

## DEVOCIÓN INDIVIDUAL EN EL MITRAÍSMO. EL CASO DEL AMULETO DE VERULAMIUM EN BRITANIA

**ISRAEL CAMPOS MÉNDEZ**

Universidad de Las Palmas de Gran Canaria  
israel.campos@ulpgc.es

### RESUMEN

La presencia de elementos singulares en una moneda modificada hallada en la ciudad britana de Verulamium nos sitúa ante un caso particular. El análisis de su contenido nos ofrece una aproximación a una vertiente poco conocida del culto mitraico: la posibilidad de que un iniciado en el mitraísmo haya buscado la forma de hacer cercana su devoción hacia el dios, combinando elementos de un sincretismo desconocido hasta el momento para esta divinidad.

**PALABRAS CLAVE:** Mitraísmo, Magia, Verulamium, Ahura-Mazda.

### *INDIVIDUAL DEVOTION IN THE MITHRAISM. THE CASE OF THE AMULET FROM VERULAMIUM IN BRITANNIA*

### ABSTRACT

The presence of singular elements in a modified coin found in the British city of Verulamium confront us with a particular case. The analysis of its content offers an approximation to a little-known aspect of the Mithraic cult: the possibility that an initiate in Mithraism has sought the way to make his devotion to the God close, combining elements of a syncretism unknown up to now.

**KEY WORDS:** Mithraism, Magic, Verulamium, Ahura-Mazda.

### *Introducción*

En el complicado rompecabezas que la historiografía mitraica lleva componiendo desde finales del siglo XIX, es frecuente que las piezas, a veces, no encajen a la primera y se tengan que dejar sobre el tablero, a la espera de que la construcción de la imagen general ayude a intuir en qué lugar deben ser colocadas. Más aún, es posible incluso que alguna de estas piezas que se han incluido en el conjunto sobre el que se trabaja, den la impresión de que ni siquiera forman parte de este puzle que

fue el mitraísmo practicado dentro de las fronteras del Imperio Romano a partir del siglo II d.C. Bien en el espacio descontextualizado de un museo, o en un ambiente arqueológico sin una vinculación clara con el culto mitraico, aparecen testimonios materiales que obligan a los investigadores a rebuscar las mil formas de tratar de encajar su función y su significado en relación con lo que se hacía en el interior de los mitreos. A veces, el dilema planteado parece resolverse de forma burda y forzada; es decir, limando los bordes para que entre de cualquier manera en el conjunto. Sin embargo, cuando tomamos cierta distancia para mirar la imagen que se forma, no podemos dejar de sentirnos incómodos ante aquellas piezas que no parecen encajar y que, por esa circunstancia, desentonan.

Esa razón es la que nos ha llevado a detener nuestra atención sobre un objeto que parece responder claramente a la situación que acabamos de describir. Se trata de un disco circular de plata (1.8 cm de diámetro), inicialmente una moneda, encontrado en 1931 en el transcurso de una excavación efectuada bajo el suelo de una habitación de época romana en el yacimiento británico de *Verulamium* (St. Albans), al norte de Londres. El contexto arqueológico del hallazgo nos sitúa en una cronología en torno a la mitad del siglo II d.C.<sup>1</sup> Varios son los elementos que llamaron la atención sobre esta pieza, desde el momento mismo en que fue encontrada. De manera principal, porque se trata de una modificación realizada sobre un antiguo denario, al que se le han hecho dos importantes intervenciones. En el reverso, mantiene su imagen original que ha permitido identificar esta moneda con una serie emitida por *P. Petronius Turpilianus* en época de Octavio Augusto (entre 19 al 4 a.C.), con el motivo iconográfico de la ejecución de *Tarpeia*. Sin embargo, en el anverso, donde originariamente debía haber estado la efigie de Octavio con la leyenda *CAESAR AVGVSTVS*, se ha borrado por completo este texto para ser sustituido por uno mucho más relevante para nuestro ámbito de estudio. Escrito formando un círculo aparece el texto: *MIΘRAC ΩROMASDHC*, y en el centro:  $\Phi PHN^2$  (fig. 1).

#### *Un denario modificado*

En torno a esta pieza se plantean muchas más preguntas que respuestas. No obstante, su relevancia, a pesar de la discreción y marginalidad con la que ha sido tratada por la historiografía mitraica desde su descubrimiento, reside en la rareza de la pieza en sí, y en la extraña y única combinación de elementos que soporta. A partir de la

<sup>1</sup> Zona sur de la ciudad, *Insula IV.8*, cfr. R.E. WHEELER, 1932, pp. 97-98; R.E. WHEELER, T. WHEELER, 1936, p. 211ss.

<sup>2</sup> *RIB II 1.1 no. 2408.2; CIMRM I 854.*



Fig. 1. Denario de plata con motivo mitraico, Verulamium (M. Henig, 1995, p. 63)

cronología que se atribuye a la casa romana donde fue encontrada, podría tratarse del testimonio más antiguo de presencia de culto mitraico en suelo británico. Aunque el hecho de que su aparición no esté vinculada con un entorno que tenga una relación directa con esta práctica cultural<sup>3</sup> ha motivado que su consideración haya quedado aislada del conjunto de los testimonios mitraicos en Gran Bretaña. De ahí que la primera interpretación que se estableciera sobre su funcionalidad quedara vinculada a su identificación como una ficha de acceso o tésera. En la primera publicación que se hizo sobre la pieza, Mattingly<sup>4</sup> no dudó en aplicar el término *tessera* o σύμβολον, “used to obtain admission to Mithraic worship or to show membership of one of the Mithraic degrees”<sup>5</sup>. Como punto de partida, no deja de ser una opción interesante, particularmente si ponemos la morfología de la pieza en relación con las enormes evidencias de uso de téseras en diferentes ambientes públicos y privados atestigua-

<sup>3</sup> En el siglo XIX, se planteó que en *Verulamium* pudo existir un mitreo según interpretaba C.H. KING 1887, p. 423, de lo descrito en la crónica medieval del monasterio de St. Albans. En la *Gesta Abbatum Monasterii St. Albani* se menciona la existencia de una cueva que fue mandada cerrar por el obispo Ealdred a principios del s. IX d.C. porque moraba un dragón en ella. Este hecho fue tomado por King para asumir que debió corresponder a un lugar de culto mitraico. Arqueológicamente no se ha podido establecer ningún espacio específico vinculado a esta práctica religiosa en esta ciudad. Aunque E. HARRIS 1965, p.1, n.4, mencionó que, en el transcurso de las excavaciones del año 1958 en la ciudad, se había encontrado una cámara subterránea de la que insinuaba su posible identificación con un mitreo, nada ha sido publicado al respecto sobre este asunto.

