desde la perspectiva idiomática, hay un culto a esta Afrodita Urania por latinos helenizados, incluyendo en este último apartado desde un poema de Adriano, emperador que puede ser considerado verdaderamente un introductor o acelerador de cultos griegos en la *pars occidentalis* del imperio, hasta la plasmación y proliferación real de estos cultos en Roma articulados en asociaciones mistericas. Por otra parte, existen cultos residuales a Urania practicados por griegos en ciudades occidentales de tradición latina (v. gr. Itálica, en la Bética), en los que el determinismo cultural y locacional hace que de aquella divinidad sólo se conserve el nombre (o puede tratarse simplemente de una *translatio* de voces griegas a la lengua y a las formas epigráficas latinas), equiparando a Urania con otras divinidades de similares características (*Caelestis*, Venus, Nemesis, etcétera).

Así, mientras que a los devotos de Afrodita Urania, integrados en asociaciones (*thiasoi*) dionisiacas, se les presupone un alto nivel social y económico<sup>17</sup>, entre los de *Caelestis* hay un gran porcentaje de libertos, asociaciones de profesionales relacionados con los espectáculos públicos, o ciudadanos libres de muy bajo poder adquisitivo. Y esa misma representación social se reproduce en las respectivas organizaciones sacerdotales<sup>18</sup>.

Conocemos dos menciones epigráficas latinas de Urania, en contextos epigráficos que permiten sin duda homologarla a la *dea Caelestis* africana:

De Roma (CIL VI 80):

INVIC[I]T<A>E C<A>ELE  
STI VRANI<A>E DONA PO(suerunt)  
(dos pares de pies)  
G.GI.FI (et) V.VL.FI  
LEONES

De Itálica<sup>19</sup>:

LV	FE
CA	DE
NVS	LES
(dos pies)	
M	AE
DOMINE OVRANI	

<sup>17</sup> R. TURCAN: *Les cultes orientaux dans le monde romain*, 1989, p. 303 ss.

<sup>18</sup> En la gran inscripción báquica de Torrenova, lugar próximo a Roma, las principales sacerdotisas descienden de influyentes familias senatoriales. A. VOGLIANO: «La grande iscrizione baccica del Metropolitan Museum, I», *AJA*, 1933, 215-231. En cambio, la revista del elenco de los sacerdotes de *Caelestis*, mucho menos numeroso y de carácter público, delata la presencia de libertos/libertas como sacerdotes, o de la pequeña aristocracia decurional. HALSBERGE: «Le culte de Dea Caelestis», *ANRW*, II, 17.4, p. 2215 ss.

<sup>19</sup> M. BENDALA: «Die orientalischen Religionen Hispaniens», *ANRW*, II, 18, 1 (1986), p. 370, n.º 5, lee: *Lucanus Fedeles M... ae/Domin<a>e/C(aelesti) Urani(ae)*. Cfr., sin embargo, A. M. CANTO: *Epigrafía Romana de Itálica*, Madrid, 1985, n.º 12, cuya lectura desestimamos. Creemos lo más correcto: *Lucanus/ Fedeles/(dos pies) M(agnae)/ Domin<a>e Ourani/ae*.

Sin embargo, nuestra estatua de Urania refleja, pensamos, una religiosidad distinta, empezando por el soporte material, muchísimo más costoso, sin duda que cualquiera de aquellas lápidas votivas a *Caelestis/Nemesis* de Itálica, o de la citada antes de Roma. No es una dedicación de carácter público, conforme a las características de la inscripción, que rehúsa los arquetipos epigráficos habituales, y que ni siquiera nombra al dedicante por su nombre, sino sólo por el cargo religioso. El dionisismo órfico, sectario, selectivo, recupera únicamente la tradición griega, conservada en una rica y sugerente literatura, y la ritualiza. La configuración divina de Afrodita la hace proclive precisamente a rituales eróticos de música y danza que provocan «entusiasmo» (Cfr. Aristof., *Lys.*, 831). Su presencia en los misterios dionisiacos puede documentarse a partir del siglo III a. C.<sup>20</sup>, es en realidad a partir de la segunda mitad del siglo II d. C., y en el siglo III d. C., cuando los cultos «griegos» experimentan una auténtica revitalización entre la aristocracia romana<sup>21</sup>. Las menciones epigráficas de Afrodita Urania en época imperial son también muy escasas: se conoce un poema del emperador Adriano, ca. 124-128, en Beocia (*IG*, VII, 1828); una inscripción votiva, de Delos entre la que se cita a Afrodita Urania entre otros dioses funcionalmente homólogos<sup>22</sup>; y en Penticapeum, en el Bósforo, lugar donde desde época helenística se había constatado un culto a Urania, se conoce otra inscripción votativa<sup>23</sup>.

