

FROM TESTIMONY TO AGENCY: THE HISTORIOGRAPHY OF
THE ORIGINS OF MATER MAGNA AND ATTIS IN *HISPANIA*

De la constatación testimonial a la *Agency*. Para una historiografía de la recepción de Mater Magna y Atis en *Hispania**

Beatriz Pañeda Murcia

Universidad Carlos III de Madrid

bpaneda@hum.uc3m.es

Jaime Alvar Ezquerro

Universidad Carlos III de Madrid

jalvar@hum.uc3m.es

Fecha recepción 01.05.2017 / Fecha aceptación 30.09.2017

Resumen

En el presente trabajo se realiza un repaso crítico de la actividad investigadora sobre los cultos de Mater Magna y Atis en *Hispania*, desde principios del siglo XX hasta nuestros días, centrandó la atención en sus procesos de implantación y en sus agentes introductores en la Península. Frente al afán catalográfico de la documentación y la hermenéutica cumontiana de los cultos «orientales» dominantes en la historiografía, se propone abordar

Abstract

This paper critically reviews research into the cults of Mater Magna and Attis in *Hispania*, from the beginning of the 20th century to the present day, focusing on the processes underlying their establishment and on the agents that introduced them into the Iberian Peninsula. In contrast to the eager document collection and the Cumontian hermeneutics of the 'oriental' cults that have dominated historiography, the research ques-

* Este trabajo ha sido realizado en el seno del Proyecto de Investigación HAR2014-52531-P: "Religiones orientales en *Hispania*", financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España.

dichas cuestiones desde la perspectiva de las nuevas corrientes teóricas de la *individualisation* y la *agency*. De acuerdo con estas se lleva a cabo una relectura de los epígrafes metróacos más antiguos de la Península.

Palabras clave

Emperador Augusto, Historiografía española, Historia de Roma, siglo XIX.

tions posed here are tackled from the perspective of the new theoretical trends of *individualization* and *agency*. In concert with these, a new reading of the most ancient Metroac inscriptions from the the Iberian Peninsula is suggested.

Keywords

Emperor Augustus, Spanish historiography, history of Rome, 19th century.

HACE YA AÑOS EL SEGUNDO DE LOS FIRMANTES publicó dos trabajos dedicados al análisis historiográfico de los estudios sobre las llamadas religiones orientales en la Península Ibérica. En el primero de ellos¹, allá por 1993, abordó los avances del conocimiento desde la famosa obra de García y Bellido² hasta el momento en el que el autor inició su participación en esos estudios. En el segundo, con motivo del centenario del nacimiento de García y Bellido, prestó su atención a la historia anterior, es decir, desde los orígenes de los estudios hasta la obra señera de D. Antonio ya mencionada³. La ausencia de una masa crítica relevante consagrada a la investigación de estos fenómenos religiosos prácticamente significaba que la continuación del análisis de las condiciones de la interpretación sería una suerte de ejercicio auto-historiográfico carente de interés. La incorporación de la primera de los firmantes al escenario hace posible, en la medida en la que las relaciones de dependencia académica lo permiten, abordar lo acontecido desde entonces con el distanciamiento que la autoría única no permitía. Salvada esa primera circunstancia, el pudor hacía inviable un artículo dedicado al estudio de la producción desde 1993 hasta el presente, por lo que optamos por revisar, desde una mirada crítica, la aportación que todos los investigadores han hecho al problema de la introducción de los dioses frigios en *Hispania* y su recepción. Por ello el título hace referencia inicial a la constatación de la existencia de documentos metróacos y atideos en las provincias hispanas que permitía a los estudiosos pioneros afirmar que el culto se había instalado en ellas. Esa posición meramente registradora dominó la perspectiva de estudio. Sin embargo, los nuevos planteamientos del fenómeno de las transferencias religiosas, sus agentes y la recepción local, permiten establecer un nuevo discurso del proceso que subyace a lo largo de estas páginas.

No pretendemos abordar el problema de la historiación de los cultos frigios en la Península Ibérica, que incluiría todo lo concerniente a las creencias, los rituales, los espacios sacros, sus actores, etc. Por el contrario, centraremos nuestra atención en los *cultores*, y más concretamente, en aquellos a los que se ha venido atribuyendo y a los que realmente puede

1. J. Alvar, “Cinco lustros de investigación sobre cultos místicos en la Península Ibérica”, *Gerión*, 11, 1993, 313-326.

2. A. García y Bellido, *Les religions orientales dans l’Espagne Romaine*, EPRO, 5, Leiden, 1967 (en adelante, GyB, ROER).

3. J. Alvar, “Historiografía de los cultos orientales en la Península Ibérica hasta García y Bellido”, en M. Bendala et alii (eds.), *La Arqueología Clásica Peninsular ante el Tercer Milenio. En el centenario de A. García y Bellido (1903-1972)*, *Anejos del Archivo Español de Arqueología*, XXXIV, Madrid, 2005 (2006), 65-74.

atribuirse el impulso fundacional del culto en suelo peninsular. Ciertamente, su introducción e implantación en la Península así como los grupos sociales responsables de estos procesos han constituido un problema central en la investigación⁴. Es además en esta fase fundacional en la que podemos valorar la capacidad de los «agentes individuales» (*individual agency*) para dar inicio a una nueva comunidad de *cultores*, punto de partida de las transformaciones religiosas. Esta capacidad de actuación es mucho más difícil de percibir en una segunda fase de normalización del culto debido a las características de la documentación disponible.

Agentes introductores de Mater Magna y Atis en Hispania

En su obra fundacional del estudio de los llamados «cultos orientales» en el politeísmo romano, Franz Cumont atribuyó la introducción y la difusión de estas devociones en Occidente a los militares, a los comerciantes y a los esclavos de origen greco-oriental⁵. Su contemporáneo Henri Graillot asumió esta idea en su extenso trabajo sobre Cibele-Mater Magna en el Imperio Romano, añadiendo a los agentes difusores citados un grupo de actores específicos del culto de esta diosa frigia: los *galli*, los servidores emasculados de la Gran Madre, a los cuales consideraba como sacerdotes itinerantes y mendicantes que recorrían las calzadas romanas entregados a una labor proselitista⁶. La erudición y la autoridad de ambos estudiosos hicieron que tal hipótesis adquiriera un rango de verosimilitud indiscutible en toda la bibliografía posterior. Y esto fue así a pesar de la crítica expresada por un distinguido colega, Jacques Toutain.

Toutain publicó a comienzos del siglo XX tres volúmenes consagrados al estudio de los cultos politeístas en la parte occidental del Imperio Romano, el segundo de los cuales estaba específicamente dedicado a los «cultos orientales»⁷. En la primera página de esta obra, Toutain manifestó su intención de abordar los problemas históricos de estas devociones desde un enfoque diferente al de Cumont, pues su objetivo era valorar el alcance de su difusión en Occidente a partir del estudio de los documentos epigráficos disponibles, frente a las reflexiones más especulativas del estudioso belga sobre su contenido moral, filosófico y teológico. El análisis de la distribución geográfica de los testimonios de Mater Magna y Atis en las provincias occidentales le llevó a restar importancia al ejército como agente propagador de su culto, ya que constató que los materiales relativos a estos dioses se concentraban en ciudades sin relevancia

4. Véase el estudio más reciente sobre esta cuestión: J. Alvar, «Las ciudades del poder en la innovación religiosa: introducción y difusión de los cultos iniciáticos en Hispania», *Revista de Historiografía*, 25, 2016, 385-403, esp. 387.

5. F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, París, 1906, 29-31 (1ª edición); cf. F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, édité par Corinne Bonnet et Françoise Van Haepere avec la collaboration de Bastien Toune, Turín, 2006 (reedición comentada de la 4ª edición, originalmente publicada en 1929).

6. H. Graillot, *Le culte de Cybèle, Mère des Dieux, à Rome et dans l'Empire Romain*, París, 1912, 412-420.

7. J. Toutain, *Les cultes païens dans l'Empire Romain. Première partie : Les provinces latines. Vol. 1. Les cultes officiels; les cultes romains et gréco-romains.- Vol. 2. Les cultes orientaux.- Vol. 3. Les cultes indigènes nationaux et locaux*, París, 1907, 1911 y 1917.

militar⁸. Además, observó que los soldados estaban ausentes entre los *cultores* atestiguados epigráficamente, mientras que los altos oficiales del emperador eran escasos. Por el contrario, los dignatarios provinciales y, especialmente, los municipales ocupaban, a su juicio, un lugar considerable en el conjunto de los devotos metróacos.

Al descartar al ejército como agente difusor, Toutain vinculó principalmente la expansión de los dioses frigios en Occidente a la actividad de los comerciantes orientales. Como base de esta hipótesis, adujo que la mayor parte de los documentos se agrupaban en los puertos galos y africanos que mantenían contactos con Italia y el resto del mundo mediterráneo, centros costeros que ulteriormente habrían actuado como focos de irradiación de las nuevas devociones hacia el interior de las provincias. Asimismo, destacó la presencia de elementos onomásticos griegos entre los antropónimos de los *cultores* particularmente en la provincia de Lusitania⁹, lo que consideró probatorio de que habían sido gentes de origen greco-oriental quienes habían introducido en la región a las divinidades frigias, que se popularizarían con posterioridad entre la población indígena.

Coincidiendo, pues, con uno de los agentes mencionados por Cumont, Toutain sostuvo que la difusión de Mater Magna y Atis en el ámbito latino se había producido por la acción de individuos procedentes del mundo greco-oriental dedicados especialmente al comercio. Sin embargo, a diferencia de sus contemporáneos, creyó más bien en una llegada indirecta a través de Italia, y más concretamente desde Roma, donde el culto metróaco se habría practicado durante más de dos siglos antes de extenderse al ámbito provincial. Alcanzó esta conclusión a partir de la aguda observación de que el *taurobolium*, sacrificio característico de dicha devoción, no era un ritual propio de la tradición frigia de la Gran Madre, sino que se trataba de una creación romana¹⁰. Si se tiene en cuenta que tal ceremonia solo está atestiguada en las provincias latinas del Imperio, resulta atractiva la idea de que la diosa no llegó a ellas directamente desde el Mediterráneo oriental, sino previa escala en Roma.