<sup>4</sup> H. MATTINGLY, 1932, pp. 54-57.

<sup>5</sup> H. MATTINGLY, 1932, p. 57.

dos a lo largo de todo el Imperio. Además, lo críptico del mensaje tampoco hacía descabellado plantear la posibilidad de que se tratara de una pieza que encierra algún tipo de código oculto<sup>6</sup>. Sin embargo, consideramos que difícilmente se puede seguir asumiendo esta funcionalidad<sup>7</sup> para esta pieza, a partir, principalmente, de un hecho evidente. Ante el considerable volumen de testimonios mitraicos encontrados dentro y fuera del marco espacial de los mitreos, resulta sumamente extraño que, si existía de manera generalizada el uso de téseras identificadoras para el acceso a los mismos, no hayan aparecido evidencias iguales o parecidas en este mismo contexto. Más aún, cuando el número de restos numismáticos<sup>8</sup> encontrados en ámbitos mitraicos es relativamente considerable. Podemos comprobar que tan solo para un templo en Palmira<sup>9</sup> se han hallado más de 1500 téseras. Si bien el contexto y la funcionalidad es diferente, podemos asumir que la proporción entre el número total de mitraistas que pudo haber en todo el Imperio a lo largo de los más de cuatro siglos de culto y tan solo una tésera hallada en Britania es claramente desorbitada.

Además de esta interpretación funcional, la pieza también ha sido analizada desde la perspectiva de la numerología, en el análisis en clave mitraica que W.O. Moeller<sup>10</sup> hizo en 1973 del significado de la fórmula *Sator* o cuadrado latino, aparecido en diferentes rincones del Imperio Romano. En el apéndice específico que le dedica al “amuleto” de *Verulamium*, se centra en desentrañar el significado que está encerrado dentro de las letras que componen el texto del anverso. Además de ofrecer una variedad de explicaciones, ninguna concluyente, para la presencia del término  $\Phi PHN$ , afirma sin justificar su premisa de partida: “the strange combinations of words suggests

<sup>6</sup> El secreto arcano es la fórmula a la que recurre Apuleyo (*Met.* XI.23) para no describir en su novela el conjunto de prácticas vinculadas a la iniciación del *mystes* isiaco. Petronio (XVII 8) también alude a esta práctica en relación con el culto a Príapo: *Temo que la indiscreción natural en vuestra edad os impulse a revelar lo que visteis en el santuario de Príapo, iniciando así al vulgo profano en los secretos de los dioses* (trad. L. Rubio). Dicha premisa la observamos en un texto de Ambrosio (*De myst.* 9. 55) entre los cristianos: *Con lo que quiere dar a entender que este misterio debe permanecer en ti sellado* (trad. B. Agüero). También hace referencia a esta práctica Minucio Félix en el capítulo X de su *Octavius*, reconociendo la efectividad de este secretismo exterior.

<sup>7</sup> La vigencia del término *tessera* o *token* ha sido mantenida por otros autores siguiendo esta línea: P. CORDER, 1938, p. 17; C. BONNER, 1950, pp. 165-168; E. HARRIS and J.R. HARRIS, 1965, p. 46; D.W. MAC DOWAL, 1979, p. 559. Así se sigue presentando en la cartela donde se exhibe la pieza en el Museo de Verulamium, St. Albans.

<sup>8</sup> E. SAUER, 2004. p. 327-353; R. PANVINI, 1979, pp. 551-555.

<sup>9</sup> R. RAJA, 2015, pp. 165-186.

<sup>10</sup> W. O. MOELLER, 1973, pp. 39-43.

that number magic may be present”<sup>11</sup>. El empeño de Moeller por hacer encajar las combinaciones numéricas que representa cada letra, le llevan a tratar de emplear dos modelos diferentes, el griego y el romano, a fin de poder explicar también por qué aparece una letra latina en una inscripción en griego. Debemos anotar que se identifica claramente una “D”, donde debería estar una “Δ” en la palabra ΩROMASDHC. Su conclusión final es que existen paralelismos entre el valor mágico-simbólico de esta moneda, con la interpretación que hace del cuadrado latino y que entroncan con el calendario solar egipcio y el calendario luni-solar babilonio. Cinco años después<sup>12</sup> volvió sobre este tema, para introducir una variable nueva en la interpretación numérica de alguna de las letras, lo que le llevó a contemplar también en la inscripción alguna referencia al contexto iranio. Esta vía de interpretación ha quedado circunscrita a los planteamientos de este autor, y aunque ha permitido abrir la posibilidad de incluir esta pieza dentro de un contexto posiblemente relacionado con la magia en la Antigüedad, la explicación numerológica difícilmente ha podido satisfacer la comprensión sobre el significado de este testimonio. Más aún si comprobamos que Moeller desechó por completo el 50% de la información que está contenida en el viejo denario. Es decir, en su análisis no contempló viabilidad significativa alguna al relieve del reverso que posiblemente estuvo en el origen de la reutilización de esta moneda como soporte físico.

