

CULTOS Y SANTUARIOS DE SANACIÓN EN LAS CIUDADES ROMANAS: EL EJEMPLO DE AMPURIAS

Ricardo Mar Medina

Universitat Rovira i Virgili - Institut Català d'Arqueologia Clàssica

Resumen

En el mundo griego los santuarios dedicados a divinidades sanadoras se construían en parajes naturales con unas características determinadas. Roma incorporó la cultura helenística como parte de la conquista del Mediterráneo Oriental y, por tanto, el culto a Apolo y el culto a Esculapio fueron precozmente importados.

Los *asklepieia*, santuarios dedicados a Asklepios el dios de la medicina y la curación, que llegaron a convertirse en la antigüedad griega en una infraestructura básica sanitaria, se introdujeron también en el mundo romano.

El ritual sanatorio queda explicitado en este artículo en base a los restos arqueológicos hallados en algunos de los yacimientos. Los santuarios ampuritanos son analizados desde una visión arqueológica y urbanística.

Palabras clave

Arqueología, santuarios salutíferos, medicina griega, medicina romana.

HEALING CULTS AND SHRINES IN ROMAN CITIES: THE EXAMPLE OF AMPURIAS

Abstract

In the Greek world, shrines devoted to healing divinities were built in natural locations and had certain characteristics. Rome absorbed Hellenic culture during its conquest of the Eastern Mediterranean and thus imported the cults Apollo and Asclepius at an early date.

The *asklepieia*, shrines dedicated to Asclepius, the god of medicine and healing, and become a fundamental part of the health infrastructure in Ancient Greece and were also introduced to the Roman world.

The present article describes the shrines' rituals on the basis of the archaeological remains found at the sites. The shrines at Ampurias are analysed in terms of their archaeology and urban planning.

Keywords

Archaeology, healing shrines, Greek medicine, Roman medicine.

Introducción

Frente a la monumentalidad de los templos y basílicas, a las enormes dimensiones de las plazas y porticados de los foros, las excavaciones arqueológicas en algunas ciudades romanas han descubierto una serie de santuarios fuera del entorno del foro, de escala más reducida, pero que, en cierta manera, ordenan los barrios periféricos de la ciudad¹.

Naturalmente, solo aquellas ciudades que han sido extensivamente excavadas nos ofrecen la evidencia arqueológica de estos conjuntos sacros. El caso más espectacular es, sin duda, el de la ciudad de Ostia, el puerto de Roma. Se ha descubierto un conjunto de al menos ocho santuarios dispersos en diferentes barrios de la ciudad, pero bien integrados en el tejido urbano. Los tres más grandes (el santuario de Hércules, el Campo de la Magna Mater y el Serapeo) incluyen, además del templo y los salones para celebrar rituales y banquetes ceremoniales, una particular relación con conjuntos termales, edificios dedicados a residencia intensiva, *tabernae* y almacenes. El origen y la historia de cada uno de estos conjuntos religiosos es muy diferente: el santuario de Hércules es producto de una larga evolución histórica², el de Serapis fue implantado a través de un proyecto unitario entre los años 123 y 127 d. C.³, y el Campo de la Magna Mater parece relacionarse estrechamente con la historia oficial de la ciudad desde comienzos del siglo I a. C.⁴. A pesar de este diferente origen histórico, los tres santuarios desempeñaron un papel urbanístico similar, integrados en la estructura de los barrios que los albergaban.

En las provincias hispanas son escasas las ciudades excavadas que nos han restituido este tipo de establecimientos. El caso más notable es, sin duda, el de Ampurias, donde las excavaciones han descubierto un conjunto de templos y santuarios urbanos asociados a la puerta sur de la muralla

1 Mar, R. (1996), «Santuarios e inversión inmobiliaria en la urbanística ostiense del siglo II» (A. Zevi y A. Claridge eds.), *Roman Ostia revisited*, Londres, 115-164.

2 Zevi 1967-70, p. 97 y ss.; R. Mar, «El Santuario de Hércules y la urbanística de Ostia», *ArchEArq* 63, 1990, 137-160 (=Mar 1990).

3 Bloch, H. (1959), «The Serapeum of Ostia and the Brick-Stamps of A.D. 123», *AJA* 63, 225 y ss.; R. Mar (1994), «El Serapeo de Ostia» *Bull.d'Arqueologia*, n. 13. R. Mar (ed.), I. Rodà, J. Ruiz de Arbulo, F. Zevi, E. Subias (2001), *El santuario de Serapis en Ostia*, 2 vols., Documents d'Arqueologia Clàssica, 4, URV, Tarragona.

4 C. L. Visconti (1864), «I monumenti del Metroon Ostiense», *Annali Inst. Corrip. Archeologica*, 40, 362 y ss.; y G. Calza (1946), «Il santuario della Magna Mater a Ostia» *MemPontAcc* 6, 183 y ss.

de la Neápolis. En Belo Claudia contamos con un pequeño pero complejo santuario dedicado a Isis⁵. En Tarraco se ha documentado, no lejos del foro de la Colonia, un santuario dedicado probablemente a la divinidad protectora de la ciudad, la *Tutela Tarraconensis*, y un pequeño templo próstilo abierto a la calle principal que subía hasta la Acrópolis, asociado con el descubrimiento de un busto de Atenea⁶. Fuera de estos casos más evidentes, apenas contamos con datos para documentar la arquitectura de estos establecimientos sacros.

Como veremos a continuación, las excavaciones en Ampurias⁷ han descubierto también inscripciones, esculturas y objetos votivos que nos permiten estudiar el culto que se desarrollaba y hablar de las divinidades que residían en los templos. La relación entre Asklepios, Serapis, Isis, Apolo..., que se documenta a través de los hallazgos realizados en la zona de culto, nos permite conocer una de las funciones sociales de los templos de la Muralla Sur de la Neápolis: la sanación de los enfermos⁸.