Es innegable que el trabajo del estudioso francés resultó de gran relevancia para la investigación de los cultos «orientales» en el Imperio Romano, ya que introdujo una nueva metodología de análisis empírico de la documentación que le permitió abordar problemas históricos y superar, por consiguiente, el mero carácter catalográfico característico de los estudios de la época. Ejemplo de estos es el voluminoso trabajo de José Leite de Vasconcellos sobre las expresiones religiosas de Lusitania, en cuyo tercer volumen, dedicado a las de época

8. *Ibid.*, vol. 2, 101-102, 108-110.

9. *Ibid.*, vol. 2, 108-109. Cita tres personajes: Flavia Tyche, T. Licinius Amaranthus y Doccyricus Valerianus (cf. *infra* para las referencias a las inscripciones que los atestiguan). Este último es un error, pues su nombre no es greco-oriental, sino indígena; cf. L. García Iglesias, *Epigrafía romana de Augusta Emerita* (tesis doctoral mecanografiada), 1973, nº 16.

10. Toutain, *Les cultes païens...*, *op. cit.*, 84-88. Sobre el taurobolio, cf. R. Duthoy, *The Taurobolium. Its Evolution and Terminology*, *EPRO*, 10, Leiden, 1969; Ph. Borgeaud, *La Mère des dieux. De Cybèle à la Vierge Marie*, París, 1996, 156-168; N. McLynn, "The Fourth-Century *Taurobolium*", *Phoenix*, 50, 1996, 312-330; J. Alvar, *Romanising Oriental Gods*, Leiden, *RGRW*, 165, 2008, 261-275; A. Cameron, *The Last Pagans of Rome*, Oxford, 2011, 159-163; F. Van Haepelen, "Prêtre(sse)s, tauroboles et mystères phrygiens", en S. Estienne *et alii* (eds.), *Figures de dieux. Construire le divin en image*, Rennes, 2015, 99-111, esp. 101.

romana, se catalogan los documentos lusitanos relativos a Mater Magna por entonces conocidos¹¹. El autor centró su atención exclusivamente en la constatación de los testimonios, sin realizar una síntesis del proceso histórico de introducción y desarrollo de la devoción metróaca. Toutain, en cambio, sí afrontó esta tarea. Se apartó de las generalidades abusivas, prestó atención a las realidades locales en las que arraigaron los cultos «orientales» y observó las particularidades que pudieron haber influido en su evolución. Ahora bien, las conclusiones novedosas que alcanzó gracias a este proceder analítico no calaron en la historiografía posterior, pues la admiración suscitada por la obra de Cumont ensombreció su trabajo.

Por consiguiente, muchos investigadores posteriores aceptaron sin cuestionarla la idea de que el ejército romano había desempeñado un papel central en la difusión del culto de Mater Magna y Atis. Entre ellos se encuentra Raymond Lantier, quien esbozó una visión general de su introducción en la Península, prestando atención a la cronología y a los agentes transmisores¹². Su estudio no resultó innovador en la medida en que vino a reafirmar la implantación de los cultos «orientales» en colonias costeras de comerciantes, así como en asentamientos militares y administrativos del interior. En su opinión, la presencia de estas expresiones religiosas en localidades que no correspondían a ninguno de estos tipos de poblamiento, como es el caso de *Pax Iulia*, se explicaría porque las poblaciones más cercanas que sí revestían uno u otro carácter habrían actuado como centros de irradiación. Así pues, las nuevas divinidades habrían penetrado en el espacio rural desde los núcleos urbanos, de los cuales procede ciertamente la mayor parte de la documentación. Además, su implantación se habría visto favorecida por la presencia de cultos de origen oriental en la Península ya en época prerromana, implantados por los comerciantes fenicios y cartagineses. Estos cultos, lejos de desaparecer bajo la dominación romana, habrían vivido entonces una nueva expansión al darse, en cierto modo, una asimilación entre las nuevas deidades «orientales» y las preexistentes¹³. Quizás la sugerencia más novedosa de Lantier fue la supuesta llegada del primer grupo de divinidades mencionado al territorio peninsular desde África, con la que *Hispania* mantenía estrechas y continuas relaciones. Pero el autor no argumentó esta hipótesis, que parece apoyarse únicamente en una comparación con el proceso de introducción del cristianismo, que a su juicio, habría penetrado en *Hispania* desde tierras africanas¹⁴.

Precisamente esta última idea fue reiterada veinte años después por Scarlat Lambriño, a quien debemos el primer examen onomástico de los *cultores* conocidos por la epigrafía peninsular¹⁵. No obstante, este no fue un análisis exhaustivo de todos los antropónimos atestiguados, ya que el autor se limitó a identificar los radicales griegos presentes en ellos para reiterar una aseveración ya formulada por Lantier: « la préponderance de noms grecs ou orientaux chez les fidèles montre que les religions orientales ont eu une faible emprise

11. Leite de Vasconcellos, *Religiões da Lusitania*, Lisboa, vol. 1, 1887; vol. 2, 1905; vol. 3, 1913.

12. R. Lantier, “Les dieux orientaux dans la Péninsule Ibérique”, en *Homenagem M. Sarmiento*, Guimarães, 1933, 185-190.

13. Cf. *infra*, nota 39, donde se rechaza esta idea.

14. *Ibíd.*, 190.

15. S. Lambriño, “Les divinités orientales en Lusitanie et le sanctuaire de Panóias”, *Bulletin des Études portugaises et de l’Institut français du Portugal*, 17, 1953, 93-129.

sur la masse »¹⁶. Concluyó, por ende, que la veneración de las nuevas divinidades se habría circunscrito al sector poblacional de inmigrantes greco-orientales, el mismo que las habría introducido en la Península.

El autor más influyente en la segunda mitad del siglo XX fue, sin duda, Antonio García y Bellido, quien aun siendo heredero de todos los postulados cumontianos, asumió igualmente de Toutain la necesidad de prestar atención a la idiosincrasia de las poblaciones locales que acogieron a los dioses greco-orientales¹⁷. Su libro, publicado dentro de la serie *Études Préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain (EPROER)* iniciada por M.J. Vermaseren, no fue concebido como un estudio sobre la historia de los cultos «orientales» en *Hispania*, sino como un corpus documental que habría de constituir la base de un futuro análisis de carácter histórico¹⁸. A pesar de esto, su obra superó el mero carácter catalográfico, puesto que las cuestiones fundamentales de la cronología, la distribución geográfica y la sociología de tales devociones fueron planteadas en unas breves introducciones a los repertorios de los testimonios relativos a cada una de ellas.

Con respecto al culto metróaco, García y Bellido fue el primero en detectar la distinta naturaleza de los documentos relacionados, por un lado con Mater Magna y, por otro, con Atis, así como su desigual distribución en *Hispania*. En efecto, rara vez encontramos en este territorio a los dos dioses frigios juntos. Los documentos que atestiguan el culto organizado de la Gran Madre son mayoritariamente de carácter epigráfico y se concentran en la parte occidental de la Península; Atis solo es mencionado junto con la diosa en uno de ellos¹⁹. Los materiales que señalan la presencia de Atis son principalmente de naturaleza escultórica, muchos ligados al ámbito funerario, y proceden exclusivamente de la parte oriental²⁰. Tras observar esta aparente disparidad, García y Bellido trató de buscar una explicación a la implantación del culto de Mater Magna en el Occidente peninsular, frente a su ausencia en el Levante; sin embargo, no hizo una propuesta similar respecto a los testimonios atideos. La solución que propuso para la distribución de Mater Magna se basa en la supuesta presencia superior de inmigrantes greco-orientales en el área occidental. Estos individuos estarían adscritos a tres situaciones socio-jurídicas y laborales: unos serían esclavos, abundantes en la Lusitania meridional y en las minas del noroeste de la Tarraconense; otros, soldados licenciados asentados en esas mismas regiones; un tercer grupo estaría formado por los comerciantes involucrados en la actividad mercantil de aglomeraciones importantes, como *Olisipo* y *Emerita Augusta*, con el este del Mediterráneo²¹. Todos ellos habrían sido los agentes introductores de los cultos frigios en *Hispania*, donde habrían implantado las creencias de sus patrias de origen.

16. Lantier, “Les dieux orientaux...”, *op. cit.*, 189; Lambrino, “Les divinités orientales...”, *op. cit.*, 94.

17. GyB, *ROER*, *op. cit.*

18. *Ibid.*, p. IX.

19. GyB, *ROER*, 42-44. Los dioses frigios solo son citados juntos en la dedicación de un templo en *Mago* (Mahón), Menorca (GyB, *ROER*, n° 13, p. 53 = Vermaseren, *CCCA* V, n° 215); cf. *infra*.

20. GyB, *ROER*, 56. La dispar naturaleza de los testimonios de cada uno de los dioses frigios no es una particularidad de *Hispania*; cf. *infra*, a propósito de los Atis funerarios.

21. GyB, *ROER*, 44.

El propio García y Bellido era consciente de que esta explicación resultaba insuficiente para comprender la ausencia del culto metróaco en el resto de la Península, y particularmente en las ciudades portuarias mediterráneas, en las que es presumible un contingente demográfico de origen greco-oriental al menos similar al del oeste peninsular. Así pues, para mitigar esa flaqueza, el autor añadió otro argumento de carácter diferente y que constituyó su mayor innovación: la completa asimilación de la diosa lusitana Ataecina a Mater Magna, fruto de la semejante naturaleza de ambas²². Según esta idea, la veneración de la diosa frigia por parte de la población indígena, tibiamente atestiguada por la epigrafía, sería consecuencia de su identificación con una deidad local prerromana, cuyo culto habría sido absorbido por el metróaco. Como hemos anticipado, esta hipótesis, y en un sentido más amplio, toda la tesis de García y Bellido, se mantendría en la investigación posterior a pesar de su inverosimilitud.