La tercera opción con la que parecen haberse conformado los investigadores es ubicar la pieza en el grupo de testimonios de carácter mágico-religioso que también han dejado un grupo considerable de evidencias en relación con el mitraísmo. Existe un conjunto de gemas y amuletos<sup>13</sup> que por el contexto o por el contenido que soportan han permitido plantear hipótesis variadas en torno a la posible funcionalidad que desempeñaron en el ámbito de los misterios mitraicos. Mastrocinque<sup>14</sup> ha tratado de establecer un marco teórico que sirva de interpretación de estas evidencias: a) los dueños de las gemas eran fieles de Mitra y recurrían a la magia; b) se trata de piedras elaboradas por magos que recurrían a la imaginería mitraica; c) piezas con imágenes mitraicas que posteriormente recibieron una modificación de carácter mágico. No

---

<sup>11</sup> W. O. MOELLER, 1973, p. 40.

<sup>12</sup> W. O. MOELLER, 1978, p. 802.

<sup>13</sup> La presencia de lenguaje mágico vinculado con aspectos del culto mitraico ha llevado a reflexionar sobre los vínculos entre mitraísmo y la magia (cfr. J. ALVAR, 2010; E. SANZI, 2002; E. SANZI, 2009; M. MEYER, 2012), encontrando en los testimonios iconográficos de las gemas y amuletos un abundante campo de estudio: A. MASTROCINQUE, 1998; 2003; C. FARAONE, 2013; GORDON, 2004)

<sup>14</sup> A. MASTROCINQUE, 1998, pp. 38-39.

obstante, como señala J. Alvar<sup>15</sup>, no podemos asumir que todas aquellas expresiones religiosas que se salgan del marco oficial tengan que estar sesgadas por el matiz de prácticas mágicas; de igual manera, el que desconozcamos el significado último de los elementos presentes en la pieza que estamos analizando, no debe obligarnos a recurrir exclusivamente a esta vía de interpretación. No obstante, esta parece haber sido la matriz que se ha querido aplicar a la moneda de *Verulamium*<sup>16</sup>, especialmente a partir de la presencia del elemento más anómalo de todos: la palabra  $\Phi\rho\eta\Nu$ .

### *El texto inscrito*

Llegados a este punto, se hace necesario que comencemos a profundizar en los elementos documentales que aporta la pieza que estamos analizando, porque solo en ellos, dado que el contexto no parece ofrecer nada concluyente, podremos atisbar algún aspecto que permita profundizar en su interpretación.

Llama la atención, en primer lugar, que el texto utilizado esté escrito en griego. Particularmente, en una escritura que, como indicamos, incluye una errata en el uso de la “D” latina en lugar de la “Δ” griega. Inicialmente, eso llevó a que se asumiera<sup>17</sup> de entrada que por el tipo de grafía la pieza debía corresponder a principios del s. III d.C., lo que se contradiría con la cronología del contexto arqueológico; y que quien lo inscribió debía ser alguien que hablara griego, pero procedente de un ámbito provincial latino. No estaríamos, por tanto, ante una inscripción bilingüe, como sí suele ser frecuente en la epigrafía antigua<sup>18</sup>, sino ante un caso de mal uso de la lengua griega fruto del desconocimiento, la confusión o un simple error tipográfico. Lamentablemente, esta particularidad no nos permite profundizar en la identidad del poseedor de la pieza, y más bien nos llevaría a abrir suposiciones sobre dónde pudo ser modificada la moneda original. No obstante, la elección del griego para la inscripción sí que no parece un hecho casual. El volumen de testimonios mitraicos en esta lengua en el contexto occidental del Imperio es significativamente bajo, en proporción a los aparecidos en lengua latina. Dándose la circunstancia, además, de que salvo unos pocos aparecidos

---

<sup>15</sup> J. ALVAR, 2010, p. 520.

<sup>16</sup> En este sentido, aplican el carácter de amuleto mágico M. HENIG, 1995, p. 189; A. MASTROCINQUE, 1998, p. 38; J. ALVAR, 2010, p. 537.

<sup>17</sup> M. MATTINGLY, 1932, p. 54.

<sup>18</sup> M. LEIWO, 2002, pp. 168-194.

en Roma y el norte de Italia<sup>19</sup>, el resto de las inscripciones mitraicas en griego están concentradas en la zona del Danubio (Dacia, Panonia y Tracia)<sup>20</sup>.

Mucho más anómala es la mención a *Ahura-Mazda* (*Oromasdes*) en un contexto occidental del Imperio, siendo su vinculación con Mitra algo de lo que no se tiene constancia en ningún otro testimonio místico mitraico<sup>21</sup> aparecido hasta el momento. La vinculación Ahura Mazda-Mitra evoca directamente el ámbito iranio, donde sabemos que, a finales del siglo V a.C., estas dos divinidades<sup>22</sup> desempeñaron un protagonismo político-propagandístico favorecido por algunos reyes de la dinastía persa aqueménida. Sin embargo, no es posible identificar ninguna nueva asociación cultural escrita<sup>23</sup>, a pesar de que en sitios de Asia Menor<sup>24</sup> como Nemrud-Dagh (*CIMRM* I 32) y Samosata (*CIMRM* I,33) volveremos a encontrar referencias de ambas divinidades en un mismo contexto, pero en un proceso de sincretismo religioso que hace que cada una desarrolle su propio camino. La helenización de la palabra avéstica que refiere a la divinidad principal del panteón zoroastriano quedó normalizada en torno a la construcción Ὁρομάσδης, recogida por primera vez en el *Alcibiades* (1.122A) atribuido a Platón. A pesar de algunas variantes, así pasó también a ser utilizada por autores de época romana, donde destaca Plutarco en sus referencias a la religión zoroastriana (*De Iside*, 369e) y cuando describe las vidas de Alejandro (*Alex.* 30.2) y Artajerjes (*Art.* 29.7). Este conocimiento, no obstante, no ha aparecido nunca acompañado de muestras de expresión religiosa vinculada con esta divinidad desde una vertiente romana; de ahí lo anómalo de este testimonio. ¿Qué pudo llevar a un individuo a establecer esta asociación en un soporte tan particular como esta moneda modificada y en un territorio tan alejado del lugar de procedencia

<sup>19</sup> *CIMRM* I 171; 178; 473-475; 578-

<sup>20</sup> *CIMRM* II 1984; 1999; 2002; 2265; 2296; 2307; 2335.