En la tradición griega, los santuarios de las divinidades sanadoras⁹, fundamentalmente Asklepios, Higeia y Apolo, se desarrollaron inicialmente en parajes naturales fuera del entorno urbano. Los ejemplos más notables, como los dedicados al culto de Apolo en Delfos y en la isla de Delos, remontan su origen probablemente a los legendarios tiempos de la Edad del Bronce. Son lugares donde la naturaleza se exhibe imponente. Grandes prominencias rocosas, montañas, fuentes naturales, antiqüísimos bosques sagrados, grutas y antros subrayaban el carácter sobrenatural

5 Dardaineda, S., Fincker, M., Lancha, J., Silliéres, P. (2008), *Belo VIII. Le sanctuaire d'Isis*, Madrid.

6 Mar, R., Ruiz de Arbulo, J., Vivó, D., Beltrán-Caballero, J.A. (2012), *Tarraco. Arquitectura y urbanismo de una capital provincial romana. 1. De la Tarragona ibérica a la construcción del templo de Augusto* (D.A. C. n.º 5, URV), Tarragona.

7 Mar, R., Ruiz de Arbulo, J. (1993), *Ampurias Romana*, AUSA, Sabadell.

8 Ruiz de Arbulo, J. (2006), «Cuestiones económicas y sociales en torno a los santuarios de Isis y Serapis. La ofrenda de Numa en Emporion y el Serapeo de Ostia», en *Entre Dios y los hombres: el sacerdocio en la Antigüedad*, 7, 197; Ruiz de Arbulo, J.; Vivó, D. (2008), «Serapis, Isis y los dioses acompañantes en Emporion: una nueva interpretación para el conjunto de esculturas aparecido en el supuesto Asklepieion emporitano», en RAP. Universidad de Lérida.

9 Para la medicina antigua, véase: Nutton, V. (2004), *Ancient Medicine*, Routledge, Londres-Nueva York; Id. (2005), «The fatal embrace: Galen and the history of ancient medicine», *Science in Context*, 18(01), 111-121. Para el papel de Hipócrates y la medicina hipocrática, véase Jouanna, J. (2012), *Greek Medicine from Hippocrates to Galen: Selected Papers*, Brill, Leiden-Boston.

del lugar. Las raíces animistas del pensamiento religioso en la Grecia protohistórica¹⁰ explican que, desde fechas tempranas, los grupos humanos escogiesen estos parajes como centros de culto al ser reconocidos como manifestaciones milagrosas de la naturaleza. El desarrollo de la polis en el período arcaico hizo que florecieran estos santuarios extraurbanos, que, sin embargo, adquirirán todo su desarrollo urbanístico con el período clásico y, sobre todo, con el helenismo y con Roma. Efectivamente, si los santuarios de Asklepios, la principal divinidad sanadora de Grecia, en Epidauro y en la isla de Cos, se hallaban en medio de la naturaleza, los de Pérgamo, Atenas y Corinto, entre otros, se hallaban ya inmersos en el espacio urbano. Las nuevas condiciones generadas por las conquistas de Alejandro crearon un mundo nuevo en el que las ciudades iban a ser definitivamente las protagonistas de todas las formas de pensamiento, y, por tanto, también el escenario de actividades, como la curación del enfermo, que hasta entonces habían estado relegadas a un escenario natural lejos del espacio urbano.

Con el helenismo, la religión griega entró en contacto con otras realidades culturales y desarrolló formas de sincretismo que ampliaron el horizonte de las viejas creencias. El caso más evidente es el Egipto ptolemaico, donde los propios reyes lágidas estimularon el culto de Isis y de Serapis. Esta última era una divinidad completamente nueva, producto de la fusión de Zeus con el buey Apis y con Osiris. Son las divinidades alejandrinas que, al expandirse por el mundo helenístico, conservaron parte de las atribuciones de sus precedentes faraónicos¹¹. Osiris había vuelto de la muerte por la mediación de Isis, que juntó sus pedazos y sanó sus heridas. Eran divinidades con el poder de la sanación cuyos santuarios ofrecían una vía iniciática para comunicarse directamente con la divinidad. La popularidad de Serapis como una deidad de curación llegó a rivalizar con el propio Asklepios. Un conocido relieve con la representación de la incubación sacra presenta los rasgos evidentes de estar sucediendo en un

10 Day, M. (2004), «Religion, of-line cognition and the extended mind», en *Journal of Cognition and Culture* n. 4(1): 101-21; Sperber, D. (1996), *Explaining Culture: A Naturalistic Approach*, Blackwell, London.

11 Dunand, F. (1973), *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée*, vols. I, II y III, Brill, Leiden.

enkoimetērion de Serapis¹². El mismo Cicerón nos recuerda que «tanto Asclepios como Sarapis son capaces de prescribir un tratamiento para la salud en el sueño» (*De adivinatione* 2.123; véase también Tácito, *Historiae* 4.84.5).

En Delos, la isla de Apolo, convertida en el centro del poder romano en el Egeo, dentro del espacio urbano se desarrolló todo un barrio con varios templos dedicados a las divinidades alejandrinas que, sin duda, tenemos que interpretar como un entorno de sanación a través de la iniciación en los misterios de los dioses que habían sido capaces de regresar entre los muertos.

