

## *Nuevo documento metróaco hallado en la provincia de Segovia*

Javier DEL HOYO  
Universidad Autónoma de Madrid

Se presenta en este artículo un ara votiva inédita de la provincia de Segovia, que reviste sumo interés tanto desde el punto de vista formal como del contenido, resultando de inapreciable valor para lingüistas e historiadores. Dadas las dificultades de interpretación, más que de lectura, de alguna secuencia, consideramos que se trata de un primer estudio o presentación de la pieza, que dará lugar a posteriores trabajos, sin duda más completos y acabados, sobre religiosidad, romanización de la submeseta norte, etc.\*



A un kilómetro aproximadamente al oeste de la población de El Olmillo (Segovia) se levanta sobre un altozano que domina la fértil vega del arroyo Hocecilla, o de la Hoz, una ermita románica en estado ruinoso. Debió de construirse a finales del siglo XII, y quedó erigida bajo la advocación de san Cristóbal<sup>1</sup>. Allí sirvió de parroquia tanto para El Olmillo como para la vecina población de Covachuelas<sup>2</sup>. En el siglo XVII sufrió importantes obras de reconstrucción según lo prueba la inscripción existente sobre el dintel de la

---

\* La redacción de este artículo fue prácticamente ultimada en mayo de 1994. Este dato debe tenerse en cuenta a la hora de observar ciertas referencias bibliográficas que, salvo contadas excepciones no sobrepasan esa fecha.

<sup>1</sup> Ni siquiera citada en la obra de I. Ruiz Montejo, *El románico de villas y tierras de Segovia* (ed. Encuentro. Madrid 1988). Conserva una buena portada lateral, orientada al sur -única puerta de entrada hoy a la ermita- y capiteles bien labrados correspondientes a las columnas adosadas del presbiterio.

<sup>2</sup> Cf. P. Madoz, *Diccionario geográfico-estadístico-histórico de Castilla y León* (1845-1850; ed. facsímil realizada por D. Sánchez Zurro en ed. Ámbito. Valladolid 1984) p. 130.

puerta que da acceso a la sacristía desde el presbiterio: «Reedificose esta iglesia y sacristía y campanario siendo cura el licenciado D. Bartolomé Moreno i Orozco. Año de 16[---] <sup>3</sup>». Posteriormente, en el siglo XVIII sufrió un incendio que dejó la iglesia en ruinas. No se reconstruyó, sino que se trasladó la parroquia a una iglesia levantada de nueva planta en el centro de El Olmillo –la que en la actualidad sirve para el culto– bajo la misma advocación de san Cristóbal <sup>4</sup>. Hoy la antigua ermita románica, sin cubierta salvo en el presbiterio, sirve de cementerio al pueblo.

En el verano de 1989, con motivo de una visita al pueblo, fue observada por don Felipe Martín <sup>5</sup> en dicho cementerio un ara con inscripción latina que llamó poderosamente la atención por el buen estado de conservación y la extensión del texto, distribuido en 16 líneas, poco habitual en un ara votiva. Informados del hallazgo, tuvimos ocasión de hacer la autopsia del epígrafe, tomarle medidas y hacer un calco que permitiera su lectura.

Desde el primer momento entendimos que se trataba de un epígrafe excepcional no tanto por la morfología del soporte, la resolución de abreviaturas inusitadas o un estado lamentable de conservación, como por el contenido y la forma de expresarlo. En efecto, esta ara dedicada a la Madre de los dioses, que quizás haya que poner en contacto con el culto a Cíbele <sup>6</sup>, aunque no descartamos su vinculación con el culto a las *Matres* ni su asimilación con otras diosas de contenido similar (v. conclusiones), no presenta paralelismos con ninguna otra de Hispania ni del

<sup>3</sup> Los dos últimos números, que datarían exactamente la fecha de reconstrucción, no pueden leerse con precisión. El incendio posterior, que destruyó el archivo parroquial, impide conocer la fecha exacta.