<sup>21</sup> Aunque en algunos amuletos aparecen menciones a “Oromazes” (*OROMAZI*), en ningún caso hay testimonios de una relación directa con el dios Mitra. A. KIRCHER, 1984, pp. 176-178; A. DELATTE, 1914, pp. 17-18; A. MASTROCINQUE, 2003, p. 437, n° 419.

<sup>22</sup> I. CAMPOS, 2006, pp. 103-110.

<sup>23</sup> La referencia que hace Plutarco (*Ad princ.*, 3.780c) a μεσορομάσδης ha recibido diversas interpretaciones. Desde la otra lectura en el sentido μέγας Ὁρομάσδης, hasta una evocación de la pareja divina avéstica Ahura-Mazda-Mitra, cfr. S. WIKANDER, 1952, pp. 66-68. En cualquier caso, el orden evoca a una forma arcaica de referirse a ambas divinidades (cfr. B.W. DOMBROWSKI, 1983, pp. 199-220), por lo que no resulta viable relacionarlo con nuestro caso, contrariamente a lo que ha planteado M. A. BOYCE, 1996, p. 49.

<sup>24</sup> E. SCHWERTHEIM, 1975, p. 63-68; F. DÖRNER, 1978, pp. 123-133; J. DUCHESNE, 1978, pp. 187-199.



de esta fórmula? La sola presencia de este binomio nos obligaría a pensar que nos encontramos con una pieza cuyo dueño debía poseer un conocimiento y algún tipo de vínculo con la manera en que ambas divinidades mencionadas solían ser consideradas en el marco religioso persa. Especialmente porque, en función de la cronología aceptada, sabemos que Ahura-Mazda y Mitra recibían un reconocimiento público relevante por parte de los gobernantes partos y posteriormente por los monarcas de la dinastía persa sasánida<sup>25</sup>. Si nos atenemos exclusivamente a este dato, podríamos suponer que en realidad podríamos estar ante un testimonio de religiosidad irania que por circunstancias desconocidas acabó quedando abandonado en el suelo de una habitación en una ciudad britana. El hecho de que la escritura esté en griego, explicaría que pudiera corresponder a alguien que, procedente bien de Persia o de los territorios más orientales del Imperio, hubiera pedido que quedara reflejada por escrito una particular referencia a este binomio divino. Sin embargo, el resto de los elementos presentes en esta pieza no nos permiten establecer esta afirmación de manera tan simplificada. La presencia del término  $\Phi PHN$  y la imagen iconográfica del reverso aportan variables que es necesario tener en cuenta.

Si anómala es la referencia a Ahura-Mazda relacionada con Mitra, no menos particular es la presencia de  $\Phi PHN$  que viene a completar el testimonio escrito de esta pieza. Desde un punto de vista formal, la disposición nos recuerda a una gema de jaspe recogida en la colección Capello (Venecia)<sup>26</sup>, aunque en aquella este término aparece solo y en el reverso de la gema no hay nada que la pueda relacionar con la moneda que estamos estudiando. En un primer momento<sup>27</sup>, se vinculó este término con una mención identificada en una inscripción aparecida en Córdoba, quedando establecido de manera generalizada<sup>28</sup> que se trataba de una expresión derivada de la transcripción al griego de la divinidad solar egipcia Re ( $\Phi\rho\eta - \Phi\rho\eta\nu$ ). En 1997, S. Perea<sup>29</sup> cuestionó esta identificación, a partir de una revisión de los datos aparecidos en esa inscripción. De tal modo que  $\Phi\rho\eta$  debía ser reconocido como una divinidad diferente del *Re* egipcio, evolucionado de éste, pero que, teniendo como referente

<sup>25</sup> J. WOLSKI, 1991, pp. 49-55; G. AZARPAY, 1982, p.18-189; P. CALLIERI, 1990, pp. 79-98; B. OVERLAET, 2011, pp. 133-151; J. RIES, 2013, pp. 219-222.

<sup>26</sup> A. MASTROCINQUE, 2003, p. 426, n° 398; E. SANZI, 2002, p. 222.

<sup>27</sup> M. MATTINGLY, 1932, p. 55.

<sup>28</sup> F. HILLER, 1923, pp. 117-32; C. BONNER, 1950, pp. 152; M. LE GLAY, 1981, n°27a; A. MASTROCINQUE, 2003, p. 106; C. FARAONE, 2010, p. 96.

<sup>29</sup> S. PEREA, 1997, pp. 27-42.



un componente solar, también se presenta como un dios con un carácter de cercanía a los fieles, a través de la vinculación con el calificativo de θεὸς ἐπήκοος (dios que escucha). Como característica complementaria, señala Perea<sup>30</sup>, Φρή suele aparecer en triadas masculinas con un claro referente solar, lo que encontramos claramente reflejado en el caso que estamos analizando en *Verulamium*. Queda descartada, pues, cualquier otra posible explicación del término desde una perspectiva griega en la que se introduzca una vinculación de Φρήν con su significado “mente”, y de ahí con divinidades que puedan evocar dicho término: Minerva, el frigio Men o el egipcio Min<sup>31</sup>.