Roma incorporó la cultura helenística como parte de la conquista del Mediterráneo oriental. El culto de Apolo fue precozmente importado, y también lo hizo el culto de Esculapio¹³. Es bien conocida la noticia de la pestilencia del año 293 a. C., que, después de consultar los libros sibilinos, motivó el envío de una embajada a Epidauro para traer una serpiente sacra. La nave que traía la embajada atracó en el puerto militar de Roma (los *navalia*), desde donde la serpiente nadó hasta perderse en la isla Tiberina. Allí fue construido el templo de Esculapio, cuya función como hospital ha durado hasta nuestros días (Strabo, *Geog.* 12. 5. 3; Ovid, *Fasti* 1, 289).

Aunque la arqueología de los santuarios urbanos nos resulte tan desconocida en las ciudades romanas, los limitados ejemplos disponibles nos hacen pensar que la urbanística de una ciudad romana alto-imperial no puede entenderse sin tener en cuenta los complejos sistemas de relaciones de uso, propiedad y dependencia que se establecían en los santuarios urbanos. En Ostia, por ejemplo, los templos están asociados con termas, almacenes y residencias. Una problemática que es ilustrada de modo ejemplar por la evolución del santuario de Hércules: un auténtico recinto (*temenos*) rodeaba un conjunto de templos, progresivamente transformados en «urbanos» por el crecimiento de la ciudad (s. II d. C.)¹⁴.

El estudio de estos centros religiosos en las ciudades romanas no resulta fácil. En general, conocemos la topografía de estas ciudades de un modo discontinuo, ya que los trabajos arqueológicos se han centrado en

12 Van Straten, F. T. (1981), «Gifts for the Gods», en *Faith, Hope and Worship. Aspects of Religious Mentality in the Ancient World* (H. Versnel ed.), Brill, Leiden, 65-104; véase p. 98 y fig. 42.

13 De Filippis Cappai, C. (1991), «Il culto di Asclepio da Epidauro a Roma. Medicina del tempio e medicina scientifica», en *Civiltà Classica e Cristiana*, 12, 271-284.

14 Mar (1990), o. c.

los grandes monumentos, ignorando el tejido de construcciones que daba continuidad al espacio urbano. Esta circunstancia, unida a la falta de estudios sobre funcionalidad urbana, dificulta el análisis de los procesos de integración espacial y funcional de santuarios y lugares de culto.

Existe, por otra parte, un problema de método. La superposición de funciones que caracterizaba a la ciudad antigua resulta difícilmente compatible con la explicación racionalista moderna del hecho urbano. Estamos acostumbrados a pensar en la ciudad romana como un conjunto de ámbitos funcionalmente autónomos donde se compartimenta el espacio religioso, político, económico, social, comercial, etc. Sin embargo, en una ciudad antigua resulta muy difícil distinguir la especialización de espacios para cada uno de estos usos. De hecho, las actividades que nosotros llamaríamos religiosas son con frecuencia difícilmente separables de la práctica administrativa o de la función económica.

El estudio de los santuarios de Grecia, de la Magna Grecia y de Italia central¹⁵ muestra cómo los antiguos centros de culto eran puntos privilegiados del espacio urbano, donde las actividades de la vida colectiva se manifestaban con mayor intensidad. Su clasificación en «funciones especializadas» no es posible ni tan siquiera al referirnos a los aspectos más «técnicos» del desarrollo del ritual. Todavía estamos lejos de comprender las complejas relaciones que se fueron desarrollando en torno a estos *loca sacra* urbanos¹⁶.

La curación en Grecia: los santuarios de Asklepios

Los *asklepieia*, santuarios dedicados a Asklepios, el dios de la medicina y la curación, llegaron a convertirse en la Antigüedad griega en una in-

15 Santuarios de Grecia: B. Bergquist (1967), *The Archaic Greek Temenos, a Study of Structure and Function*; para la Magna Grecia: I. Edlund (1987), *The Gods and the place, location and function of sanctuaries in the countryside of Etruria and Magna Graecia*; para Italia Central: F. Coarelli (1987), *I Santuari del Lazio in età repubblicana*; véanse además las actas del seminario de investigación (1981-1983) dirigido por G. Roux (1984), *Temples et Sanctuaires*; y AA.VV. (1992), *Le Sanctuaire Grec* (coloquio, Ginebra 1990), *Entretiens sur l'Antiquité Classique de la fond. Hardt*, 37, Geneve.

16 Mar (1990), Mar (1991), o. c.

fraestructura básica sanitaria¹⁷. Eran lugares de culto y, a la vez, lugares de sanación por la intervención divina, elegidos por su relación particular con la naturaleza. Desde nuestra perspectiva contemporánea subrayamos que eran lugares de gran belleza natural, ricas aguas termales y rodeados de una naturaleza extraordinaria. Las fuentes y el agua se presentaban unidas a los elementos religiosos y mágicos que propiciaban la curación. Los métodos terapéuticos experimentales se combinaban con formas religiosas para trascender el estado de consciencia y alcanzar lo sobrenatural, la comunicación directa con el dios que guiaba a la cura. El tratamiento del paciente se basaba tanto en la aplicación de métodos naturales de carácter empírico, como en la aplicación de rituales trascendentales o místicos. A través de la autosugestión se trataba de estimular la imaginación del paciente. Todo un abanico de procedimientos para reforzar la fe en las capacidades sanadoras de Asklepios¹⁸.

El ritual de la incubación¹⁹, el sueño inducido, ofrecía la sanación mediante una comunicación personal con el dios²⁰. Sin embargo, estos santuarios eran también lugares de convalecencia. Una práctica que adquiere todo su potencial en época helenística. Se trataba de «patrones de conducta colectiva», generados a través de la interacción entre «los actores humanos, objetos como esculturas e inscripciones, instituciones sociales y formales, rituales, normas y creencias»²¹. Un proceso de asimilación colectiva²² reforzado por el sentido de comunidad que aportaba la participa-

17 Dignas, B. (2007), «A Day in the Life of a Greek Sanctuary», en *A Companion to Greek Religion* (Ogden ed.), 163-177, Blackwell, Malden.