<sup>4</sup> A esta nueva iglesia se trasladaron en carretas una serie de losetas que formaban parte del pavimento de la antigua parroquia. Contienen inscripciones sepulcrales de los siglos XVI y XVII. Quedó olvidada, quizás por desconocerse su valor, quizás por su gran peso, el ara que damos ahora a conocer y de la que ignoramos su procedencia, pues el citado incendio destruyó todo el archivo parroquial y no existe tampoco ninguna información sobre la misma en el obispado de Segovia.

<sup>5</sup> Le agradecemos sinceramente las orientaciones que en todo momento nos ha prestado para la localización de la pieza, así como a don Rafael Romero y a Jacinto Yague Burgueño, concejal de El Olmillo por las facilidades prestadas. Sin su colaboración no habríamos podido presentar esta pieza. Queremos agradecer asimismo las sugerencias de Armin U. Stylow y Helena Gimeno, que han tenido oportunidad de ver la pieza, en todo momento nos han ofrecido su ayuda desinteresada, y han aportado algunas apreciaciones sobre el soporte y el carácter de la pieza.

<sup>6</sup> La transcribiremos a partir de ahora así, evitando los dos errores más difundidos en su pronunciación: su acentuación grave y la -S que nunca existió (véanse M. Rabanal Álvarez, «¿Por qué debería ser Cíbele la Cibeles madrileña» *ABC* (23-IX-1961), y especialmente M. Fernández Galiano, *La transcripción castellana de los nombres propios griegos* (SEEC. Madrid 1969) p. 62, n<sup>o</sup> 176).



Dibujo 1.

la altura de las líneas 13, 14 y 15, que afectan a las primeras letras de estas tres líneas y a la última de las líneas 12, 13 y 14. El hecho de que aparezcan las roturas a la misma altura ha podido deberse a un amarre de cuerdas en ese preciso lugar para el arrastre de la piedra hasta la ermita, pues —dado el gran peso del ara— su traslado no ha debido ser fácil en absoluto. Se observa también un deterioro en la moldura de la parte superior de la cornisa en su cara posterior, es decir la que debió de tener contacto con el suelo, caso de que sea cierta nuestra hipótesis de que fue arrastrada por tierra. Pueden apreciarse asimismo pequeñas roturas en el lateral izquierdo a la altura de las líneas 9 y 12 que afectan a las primeras letras del texto, así como otra pequeña fragmentación a la altura de la línea 10, que no afecta al texto, y pequeños desperfectos en el comienzo de las líneas 2 y 4, que tampoco lo han dañado.

La superficie del campo epigráfico se presenta lisa, aunque pueden registrarse algunas imperfecciones, especialmente en las líneas 2 y 3, donde existen pequeñas oquedades en la piedra que el lapicida ha salvado de la mejor forma posible. Por ello, la palabra *sempi ter ni* de la línea 3 aparece dividida en tres partes, así como *deo rumm* en la línea 10. Una oquedad a la altura de las líneas 1-2 le forzó a escribir la S de este renglón por encima de la caja correspondiente a la línea 1, llegando casi a tocar la cornisa. Para que la diferencia no se notara tanto, las cinco letras de la línea 1 presentan un ascenso progresivo. Asimismo puede observarse cómo a fin de atenuar esas alturas descompensadas, las letras de las 6 primeras líneas presentan un ascenso, muy suave pero perceptible, de izquierda a derecha. A partir de la línea 7 y hasta el final se observan líneas de guía, bastante marcadas en los renglones 8 y 10, casi imperceptibles en la línea 9. Todo ello viene a probar: a) que el lapicida efectuó la incisión sobre el soporte con todos sus deterioros previos; b) el carácter de texto definitivo y cuidado que se pretendió dar al texto que hoy leemos, pareciendo bastante inverosímil que tanto esmero se ensayara con una mera prueba.

Aunque las letras son más cuidadas a partir de la línea 6, no creemos que pueda afirmarse la existencia de dos lapicidas distintos en el ara.

No se observan signos de interpunción, aunque a primera vista lo parezcan dos oquedades de la línea 9, entre las letras N e I, así como un desperfecto de la piedra en la línea 7 entre la R y la I, que bien podría separar *mater* de *iussit*, pero no es tal.