### *El relieve petrogénito*

Muy posiblemente, en el origen de la elección de este soporte y en su posterior modificación hasta el resultado que estamos analizando, se debió encontrar el relieve que fue designado por *P. Petronius Turpilianus* para hacer una amplia emisión de denarios con la evocación a la muerte de *Tarpeia*<sup>32</sup> por los sabinos. Se trata, como dijimos, de una serie que abarca desde el año 19 al 4 a.C. y que, aunque fue acuñada en Roma, se difundió por numerosas provincias del Imperio. Lo que no deja de ser sorprendente es que más de un siglo y medio después de su acuñación, fuera recuperada para su reutilización con unos fines tan particulares.

La adaptación que se tuvo que hacer para reconvertir el episodio de *Tarpeia* en una evocación del relato mitraico del nacimiento a partir de una piedra (*Petrogenitus*)<sup>33</sup> no resultó, a simple vista, particularmente complicada. Se eliminó la inscripción referente a *Turpilianus* y se limaron los escudos para darle una apariencia de rocas. Si bien no existe una imagen canónica para la representación de esta escena<sup>34</sup>, vemos que la evocación del episodio queda claramente definida a través de la composición y con la presencia del nombre Mitra en el anverso. La mayoría de las representaciones que se han conservado de esta escena corresponde a esculturas o bajorrelieves

<sup>30</sup> S. PEREA, 1997, p. 31.

<sup>31</sup> O. MOELLER, 1973, p. 40.

<sup>32</sup> “Al frente de la ciudadela romana estaba Espurio Tarpeyo. A la hija de éste, vestal, la sobornó Tacio con oro para que dejara entrar hombres armados a la ciudadela (...) Una vez admitidos la mataron aplastada por el peso de las armas (...) le arrojaron encima los escudos en vez de los regalos de oro”, Liv., I,1 (trad. M. PÉREZ).

<sup>33</sup> Iust., *Dial.* 70; Commod., *Instr.* 1,13; Lyd., *Mens.* IV, 30; Firm., *Err. prof. relig.* c. 20, 1; *CIMRM* II 1490; 1674; 1652; 1743; 1874.

<sup>34</sup> Sobre esta cuestión, nos remitimos a M.J. VERMASEREN, 1951, pp. 285-301; D.H. SICK, 1996, pp. 257-276; I. NERI, 2000, pp. 227–245.

encontrados normalmente dentro de un contexto abiertamente mitraico: interior de mitreos (*CIMRM* I 344; 353; 1240; 1492) o en inscripciones con una clara referencia al dios<sup>35</sup>. El reaprovechamiento del diseño previo y la limitación del espacio han llevado a que esta forma aparezca muy simplificada, estando ausentes ciertos elementos complementarios que sí suelen aparecer en las otras imágenes con esta temática<sup>36</sup>: el gorro frigio en la cabeza, un puñal, un globo o una antorcha. Sin embargo, en la propia simpleza, podríamos encontrar también un aspecto relevante. El origen iconográfico de este tema parece entroncar con las representaciones del dios *Shamash*<sup>37</sup> emergiendo de la cima de una montaña. Y comprobamos que la imagen que aparece en esta moneda es la que más fielmente se asemeja a los ejemplos que conocemos de esta iconografía para el área de Próximo Oriente. A su vez, parece describir pictográficamente de manera aún más clara el pasaje avéstico en el que Mitra aparece en lo alto del monte *Hara Berezaiti* al inicio de la mañana (*Yt.* X, 12-13; 50; 88). Llama la atención que encontremos este motivo iconográfico con ligeras variaciones en un sello de época sasánida fechado en torno al siglo IV d.C.<sup>38</sup> y que se conserva en el *British Museum* (OA 1932.5-17.1). Como bien ha señalado Callieri<sup>39</sup>, esta imagen supone un caso aislado en la representación del dios Mitra en contexto iranio en relación con su nacimiento de la roca o en una evocación a los pasajes del Avesta que hemos referido. Pero permite confirmar la hipótesis<sup>40</sup> de que el origen del canon iconográfico para la representación de esta escena se vincula con el lugar original de procedencia de esta divinidad. Que por medio no se hayan encontrado más representaciones de esta escena, es una cuestión que no puede separarse de la más amplia en torno a la escasez de iconografía mitraica en territorio iranio anterior al periodo helenístico<sup>41</sup>.

### Conclusiones

Hemos tratado de demostrar que esta pieza se merece una atención mayor que la que hasta el momento ha recibido. Su singularidad y el hecho de no estar vinculada

<sup>35</sup> E. LISSI-CARONNA, 1986, pp. 29-31.

<sup>36</sup> I. NERI, 2000, p. 233; A. SCHOFIELD, 1995, pp. 51-66.

<sup>37</sup> I. NERI, 2000, p. 228. Sobre la identificación con *Shamash*, cfr. F. SAXL, 1931, pp. 73-74; R. BECK, 1984, p. 2071; G. GNOLI, 1979, pp. 725-740; J. RIES, 2013, p. 161.

<sup>38</sup> A.D.H. BIVAR, 1969, pp. 23-24; C.J. BRUNNER, 1978, pp. 25-33.

<sup>39</sup> P. CALLIERI, 1990, pp. 79-98.

<sup>40</sup> Más recientemente ha abordado esta cuestión J.A. ÁLVAREZ-PEDROSA, 2016, 317-331.

<sup>41</sup> I. CAMPOS, 2006, pp. 215-240.

a ningún otro testimonio mitraico<sup>42</sup> la han condenado a una cierta marginalidad, y ha sido resuelta su explicación a partir de simplificaciones como la de tésera, o generalizaciones como la de amuleto mágico. No obstante, al desarrollar, como hemos intentado hacer, cada uno de los componentes de este testimonio, consideramos que nos encontramos ante una muestra única de combinación de elementos religiosos que nos informan de una forma exclusiva de asimilación del culto mitraico.