18 Pretre, C., Charlier, P. (2009), *Maladies humaines, thérapies divines: Analyse épigraphique et paléopathologique de textes de guérison grecs*, Presses universitaires du Septentrion, Villeneuve-d'Ascq.

19 Para la presentación arquitectónica de los *asklepieia*, véase Riethmüller, Jürgen W. (2005). *Asklepios: Heiligtümer und Kulte*, 2 vols. Studien zu Antiken Heiligtümern, Verlag Archäologie und Geschichte.

20 Meier, C. A. (1967), *Ancient incubation and modern psychotherapy*, Northwestern University Press, Evanston; Hanson, J. S. (1980), «Dreams and Visions in the Graeco-Roman World and Early Christianity», *ANRW* 2.23.1: 1395-1427; Harris, W. (2009), *Dreams and Experience in Classical Antiquity*, Harvard University Press.

21 Roepstorf (2008), «Things to Think With: Words and Objects as Material Symbols», en *Philosophical Transactions of the Royal Society B*, 363: 2049-54.

22 Véase, en general, Geertz, A. W. (ed.), *Origins of Religion, Cognition and Culture*, Routledge, New York; Jensen, J. S. (2010), «Doing it the Other Way Round: Religion as a

ción en complejos rituales escenificados, ciertamente en el interior de la ciudad, pero separados de las actividades urbanas por el velo de misterio que introducían los muros de los *temenoi*.

El culto a Asklepios como divinidad curativa experimentó un notable auge en los periodos helenístico y romano. La construcción de numerosos *asklepieia* refleja el creciente prestigio del poder sanador del dios. El paciente era un suplicante que buscaba un camino personal. La visita al templo exigía normas especiales, ayunos, restricciones, ofrendas y otras acciones. Paseando por los pórticos, preparándose para la *incubatio* ritual, interactuaba con otros visitantes en un clima espiritual colectivo. Los sacerdotes sin duda eran conscientes de que la acción psicológica contribuía a activar los mecanismos de cura innatos en todos los seres humanos. Así, algunos de los santuarios, como el de Epidauro, son auténticos conjuntos urbanísticos dotados de teatros, gimnasios e hipódromos²³.

Por todo ello, era importante la ubicación de los *asklepieia*²⁴. El carácter sanador del dios exigía un contacto con la naturaleza, sobre todo el agua, en ocasiones de origen termal, y una exuberante vegetación. Los bosques sagrados eran un escenario necesario para subrayar el carácter sacro del lugar. Así nos lo recuerda Pausanias en la *Descripción de Grecia* (7, 27.11): al referirse a los santuarios de Asklepios en Kyros y en Mesenia. También el *asklepieion* de Epidauro se encuentra en un valle con abundantes fuentes y manantiales, junto al monte Kynortion. Las dependencias de culto se extendían dentro del *bosque sagrado* descrito por Pausanias (*Descripción de Grecia* 2. 26.1-28.1). El bosque que rodeaba el *asklepieion* de Kos era de cipreses. En otros casos fueron construidos al borde del agua: en Corinto, junto a la fuente de Lerna, y en Gortina, en la orilla del río Loussios.

En época helenística se construyeron santuarios en el interior de las ciudades, pero a menudo relacionados con los edificios de espectáculo²⁵. En Mesenia y Megalópolis, respectivamente, el *asklepieion* forma un con-

Basic Case of Normative Cognition», en *Method & Theory in the Study of Religion* n.22(4), 322-329.

23 Riethmüller, J. W. (2005), *Asklepios: Heiligtümer und Kulte*, 2 vols. Studien zu Antiken Heiligtümern, Verlag Archäologie und Geschichte, Heidelberg.

24 Los principales *asklepieia* de Grecia se encuentran descritos en Martin, R., Metzger, H. (1976), *La religion grecque*, Presses universitaires de France, vol. 22

25 Riethmüller (2005), o. c.

junto arquitectónico con el teatro y el estadio. Una situación similar a la que encontramos en Corinto, donde el *asklepieion* fue construido al lado del gimnasio, cercano al teatro y al odeón del ágora, y en Sicione, donde también se unió al teatro. En Atenas se situaba en la ladera sur de la Acrópolis: accesible y provisto de agua de manantial. En este caso, el templo de sanación estaba asociado con las actividades teatrales del Teatro de Dionisio.

Nos referiremos a continuación al más occidental de los santuarios dedicados al dios griego de la sanación a orillas del Mediterráneo: Ampurias.

Serapis o Asklepios en Ampurias

Uno de los hallazgos más importantes realizados en los primeros años de las excavaciones de Ampurias fue un conjunto de templos alojados en sendos santuarios situados a los lados de la puerta sur de la muralla de la Neápolis. Tradicionalmente han sido identificados como uno dedicado a Esculapio, y el otro, presentado como santuario de Serapis.