El ara muestra igualmente una mancha de color rojizo en la margen izquierda del campo epigráfico que se inicia en la línea 5 con un ancho de 9 cm y va descendiendo, aumentando a la vez algo su anchura, hasta

mundo romano en general. El gran cúmulo de puntos extraordinarios y oscuros en cuanto a su interpretación hace que no descartemos tampoco que se trate de una inscripción realizada en época moderna, aunque en ese caso merecería igualmente un largo comentario.

Interesados por el culto de Cíbele, hemos comprobado la existencia de varios trabajos parciales<sup>7</sup>, un estudio más general, que constituye una obra clásica por excelencia y de consulta obligada para conocer el culto de esta divinidad, aunque anticuada en cuanto a datos<sup>8</sup>, y un meritorio estudio de conjunto por el material acopiado, que resulta realmente sorprendente por algunas de sus comparaciones y afirmaciones<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> Aunque a lo largo del artículo se irán citando otros muchos trabajos relacionados con el tema, véanse ahora especialmente referidos a Hispania, A. García y Bellido, *Les religions orientales dans l'Espagne romaine* (Col. EPRO V. Leiden 1967) p. 42 ss; A. Blanco Freijeiro, «Documentos metróacos de Hispania» en *AEA* 41 (1968), pp. 91-100; M. Bendala Galán, «Documentos de interés en la Bética para el estudio de las religiones orientales en Roma» en *Actas del I Congreso de Andalucía en la Antigüedad* (dic. 1976). Córdoba 1978, pp. 211-221; id. «Die orientalischen Religionen Hispaniens in vorrömischer und römischer Zeit» en *ANRW* II 18.1 (1986, aunque redactado y entregado en 1976), pp. 345-408 (pp. dedicadas a Cíbele, 380-393); id. «Las religiones místicas en la España romana» en *Actas del Simposio «La religión romana en Hispania»* (dic. 1979) (Madrid 1981) pp. 283-299 (pp. dedicadas a Cíbele 287-290); K. Schillinger, *Untersuchungen zur Entwicklung des Magna-Mater-Kultes im Westen des römischen Kaiserreiches*, Konstanz 1979; J.J. Sayas, «Religiones místicas» en *Historia de España de Menéndez Pidal* II,2 (Madrid 1982) pp. 371-397; C. Ortiz Ayala, «El culto de Cibele en la Hispania romana» en *Actas del primer Congreso peninsular de Historia Antigua* (Stgo. Compostela 1-5 julio 1986) Stgo. de Compostela 1988, vol. II, pp. 441-453; J. Alvar Ezquerro, «Las mujeres y los misterios de Hispania» en *Actas de las V Jornadas de Investigación Interdisciplinaria: la mujer en el mundo antiguo* (Univ. Autónoma de Madrid. Madrid 1987) pp. 245-257; id. «Los cultos místicos en la Bética» *Actas del I Congreso de Historia Antigua de Andalucía* (Córdoba, abril 1988). Córdoba 1993, pp. 225-236; id. «Los cultos místicos en la Tarraconense» en *Religio Deorum. Actas del Coloquio Internacional de Epigrafía. Culto y sociedad en Occidente* (Tarragona, 6-8 oct. 1988). Sabadell 1993; pp. 27-46 (pp. dedicadas a Cibele 39-43); id. «Los cultos místicos en Lusitania» en *Actas del II Congreso Peninsular de Historia Antigua* (Coímbra, 18-20 oct. 1990); id. «Cinco lustros de investigación sobre cultos orientales en la Península Ibérica», *Gerión* 11, 1993, pp. 313-326, donde hace una revisión y puesta al día de los materiales hallados desde 1967, aunque tiene importantes omisiones; M.J. Vermaseren, *Corpus Cultus Cybelae Attidisque* (= CCCA) (Col. EPRO. Leiden 1986) vol. V referido a Hispania.

<sup>8</sup> H. Graillot, *Le culte de Cibele, Mère des dieux, à Rome et dans l'Empire romain* (París 1912).