Aparte de esas manifestaciones ocasionales de culto en el ámbito mediterráneo, pensamos que en Roma el verdadero contexto «religioso» de Afrodita Urania debe incluirse en las doctrinas órficas, que tanto deben al dionisismo no sólo asimilando su ritos tradicionales, sino también conservando instituciones o cargos sacrales como el propio *boukólos*. En esta doctrina Urania participa y es objeto de culto con/entre otras muchas divinidades, que dan pleno sentido a la *thiasos* como pluralidad de fieles y de dioses. El carácter religioso y litúrgico de los *Himnos Órficos* queda patente en las ofrendas específicas que se hacían a cada divinidad (incienso, resina olorosa, leche, etc.), y en el uso recurrente y obsesivo de los símbolos, usados

<sup>20</sup> G. PUGLIESE CARRATELLI: «Il santuario dionisiaco di S. Abbondio a Pompei», en *Orfismo in Magna Grecia*, Taranto, 1974, p. 146 ss. Sobre la introducción y desarrollo del dionisismo en Italia, M. P. NILSSON: *The dionisiac Mysteries of the Hellenistic and Roman Age*, New York, 1975, p. 66 ss.

<sup>21</sup> G. N. BELNAD: «The social value of Dionisiac Ritual», *RHR*, 1932, 575 ss, y M. P. NILSSON: «The Bacchic Mysteries of the Roman Age», *HThS*, 46, 1953, 175 ss. Cfr. *ILat-Alg.*, I, 2131: *T. Cl. Loquella, sacerdos Liberi, eadem santuarii suis sumptibus fecit*. R. TURCAN: *Cultes orientaux*, 303 ss.

<sup>22</sup> P. ROUSSEL y M. LAYNEY: *Inscript. Délos*, vol. 5, 1937, n.º 2305.

<sup>23</sup> B. LATYSHEV: *Inscriptiones orae septentrionalis Ponti Euxini*, Petrogrado, 1885-1901 (1916<sup>2</sup>), vol. II, n.º 28.

incluso en la vida cotidiana<sup>24</sup>. En el himno 55,7, «A Afrodita», se denomina a la diosa «venerable compañera de Baco», «soberana, loba, prolífica, apasionada por los hombres, muy ansiada, etc. (*ibíd.* 11 ss.), de donde puede inferirse legítimamente un ceremonial orgiástico.

### III. EL DEDICANTE

La escasa representación del término Boukólos en los repertorios onomásticos y en epigráficos<sup>25</sup>, nos lleva a consolidar nuestra opinión de que se trata de la función sacerdotal<sup>26</sup> no muy amplia pero suficientemente atestiguada en la epigrafía de época imperial, la mayoría de ellos en contextos inequívocamente religiosos, dionisiacos.

Se sabe muy poco de la organización del clero dionisiaco, de las funciones de cada sacerdote o de los iniciados en el ritual<sup>27</sup>. También de los *boukoloí*. En este sentido es obligado acudir a la importantísima inscripción báquica de Torrenova, ya mencionada. A nuestro propósito interesa destacar dos puntos:

a) Que la diferencia entre las organizaciones sacerdotales de la *dea Caelestis* y de las *thiasoi dionisiacas* (en las que hay que incluir cultos a la Afrodita Urania, como es el caso de nuestra inscripción) remiten a divinidades diferentes<sup>28</sup>.

<sup>24</sup> Véase, por ejemplo, el amuleto (órfico), siglo III d. C., en donde el propietario solicita la protección de Urania, *vid.* F. MARSHALL: *Catalogue of Finger Rings, Greek, Etruscan, and Roman, in the British Museum*, Paris, 1960, p. 159, n.º 48.

<sup>25</sup> H. SOLIN: *Die Griechischen Personennamen in Rom. Ein Namenbuch*, Berlin-Nueva York, 1982, p. 1028; y P. M. FRASER-E. MATTHEWS: *Lexicon of Greek Personal Names*, Oxford, 1987, p. 103.

<sup>26</sup> O. KERN, s. v. «Boukoloí», *REPW*, III, cols. 1013-1017. QUANDT: *De Baccho ab Aenxandri aetati in Asia culto*, Halle, 1912, p. 251 ss., y F. CUMONT: «La grande inscription bachique du Metropolitan Museum, II. Comentaire religieux de l'inscription», *AJA*, 1933, espec. 247-249.