La identificación del santuario de Asklepios nace de un importante hallazgo realizado al comienzo de las excavaciones modernas en 1908²⁶. Un año después (1909), se descubrió una gran escultura de mármol blanco realizada en dos bloques ensamblados que representaba un dios griego. Fue identificado como Asklepios por la iconografía general y por el hallazgo cercano de varios fragmentos de una serpiente enroscada²⁷. Respecto a su cronología, fue objeto de diferentes interpretaciones²⁸: Philadelphus (1927) la consideró una pieza original griega del siglo v a. C., García y Bellido (1947) pensaba que era una obra del siglo iv a. C., y Kukhan la situó en el siglo III a. C. (Almagro, Kukhan, 1958). En cualquier caso, e independientemente de su cronología, permitía identificar el santuario situado al oeste de la puerta con un Asklepieion. Para identificar el templo situado al este de la puerta, quedaba una inscripción dedicada a Isis y Serapis. En

26 Puig i Cadafalch, J. (1908), «Les excavacions d'Empúries. Estudi de la topografia», *Anuari de l'IEC*, 2, 150-194; Id. (1912), «Els temples d'Empúries», *Anuari de l'IEC*, 4, 1911, 3-21; Mar y Ruiz de Arbulo (1993), *Ampurias Romana*, o. c. 58 y ss.

27 Ruiz de Arbulo, Vivó (2008), o. c.

28 Mar y Ruiz de Arbulo (1993), *Ampurias Romana*, o. c.

1987, G. Fabre, M. Mayer e I. Roda realizaron una nueva restitución del epígrafe grecolatino con la ofrenda de Numas. Al reunir por primera vez los dos fragmentos conservados se pudo comprobar que era una dedicatoria bilingüe (griego y latín) que celebraba la construcción del templo: «A Isis, a Serapis, Numas, hijo de Numerio de Alejandría, por devoción, ha hecho construir este templo, estatuas y pórtico»²⁹.

La publicación del libro *Ampurias Romana* (1993) propuso que el santuario situado al este de la puerta era, en realidad, el gimnasio griego, construido en el siglo II a. C., en cuyo patio interior se construyó, en época augusta, un templo. Probablemente estaba dedicado a un culto heroico asociado tal vez con el culto imperial. En dicho volumen, estudiamos con Joaquín Ruiz de Arbulo las excavaciones realizadas en el santuario emporitano a partir de 1908, analizando sus fases y sus advocaciones³⁰. La nueva interpretación de la inscripción de Numas y el hecho de que uno de los fragmentos hubiese aparecido en una cisterna anexa al santuario, nos hizo considerar que el santuario situado al oeste de la puerta de la muralla era un lugar de culto mixto en el que la devoción curativa de Esculapio y Serapis funcionaban asociadas de un modo sincrético.

Recientemente, la restauración de la estatua de mármol identificada como Asklepios ofreció a Joaquín Ruiz de Arbulo y David Vivó la oportunidad de revisar su identificación. Al colocarle los brazos guardados en el almacén y restaurar la cabeza, surgieron significativos indicios que obligaban a proponer otra identificación: era en realidad una representación del dios alejandrino Serapis. Con ello, el santuario donde había aparecido la estatua y la inscripción dedicada a Isis y Serapis debía ser interpretado como el Serapeo de Ampurias³¹.

En los años ochenta se procedió a la identificación analítica de la procedencia de los mármoles³². El cuerpo resultó ser de mármol pentélico, mientras que el busto y brazo izquierdo estaban trabajados en mármol de

29 Rodà, I. (1990), «La integración de una inscripción bilingüe ampuritana», *Boletín del Museo Arqueológico Nacional*, 8, 79-81. Véanse referencias completas a la lápida en Ruiz de Arbulo (2006 y 2008), o. c.

30 Mar y Ruiz de Arbulo (1993), *Ampurias Romana*, o. c.

31 Ruiz de Arbulo, Vivó (2008), o. c.

32 Mayer, M., Álvarez, A. (1985), «Le marbre grec comme indice pour les pieces sculptoriques grecques ou de tradition grecque en Espagne», *Praktika. Actes du XII CIAC* (Atenas 1983), Atenas, 262-270.

Paros. La serpiente era de mármol del Pirineo. Por otra parte, el estudio iconográfico de la pieza, realizado por I. Rodà³³ y S. Schroeder³⁴, arrojaba suficientes dudas como para desconfiar respecto a la interpretación tradicional de la escultura.

En realidad, todas estas ambigüedades y contradicciones se explican por el hecho de que se trata de una estatua realizada aprovechando restos de dos estatuas diferentes. Un fenómeno que conocemos para el siglo II a. C. en la isla de Delos. El gran centro del poder romano en medio del mar Egeo recuperaba materiales escultóricos y procedía a su ensambladura dependiendo de la demanda. Los ampuritanos encargaron una estatua del dios alejandrino, y el resultado fue la combinación de dos piezas que se habían esculpido mucho antes y en dos momentos distintos. Además, sabemos que la parte superior no era Serapis, pues en la cabeza hubo que hacerle un orificio para encajar el *kalathos* distintivo del dios. Sin embargo, su resultado final sí que lo fue, y los ampuritanos recibieron la estatua de Serapis para el santuario. Por cronología y material, esta estatua no pudo ser la que costeó Numas.

El debate científico sobre los santuarios ampuritanos no puede darse por concluido. Falta aún la publicación de los resultados de las excavaciones que se han realizado en los años ochenta del siglo XX. Lo que sabemos por los datos arqueológicos es que a partir del siglo V a. C. existió frente a la muralla sur de la Neápolis un primer santuario suburbano que incluía un pozo sacro. En los nuevos trabajos han aparecido algunos exvotos de terracota representando miembros anatómicos y un conjunto de vasitos en miniatura del siglo III a. C.³⁵. En cualquier caso, sabemos que a comienzos del siglo II a. C. fueron ampliadas las murallas, se construyeron nuevas torres y la doble puerta. Al mismo tiempo, se creó una gran terraza que cubría el viejo santuario del siglo V, y sobre ella se desarrolló el nuevo santuario. Estaba situado en alto respecto a la puerta de la muralla.

33 I. Rodà (1985), «A propos de la sculpture grecque d'Emporion», *Praktika. Actes du XII Congrès International d'Archeologie Classique* (Atenas 1983), Atenas, 256-261.