Ciertamente, hemos de señalar, en primer lugar, que la epigrafía no documenta ningún soldado ni ningún comerciante porque, de hecho, no aporta información sobre las ocupaciones profesionales de los *cultores*. En segundo lugar, las presunciones sobre la distribución demográfica son gratuitas, pues no hay razón para suponer que hubiera más greco-orientales en las zonas mineras que en las portuarias, ni en el litoral atlántico que en el Mediterráneo. Y en tercer lugar, la hipotética asimilación de Ataecina a Mater Magna carece de base documental; es más, los testimonios relativos a la diosa lusitana son contrarios a tal conjetura²³. En efecto, estos materiales datan verosímilmente de los tres primeros siglos de la Era²⁴, lo que demuestra que el culto de Ataecina se mantuvo fuertemente arraigado durante el periodo imperial, sin ser en modo alguno absorbido por el de la diosa frigia. Además, mientras que ningún documento cita conjuntamente a dichas divinidades, cuyos centros de culto ni siquiera son coincidentes²⁵, algunos epígrafes procedentes de la provincia de Badajoz, ligados concretamente a la antigua localidad de *Turobriga* (Aroche), atestiguan la asociación de la diosa romana Proserpina con Ataecina, que lleva como epiclisis el nombre de la primera

22. *Ibid.*

23. Los documentos son recogidos por J.M. Abascal, "Ataecina", en *Religiões da Lusitania. Loquuntur saxa*. Catálogo de la exposición, Lisboa, 2002, 53-60. Su número asciende a 36 y se concentran en el área central de Extremadura, especialmente en el triángulo *Norba - Turgalium - Emerita*, del que proceden 26 de los 36 testimonios (72 %). En Santa Lucía del Trampal, en Alcuéscar (Cáceres), han sido hallados 15 de ellos.

24. Abascal, "Ataecina...", *op. cit.*, 56.

25. Solo *Emerita Augusta* ha proporcionado documentos de ambas divinidades (Ataecina: *CIL* II 462 = *ILS* 4515 y *EE* 9, 43 = *ILER* 733; Mater Magna: GyB, *ROER*, nº 4, pp. 48-49, lám. VII.1 = Vermaseren, *CCCA* V, nº 186). J.M. Abascal afirma que el núcleo del culto de Ataecina fue la localidad de *Turobriga*, de cuyo topónimo deriva la epiclisis de la diosa (*Turobrigensis*); cf. Abascal, "Ataecina", *loc. cit.*, 57-58 e *id.*, "La *dea domina sancta Turobrigensis Ataecina* y las nuevas evidencias epigráficas de Alcuéscar (Cáceres)", en *Diis deabusque : Actas do II Colóquio internacional de epigrafia 'Culto y Sociedade' (Sintra 1995)*, São Miguel de Odrinhas: Museo Arqueológico, 2011, 15-36. Véase, sin embargo, la observación realizada en J. Alvar, "Ataecina. Une déesse celto-lusitaniennne", en N. Blanc y A. Buisson (eds.), *Imago Antiquitatis. Religions et iconographie du monde romain. Mélanges offerts à Robert Turcan*, París, 1999, 47-52, esp. 51-52, que apunta a la posible existencia de varios lugares de culto de la diosa de semejante relevancia.

(*Dea sancta Ataecina Turobrigensis Proserpina* y otras variantes²⁶). Este hecho sugiere que los campos de acción de ambas diosas eran similares, tratándose posiblemente de la esfera agrícola y del inframundo²⁷, y excluye, a su vez, la asimilación de Ataecina-Proserpina a Mater Magna, pues la diosa frigia no fue identificada con Proserpina en ninguna parte del Imperio. Antes que a los dos ámbitos de acción indicados, la Gran Madre estaba ligada al dominio político y oficial en cuanto deidad protectora de las ciudades y del poder imperial. En consecuencia, ni los espacios geográficos, ni los *cultores*, ni la naturaleza supuestamente similar de las divinidades permiten resolver la cuestión de la desigual distribución geográfica de los testimonios metróacos, quizás un falso problema en la medida en que podría deberse al azar de los hallazgos, antes que ser el reflejo de una realidad histórica.

A pesar de todo, la autoridad de la obra de García y Bellido hizo que un buen número de estudiosos posteriores se limitaran a reiterar, incorporando las novedades materiales, un panorama sustancialmente cumontiano. Es en esta línea en la que se inscriben los trabajos de Manuel Bendala²⁸, cuya mayor aportación fue la introducción de los análisis iconográficos para corroborar las tesis consabidas, como la abundancia del elemento poblacional greco-oriental, sustentada en la onomástica grequizante, y la asimilación de la diosa Ataecina a Mater Magna. Además, siguiendo una sugerencia de García y Bellido, este autor desarrolló una explicación para la exigüidad de testimonios metróacos en la Bética atendiendo a las características del sustrato religioso indígena de la zona. Allí se habría dado una continuidad entre la devoción de la diosa cartaginesa Tanit, de época prerromana, y la de *Dea Caelestis*, versión romanizada de la anterior. La Gran Madre habría sufrido un sincretismo con estas dos, cuyo antiguo arraigo en la región explicaría que se mantuviera el

26. *Dea Ataecina Turibrig(ensis) Proserpina* (CIL II 462 = ILS 4515; Mérida), *D(ea) At(a)e(cina) Proserpina Tu(ribrigensis)* (HEp 6, 1996, 142 = AE 1997, 815; Salvatierra de los Barros), *D(ea) s(ancta) A(taecina) T(urobrigensis) P(roserpina)* (CIL II 461; Cárdenas), [*Dea sancta Ataecina Turibriga*] *Proserpina* (HEp 5, 1995, 76 = AE 1997, 804 A; La Garrovilla).

27. Alvar, "Ataecina...", *op. cit.*, 49-50. Como se señala en el artículo citado, el hecho de que Ataecina y Proserpina sean invocadas conjuntamente en ocasiones no es motivo suficiente para ver tras todas las dedicaciones a *Proserpina* la evidencia del culto a *Ataecina* y viceversa. La yuxtaposición de sus teónimos en las inscripciones demuestra que no llegó a producirse una completa identificación y que cada una de las dos divinidades mantuvo su propia personalidad. Esto se observa también en los testimonios numismáticos, en los que cada diosa posee su propia iconografía; cf. M^a.P. García y Bellido, "Las religiones orientales en la Península Ibérica. Testimonios numismáticos I", *Archivo Español de Arqueología*, 64, 1991, 37-81, esp. 71. Por ello hablamos de asociación, y no de identificación o asimilación.

28. M. Bendala, *La necrópolis romana de Carmona (Sevilla)*, Sevilla, 1976; *Id.* "Las religiones mistericas en Hispania", en *La Religión romana en Hispania: Simposio organizado por el Instituto de Arqueología (Rodrigo Caro) del C.S.I.C. del 17 al 19 de diciembre de 1979*, Madrid, 1981, 283-300; *id.*, «Die orientalischen Religionen Hispaniens in vorrömischer und römischer Zeit», *ANRW*, II, 18.1, 1986, 345-408, esp. 381-390; *id.*, "Comentario al artículo de A. T. Fear 'Cybele and Carmona: A reassessment'", *Archivo Español de Arqueología*, 63, no. 161-162, 1990, 109-114.

teónimo de *Dea Caelestis* en lugar de adoptar el de la diosa frigia²⁹. Asimismo, sostuvo que la escasez de imágenes de la Gran Madre en esta área podría explicarse por el hecho de que habría sido venerada en forma de betilo, como en la Anatolia de la que era originaria, en lo cual habría influido el sustrato cultural semita de la Bética, donde el aniconismo podría ser una tendencia arraigada³⁰. A nuestro juicio, estas consideraciones, como las de García y Bellido, ignoran la importancia del testimonio para acreditar la suposición. Incluso admitiendo que se hubiera dado un culto bajo la fisonomía betílica, sería necesario dar a conocer los betilos que sustentasen la ocurrencia.

Con todo, los estudios de Bendala contribuyeron al avance del conocimiento, precisamente por sus propuestas derivadas de los estilos artísticos. No se puede decir lo mismo de los prolijos trabajos de P. González Serrano, producto de una carencia de rigor científico, dadas sus continuas especulaciones, sus afirmaciones no contrastadas y la constante exhibición de juicios de valor³¹. A pesar de que son posteriores en el tiempo a las publicaciones de otros estudiosos que comentaremos más adelante, la autora no tuvo en cuenta las innovaciones y las ideas críticas presentes en ellas, sino que se aferró a los postulados de García y Bellido como base de sus conjeturas. Por ello, creemos conveniente exponer su teoría en este momento, antes de ocuparnos de los investigadores que cuestionaron al maestro.

Por una parte, González Serrano reivindicó el papel del ejército como agente difusor. Pensó concretamente en la *Legio VII Aulada*, que estuvo asentada en Dalmacia, en la Galia y en la Tarraconense. Este destacamento habría introducido el culto en cada una de estas provincias, por lo que a *Hispania* habría llegado desde tierras galas y, en un principio, a la Tarraconense, que guardaba relación con la Narbonense. Por otra parte, para dar cabida a los comerciantes en su teoría, supuso que Mater Magna también habría llegado a las costas mediterráneas peninsulares por una segunda vía, desde Sicilia y el sur de Italia, áreas con las que los puertos hispanos mantenían relaciones comerciales. La ausencia de testimonios metróacos en estas regiones costeras y en el interior de la Península no le planteó problema alguno, puesto que sostuvo que tal carencia no se debió a la inexistencia del culto, sino a la destrucción sistemática de sus materiales por parte de los cristianos en época tardía³². Cabe añadir que González Serrano asumió también la hipótesis de la continuación de la veneración de deidades orientales de tiempos prerromanos en época imperial, propuesta por Lambrino y reafirmada por García y Bellido, y en consecuencia, la suposición de que la

29. Bendala, “Las religiones místicas...”, *op. cit.*, 289-290. García y Bellido, *ROER*, 12, había sugerido la identificación de la diosa fenicia Astarté con diversos conceptos metróacos. La asimilación de la deidad púnica Tanit y la romana *Dea Caelestis* también era una hipótesis de este autor; cf. GyB, *El culto de Dea Caelestis en la Península Ibérica*, Madrid, 1957; *id.*, *ROER*, 141-142. Bendala combinó estas identificaciones.