<sup>9</sup> P. González Serrano, *La Cibele, Nuestra Señora de Madrid* (Madrid 1990) 254 pp. Sería preciso hacer en él una revisión a fondo del material utilizado, con una puesta al día y una serena y seria crítica de las fuentes, y especialmente de las conclusiones. Obra útil, por lo demás, por la recopilación de fuentes que utiliza, aunque no resulte exhaustiva. Expone, por otra parte, básicamente las ideas ya publicadas con anterioridad en su artículo «Consideraciones sobre el culto metróaco en Hispania» en *Homenaje a A. Blanco Freijeiro*, Madrid 1989, pp. 163-186.

El presente artículo no pretende revisar, evidentemente, todo el culto a la *Magna Mater*<sup>10</sup> y sus fuentes, pero sí contribuir a su estudio en Hispania mediante la presentación de este nuevo texto.

## DESCRIPCIÓN

La pieza se halla actualmente bajo la ventana central del ábside, única parte de la ermita que mantiene aún la cubierta original. Se trata de un ara votiva bien conservada, con zócalo moldurado (de arriba abajo: cinta, filete, gola recta inversa y filete<sup>11</sup>) y cornisa igualmente moldurada (filete, gola recta, filete y cinta). Las dos esquinas laterales, izquierda y derecha, de la cara anterior de la cornisa se hallan ligeramente rebajadas, debido quizás a los traslados de la pieza.

El ara, de caliza local de color parduzco, mide 97 cm de altura x 49 cm de anchura y 49 cm de grosor máximo en la cornisa; el zócalo constituye en su base un cuadrado cuyas dimensiones máximas son 49.5 cm de anchura y grosor (v. dibujo en fig. 1). El cuerpo central del ara tiene 68 cm de altura x 34.5 de anchura x 35.5 de grosor<sup>12</sup>. No ofrece ningún tipo de decoración, ni en los laterales ni en el campo epigráfico. La parte superior se muestra lisa, sin *focus* y sin ninguna señal que haga pensar en pileta de libaciones<sup>13</sup>. Tampoco presenta oquedades que hayan permitido encajar una estatua, dato más propio de pedestales, que no cuadraría bien en un ara votiva.

El campo epigráfico, sin molduras que lo encuadren, mide 68 x 34.5 cm. Presenta unas pequeñas roturas en los laterales izquierdo y derecho a

<sup>10</sup> Otros investigadores como J. Alvar, a quien agradecemos la lectura de un primer original de este artículo y algunas sugerencias, han emprendido la muy meritoria labor de estudiar sistemáticamente -tanto él como discípulos suyos- los cultos orientales y en particular el de Cibebe.

<sup>11</sup> Hemos seguido aquí la terminología de Jean-Noël Bonneville, «Le monument épigraphique et ses moulurations» *Faventia* 2/2 (1980), pp. 75-98.

<sup>12</sup> Si este cuerpo central no mide exactamente igual de ancho que de grosor, tal como ocurre en la cornisa y el zócalo, es por la capa de cal que cubre tres de sus caras y que deja libre precisamente la que contiene el texto.

<sup>13</sup> No es la única ara romana encontrada en la Península Ibérica lisa en su parte superior. Pueden citarse aquí las de Clunia (*CIL* II 2807); Fórua (Vizcaya) (*HAE* 1-3, 228); Brandomil (A Coruña) (*CIL* II 5634); Renieblas (Soria) (Gamer SO 19); Llerena (Badajoz) (*CIL* II 1038); Mérida (*CIL* II 580 y *EE* VIII, 375); *Pax Iulia* (Gamer BA 10); y Valencia (Gamer V 13, y Pereira 1980, *Inscripciones romanas de Valencia* 51). Véase para ello G. Gamer, *Formen römischer Altäre auf der hispanischen Halbinsel* (Mainz 1989).

el zócalo, donde alcanza una considerable dimensión: 18 cm. Esta pigmentación roja, que parece corresponderse con una línea roja horizontal que recorre casi todo el presbiterio de la ermita y, por lo tanto, es posterior al tercer enfoscado del mismo, cubre varias letras y dificulta especialmente la lectura de algunas en los renglones 5 y 6, donde junto a la mancha roja se percibe un desconchado, debido quizás a la aplicación de algún lavado o de cualquier otro procedimiento con que se haya intentado desprender la pintura. No se aprecian señales de brochazos, por lo que podemos sospechar que el interesado arrojó de golpe la pintura sobre el ara y ésta fue escurriéndose hasta llegar al suelo.