34 Schroeder, S. F. (1996), «El Asclepio de Ampurias: ¿una estatua de Agathodaimon del último cuarto del siglo II a. C.?», *Actas de la II Reunión sobre escultura romana en Hispania* (Tarragona, 1995), Tarragona, 223-237; Id. (2000), «Emporion y su conexión con el mundo helenístico oriental. Las esculturas de Agathos Daimon-Serapis y Apolo», en *Los griegos en España. Tras las huellas de Heracles*, catál. expos. Atenas / Madrid / Barcelona.

35 Ruiz de Arbuló, Vivó (2008), *op. cit.*

Incluía una gran cisterna, un pórtico (*abaton*) y al menos tres templos contruidos a lo largo de varias fases sucesivas. Se descubrieron diversas instalaciones hidráulicas que incluían el suministro de agua a una fuente pública. Estaba situada al pie de las escaleras que conducían a la terraza del santuario. Son las instalaciones propias de un santuario curativo.

A finales del siglo II o inicios del I a. C. se data la inscripción del alejandrino Numas en la que celebra que pagó y construyó un nuevo templo de Isis y Serapis dentro del santuario. El texto griego se refiere a la imagen de culto como *xoana*. Debía de tratarse de una imagen de madera importada, tal vez desde el propio Egipto. No olvidemos que esa fue la forma en que se introdujo el culto en Delos: la imagen llegó acompañada por un sacerdote procedente de Alejandría³⁶.

La riqueza epigráfica de los santuarios de Delos nos permiten intuir su funcionamiento económico³⁷. Eran la sede de las corporaciones de armadores, que bajo la tutela de dioses como Poseidón (colegio de *poseidonistas*) o de Hermes (colegio de *hermaistas*) realizaban sus actividades comerciales. Los santuarios servían de residencia, banco de depósitos y oficinas de contratación para *negotiatores* extranjeros de paso en la ciudad. Podemos imaginar que, en el santuario de Ampurias, todo ello se realizaba bajo la advocación de varias divinidades que, además de protectoras del comercio, eran sanadoras. No debemos olvidar que desde su fundación como un lugar de culto extramuros, las aguas de su pozo sagrado gozaron de un prestigio sanador que se incrementó con la traída del dios Asklepios desde Delos y de Isis y Serapis desde Alejandría. Cualquiera de las tres divinidades podía sanar por la incubación del sueño inducido, las tres ofrecían esperanza y vías de comunicación directa con la divinidad. El ritual iniciático en los misterios que caracterizaba a los templos egipcios se mostraba un camino tan prestigioso como entrar en el *abaton* de Asklepios para buscar remedio en el sueño. En conclusión, los cultos curativos de Asklepios, Isis y Serapis acabaron conviviendo en el recinto sacro situado al oeste de la puerta de entrada a la Neápolis.

36 Dunand, F. (1973), *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée*, vol. I. *Le culte d'Isis et les Ptoleemes*; vol. II. *Le culte d'Isis en Grèce*; vol. III. *Le culte d'Isis en Asie Mineure. Clergé et rituel des sanctuaires isiaques*, EPRO, Leiden.

37 Bruneau, Ph. (1970), *Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique et à l'époque impériale*, Paris.

Es probable que en el santuario se contase con la ayuda de otras divinidades; así lo apoya el repertorio estatuario que se descubrió en las excavaciones. Se ha propuesto que la diosa Hygieia estaba incluida en el culto, suponiendo que el templo P era su morada. «Según Pausanias (1,23), Hygieia era hija de Asklepios, y aparece frecuentemente asociada con el dios. En Epidauró, Hygieia disponía de un lugar de culto propio, así como en Pérgamo. Junto a Hygieia podemos pensar en cualquiera de las otras vírgenes salutíferas, como Aigle, Iaso o Panaklia, hermanas de la anterior; pero también en Apolo, padre de Asklepios»³⁸.

El ritual sanatorio

La medicina y la incubación también fueron practicadas en los templos de Isis y Serapis. Diodoro de Sicilia (1.25.2-5) da fe de la popularidad de Isis como una deidad de curación: «Para casi todo el mundo habitado es su testimonio, ya que contribuye con entusiasmo al honor de Isis, porque ella se manifiesta a sí misma en curaciones. Se presenta a los enfermos en su sueño, que les sirve de ayuda para sus enfermedades y realiza curaciones notables sobre ellos a medida que se someten a ella». La popularidad de Serapis, su pareja, como una deidad de curación en particular, aumentó en el período helenístico y romano³⁹. Dormir en el templo de Serapis ofrecía sueños de inspiración divina. Eran la pareja divina regidora de la vida humana y de su destino. El dios máximo era Serapis: a veces asimilado con Zeus-Júpiter, se presentaba como la serpiente protectora *Agathos Daimon*⁴⁰. Conocía los misterios de la vida después de la muerte. Isis representaba la idea de una diosa universal: tutelaba el matrimonio y la vida doméstica. Era también una diosa de la naturaleza protectora del ciclo agrario de siembra y cosecha. Virtudes que hacían de ella una sanadora y salvadora.

38 Mar, Ruiz de Arbulo, *Ampurias Romana*, *op. cit.*

39 Malaise, M. (1984), «La diffusion des cultes égyptiens dans les provinces européennes de l'Empire Romain», *ANRW*, II,17.3, 1616 y ss.