30. *Ibid.*, 291.

31. P. González Serrano, “Consideraciones sobre el culto metróaco en *Hispania*”, en *Homenaje a Blanco*, Madrid, 1989, 163-186; *Ead.*, *Cibeles, nuestra señora de Madrid*, Madrid, 1990; *Ead.*, “La diosa Cibeles “Nous” de Madrid. Historia e iconografía”, en *Madrid en el contexto de lo hispánico desde la época de los descubrimientos. [Actas del] Congreso nacional*, vol. 1, Madrid, 1994, 429-450.

32. González Serrano, “Consideraciones sobre el culto...”, *op. cit.*

impronta cultural semítica del sureste peninsular prerromano habría favorecido la adoración de la Gran Madre en su forma original de betilo³³.

Todas estas consideraciones no son más que una concatenación de presunciones no demostradas. A falta de testimonios válidos para historiar el culto, la autora reproduce un esquema típico de la percepción historiográfica: la doble vía de penetración de influencias externas, por el norte, asociadas a ámbitos guerreros, y por el Mediterráneo, vinculadas a comerciantes pacíficos. La reiteración de este tópico historiográfico proporciona verosimilitud, pero la ausencia de datos que pudieran corroborarlo se soslaya con otra presunción, la total destrucción de los documentos por los cristianos. Prima, pues, la idea de un difusionismo lineal que presume una expansión continua desde un centro irradiador hasta los lugares de recepción, en el que no caben saltos, es decir, la costa mediterránea tuvo que haber conocido el culto a Mater Magna. En segundo lugar, manifiesta una superficial comprensión de los comportamientos religiosos, pues la destrucción cristiana, no acreditada, no tiene por qué suponer su desaparición radical en el registro arqueológico.

Los primeros trabajos que se separan de los postulados de García y Bellido aparecieron a principios de la década de los ochenta de la mano de M^a Manuela Alves Dias y Juan José Sayas. La primera estudió los cultos orientales en el ámbito local de la ciudad lusitana de *Pax Iulia* con el objetivo de determinar el perfil socio-cultural de los devotos y sus posibles motivaciones para venerar a las divinidades extranjeras³⁴. El interés de su investigación reside en el hecho de que en dicho núcleo urbano, ni hay constancia de la presencia militar ni se dan las condiciones propicias para el florecimiento de un comercio que hubiera atraído a mercaderes greco-orientales.

Alves Dias apuntó dos factores diferentes para explicar la introducción de tales expresiones religiosas en el lugar. Por un lado, la actividad minera habría favorecido la atracción de una población de colonos con estatuto jurídico de libertos y de origen étnico greco-oriental, reconocibles en los numerosos individuos con *cognomina* de raíz griega atestiguados por la epigrafía local. Por otro lado, debería tenerse presente la proximidad de *Emerita Augusta*, núcleo comercial, administrativo y militar que habría actuado como centro difusor de estos cultos. Ahora bien, aunque las devociones orientales hubiesen penetrado en *Pax Iulia* por estas dos vías (el elemento poblacional greco-oriental y la cercanía de la colonia emeritense), las condiciones para su arraigo se habrían forjado en la propia ciudad. Esta era, en opinión de la autora, un terreno fértil para su implantación no solo por la condición social humilde de buena parte de su población, sino también por la distante relación de las autoridades locales con el poder imperial.

Obviamente, Alves Dias aún estaba inmersa en la opinión dominante desde la obra de Cumont de que estos cultos eran contraculturales, opuestos a la religión oficial. De acuerdo con esta visión, se caracterizarían por el establecimiento de una relación más íntima, individual y voluntaria entre los devotos y la divinidad así como por su carácter sotérico; por ello, cabría considerarlos como devociones de carácter popular que ofrecían consuelo espiritual

33. *Ibid.*, 166-168.

34. M^a.M. Alves Dias, "Os cultos orientais em *Pax Iulia*, Lusitânia", *Memorias de Historia Antigua*, 5, 1981, 33-40.

a los marginados, esto es, a los esclavos, libertos y extranjeros, grupos no integrados en las estructuras sociales, políticas y religiosas del Estado romano. En consecuencia, habrían sido los estratos inferiores de la sociedad los que habrían promovido su difusión al margen de la oficialidad. No obstante, según la autora portuguesa, en *Pax Iulia* estas devociones habrían llegado a influir también los sentimientos religiosos de las elites. En su opinión, la oligarquía local habría sufrido un relativo abandono por parte de las instancias imperiales, en primer lugar, porque la clase senatorial de Roma habría tenido una limitada influencia en el interior de la Lusitania meridional, y en segundo lugar, porque ni la administración imperial ni la provincial parecen haber escogido a uno de sus ciudadanos para el ejercicio de un cargo³⁵. Por ello, las familias pacenses de alto estatus habrían mantenido un escaso apego al culto imperial y a la ideología oficial del Imperio y habrían orientado sus inquietudes hacia formas de religiosidad alternativas, como los misterios, que ofrecían satisfacción a las necesidades espirituales más íntimas de todo individuo, desatendidas por la religión romana tradicional.

El interés de Alves Dias por las relaciones entre la comunidad y el poder romano es ciertamente destacable, pues supone un importante replanteamiento en el estudio de la implantación de los cultos «orientales» en la Península. Sin embargo, hoy no podemos en modo alguno subscribir su hipótesis, ya que contamos con abundantes testimonios que apuntan a una fuerte implantación del culto imperial en la Lusitania central, tales como el importante templo dedicado a los *divi* en el antiguo *municipium* de Évora, no lejos de *Pax Iulia*³⁶, lo que demuestra que no hubo un desapego por parte de las elites de la zona respecto a las autoridades de Roma. Asimismo, en un sentido más amplio, numerosos estudios han constatado el importante papel que desempeñaron las autoridades imperiales y las minorías dirigentes locales en la implantación de tales devociones en distintas áreas del Occidente romano³⁷. Alves Dias se deja arrastrar por una visión completamente cristiano-céntrica, calcada sobre otro topos muy arraigado, el de la difusión del cristianismo a partir de los estratos sociales más desfavorecidos, pues a ellos dirigió Jesús su predicación, ellos habrían sido los primeros convertidos y sus más activos practicantes y propagadores.

En un trabajo contemporáneo al de la especialista portuguesa, Juan José Sayas abordó los problemas históricos de estas manifestaciones religiosas en todo el ámbito geográfico peninsular³⁸. Respecto al culto metróaco, consideró insuficientes o erróneas las causas enunciadas por García y Bellido para explicar la distribución geográfica de los testimonios. Señaló que no hay constancia del empleo de esclavos en las minas del noroeste y negó que los militares hubieran actuado como agentes propagadores del culto, tal como parece indicar la

35. *Ibíd.*, 34-35.

36. T. Hauschild, “El templo romano de Évora”, en *Templos Romanos de Hispania*, Murcia, 1992, 107-117; J.E. Guerreiro, “O Templo romano de Évora e a renovação urbana do centro histórico”, en *I Encontro Ibérico de Municípios com Centros Históricos, Santarém*, 1992, Santarém, 1994, 168-172.

37. J. Alvar, “Los misterios en la construcción de un marco ideológico para el Imperio”, en F. Marco, F. Pina y J. Remesal (eds.), *Religión y propaganda política en el mundo romano*, Barcelona, 2002, 71-81, con la bibliografía anterior.

38. J.J. Sayas, “Religiones mistericas”, en R. Menéndez Pidal (dir.), *Historia de España*, vol. 2, *España Romana*, Madrid, 1982, 371-397.

ausencia de testimonios que vinculen la *Legio VII Gemina* con Mater Magna. Sin embargo, no propuso explicaciones alternativas, sino que se limitó a constatar que la mayor parte de los materiales proceden de centros urbanos ubicados en las zonas menos romanizadas de la Península. Asimismo, apuntó de nuevo a la idea de la introducción desde África ya sugerida por Lantier, aduciendo la popularidad de los dioses frigios en el área norteafricana, las relaciones entre *Hispania* y esta región, las coincidencias cronológicas de los testimonios del culto metróaco en ambas zonas y el uso ritual del *cernos*, recipiente cultural ligado a la celebración del sacrificio taurobólico. Estos aspectos no constituyen, sin embargo, razones suficientemente sólidas para sostener la procedencia africana del culto.

En esta corriente crítica de las tesis de García y Bellido se inscribe Cayetano Ortiz Ayala³⁹, quien insistió en que ni la presencia de greco-orientales en el occidente peninsular ni la asimilación de la diosa indígena Ataecina a la divinidad frigia pueden explicar la exigüidad de testimonios en la Bética y en la Tarraconense. Pero al igual que Sayas, no planteó una hipótesis diferente, ni realizó aportaciones novedosas a la investigación sobre la introducción de Mater Magna y de Atis en la Península. De acuerdo con la observación acerca de la procedencia urbana de los documentos, destacó el carácter jurídico privilegiado de los centros de culto metróaco en Lusitania: *Emerita Augusta*, *Pax Iulia* y *Metellinum*, todas ellas colonias romanas⁴⁰. Además, subrayó la especificidad de cada núcleo poblacional. Por un lado, la demografía de *Pax Iulia* consistía fundamentalmente en indígenas romanizados y libertos, frente a *Emerita Augusta*, capital de la provincia dotada de los correspondientes órganos romanos de administración y de organización política y económica, así como centro neurálgico en la Vía de la Plata. Otras ciudades eran costeras, como *Olisipo*, que alcanzó el estatus de municipio, y

39. C. Ortiz Ayala, “El culto de Cibeles en la *Hispania* romana”, en G. Pereira Menaut (dir.), *Actas 1er. Congreso Peninsular de Historia Antigua: Santiago de Compostela*, 1-5 julio 1986, vol. 2, Universidad de Santiago de Compostela, 1988, 441-453.