Toda el ara, salvo la cara anterior, donde se conserva el texto, ha estado recubierta de una capa de cal de 0.7 cm. Este revoque corresponde a la segunda de las tres capas de cal con que llegó a recubrirse la ermita, debido probablemente a alguna peste, motivo por el que solían ser encajados los lugares públicos. Ello nos da una cronología relativa del traslado del ara a la ermita y poco más. Se respetó el texto, lo que parece indicar que —aunque no muy seguros de lo que decía— estaban en la idea de hallarse ante una pieza que podía ser importante. La cara anterior, la que presenta el texto inscrito, no ha estado nunca recubierta, como lo demuestra el lecho limpio de todas y cada una de las letras.

Pero, ¿cómo y cuándo llegó el ara hasta la ermita? Ignoramos su procedencia, aunque pudo ser trasladada en el siglo XVII, con ocasión de la reedificación que mandara hacer D. Bartolomé Moreno, desde Duratón, municipio cercano<sup>14</sup> que ya ha dado más de veinte epígrafes latinos<sup>15</sup> y

<sup>14</sup> El Olmillo dista de Duratón unos 4 km, algo menos desde la finca de Los Mercados, que ha dado importantes piezas epigráficas y arqueológicas.

<sup>15</sup> *CIL* II 2763-2771; ib. 4967; *EE* IX 431; A. Molinero Pérez, «La necrópolis visigoda de Duratón (Segovia)» en *Estudios segovianos* 2-3, 1948, pp. 569-576; id. *La necrópolis visigoda de Duratón* en *Acta Arqueológica Hispánica* 4. Madrid 1948; id. *Aportaciones de las excavaciones y hallazgos casuales (1941-1959) al Museo Arqueológico de Segovia* en *Excavaciones Arqueológicas de España* 72 (1971), pp. 25, 29, 35, 49, 71 y 91; G. Alföldy, «Eine römische Inschrift aus Duratón in der Hispania Citerior» *ZPE* 27, 1977, pp. 222-228; S. Crespo Ortiz de Zárate, «Segovia y la sociedad de época romana: las fuentes epigráficas» en *Durius* 6, 1978, pp. 179-219; F. Marco Simón, *Las estelas decoradas de los conventos caesaraugustano y cluniense en Caesaraugusta* 43-44 (1978), p. 173; M.E. Arribas, *Fuentes de Segovia antigua* (Memoria de Licenciatura. UCM. Madrid 1983) nn. 4, 5, 7, 50, 51, 52, 53, y 61 a 71; J. Santos Yanguas y J.L. Hoces de la Guardia, «Inscripciones romanas de Segovia. I: inscripciones inéditas» *Veleia* 6 (1989), 231-233; la monografía de R.C. Knapp, *Latin Inscriptions from Central Spain* (Univ. of Calif. Press. Berkeley-Los Ángeles 1992) pp. 268-311, que recopila y estudia 22 epígrafes, 2 de ellos inéditos hasta ese momento (v. la interesante recensión del libro hecha por J. Gómez-Pantoja, «La epigrafía de Hispania Central (Madrid, Ávila,

que debió de gozar de un grado de romanización intenso a juzgar por su *corpus* epigráfico conservado. Conocemos la existencia de una ley municipal de época flavia <sup>16</sup>; la presencia de un séviro en el año 191 d.C. <sup>17</sup>, unas termas <sup>18</sup>, etc.