40 Merkelbach, R. (1995), *Isis Regina - Zeus Sarapis*, Ed. Teubner, Stuttgart / Leipzig.

En un trabajo precedente sobre el Serapeo de Ostia⁴¹, junto a Joaquín Ruiz de Arbulo recogimos la narración del mito egipcio de Osiris e Isis⁴²: «Era la historia de los hermanos/esposos reales, enfrentados a la envidia de la pareja Seth/Neftis, encarnación del mal. Seth, celoso y despiadado, asesinaría a Osiris encerrándolo por sorpresa en un gran sarcófago, y tras diversas peripecias despedazaría su cuerpo en catorce trozos arrojándolos a distintos lugares. La viuda Isis, desesperada pero dotada de ciertas habilidades mágicas, comenzaría una trágica búsqueda ayudada por Anubis, el fiel dios con cabeza de perro, y lograría recomponer el cadáver de su esposo, con excepción de su pene, engullido por un pez. La maga Isis lograría devolver la vida a Osiris bajo el aspecto de un milano, y engendraría de forma no precisada un hijo, de nombre Horus. El retorno de Osiris sería, no obstante, tan solo temporal y regresaría a continuación al reino de los muertos, donde permanecería como monarca. Isis criaría entonces a su hijo Horus, vencedor finalmente sobre su tío asesino y proclamado nuevo rey de Egipto. La muerte y resurrección de Osiris convertirían el mito en el símbolo del año agrario egipcio, y harían de Osiris el protector de las fuentes del Nilo, garantes de la fertilidad del país, juez de las almas de los fallecidos y monarca del más allá. Isis, por su parte, sería el ejemplo de la esposa leal y enamorada, a la vez que madre abnegada y protectora»⁴³.

En Alejandría, el ciclo milenarío de Isis y Osiris dio origen a Serapis o Sarapis, un nuevo dios ctónico, sanador y oracular. Tácito y Plutarco narran que el monarca recibió en sueños la orden de traer una gran estatua milagrosa de Hades desde la ciudad de Sínope, en el Helesponto⁴⁴. Tácito termina su relato explicando la fundación del culto: «El templo (de

41 R. Mar (ed.), I. Rodá, J. Ruiz de Arbulo, F. Zevi, E. Subias (2001). *El santuario de Serapis en Ostia*, 2 vols., Documents d'Arqueologia Clàssica, 4, URV, Tarragona.

42 Este ciclo milenarío cuenta con una bibliografía enorme en los estudios de egiptología. Para la época clásica es fundamental la narración de Plutarco, *De Iside et Osiride*. Las fuentes antiguas del mito y los epígrafes han sido recopilados por L. Vidman (1969), *Sylloge Inscriptionum Religionis Isiacae et Serapicae*, Berlín (SIRIS). Véanse también las síntesis ya citadas de Dunand (1973), *op. cit.*; y Merkelbach (1995), *op. cit.*

43 Mar, R., Ruiz de Arbulo, J. (2001), «El Serapeo en el contexto histórico de Ostia», en (Mar ed.), *El santuario de Serapis en Ostia*, *op. cit.* URV, Tarragona, pp. 309-335.

44 «Esa estatua daría prosperidad al reino y llenaría de grandeza y gloria a la ciudad que la poseyera...», Tácito, *Hist.*, IV, 83-84; cf. Plutarco, *De Iside et Osiride*, 28. El *Romance de Alejandro* (I, 30) de Ps. Kallistenes sitúa los acontecimientos en la época de la fundación: Alejandro, que habría encargado el templo de Serapis al arquitecto Parmenión.

Serapis), digno de la magnificencia de la ciudad, fue construido en un barrio que se llamaba Racotis, donde antiguamente había estado una capilla consagrada a Serapis y a Isis. Esta es la tradición más constante acerca del origen y del traslado del dios. Sé que hay algunos que le hacen venir, en tiempos del tercer Ptolomeo, de Seleucia, ciudad de Siria, y otros ponen la sede, de la cual fue trasladado, en Menfis, en otro tiempo tan célebre y apoyo del viejo Egipto. En cuanto al mismo dios, muchos creen que es Esculapio, porque sana los cuerpos enfermos; otros, Osiris, antiquísima divinidad de aquel pueblo; otros muchos pretenden que es Júpiter, por su poder omnímodo; pero la mayor parte conjeturan que es Plutón y se fundan en los diversos atributos por los que se le reconoce más o menos claramente...».

A pesar de las dudas que ofrecen las fuentes escritas, Serapis era, ante todo, un dios oracular y sanador que se manifestaba a sus fieles siguiendo el ritual de la *incubatio*. La iniciación a sus misterios incluía la estancia nocturna para participar en los rituales de iniciación. Como en el *abaton* de los *asklepieia*, nadie debía contar lo sucedido. El sueño profético del devoto en el santuario debía ser interpretado por los sacerdotes. La recopilación epigráfica de Dunand recoge los epítetos de *Soteira* y *Soter*, que recibían ambos dioses. También aparecen como dioses oraculares y curativos asociados al culto de Apolo y Asklepios⁴⁵.

En el caso de los grandes santuarios dedicados a *Asklepios* en Grecia, las excavaciones arqueológicas han documentado con gran riqueza de detalles la arquitectura de sus edificios, asociados con todo tipo de hallazgos como inscripciones, esculturas y objetos votivos y rituales. Todos estos datos combinados con las fuentes literarias antiguas de Pausanias, Estrabón, Plutarco, Luciano de Samosata y, en particular, la comedia *Pluto*, de Aristófanes, han permitido reconstruir el modo en que funcionaban estas instituciones sagradas⁴⁶. Cuando los peregrinos llegaban al santuario, debían proceder a ciertos rituales preliminares que incluían la catarsis a través del ejercicio, el masaje y el ayuno. Los pacientes debían pasear por el *campus* al visitar el santuario, podían ver los exvotos anatómicos ofrecidos por de-

45 Dunand (1973-III), *op. cit.* 258-261.

46 Véanse las referencias exhaustivas en Riethmüller, J. W. (2005), *Asklepios: Heiligtümer und Kulte*, 2 vols. Studien zu Antiken Heiligtümern, Verlag Archäologie und Geschichte, Heidelberg.

votos agradecidos y leer sus inscripciones, interactuando y compartiendo una experiencia común en la creencia de los poderes curativos del dios.