La cronología de mitad del s. II d.C. atribuida a la pieza nos coloca en un momento en el que el mitraísmo romano está alcanzando su máxima difusión. De ahí que no suponga una anomalía encontrar este testimonio en suelo britano. Sin embargo, su desconexión de cualquier lugar de culto nos lleva a plantear que muy seguramente se tratase de un objeto de uso personal, lo que también podría justificar la curiosa presencia de los nombres de divinidades inscritos. Parece claro que el punto de partida debió ser la posibilidad de transformar el denario en una evocación a Mitra *petrogénito*, a partir de la reconversión del relieve de *Tarpeia*. Esto supondría que el poseedor de la pieza tendría algún tipo de interés en este episodio y, por tanto, buscaría realizar un homenaje o recordatorio del nacimiento de la divinidad en la que cree. No encontramos evocaciones apotropaicas claras en esta escena, como sí ha señalado Faraone<sup>43</sup> para los amuletos con representaciones de la tauroctonía. La vinculación de Mitra con Ahura-Mazda implicaría, a su vez, que su dueño poseyera algún tipo de conocimiento específico del papel ejercido por Mitra en el ámbito zoroástrico, puesto que, en los textos avésticos, el origen de esta divinidad es presentado como resultado de la voluntad creadora de Ahura-Mazda (*Yt. X, 1.1*). El uso del griego y la presencia de la divinidad de origen egipcio Φρήν reforzaría aún más la cuestión de una posible vinculación de nuestro personaje con la zona oriental del imperio. El hecho de que esta última deidad haya sido interpretada en la doble clave de dios solar y divinidad ἐπήκοος<sup>44</sup> nos permite asumir que en el anverso de la moneda podríamos tener una manifestación de sincretismo religioso, donde Mitra recibiría atributos también de “dios que escucha”. En este sentido, el significado que podría haber tenido esta pieza

<sup>42</sup> En las vitrinas del museo de Verulamium (H.0.21) se exhibe un vaso de cerámica cuyas figuras de relieve han sido identificadas en relación con el culto mitraico (*CIMRM*, I 828; VERMASEREN, 1963, p. 71-75; V. WALTERS, 1974, pp. 40-41). El contexto en el que se encontró la pieza no está vinculado con nuestra moneda (*insula XVII*, cf. K.M. RICHARDSON, 1944, p. 121) y este vaso ha quedado sin confirmar en los estudios que han abordado la cuestión del mitraísmo en la Britania Romana, cfr. E. HARRIS, 1965, p. 47, o abiertamente excluido, cfr. M. HENIG, 1995.

<sup>43</sup> C. FARAONE, 2013, p. 14.

<sup>44</sup> E. STAVRIANOPOULOU, 2016, 79-97.

quedaría desprovisto de una funcionalidad práctica específica, para ejercer el rol de evocación devocional o de amuleto. Las vertientes mágicas que podrían atribuirse a esta pieza no parecen evidenciarse por sí solas, puesto que en comparación con otros amuletos mitraicos identificados bajo esta perspectiva (*CIMRM* I 2366; 2364), nada nos informa explícitamente de esa pretensión; por lo que siguiendo a J. Alvar<sup>45</sup>, somos partidarios de limitar esta interpretación mágica y considerar el sentido de esta pieza como una expresión de “religión personal”<sup>46</sup> dentro de un contexto de pertenencia a la comunidad mitraica del dedicante. La constatación de variaciones personales dentro de la práctica del mitraísmo ha quedado revelada primeramente a través de la epigraffa<sup>47</sup>, donde los fieles trataban de hacer partícipes a sus familiares de los beneficios propios de los iniciados en los misterios. En este proceso de manifestación de la religión del individuo, ha señalado acertadamente J. Rüpke<sup>48</sup> que la comunicación privada con la divinidad nunca estuvo circunscrita a los espacios físicos del templo o del ritual oficial. De ahí que no pueda resultarnos extraño encontrarnos ante un testimonio aislado de la manera particular en que un seguidor de Mitra pudo articular su devoción por este dios, reforzando de esta manera una relación más íntima aún<sup>49</sup>. Cuál pudo ser el camino que le llevara a la unión de estos elementos sobre un mismo soporte físico, se nos hace imposible de conocer, dado que el contexto, como hemos indicado, no nos aporta más elementos de análisis. El hecho de que sea un caso único refuerza este carácter de expresión individual, para el que los cultos místéricos ofrecían un espacio muy abundante, como ha sido reseñado<sup>50</sup>. Nuestro protagonista habría buscado la forma de llevar consigo un recuerdo permanente de un aspecto del culto mitraico por el que sentía particular predilección (el nacimiento del dios desde una piedra), y haber querido vincularlo a otros elementos que para él tenían un significado especial: la referencia a que Mitra es una divinidad que escucha y que sus orígenes se vinculaban con la lejana Persia. El resultado sería una pieza que nos refleja que la vivencia religiosa encontraba diversos cauces de expresión: uno institucional y comunitario, junto con otro privado y abierto a los sentimientos íntimos del individuo.

<sup>45</sup> J. ALVAR, 2010, pp. 546-547.

<sup>46</sup> Tomamos esta expresión de F. GRAF, 2013, p. 115. El marco teórico de esta cuestión en G. WOOLF, 2013 pp. 136-160 y K. WALDNER, 2013, pp. 215-242.

<sup>47</sup> I. CAMPOS, 2015, pp. 671-686.

<sup>48</sup> J. RÜPKE, 2013, p. 19.

<sup>49</sup> Como apunta Mikalson, la posibilidad de hacer elecciones para escoger qué dios honrar, hace a las divinidades más personales para los adoradores. Cfr. J. MIKALSON, 2006, p. 211.

<sup>50</sup> R. GORDON, 2015, pp. 367-385; J. RÜPKE, 2016, pp. 1-11.

### ABREVIATURAS

*CIMRM* = VERMASEREN, M.J., *Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae*, Hague, 1960.

*RIB* = FRERE, S.S., ROXAN, M. & TOMLIN, R.S., *The Roman Inscriptions of Britain*, II. Fasc.1, Stroud, 1990.