A causa de la reedificación pudieron ser trasladados varios epígrafes más. De hecho, en el muro del atrio que protege la puerta de entrada a la ermita pueden observarse varios fragmentos de caliza rojiza, procedentes muy probablemente de las canteras de El Villar de Sobrepeña, pues la caliza local —dicen los lugareños— es «blanquecina y de peor calidad». Dos de ellos tienen letras de gran tamaño, 9 cm, que corresponden a una capital cuadrada de buena factura, y podrían pertenecer a una inscripción monumental de grandes dimensiones <sup>19</sup>. Sea como fuere, parece claro que la inscripción se había trasladado ya antes de 1791, año en que dos sacerdotes de Duratón, Santos Martino Sedeño y Cristóbal Rubio, excavaron en la finca de Los Mercados «con inteligencia y cuidado» como informa Ceán Bermúdez pocos años después <sup>20</sup>. En el inventario de objetos hallados: grandes losas de piedra, fragmentos de columnas estriadas, pedestales y capiteles de orden corintio, ladrillos de gran tamaño, etc. se omite la presente inscripción, impensable caso de que se hubiera encontrado entonces. Tampoco hace alusión a ella A. de Morales, quien pasó por Duratón a fines del siglo XVI, y observó que había «ruinas de una ciudad [...] de población considerable a juzgar por las inscripciones y estatuas» <sup>21</sup>.

---

Segovia)» en *JRA* 1994; y el pequeño bronce estudiado en «Duratón, municipio romano. A propósito de un fragmento inédito de ley municipal» presentado por nosotros en el *I Congreso de Arqueología Peninsular* (Porto, 12-18 octubre 1993) y publicado en *ZPE* 108, 1995, pp.140-144. A estos 23 epígrafes deben añadirse aún los dos fragmentos señalados en nota 19.

<sup>16</sup> V. nuestro trabajo «Duratón, municipio romano. A propósito de un fragmento inédito de ley municipal», *ZPE* 108, 1995, pp.140-144.

<sup>17</sup> G. Alföldy 27, 1977, pp. 222-228.

<sup>18</sup> Si tenemos en cuenta la dedicatoria *Fortunae Balneari* hecha por un soldado de la *legio II adiutrix* (*CIL* II 2763), que no está entre las hispanas.

<sup>19</sup> A la entrada de la torre de la iglesia de Duratón, se encuentra un bloque fragmentado del mismo tipo de piedra y con letras asimismo de 9 cm. Quizás haya que asimilar estos fragmentos de El Olmillo con el comentado de Duratón. Véase nuestro comentario más completo en «Fragmentos de epígrafes hallados en El Olmillo» (en prensa).

<sup>20</sup> *Summario de las antigüedades romanas que hay en España, en especial las pertenecientes a las Bellas Artes*. Madrid 1832, 187.

<sup>21</sup> *Antigüedades de las ciudades de España que van nombradas en la crónica, con la averiguación de sus sitios y nombres antiguos. Con un discurso general, donde se enseña todo lo que a estas averiguaciones pertenece para bien hazerlas y entender las antigüedades*, Alcalá de Henares 1575 (cit. en *CIL* II).

El texto se distribuye —como ya dijimos— a lo largo de 16 líneas, ocupando de esta forma un 90% del campo epigráfico y quedando aún espacio libre para dos líneas y media más. Las letras, que pertenecen a una capital cuadrada tardía, algunas bastante cuidadas, presentan una altura uniforme. Miden 2.9 cm, salvo las primeras letras de la línea 3 y las tres últimas de la línea 15, que son algo más pequeñas: 2.7 cm. El espacio interlineal es de 1 cm, salvo entre las líneas 12 y 13, donde se ha anulado totalmente, hasta el punto de que la misma línea de guía sirve de inferior a la línea 12 y superior a la 13. El espacio entre la 14 y 15, y la 15 y 16 es de sólo 0.5 cm.