<sup>27</sup> Un trabajo relativamente reciente sobre el tema, L. FOUCHER: «Le culte de Bacchus sous l'Empire romain», *ANRW*, II.17.2 (1981), pp. 684-702, elude el tema de la organización y funciones sacerdotales.

<sup>28</sup> En la «procesión dionisiaca» de la inscripción de Torrenova, en la que aparecen hasta 27 denominaciones (funciones) distintas de sacerdotes o iniciados, aparecen 11 *boukoloí*, 9 *boukoloí hieroí*, y 3 *archiboukoloí*, *vid.* M. GUARDUCCI: *loc. cit.*, y de A. VOGLIANO, *cit.*, p. 227. En el caso de Caelestis se atestiguan de mayor a menor rango: *rinceps sacerdotium*, *sacerdotes* (públicos) *et sacerdotia*, *canistrari et canistrariae* (homologables a los *cistaforoí* báquicos), y finalmente los *sacrati/sacratae*. *vid.* H. FRERE: «Sur le culte de Caelestis», *Rev. Archeologique*, 10 (IV série), 1907, pp. 21 ss.; G. H. HALSBERCHE: *ANRW*, 11, 17-4, esp. pp. 2215-2219.

b) La presencia de los *boukoloi* (y sus diferentes jerarquías) formando inequívocamente parte del clero dionisiaco.

*Boukólos*, que significa «boyero», hace referencia a una de las polimorfías arcaicas de Dioniso: el toro<sup>29</sup>, siendo el *boukolos* dionisiaco una pervivencia de los cultos primitivos tracios de Dionysos<sup>30</sup>. En Tracia, un viejo himno litúrgico dirigido a Dionysos como Toro divino, le nombra como *heros*, «el que guía el rebaño», Plutarco, *Quaest. Graecae*, 36, y no es casualidad que en el cargo más importante de la inscripción báquica de Torrenova encontremos ese nombre para un tal Makrinos, el jefe de la asociación que se identifica, pues, con Dioniso. En el *Lapidario órfico* 260, es el propio Dionysos quien se denomina *boukólos*. De mismo modo que pervive el nombre y el contenido simbólico de *heros*, ha pervivido el del *boukólos* en los ritos. En la inscripción de Atenas, SIG 1109 del año 178 d. C. (*infra*), entre otros símbolos báquicos, como los racimos de vid o la cratera aparece una cabeza de bóvido, iconografía que remite sin duda a los orígenes del culto a Dioniso y que pervive en época imperial.

Recordamos ahora los textos griegos, posiblemente se nos escape alguno, todos de época imperial, en que aparecen estos personajes (*boukólos*, *bóukiloi*, *archiboukolos*, *boukílikos*)<sup>31</sup>, siempre e inequívocamente ligados a asociaciones de culto dionisiaco. Aparte de la ya citada de Torrenova, están atestiguadas en Pergamo, siglo I d. C.<sup>32</sup> *Inscr. Perg.*, 485 = SIG., 1115,

<sup>29</sup> H. GREGOIRE: «Bacchos le taureau et les origenes de son culte», *Mélanges Picard*, I, Paris, 1949, 401-405; J. TONDRIAU: «Dionysos, dieu royal: Du Bacchus taumorphe aux souverains hellénistiques neoi Dionysoi», (*Mélanges grégoire*), *Ann. Inst. Phil. Hist. Or. et Slaves*, XII, 1952, p. 447; M. GUARDUCCI: *Epigrafia*, IV (1978), p. 188.

<sup>30</sup> E. ROHDE: *Psyché*, Paris, 1928, p. 275.