### BIBLIOGRAFÍA

ALVAR, J.,

- "Mithraism and Magic", en R. L. GORDON & M. SIMON (eds.), *Magical Practice in the Latin West*, Leiden, 2010, pp. 519-550.

Álvarez-Pedrosa, J. A.,

- "El dios que nace de la roca. Aspectos comparativos del mito del nacimiento de Mitra", *Emerita*, 84 (2016) 317-331.

AMBROSIO,

- *Los sacramentos y los misterios = (De sacramentis et de mysteriis). Prólogo, traducción y notas de B. AGÜERO*, Sevilla, 1991.

AZARPAY, G.,

- "The role of Mithra in the investiture and triumph of Shapur II", *JA*, 17 (1982) 181-191.

BECK, R.,

- "Mithraism since Franz Cumont", *ANRW*, II, 17.4 (1984), pp. 2002-2115.

BIVAR, A.D.H.,

- *Catalogue of Western Asiatic Seals in the British Museum. Stamp Seals: II. The Sassanian Dynasty*, London, 1969.

BONNER, C.,

- "A Reminiscence of Paul on a Coin Amulet", *HThR*, Vol. 43, No. 2 (Apr., 1950) 165-168
- *Studies in Magical Amulets. Chiefly Graeco-Egyptian*, Ann Arbor, 1950.

BOYCE, M. A.,

- *History of Zoroastrianism, The Early Period*, Leiden, 1996.

BRUNNER, C.J.,

- *Sassanian Stamp Seals in the Metropolitan Museum of Art*, New York, 1978.

CALLIERI, P.,

- "On the Diffusion of Mithra images in Sasanian Iran; New Evidence from a Seal in the British Museum", *E&W*, 40 (1990) 79-98.

CAMPOS, I.,

- "Mitra y la monarquía persa: la rehabilitación del dios a través de las inscripciones reales aqueménidas", en G. SUÁREZ (ed.), *Religión y poder: comunicaciones presentadas al VII Simposio de la SECR*, Toledo, 2006, pp. 103-110.
- *El dios Mitra. Los orígenes de su culto anterior al mitraísmo romano*, Las Palmas de G.C., 2006.
- "Vínculos familiares en el contexto mitraico: las inscripciones pro salute", *Klio*, 97 (2015) 671-686.

- CORDER, P.,  
- *Verulamium Museum Publications*, St. Albans, 1938.
- DELATTE, A.,  
- “Études sur la magie grecque, III-IV”, *MusB*, 18 (1914) 5-96.
- DOMBROWSKI, B.W.,  
- “Mazda-Ahura – Ahura Mazda – Ahuramazda = ‘Lord Wisdom’”, *IA*, 18 (1983) 199-220.
- DÖRNER, F.,  
- “Mithras in Kommagene”, en J. DUCHESNE (ed.), *Études Mithriaques*, Leiden, 1978, pp. 123-133.
- DUCHESNE, J.,  
- “Iran and Greece in Commagene”, en J. DUCHESNE (ed.), *Études Mithriaques*, Leiden, 1978, pp. 187-199.
- FARAONE, C.,  
- “A Greek magical gemstone from the Blacksea”, *Kernos*, 23 (2010) 91-114.  
- “The Amuletic Design of the Mithraic Bull-Wounding Scene”, *JRS*, 103 (2013) 1-21.
- GNOLI, G.,  
- “Sol Persice Mitra”, en U. BIANCHI (ed.), *Mysteria Mitrae*, Roma, 1979, pp. 725-740.
- GORDON, R.,  
- “Small and Miniature Reproductions of the Mithraic Icon: Reliefs, Pottery, Ornaments and Gems”, en M. MARTENS (ed.), *Roman Mithraism: the evidence of the Small Finds*, Brussels, 2004, pp. 259-283.  
- “Religious competence and individuality: three studies in the Roman Empire”, *Religion*, 45 (2015) 367-385.
- GRAF, F.,  
- “Individual and Common cult: epigraphic reflections”, en J. RÜPKE (ed.), *The individual in the Religions of the Ancient Mediterranean*, Oxford, 2013, pp. 115-135.
- HARRIS, E & HARRIS, J.R.,  
- *The Oriental cults in Roman Britain*, Leiden, 1965.
- HENIG, M.,  
- *Religion in Roman Britain*, London, 1995.
- HILLER, F.,  
- “Syrische Gottheiten auf einem Altar aus Cordova”, *ARW*, 22 (1923), pp. 117-132.
- KIRCHER, A.,  
- *Aritmología*, ed. J. Terán, Madrid, 1984.
- KING, C.H.,  
- *The Gnostics and their remains*, London, 1887.
- LE GLAY, M.,  
- “Abraxas”, en *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* I.1, Zürich – München, 1981, n°27<sup>a</sup>.
- LEIWO, M.,  
- “From contact to mixture: bilingual inscriptions from Italy”, en J.N. ADAMS et alii, *Bilingualism in Ancient Society*, Oxford, 2002, pp. 168-194