40. Debemos descartar el testimonio de *Metellinum*, que se daba por perdido, como consecuencia de la localización en la Dehesa del Castillo de Pedrabuena, San Vicente de Alcántara (Badajoz; probablemente se trate del municipio de Ammaia) del altar en cuestión, cuya lectura correcta es *Iovi Taurum pro salute et / reditu Lupi Alboni f(iilii) Capiniaie / Alboniae frat(ris) a(nimo) l(ibens) v(otum) s(olvit)*. Hübner la dio por metróaca, a pesar de que tres de las copias conocidas de esta inscripción daban la lectura correcta de la divinidad objeto del voto, aunque diferían en cuanto a su procedencia, pues mencionan Galisteo, Villanueva de la Serena o Medellín. García y Bellido mantuvo el error creyendo que se trataba de dos inscripciones diferentes al publicarla como inédita en el *Archivo Español de Arqueología*, 23, 1960, con foto y lectura correcta, y como metróaca, sin foto, en *ROER*, nº 10. Se deshizo el entuerto en la publicación del epígrafe en *Hispania Epigraphica*, 3, 1993, 101. Allí se indica que corresponde a *CIL* II 606, aunque se sitúa el hallazgo en el municipio actual de Alburquerque, localización que se mantiene en la edición online: «http://eda-bea.es/pub/record_card_1.php?refpage=%2Fpub%2Fsearch_select.php&quicksearch=iovi+taurum&rec=21590». Agradecemos al Dr. Joaquín Gómez Pantoja la preciosa información que nos ha proporcionado para evitar un error arrastrado en los estudios metróacos hasta el presente. Por tanto, ni es un documento metróaco, ni su procedencia es necesariamente la colonia de *Metellinum*. Véase el trabajo reciente de F. Marco Simón, “*Iovi taurum*... Sacrificios animales a Júpiter en la Lusitania romana”, en I. Aguilera *et alii* (eds.), *De las ánforas al museo. Estudios en homenaje a Miguel Beltrán Lloris*, Institución “Fernando el Católico”, Zaragoza, 2015, 597-606.

Ossonoba, que se mantuvo como *oppidum*. Reiteró que en estas, la implantación de las nuevas devociones debió de estar determinada por el mantenimiento de relaciones comerciales con Oriente. La actividad de los mercaderes y de la población servil greco-oriental también habría favorecido su difusión a los asentamientos del interior; el ejército, en cambio, no habría participado en este proceso en la Península.

El intento renovador de Alves Dias, Sayas y Ortiz Ayala, se mantuvo anclado, no obstante, en dos ideas básicas dominantes desde la obra de Cumont: la existencia de una cierta continuidad entre Oriente y Occidente de las formas de devoción de las divinidades de origen greco-oriental y la consideración de que se habían propagado como expresiones religiosas contraculturales y alternativas al sistema ideológico-religioso del Estado romano. Por ello, se atribuyó la función de agentes difusores a los inmigrantes greco-orientales que, al carecer de la ciudadanía plena, eran marginados por las estructuras políticas, sociales y religiosas del Imperio.

La inconsistencia de esta imagen ha sido sobradamente demostrada por la corriente historiográfica crítica de la noción cumontiana de cultos «orientales», emprendida en los años setenta en el plano internacional y de la que participaban los trabajos anteriores de uno de los firmantes de este artículo⁴¹. En ellos se empezaban a plantear las ideas renovadoras que enunciamos a continuación.

En primer lugar, los cultos de Mater Magna, de las divinidades isíacas y de Mitra no eran realmente orientales, ni en modo alguno contrarios al sistema religioso romano, ya que su penetración en Occidente se produjo tras haber experimentado un proceso previo de helenización o de romanización y, al menos los dos primeros, fueron integrados en la religión

41. El inicio de la crítica sistemática a los postulados de Cumont puede establecerse en el trabajo de R. Gordon, "F. Cumont and the Doctrines of Mithraism", en J.R. Hinnells (ed.), *Mithraic Studies*, Manchester, Rowman & Littlefield, 1975, 215-248 y R. Beck, "Mithraism since Franz Cumont", *ANRW*, II, 17.4, Berlín-Nueva York, 1984, 2002-2015. Un punto de inflexión se alcanza con el estudio general de W. Burkert, *Ancient Mystery Cults*, Cambridge, Massachusetts-Londres, 1987. Más recientemente la oposición a Cumont puede encontrarse en C. Bonnet, J. Rüpke y P. Scarpi (eds.), *Religions orientales-culti misterici. Neuen Perspektiven - nouvelles perspectives - prospettive nuove, Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge*, Stuttgart, 2006; C. Bonnet, V. Pirenne, D. Praet, *Les religions orientales dans le monde grec et romain : cent ans après Cumont (1906-2006). Bilan historique et historiographique. Colloque de Rome, 16-18 Novembre 2006*, Bruselas-Roma, 2009; N. Belayche y F. Massa (eds.), "Les « mystères » : questionner une catégorie", *Métis*, 14, 2016, 7-132. En lo que respecta a la permeabilidad de la crítica en el análisis de los estudios en *Hispania* es preciso mencionar J. Alvar, "Los cultos místéricos en la Bética", en J.F. Rodríguez Neila (coord.), *Actas del I Coloquio de Historia Antigua de Andalucía, Córdoba 1988*, vol. 2, Córdoba, 1993, 225-236; *id.*, "Los cultos místéricos en la Tarraconense", en *Religio Deorum. Actas del Coloquio Internacional de Epigrafía (Culto y Sociedad en Occidente)*, 1988, Sabadell, 1993, 27-46; *id.*, "Los cultos místéricos en Lusitania", *Actas do II Congresso peninsular de História Antiga: Coimbra, 18 a 20 de outubro de 1990*, vol. 2, Coimbra, 1993, 789-814; *id.*, *Los misterios. Religiones "orientales" en el Imperio Romano*, Madrid, 2001) y la nueva edición revisada y traducida al inglés, *Romanising Oriental Gods...*, *op. cit.* Sobre el debate existente en torno a las categorías de "cultos orientales" y "cultos místéricos", véase la introducción a estas dos monografías, así como J. Alvar, "Promenade por un campo de ruinas. Religiones orientales y cultos místéricos: el poder de los conceptos y el valor de la taxonomía", en Bonnet, Pirenne-Delforge y Praet (eds.), *Les religions orientales...*, *op. cit.*, 119-134.

oficial. Mater Magna, de hecho es una deidad que formó parte del panteón romano desde su misma llegada a la *Vrbs* en el 204 a.C., por lo cual no cabe duda de que fue introducida en *Hispania*, como en el resto de provincias imperiales, como una deidad plenamente romana a partir del primer siglo de la Era⁴². En consecuencia, no hay razón alguna para suponer una continuidad entre los cultos fenicios y cartagineses establecidos en la Península Ibérica en época prerromana y la devoción de la Gran Madre del período imperial⁴³. En este sentido, cabe destacar que el culto de esta diosa en el territorio peninsular no revistió ningún carácter particular con respecto al resto de regiones del Occidente imperial, lo que sería esperable en caso de haber sido influido por las devociones prerromanas llegadas de Oriente.

La propagación de los cultos «orientales» en el Mediterráneo occidental ha de entenderse en relación con el contexto político de finales de la República y comienzos del Imperio. Su difusión estaría unida a la necesidad de modernizar la maquinaria del Estado para la administración e integración de las provincias. Bajo el reinado de Claudio, la apertura del aparato burocrático a un sector social hasta entonces excluido, como es el de los libertos, así como la integración de los provinciales en época Flavia, propiciaron una renovación de la ideología y la religión imperiales, pues el viejo sistema religioso de la Roma republicana ya no era sustento suficiente para el nuevo orden socio-político⁴⁴.

En efecto, en tiempos republicanos, los libertos estaban excluidos de las magistraturas municipales y de los sacerdocios tradicionales romanos, una situación que las elites romanas se preocuparon por preservar durante el Imperio. Entonces, los libertos constituían ya un grupo en ascenso económico, con creciente proyección social y con sus propias reivindicaciones. A fin de mantenerlos apartados de las altas instancias del poder político, era preciso canalizar su dinamismo hacia otras actividades que les permitieran una destacada presencia en la vida pública⁴⁵. El ejercicio de cargos rituales al servicio de los dioses de nuevo cuño, cuyo origen greco-oriental coincidía con el de muchos extranjeros asentados en Occidente, del mismo modo que el *sevirato* o la *augustalidad*, fueron medios que sirvieron a este propósito⁴⁶. Paralelamente, la inserción de numerosos greco-orientales en la administración estatal

42. Cf. Alvar, “Tarraconense...”, *op. cit.*, 28-29; *id.*, “Bética...”, *op. cit.*, 235-236.

43. Cf. J. Alvar, “La religión como índice de aculturación: el caso de Tartessos”, *II Congr. Int. Studi Fenici e Punici*, Roma, 1991, 351-356; una situación similar se puede observar en el caso de los cultos isíacos: *id.*, “Isis prerromana, Isis romana”, en R. Rubio (ed.), *Isis. Nuevas perspectivas. Homenaje a Álvarez de Miranda*, Madrid, 1996, 95-107.