<sup>31</sup> En África, donde el dionisismo se muestra extraordinariamente activo en el s. III d. C., en razón de las numerosísimas representaciones musivarias, dos epitafios denominan al sacerdote de Baco como *bucolista*, que es un fonema creado a partir del griego *boukólos/boukílikos*: *Caius Habellius Donatus qui et / Purpurius, bucolista, vixit a (annis) quantum / potuit ceterum dequillit avita/ (vid., H. D'ESCUARAC-DOISY: «Inscriptions funéraires de Timgad», Lybica IV, 1956, espec. pp. 112-113); y bucolistae qui vixit a (nnis) XX et / quae vixit annis VII/ [buco]/listes sibi et Arruntiae/ fecit idemque dedicavit (BAC 1894, p. 363, n.º 78, cit., D'ESCURAC, *ibid.*, p. 114). En el siglo IV, en Roma, aún encontramos varios testimonios de *boukílois*, latinizados, sacerdotes del culto a Lib Pater: CIL VI 1675: ... *Invicti Mitrai <h>iero/fante <H>[ajecat<a?>e, arc<hi>b(ucolus) dei Lib(eri)...*; CIL VI 504: *arc<h>ibucolus dei Lib(eri),/ hierofanta Hecatae, sa/crdos Isidis...*; CIL VI 510: ... *dei Solis Inviti/ci Mithrae, hierof<h>anta/ Hecata[r] (e), dei Lib(eri)/ archi/bucolus...* (las dos últimas son del año 376 d. C). De la vitalidad de estos cultos da cuenta todavía Agustín (*Epist.* XVII, 4, a Máximo de Madaura: *decuriones et primates civitatis per plateas vestrae urbis bacchantes et furentes*).*

<sup>32</sup> SIG = DITTENBERGER; *Inscr. Perg.* = M. FRANKEL: *Die Inschriften von Pergamon* (en *Altertümer von Pergamon VIII*), Berlin, 1890-1895; IGR IV = G. LAFAYE, ed.: *Inscriptiones Graecae ad Res Romanas pertinentes* [Paris, 1927], Roma, 1964. Basándose en la frecuencia de asociaciones dionisiacas en Pergamo, O. KERN propuso que la redacción de

*ibid.*, 486, 4; *ibid.*, 487, 5; *ibid.*, 488; *IGR* IV, 386 (= *AE* 1899, 199); *IGR* IV, 396; en Atenas, ca. 178 d. C.<sup>33</sup>. *IG*. II, 2, 1368 = *SIG.*, 1109; en Efeso, siglo II d. C.<sup>34</sup>; en Tepe Kioi (Lydia), siglo II d. C.<sup>35</sup>; en Sozopolis, Tracia, *album sacratorum* de una asociación dionisiaca (*CIGr.* II, 2052); en Perinto, *Eph. Epigr.* III 236,5; en Cillae, Tracia, siglo III d. C.<sup>36</sup>; en Karanis, *PGoodsp.*, IX, 1, XXIII, 14, XLI, 5<sup>37</sup>; y en Roma, *IG*, XIV 2045 = *SIG.* 6476. A estas inscripciones griegas, obviamente, hay que añadir la nuestra de Urania.

Se ha dicho que los *boukoloí* eran simples figurantes en el ritual dionisiaco, una especie de danzarines, opinión basada en Luciano, *De saltatione*, 79, que viene a confirmar en cierto modo la inscripción ya citada *IGR*, IV, 386. Pero del mismo modo a través de otros textos pueden deducirse otras funciones litúrgicas del *boukólo*. Nuestra inscripción de Urania no denota ese aspecto festivo del *boukólos*, sino al contrario una imagen sosegada, e inequívocamente religiosa. A nuestro entender, basándonos sobre todo en los pasajes de *Hymn. Orph.*, en los que aparece, creemos, que el *baukólos* desempeña funciones de dirección oral de la liturgia<sup>38</sup>, dirigiendo la plegaria de los iniciados; en nuestra opinión, pues una función sacerdotal y no sólo un acompañamiento un tanto folclorizado. El es, quizá abusando de la preconcebida imagen cristiana<sup>39</sup>, «el pastor que llama y reúne», el «guía» que

---

los *Himnos órficos era obra de los sacerdotes de esta ciudad, vid.*, del mismo, «Das Demeterheiligtum von Pergamon und die orphischen Hymnen», *Hermes* 46, 1911, 431 ss.

<sup>33</sup> W. DITTENBERGER: *Sylloge Inscriptionum Graecorum* (= *SIG*), Hildesheim, 1960, n.º 1109 = *IG*2, 1368. Hay traducción española de todo el texto (Estatutos de los *ioiacchoi* atenienses), en J. LEIPOLDT-W. GRUNDMANN: *El mundo del Nuevo Testamento*, Madrid, 1973, vol. II, p. 94.

<sup>34</sup> E. L. HICKS y C. T. NEWTON: *The collection of Ancient Greek Inscriptions in the British Museum* (= *BMI*), vol. III (London, 1890), n.º 602 (p. 226 ss.), frags. d:22:25 y frag. o:2. Hallado en el gran teatro de Efeso. Inscripción muy fragmentada correspondiente a una asociación religiosa dionisiaca.