- LISSI-CARONNA, E.,  
- *Il Mitreo dei Castra Peregrinorum*, Leiden, 1986.
- LIVIO, TITO,  
- *Los orígenes de Roma* (edición M. PÉREZ GONZÁLEZ), Madrid, 1989.
- MAC DOWAL, D.W.,  
- “Sol Invictus and Mithra. Some evidence from the mint of Rome”, en U. BIANCHI (ed.), *Mysteria Mithrae*, Leiden, 1979, pp. 559-571.
- MASTROCINQUE, A.,  
- *Studi sul Mitraismo*, Roma, 1998.  
- *Sylloge gemmarum gnosticarum*, I, Roma, 2003.
- MATTINGLY, H.,  
- “A MITHRAIC TESSERA FROM VERULAM”, *NC*, VOL. XII (1932), 54-57
- MEYER, M.  
“The Mithras Liturgy’ as Mystery and Magic”, en C. BULL (ed.), *Mystery and Secrecy in the Nag Hammadi Collection and Other Ancient Literature: Ideas and Practices*, Leiden, 2012, pp. 447-464.
- MIKALSON, J.,  
- “Greek Religion. Continuity and Change in the Hellenistic Period”, en G. BOUGH (ed.), *The Cambridge companion to the Hellenistic world*, Cambridge, 2006, pp. 208-222.
- MOELLER, W. O.,  
- *The Mithraic origin and meanings of the Rotas-Sator Square*, Leiden, 1973.  
- “Marks, names and numbers. Further observations on Solar Symbolism and Ancient Numerology”, en M.B. DE BOER et T.A. EDRIDGE (eds.), *Hommages à Maaerten J. Vermaasaren*, vol. 2, Leiden, 1978, pp. 801-820.
- NERI, I.,  
- “Mithra Petrogenito. Origine Iconografica e aspetti culturali della nascita dalla pietra”, *Ostraka*, 9 (2000) 227– 245.
- OVERLAET, B.,  
- “Ahura Mazda and Shapur II? A note on Taq-I Bustan I, the investiture of Ardashir II (379-383)”, *IA*, 47 (2012) 133-151.
- PANVINI, R.,  
- “Il contributo della numismatica allo studio dei Misteri di Mitra”, in U. BIANCHI, *Mysteria Mithrae*, Roma, 1979, pp. 551-555.
- PEREA, S.,  
- “Teónimo egipcio Φρήν en un altar en Córdoba”, *AAC*, 8(1997) 27-42.
- PETRONIO,  
- *El Satiricón. Introducción, traducción y notas de L. Rubio Fernández*, Madrid, 1988.
- RAJA, R.,  
- “Staging ‘private’ religion in Roman ‘public’ Palmyra. The role of the religious dining tickets (banqueting tesseræ)”, en C. ANDO & J. RÜPKE (ed.), *Public and Private in Ancient Mediterranean Law and Religion*, Berlin, 2015, pp. 165-186.
- RICHARDSON, K.M.,  
- “Report on excavations at Verulamium: Insula XVII, 1938”, *Arch*, 90 (1944) 81-126.



- RIES, J.,  
- *Il culto di Mithra, dall'India Vedica ai confini dell'Imperio Romano*. Milano, 2013.
- RÜPKE, J.,  
- "Individualization and Individuation as Concepts for Historical Research", en J. RÜPKE (ed.), *The individual in the Religions of the Ancient Mediterranean*, Oxford, 2013, pp. 3-38.  
- *Religious deviance in the Roman World. Superstition or Individuality*. Cambridge, 2016.
- SANZI, E.,  
- "Magia e culti orientali. Osservazioni storico-religiose intorno ad una gemma eliopolitana conservata nel Museo Archeologico Nazionale di Napoli", en A. MASTROCINQUE (ed.), *Atti dell'incontro di studio Gemme Gnostiche e Cultura Ellenistica*. Bologna, 2002, pp. 209-224.
- SANZI, E. & SFAMENI, C.,  
- *Magia e Culti Orientali. Per la storia religiosa della Tarda Antichità*. Cosenza, 2009.
- SAUER E.,  
- "Not just small change: Coins in Mithraea", en M. MARTENS (ed.), *Roman Mithraism: The Evidence of the Small Finds*, Brussels, 2004, pp. 327-353.
- SAXL, F.,  
- *Mithras. Typengeschichtliche Untersuchungen*, Berlin, 1931.
- SCHOFIELD, A.,  
- "The search for Iconographic Variation in Roman Mithraism", *Religion*, 25 (1995) 51-66.
- SCHWERTHEIM, E.,  
- "Monumente des Mithraskultes in Kommagene", en F. DÖRNER (ed.), *Kommagene, Geschichte und Kultur einer antiken Landschaft*, Küsnacht, 1975, pp. 63-68.
- SICK, D.H.,  
- "Cattle Theft and the Birth of Mithras: Another Look at Cumont Vedic Parallel", *JIES*, 24 (1996) 257-276.
- STAVRIANOPOULOU, E.,  
- "From the god who listened to the god who replied: transformations in the concept of *epekoos*", en C. BONNET, V. PIRENNE-DELFORGE, (eds.), *Dieux des Grecs -Dieux des Romains: Panthéons en dialogue à travers l'histoire et l'historiographie*, Brussels-Rome, 2016, pp. 79-97.
- VERMASEREN, M.J.,  
- "The Miraculous birth of Mithras", *Mnemosyne*, 4 (1951) 285-301.  
- *Mithras, the Secret God*, Leiden, 1963.
- WALDNER, K.,  
- "Dimensions of Individuality in Ancient Mystery Cults: Religious Practice and Philosophical Discourse", en J. RÜPKE (ed.), *The individual in the Religions of the Ancient Mediterranean*, J. Rüpke, Oxford, 2013, pp. 215-242.
- WALTERS, V.,  
- *The Cult of Mithras in the Roman Provinces of Gaul*, Leiden, 1974.
- WHEELER, R.E.,  
- *Summary of the Verulamium Excavations*, St. Albans, 1932.
- WHEELER, R.E. & WHEELER, T.,  
- *Verulamium, a Belgic and two Roman Cities*, London, 1936.

WIKANDER, S.,

- “Mithra en vieux perse,” *OrSuec*, 1 (1952) 66-68.

WOLSKI, J.,

- “L’époque parthe entre l’hellénisme et l’iranisme”, en P. BERNARD & F. GRENET (eds.), *Histoire et Cultes de l’Asie Centrale Préislamique*, Paris, 1991, pp. 49-55.

WOOLE, G.,

- “Ritual and the Individual in Roman Religion”, en J. RÜPKE (ed.), *The individual in the Religions of the Ancient Mediterranean*, Oxford, 2013, pp. 136-160.