44. Alvar, “Tarraconense...”, *op. cit.*, 28-29; *id.*, “Los misterios en la construcción de un marco...”, *op. cit.*, 71-81.

45. J. Alvar, “Marginalidad e integración en los cultos místéricos”, en F. Gascó y J. Alvar (coords.), *Heterodoxos, reformadores y marginados en la antigüedad clásica*, Universidad de Sevilla, 1991, 71-90; *id.*, “Integración social de esclavos y dependientes en la Península Ibérica a través de los cultos místéricos”, en J. Annequin y M. Garrido-Hory (eds.), *Religion et anthropologie de l'esclavage et des formes de dépendance*, París, 1994, 275-293.

46. G. Fabre, *Libertus. Recherches sur les rapports patron-affranchi à la fin de la République*, *Collection École Française de Rome*, 50, Roma, 1981. Este autor considera que la instauración de los *seviri* augustales por parte de Augusto estuvo orientada a crear un « exutoire aux ambitions municipales des affranchis les

pudo haber favorecido la adopción de sus creencias religiosas por individuos occidentales, quienes podrían haber obtenido un beneficio (material o espiritual) de su devoción.

Estas consideraciones no deben inducir a error: los cultos «orientales» no afectaron únicamente o mayoritariamente a sectores sociales marginales, sino que, como revelan las fuentes epigráficas y literarias, una buena parte de sus seguidores pertenecían a la elite o a grupos bien integrados en el cuerpo cívico⁴⁷.

En este sentido es interesante señalar que la implantación de Mater Magna fuera de Roma, parece haber comenzado en el reinado de Claudio, cuando los rituales propios de la tradición frigia, relativos a Atis, fueron integrados en el culto oficial, previa adaptación a las costumbres romanas. Impulsada en época Flavia y bajo Antonino Pío, la devoción metróaca alcanzó su máxima expansión en la segunda mitad del siglo II y en la primera del III d. C. No obstante, es preciso aclarar que su propagación no fue el producto de una política imperial expresa, sino de la actividad privada, favorecida por el beneplácito de las autoridades locales y provinciales, cuando no de la iniciativa directa de estas⁴⁸.

Todas estas ideas renovadoras de la visión clásica de los cultos «orientales» tardaron en calar en la historiografía española. En la década de los noventa, fueron parcialmente asumidas por José Fernández Ubiña, autor del que es todavía hoy el estudio general más reciente sobre Mater Magna y Atis en suelo peninsular⁴⁹. Pero este especialista no abandonó por completo los postulados clásicos, sino que trató de combinarlos con la revisión crítica de los mismos, lo que desembocó en una argumentación contradictoria.

Por una parte, descartó la responsabilidad del ejército en la introducción de la devoción metróaca en *Hispania*, atribuyéndola exclusivamente a familias o grupos de población greco-oriental involucrados en la actividad comercial, los cuales se habrían asentado principalmente en las ciudades de Lusitania y del noroeste de la Tarraconense, a juzgar por la abundancia de materiales en estas regiones. Además, siguiendo la afirmación de Lantier y de Lambrino sobre el escaso arraigo del culto en la población hispano-romana, insistió en que aún en el momento de su pleno desarrollo, este se mantuvo circunscrito a dichos colectivos de origen o de ascendencia extranjera y de bajo estatuto social. Estimó que esta hipótesis clásica estaba avalada por la abundancia de *cognomina* de raíz griega entre los agentes rituales metróacos.

Por otra parte, defendió que detrás de los dos nombres con los que la Gran Madre era designada en las fuentes latinas, Cibeles y Mater Magna, subyacían dos devociones distintas, correspondientes quizá a dos diosas diferentes. El teónimo de Cibeles pertenecía a la tradición religiosa frigia, de carácter orgiástico y, en palabras del propio Ubiña, «con connotacio-

plus riches » (p. 315). Igualmente, M. Le Glay, “La place des affranchis dans la vie municipale et dans la vie religieuse”, *Mélanges de l’École Française de Rome*, 102, 2, 1990, 621-638.

47. J. Alvar, “Las mujeres y los misterios en *Hispania*”, en E. Garrido González (ed.), *La mujer en el mundo antiguo: actas de las V Jornadas de Investigación Interdisciplinaria: Seminario de Estudios de la Mujer*, Madrid, 1986, 245-258, esp. 75; cf. *infra*.

48. Alvar, “Marginalidad e integración...”, *op. cit.*, 84.

49. J. Fernández Ubiña, “Magna Mater, Cybele, and Attis in Roman Spain”, en E. N. Lane (ed.), *Cybele, Attis and Related Cults*, RGRW, 131, Leiden, 1996, 405-433. Un estudio actualizado está en prensa: Alvar, *Mater Magna y Atis en Hispania*, Besançon, e.p.

nes libidinosas y manifestaciones histriónicas y sangrientas» como la emasculación de los *galli*, sus flagelaciones y sus laceraciones, contrarias al *mos maiorum* del pueblo romano⁵⁰. Por ello, estas prácticas nunca fueron introducidas en el culto de Mater Magna, adaptación romana del culto frigio. Puesto que el nombre de Cibele parece haber estado ausente en la epigrafía peninsular⁵¹, el autor consideró que tampoco se habrían adoptado las prácticas religiosas de tradición oriental. Así pues, la deidad venerada, normalmente bajo el teónimo *Mater deum* o *deum Mater*, era la Gran Madre plenamente romana.

Con relación a esta consideración y ante la diferente naturaleza de los materiales relativos a Mater Magna y a Atis (epigráficos y escultóricos), así como ante su distinta distribución geográfica, afirmó que los dos dioses fueron venerados por separado. Teniendo además en cuenta que los documentos conocidos datan del siglo II y de principios del III d.C., sostuvo que fueron introducidos en *Hispania* en esta época avanzada, cuando su culto ya había perdido su carácter místico y los rituales dedicados a cada dios, así como su significado religioso, se habían diferenciado⁵².

Resulta evidente la incoherencia que supone atribuir la difusión de un culto plenamente romano, libre de los aspectos místicos y orgiásticos que se presumen exclusivos de la tradición oriental, a grupos sociales de extranjeros procedentes del este del Mediterráneo. Consciente de tal problema, Ubiña se preocupó de resolverlo. Con este propósito, sugirió que estos devotos greco-orientales, a fin de integrarse en la sociedad romana, habrían renunciado a los aspectos exóticos de su religiosidad, de tal manera que habrían abandonado a su Cibele oriental en favor de la Mater Magna romana. Ahora bien, no se habría tratado de una renuncia individual y repentina, sino surgida de un largo proceso de convivencia durante el cual estos inmigrantes y sus descendientes, cada vez más romanos y menos greco-orientales, habrían asimilado sus prácticas rituales a la tradición religiosa del Imperio⁵³.

Esta solución no es menos incongruente que sus planteamientos de base. El error es metodológico. En primer lugar, es importante destacar que, contra la opinión común hasta los años noventa, los *cognomina* grequizantes no prueban el origen greco-oriental de los individuos que los portan. En efecto, los estudios onomásticos realizados, entre otros, por A. Lozano, han demostrado que los antropónimos griegos conocidos y transmitidos en su forma latina por la epigrafía del Occidente imperial son, en la mayoría de los casos y especialmente durante los dos primeros siglos de la Era, indicadores fiables de un origen o una

50. Fernández Ubiña, "Magna Mater, Cybele...", *op. cit.*, 413-414.

51. Contra esta supuesta ausencia, cabría aducir una inscripción procedente de *Egitania* (Idanha a Velha, Castelo Branco), hoy perdida, en la que se leería *Deae Magnae Cybeles quam iratam in morte / sensi* (GyB, *ROER*, nº 12, p. 52-53 = Vermaseren, *CCCA* V, nº 188). Conocida únicamente por una copia del siglo XVI, se duda de su autenticidad. Según Fernández Ubiña, "Magna Mater, Cybele...", *op. cit.*, 412 nota 17, si el propio epígrafe no es falso, sí lo sería al menos el nombre de Cibele y el fuerte sentimiento de la diosa explicitado en las últimas líneas, que habrían sido añadidos por los copistas, solución evidentemente especulativa y difícilmente asumible.

52. Fernández Ubiña, "Magna Mater, Cybele...", *op. cit.*, 411.

53. *Ibid.*, 426 nota 61.

ascendencia social servil (esclavos o libertos), pero no de una procedencia greco-oriental⁵⁴. Esto se debe a la moda, bastante extendida entre los propietarios de esclavos, de dar nombres de raíz griega a estos, con independencia de su origen étnico. Por lo tanto, no podemos aseverar que los *cultores* peninsulares de Mater Magna, entre los que ciertamente abundan tales elementos onomásticos, fueran extranjeros, sino únicamente que entre ellos predominaban los individuos de condición liberta⁵⁵. Volveremos sobre esto más adelante.

En segundo lugar, los aspectos libidinosos y sanguinolentos que Ubiña atribuye al culto de la Cibeles oriental son imputaciones modernas que reproducen las perspectivas moralizantes y despectivas que arrancan del propio Cumont. Es cierto que las prácticas de los *galli* eran contrarias a la moral romana y que, por ello, estos agentes rituales no fueron integrados en las estructuras oficiales del culto de Mater Magna. Sin embargo, es bien sabido que no permanecieron ajenos a este, ya que su participación en el culto metróaco está atestiguada en Roma y en otras ciudades del Imperio, como Cartago o *Mogontiacum* (Maguncia)⁵⁶. Esto

54. Desde finales del siglo II d.C., dejan de ser un indicio fiable de este estatuto socio-jurídico, pues como explica A. Lozano Velilla, “la suavización del rechazo hacia el uso de nombres griegos por libres y gentes de clase social alta es perceptible en Roma a partir de Marco Aurelio. Posteriormente, la *Constitutio Antoniniana* supondría la supresión de toda diferenciación sociológica entre ese grupo onomástico y los demás y con ello la nivelación de los diferentes estratos del *cognomen* romano”; A. Lozano Velilla, “La transmisión de los antropónimos griegos en la epigrafía latina de *Hispania*”, en F. Villa y J. Untermann (coords.), *Lengua y cultura en Hispania prerromana : actas del V Coloquio sobre lenguas y culturas de la Península Ibérica (Colonia 25-28 de Noviembre de 1989)*, Madrid, 1993, 361-410, esp. 368; cf. *ead.*, *Die griechischen Personennamen auf der iberischen Halbinsel*, Heidelberg, 1998.