<sup>35</sup> K. BUREK: *Aus Lydien. Epigraphisch-geographische Reisefrüchte* [Leipzig, 1898] Hildesheim, 1977, n.º 8, pp. 11-13.

<sup>36</sup> G. MIHAÏLOV: *Inscriptiones Graecae in Bulgaria repetae*, vol. III.1 (1961), pp. 251-254, n.º 1517.

<sup>37</sup> E. J. GOODSPEED: *Greek Papyri from the Cairo Museum. Together with papyri of Roman Egypt from American collections*, Chicago, 1902, pp. 42, 53 y 68.

<sup>38</sup> Cfr. A. N. ATHANASSAKIS: *The Orphic Hymns*, Montana 1977, introducción, p. III.

<sup>39</sup> Muchos rituales de las *societates* místicas remedan la liturgia cristiana (o viceversa), por ejemplo en una ceremonia tan significativa para los cristianos como era el acto mismo de la consagración del pan y del vino.  *Vid.*, JUST: *Apol.*, 1,66 TERTUL: *De praescr. haer.*, 40, 3. Sobre el bautismo, TERTUL: *De Bapt.*, 5. La imagen de Cristo como el que conduce la grey, aparece en varios pasajes evangélicos, Juan X, 11, XXI, 15-17; Lucas XV, 4; Mateo XV, 24, y el tipo iconográfico queda fijado precisamente a comienzos del siglo III, en tanto la liturgia cristiana tenía fórmulas como *constitua[m] ten Christus filius Dei vivi intra Paradisi*

dirige la plegaria, el que invita a participar en los misterios, un *venite* que reflejan expresamente tres pasajes de *Hymn. Orph.*: I, 9-10 («suplico que acuda la doncella a los sagrados misterios mostrándose propicia al boyero de corazón siempre alegre»), XXXI, 6-7 («venid, os lo ruego, benévolos a mis palabras propiciatorias y afables al boyero de corazón siempre alegre»), y LV, 27-28 («Ven, afortunada diosa de la figura tan encantadora, pues TE invoco con ánimo puro y piadosas palabras»)<sup>40</sup>.

En el mismo sentido de guía de la grey se expresaba el antiguo canto tracio recordado por Plutarco (*Quaest. graec.*, 38) y la cita de *Lap. órfico*, 260 referido al propio Dionyso, ya citados; de modo que podemos atribuir al *boukólos*, una función de dirección de la liturgia oral en la asociación, en línea con el importante papel asignado por algunos autores al clero pergameneo (especialmente los *archiboukoloi*) como impulsores (sí no como creadores) de la himnica religiosa de carácter dionisiaco-órfico; siendo probablemente estos sacerdotes los encargados —en la evolución espacial y temporal de estas sectas— de la recitación litúrgica de los textos y de su conservación.

---

*amoena vireta et inter suas te verus ille Pastor agnoscat, vid. E. KIRSCHBAUM et. al.: La tumba de San Pedro y las catacumbas romanas, Madrid, 1954, p. 284 ss.*

<sup>40</sup> En el mismo sentido, *Hymn. Orph.* 39, 9: «escucha nuestras voces...». En los tres fragmentos citados antes damos la versión de M. PERIAGO: *Himnos órficos*, Madrid, Gredos, 1987, pp. 168, 193, y 213, respectivamente. Este autor recoge (*ibid.*, p. 168, n. 17) a propósito del *boukólos* la opinión de J. M. GESNER: *Orphei Argonautica, hymni, libellus de lapidibus et fragmenta...* Leipzig 1764 citado por G. HERMANN: *Orphica* [Leipzig, 1805] Hildesheim..., Leipzig, 1764, citado por G. HERMANN: *Orphica* [Leipzig, 1805], Hildesheim-Nueva York, 1971, *ad hoc*, en el sentido de que el *boukólos* fuera un autocalificativo del poeta, es decir, el creador de los Himnos. O. KERN (*REPW*, XVI, col. 1283, y *Hermes*, 46, 1911, 431 ss.) atribuye a una comunidad minorasiática, concretamente a la de Pergamo, donde se atestiguan varias asociaciones dionisiacas, de *boukoloi* la creación del corpus órfico. Según el estilo literario no conviene datar la redacción de los *Himnos Órficos* antes de la segunda mitad del siglo II d. C. M. L. WEST: *The orphic poems*, Oxford, 1983, p. 36, prefiere situarlos en el siglo III, coincidiendo con la ecléctica política religiosa de los Severos.