Los elementos necesarios para desarrollar el culto eran un pozo o cisterna que servía para alojar las serpientes sagradas; un pórtico (*abaton* o *aditon*) destinado al sueño místico de los enfermos, tras el cual los sacerdotes facilitaban las normas que seguir para la curación (rito de la *incubatio*). Los pacientes reposaban en el *abaton* o *enkoimeterion* (albergue), donde alcanzaban estados hipnóticos, probablemente con la ayuda de alucinógenos. Los sueños tenían un sentido de pronóstico, es decir, que podían predecir el curso y el resultado de la enfermedad. Solo podían entrar los pacientes que habían seguido todos los pasos preparatorios y estaban listos para su comunicación con el dios. Nadie más podía entrar en este lugar y nadie debía contar lo ocurrido⁴⁷. Los intérpretes oníricos (*oneiromanteis*) fijaban el significado de los sueños y con ello determinaban sus resultados⁴⁸.

El importante trabajo de Holowchak⁴⁹ sobre el papel de los sueños adivinatorios y proféticos en la cultura antigua nos permite intuir el papel oracular de los santuarios de Asklepios, Isis y Serapis. Para comprender el significado de los sueños se acudía a sus templos, que obtenían de ello una actividad lucrativa. Se llegó incluso a establecer una disciplina para su interpretación, con una auténtica hermenéutica de los sueños depositada en el secreto de los santuarios⁵⁰.

En el santuario de Ampurias podemos imaginar que los devotos acudían en busca de remedio a sus males. Eran recibidos por los sacerdotes de los dioses que allí habitaban. El enfermo buscaba un camino de sanación en el sueño inducido en los pórticos del templo. Probablemente debía dirigirse a una divinidad en concreto mediante la entrega previa de una oferta votiva. Debemos imaginar que las dependencias situadas detrás de los templos debían servir para la aplicación del tratamiento prescrito y aplicado por los sacerdotes. Con todo, el carácter iniciático de algunas de

47 Li Donnici, L. R. (1995), *The Epidaurian Inscriptions. Text, Translation, and Commentary*, Atlanta.

48 Li Donnici (1995), o. c.

49 Holowchak, A. M. (2001). *Ancient Science and Dreams. Oneirology in Graeco-Roman Antiquity*, University Press of America, Lanham.

50 Miller, P. C. (1994). *Dreams in Late Antiquity: Studies in the Imagination of a Culture*, Princeton University Press, Princeton.

las divinidades a las que se rendía culto en el santuario sugiere un ambiente de misterio sobrenatural. Los ritos cotidianos a los que se sometían las estatuas de culto, en particular Isis y Serapis, la presencia de sacerdotes y devotos procedentes de tierras exóticas que no debían faltar en un puerto como *Emporion*, las esculturas de los distintos dioses curativos, las inscripciones conmemorativas y los edificios que servían de morada a las divinidades... todo ello encerrado en un *temenos* que era accesible solo a través de una escalera.

Todas estas condiciones acentuaban el carácter segregado del santuario. Un entorno cerrado idóneo para potenciar los componentes emocionales ligados a la curación. En definitiva, los santuarios urbanos, como los que encontramos en Ampurias, además de sus posibles funciones oficiales y económicas, eran también escenografías urbanas. Estaban destinados a formas de religiosidad colectiva (fiestas, ritos y liturgias). Se podía buscar la ayuda personal del dios mediante la catarsis colectiva que representaba participar e iniciarse en los ritos. Sin embargo, por la propia naturaleza mística de los cultos que se oficiaban en este santuario, el devoto disponía también de caminos personales para entrar en comunión con la divinidad. Este doble camino, individual y colectivo, hacía de estos santuarios, separados por un simple muro del ajetreo de la vida urbana, auténticos focos capaces de catalizar las más profundas necesidades y angustias individuales de los devotos, que eran a la vez pacientes en busca de cura.

RICARDO MAR MEDINA

Arquitecto por la Universitat Politècnica de Catalunya y profesor titular de Arqueología en la Universitat Rovira i Virgili. Actualmente es miembro del Seminari de Topografia antiga (SETOPANT) e investigador adscrito senior del Institut Català d'Arqueologia.

Sus principales líneas de investigación son: Arquitectura y urbanismo en la Antigüedad Mediterránea, La ciudad histórica y la Arqueología Urbana y La ciudad en la América precolombina.

Entre sus últimas publicaciones destacan:

MAR, R.; RUIZ DE ARBULO, J.; VIVÓ, D.; BELTRÁN-CABALLERO, J. A.; GRIS, F., *Tarraco. Arquitectura y urbanismo de una capital provincial romana. Vol 2. La ciudad imperial*, Publicacions de la URV i l'ICAC, Tarragona. 2015.

RUIZ DE ARBULO, J.; MAR, R.; BELTRÁN CABALLERO, A.; COSTA, A.; GRIS, F.; GUIDI, J. J., «La gestión del agua en la antigua Tarraco» en BORAU, L.; BORLENGHI, A. (eds.), *Aquae ductus. Actualité de la recherche en France et en Espagne* (Toulouse, del 15 al 16 de febrer de 2013), Aquitania Suppl. 33, Federation Aquitania, Toulouse, p. 117-138. 2015.