55. En consecuencia, sustituiremos aquí la etiqueta de “libertos greco-orientales” atribuida a los individuos con *cognomina* de raíz griega en los primeros estudios sociológicos de los devotos de los cultos místéricos (cf. por ejemplo, Ortiz Ayala, “El culto de Cibeles...”, *op. cit.*; Alvar, “Bética...”, *op. cit.*, 235-236) por la de simples “libertos”. Aunque cabe la posibilidad de que sus sobrenombres no fuesen producto de la moda a la que hemos hecho referencia, sino que realmente derivasen de su ascendencia oriental, estos individuos son conocidos por inscripciones en latín, y no en griego, junto a otros devotos de onomástica latina, lo cual es indicio de su integración en las estructuras sociales hispano-romanas. Desconocemos si alguno de ellos mantenía un vínculo con el Mediterráneo oriental y, en caso afirmativo, de qué naturaleza era esta relación. En cualquier caso, esta presunta vinculación con los países del Levante no es la clave explicativa del fuerte arraigo del culto metróaco entre los individuos de condición libertina, como expondremos más adelante.

56. En Roma, los galos son conocidos tanto en la época republicana como en tiempos imperiales: Luc. II, 610-624; Ov. *Fast.* IV, 179-191; Varro. *Eum.*, 132-143. Respecto a Cartago, son mencionados en el siglo IV por Agustín de Hipona: Aug. *Civ. Dei*, VII, 26. En Maguncia, los *galli* aparecen junto a los *bellonari* (servidores de la diosa Bellona) y a los *magalli* (desconocidos), en tres de las 38 *defixiones* halladas en el santuario conjunto de Mater Magna e Isis, datadas entre el reinado de Vespasiano y ca. 120; cf. J. Blänsdorf, *Die Defixionum Tabellae des Mainzer Isis- und Mater Magna-Heiligtums. Defixionum Tabellae Moguntiacae (DTM)*. In Zusammenarbeit mit P.-Y. Lambert and M. Witteyer, *Mainzer Archäologische Schriften*, 9, Mainz, 2012; F. Marco Simón, “Referencias míticas y topografía divina en documentos mágico-religiosos del Occidente romano”, en E. Suárez de la Torre y A. Pérez Jiménez (eds.), *Mito y Magia en Grecia y Roma*, Barcelona, 2013, 257-262. Las laceraciones y la castración que se auto-infligían son evocadas como modelo de los castigos que debían sufrir las personas malditas.

pone de manifiesto que no existía una división clara entre las versiones frigia y romana del culto de la Gran Madre, menos aún una dicotomía entre dos hipóstasis divinas (Cibeles y Mater Magna). Tal distinción es una conceptualización moderna que no debe extrapolarse a la Antigüedad. Es, pues, impensable que los devotos peninsulares distinguieran entre dos versiones de la misma diosa y que, habiendo venerado originalmente a la oriental, decidieran conscientemente abandonarla a favor de la occidental en aras de integrarse en la sociedad hispano-romana.

Puesto que Mater Magna era una deidad plenamente romana, no hay ninguna razón para atribuir la difusión de su culto a la actividad de agentes greco-orientales. Su implantación en un lugar determinado pudo haber sido obra de las autoridades públicas provinciales o locales, o de particulares nativos de la región, de origen itálico u oriundos de cualquier otra parte del Imperio. El problema para determinar quiénes fueron los responsables de su introducción en *Hispania* es que la gran mayoría de las inscripciones conservadas no corresponden al momento fundacional del culto, sino a una segunda fase cronológica, cuando este ya estaba organizado. A este respecto, hemos de señalar que la consideración de Ubiña sobre la cronología de su introducción en la Península no es juiciosa, puesto que se basa en estos documentos.

Por último, la presunta existencia de un culto independiente de Atis en la Península, con sus propios rituales y significado religioso, no se corresponde plenamente con la realidad que deja entrever la documentación. Las representaciones del dios están ligadas al ámbito funerario, por lo que tienen un valor religioso particular estrictamente vinculado a la religiosidad funeraria, de tal manera que no se puede suponer en modo alguno la existencia de un culto atideo independiente, organizado y con rituales específicos análogo al metróaco. Es importante destacar, además, que no tenemos constancia documental de que Atis fuera venerado individualmente en ningún lugar del Mediterráneo. Al contrario, el dios solo fue objeto de un culto oficial junto a la Gran Madre, ocupando generalmente una posición secundaria con respecto a ella.

Para finalizar el repaso crítico de las distintas opiniones acerca de los agentes introductores de Mater Magna y Atis en *Hispania*, es necesario hacer referencia al documento más recientemente descubierto de los que conforman el corpus peninsular de los dioses frigios, que reviste una gran relevancia por su naturaleza excepcional y su alta cronología, además de por ser el único epígrafe que menciona a Atis solo, sin Mater Magna, a pesar de lo cual no sirve como testimonio de un culto independiente del dios.

Se trata de una *tabella defixionis* hallada en 1995 en el fondo de la cisterna de un santuario romano del antiguo municipio lusitano de *Salacia* (Alcácer do Sal, Setúbal), que ha sido datada, según criterios paleográficos, en la segunda mitad del siglo I d. C.⁵⁷, fecha que la convierte en el documento más antiguo de *Hispania*. Pertenece a la categoría de «peticiones

57. J.C.L. Faria, *Alcácer do Sal ao Tempo dos Romanos*, Alcácer do Sal, 2000, 65 y s., 109; J. D'Encarnação y J.C.L. Faria, "O santuário romano e a *defixio* de Alcácer do Sal", en J. Cardim Ribeiro (coord.), *Religiões da Lusitania. Loquuntur saxa*, Lisboa, 2002, 259-263; F. Marco Simón, "Magia y cultos orientales: acerca de una *defixio* de Alcácer do Sal (Setúbal) con mención de Atis", *MHNI*, 4, 2004, 79-94; R. Tomlin, "Cursing a Thief in Iberia and Britain", en R. Gordon y F. Marco Simón (eds.), *Magical Practice in the Latin West. Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza, 30 Sept-1 Oct. 2005*, RGRW,

de justicia» o textos imprecatorios contra ladrones y evoca la muerte de Atis como ejemplo del destino que se desea para el maleante, lo cual revela que la persona que la erigió era cono- cedora del mito del dios, quien en el estado actual de la documentación, resulta ser el primer miembro de la pareja frigia atestiguado en el territorio peninsular. Desafortunadamente, la inscripción no menciona el nombre de su dedicante, por lo que desconocemos por completo su identidad y no podemos valorar su capacidad agencial como devoto atideo (¿y metróaco?) en relación con la introducción de los dioses frigios en esta región de Lusitania. Francisco Marco Simón, quién publicó una segunda edición del texto epigráfico y reinterpretó su con- tenido, lo vinculó con la presencia de comerciantes minorasiáticos en el municipio de *Salacia*, importante centro portuario de la fachada atlántica portuguesa⁵⁸. Sin embargo, aunque no es posible descartar por completo la responsabilidad de este colectivo en la difusión e implantación de Atis en dicha localidad, el uso del término griego *megaron* y las numerosas incorrecciones gramaticales que presenta el latín del epígrafe⁵⁹ no son razones suficientes para pensar que su autor era de origen greco-oriental, porque de ser así, probablemente se habría expresado en griego. Además, el empleo de vocablos griegos en *defixiones* latinas es frecuente, así como los errores gramaticales, que deberían achacarse a la incapacidad del grueso de latino-hablantes para escribir correctamente en su propia lengua antes que al su- puesto origen extranjero de los dedicantes. Por tanto, la tablilla execratoria de *Salacia* podría haber sido obra de un agente local, que habría accedido al conocimiento de los poderes de un Atis previamente instalado en el espacio religioso del municipio.

Junto a esta *defixio*, contamos tres documentos epigráficos relacionados con los pri- meros momentos del culto metróaco en *Hispania*, uno de ellos en virtud de su datación, los otros dos en razón de su contenido. Cerraremos nuestro estudio con un breve comentario sobre los mismos.

Una inscripción procedente de la antigua *Olisipo* (Pedras Negras, Lisboa), datada con- sularmente en 108 d. C., es el testimonio más antiguo del culto a Mater Magna hallado hasta el momento⁶⁰. Conmemora la celebración de un ritual no especificado, posiblemente un tau- robolio, ejecutado por una mujer con *cognomen* greco-oriental, Flavia Tyche, que ejerce la función de *cernophora* («portadora del *cernos*» vaso o bandeja cultural parece haber servido para depositar los testículos de la víctima inmolada en el ritual taurobólico/criobólico⁶¹). En la dedicatoria, la diosa es designada con su teónimo latino completo *Mater deum Magnae Idaeae*, al que se añade la epiclesis de *Phrygia*, que subraya su origen etno-geográfico. En vista de la datación consular así como de a existencia del cargo religioso de *cernophora*, podemos

168, Leiden-Boston, 2009, 245-274, esp. 260-264; H.K. Versnel, “Prayers for justice, East and West”, en *Ibid.*, 275-356, esp. 297-300.

58. Marco Simón, “Magia y cultos orientales...”, *op. cit.*, 91.

59. Señaladas por Faria, *Alcácer do Sal...*, *op. cit.*, 108.

60. GyB, *ROER*, nº 5, p. 49 = Vermaseren, *CCCA*, V, nº 184.

61. Sobre la interpretación del ritual conmemorado como un sacrificio taurobólico o criobólico y la importancia que posee su datación en tiempos de Trajano en relación con la aparición de este ritual, véase nuestro artículo J. Alvar y B. Pañeda, “The Origins of the *Taurobolium*”, en prensa.

deducir que pertenece a un momento en el que el culto metróaco ya estaba plenamente establecido y organizado, por lo que su introducción en esta región peninsular hubo de producirse con anterioridad. A este respecto, resulta interesante que la cernófora lleve por gentilicio el nombre de Flavia, pues cabe la posibilidad de relacionarla con la dinastía de los Flavios en cuanto liberta imperial o descendiente de individuos de esta condición. Esto nos lleva a preguntarnos acerca de la posible implicación o relación de la autoridad central de Roma con la instauración del culto de Mater Magna en *Olisipo*, intervención que tenemos constatada, en el último tercio del siglo I d.C., en el asentamiento militar de *Mogontiacum* (Maguncia), en Germania Superior⁶². Pero la ausencia de otros datos que apunten en esta dirección en el caso lusitano no nos permiten desarrollar tal idea.

Si esta inscripción de Lisboa perteneciente a la etapa de normalización del culto metróaco, las dos que nos restan por comentar corresponden a su fase fundacional en distintas localidades, pues conmemoran la creación de un espacio cultural.

En Monte Cildá (Palencia), quizás en el antiguo asentamiento de *Vellica*, Cayo Licinio Ciso erigió un templo a la Madre de los Dioses *ex voto*⁶³. La inscripción ha sido datada, a partir de criterios paleográficos, en el siglo II d. C. El dedicante podría ser un ciudadano romano de origen no peninsular, ya que su cognomen *Cisus* (o *Cissus*, como presumen algunos autores que han catalogado el documento) es frecuente fuera de *Hispania*⁶⁴. Escapa a nuestro conocimiento si el lugar de culto fue instaurado en un terreno de propiedad privada o pública. Lo que sí sabemos es que la fundación se realiza *ex voto*, por lo que es fruto de una promesa de carácter individual, además cumplida de buen grado (*libens merito*). Parece probable que la devoción del oferente hacia Mater Magna fuera anterior a la existencia de un culto organizado en la localidad y que él ejerciera como agente introductor del mismo. Si así fuera, el documento probaría que los elementos que constituyen el complejo cultural de la *romanitas* se adoptan y se articulan en virtud de las preferencias de los habitantes de cada localidad, de sus necesidades, de sus aspiraciones o de las circunstancias particulares de quienes controlan la vida comunitaria. De este modo, el resultado final deriva tanto de las prácticas culturales de los inmigrantes como del reacondicionamiento religioso de la población autóctona.

La segunda inscripción que documenta la fundación de un templo metróaco en *Hispania* procede del municipio flavio de *Mago* (Mahón), localidad portuaria de Me-

62. La participación de libertos de la dinastía Flavia en la implantación del culto metróaco en territorio provincial, que sin lugar a dudas responde a una iniciativa de la autoridad imperial, está documentada en Maguncia, donde los dos dedicantes y el sacerdote del santuario conjunto de Mater Magna e Isis son individuos de esta condición; cf. *RICIS Suppl. I*, 609/0502-3.

63. GyB, *ROER*, nº 16, p. 54 = Vermaseren, *CCCA V*, nº 21.

64. En verdad, la pertenencia étnica del devoto ha sido objeto de debate. Fita y Hübner (*EE*, 1899) añaden una *-s* a su nombre al suponerle un cognomen griego, aunque aceptan que puede ser asimismo *Cisus*, peregrino. No obstante, *Cissus* con dos *-ss-* también podría ser latino. Para J.M. Iglesias Gil, *Onomástica prerromana en la epigrafía cántabra*, Santander, 1974, nº 3, p. 31, el dedicante es romano, pues tanto *Cissus* como *Cisus* son frecuentes fuera de la Península; cf. Alvar, "Tarraconense..."; *op. cit.*, 41 y n. 67. Creemos que esta es la opción más probable, ya que la presunción de que su cognomen es griego no deriva sino del postulado clásico de que los devotos de los dioses "orientales" eran mayormente libertos greco-orientales.

norca. Aquí dos ciudadanos romanos, Marco Badio Honorato y [...] Cornelio Silvano, sufragaron la construcción de un templo a la Gran Madre y a Atis⁶⁵. La onomástica es latina⁶⁶. El epígrafe no lleva fecha ni hace mención alguna al *ordo decurionum*. Además, se desconoce el lugar de su hallazgo, por lo que, como sucede con el testimonio anterior, nos resulta imposible saber si el edificio fue erigido en suelo público o privado y si fue destinado o no al uso comunitario. Lo único que podemos deducir es que su construcción respondió a una devoción de carácter particular y que corresponde, verosímelmente, al momento inicial de un culto metróaco.

A partir de estos dos únicos testimonios relativos a la fundación de templos, no es posible alcanzar conclusiones generales sobre la implantación de Mater Magna y Atis en la Península. Ignoramos, pues, si su introducción se realizó principalmente por conductos privados, con la aquiescencia de los poderes municipales o por iniciativa de estos. En efecto, no tenemos documentada la participación de las autoridades locales ni en los procesos fundacionales ni, como veremos, en la celebración de los sacrificios metróacos, a diferencia de lo que se observa en las provincias galas y norteafricanas, donde sí aparecen directamente relacionadas con la implantación y el desarrollo del culto⁶⁷. En cambio, el análisis de estos documentos permite afirmar que los tres agentes fundacionales conocidos en *Hispania* son ciudadanos romanos, lo que contradice los supuestos reiterados en la historiografía acerca de la responsabilidad de los libertos greco-orientales en la introducción del culto en la Península Ibérica.

65. GyB, *ROER*, nº 13, p. 53 = Vermaseren, *CCCA* V, nº 215. La mención de Atis en la dedicación de un templo metróaco es inusual. En efecto, de las 29 inscripciones conmemorativas de la construcción o restauración de un lugar de culto metróaco que conocemos actualmente, solo tres, incluyendo la de Mahón, citan a Mater Magna y Atis juntos; cf. Vermaseren, *CCCA*, V, nº 142, inscripción que recuerda la reconstrucción de un templo de los dioses frigios en *Sitifis* (Setif) en 288 d.C., e *ibíd.*, nº 94, epígrafe conmemorativo de la restauración de dos pórticos laterales (?) del *metroon* de Cartago, dirigida por el procónsul L. Aradio Valerio Próculo en 337 d.C.

66. El antropónimo *Badius* aparece en 7 inscripciones peninsulares: como gentilicio, en dos epígrafes procedentes de *Tarraco*, ambos concernientes a C. Badio Macrino, *vir perfectissimus* (*Hispania Epigraphica* 20 2011, 473-474 ; siglo IV); como *cognomen*, en la Bética, en Cádiz (*HEp* 6, 1996, 535) y en Cortijo de Majadaiglesia (*Hispania Epigraphica*, 1, 1989, 287), y en Lusitania, en Tavira/Balsa (*CIL* II, 5165), en Robledillo de Trujillo/*Turgalium* (*Hispania Epigraphica*, 3, 1993, 135) y en Salvatierra de Santiago/*Norba Caesarina* (*Hispania Epigraphica*, 6, 1996, 244a; posiblemente el mismo individuo de la inscripción precedente). El gentilicio *Cornelius* es mucho más frecuente en la onomástica peninsular (cerca de 470 inscripciones recogidas en la base de datos online de *Hispania Epigraphica*).

67. Cf. H. Pavis d'Esurac, "La Magna Mater en Afrique", *Bulletin d'Archéologie Algérienne*, 6, 1975, 223-242; W. Van Andringa, *La religion en Gaule romaine. Piété et politique (Ier - IIIe siècle apr. J.-C.)*, París, 2002, 191-194.

Conclusión

La investigación de los cultos «orientales» en *Hispania*, y en particular de la devoción de Mater Magna y Atis, ha recorrido un largo camino desde las obras de los eruditos de principios del siglo XX. La visión cumontiana asumida y vigorizada por García y Bellido, así como muchas de las opiniones no contrastadas de este maestro, aún aceptadas por investigadores posteriores, carecen hoy de validez. La publicación de novedades materiales debe ir acompañada de reflexiones actualizadas sobre los problemas históricos que estas suscitan, en correspondencia con las tendencias recientes de la investigación más avanzada: el resurgir más brutal de los estudios sobre los cultos «orientales» y místéricos, o específicamente sobre el culto metróaco, con grandes debates conceptuales, terminológicos y de funcionamiento de los rituales, vinculados a las nuevas corrientes de *individualisation* y *agency*. Pero esta necesidad ha sido a menudo obviada por la historiografía peninsular, que ha privilegiado la mera constatación documental, el testimonio como finalidad, así como la adopción de perspectivas analíticas ya establecidas, lo que ha provocado un cierto desfase entre las tesis de los autores españoles y portugueses y las de sus colegas europeos.

A pesar del vigor de estos estudios en Europa y EEUU, en estos momentos, el esfuerzo de actualización solo es afrontado por nuestro grupo de investigación *ORINS* (*Oriental Religions in Spain*), que continuando la labor realizada por uno de nosotros en los últimos treinta años, ha puesto al día el catálogo de documentos metróacos y atideos de *Hispania* y ha emprendido la revisión crítica de sus problemas históricos, plasmada parcialmente en el presente artículo⁶⁸. Sería conveniente el concurso de otros investigadores para abordar este objeto de estudio desde perspectivas diferentes.

68. Proyecto de Investigación HAR2014-52531-P: “Religiones orientales en *Hispania*”, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España y dirigido por J. Alvar; *id.*, *Mater Magna y Atis...*, *op cit.*