## TEXTO

*Iovis / TAS / <sup>3</sup> Sempiterni / ponere / pos<it>urum / <sup>6</sup> Iovis ex voto / Mater iussit / animarum / <sup>9</sup> [p]eromnium / deorum m(agna) / omnerum / <sup>12</sup> [e]t Mater deum / [Ma]tris terra ꝛꝛ / [Ma]tri ex vot[o] / <sup>15</sup> [a]ram terrae / [A]mmani.*

## COMENTARIO PALEOGRÁFICO

1) O con un punto en medio. 2) A sin trazo transversal y con incisión poco profunda, mucho menor que el resto del texto. 3) La segunda E muy poco cuidada en su realización. 6) Segunda O mal cerrada. 12) M + A; T + E. 13) [Ma]tris. Por el contexto suponemos un nexa [M + A] para la parte perdida, pues hay un espacio análogo al ocupado en la l. 12 por el mismo nexa M + A. *Terram*. T + E. Corregimos *-m* por *-e* para que el texto tenga sentido. 14) [M + A]. 15) T + E. 16) Los trazos verticales de la N presentan notables remates horizontales.

La forma de las distintas R es muy desigual, incluso en aquellos casos en que aparecen dos seguidas como en la línea 15, donde la segunda es notablemente más pequeña que la primera. Destaca la R de la línea 4 con un óculo mínimo y la de la línea 8, en la que falta bastante para cerrarse.

## CONTENIDO

El texto presenta, como puede apreciarse en una primera lectura, bastantes notas dignas de atención tanto desde el punto de vista formal como

del contenido, resultando de sumo interés tanto para lingüistas como historiadores y, por ello, creemos que ha de ser objeto de posteriores estudios sobre religiones orientales e indígenas, sincretismos, romanización de la submeseta norte, etc.

Aunque formalmente no muestra faltas ortográficas o errores fonéticos, sí son notables –sin embargo– ciertas peculiaridades morfológicas y sintácticas. Todo ello –los distintos *hápax legómena*, la frecuente disyunción e inversión en el orden de palabras, las incorrecciones sintácticas, la repetición de fórmulas, la omisión de elementos sintácticos como el predicado verbal de *[A]mmani*, la reiterada alusión a la Madre de los dioses con distintas advocaciones– ha hecho pensar en algunas posibilidades de interpretación<sup>22</sup>, poco sostenibles ciertamente:

— «Se trata de un catálogo de fórmulas de taller donde han ensayado algunos lapicidas, o bien servía de muestrario para el público». Podría avalar esta propuesta, ciertamente, la repetición de fórmulas (*ex voto* en líneas 6 y 14), la exhibición de variantes morfológicas (*deorum / deum; [p]eromnium / omnerum*) etc, pero en ese caso no tendría sentido desperdiciar un ara bien moldurada<sup>23</sup>. Por otra parte, en esta zona no hay inscripciones ni siquiera parecidas, luego estas fórmulas malamente podrían haber servido de formulario.

— «El presente texto nunca se llegó a ver. Fue un ensayo, posteriormente recubierto de un enfoscado, donde se pintó la auténtica inscripción». Es improbable, porque la cara donde está inscrito el texto es la única del ara en que no se observan restos de estuco, ni siquiera en las oquedades e imperfecciones ajenas al texto. Por otra parte, no parece lógico cuidar tanto algunas letras si el texto no se va a ver (todas las *M* están realizadas con especial esmero, así como las dos *S* de *iussit*, etc. Sobre las líneas de guía y otros detalles ya hemos hablado anteriormente).

Habrá que pensar mejor que el texto sí se escribió como definitivo, pero deberemos tener en cuenta que se trata de un texto tardío, redactado por un colectivo con onomástica indígena<sup>24</sup>, y relacionado con una divi-

<sup>22</sup> Presentada la pieza en el VIII Congreso Español de Estudios Clásicos (septiembre 1991), en el coloquio que siguió a la comunicación fue objeto de interesantes sugerencias por parte de destacados epigrafistas. Las anotamos por haberlas pensado también nosotros en algún momento, aunque no las compartamos ahora mismo.

<sup>23</sup> Véase lo dicho anteriormente sobre la exactitud de las medidas y sus debidas proporciones en las distintas partes y molduras del ara.

<sup>24</sup> Si bien la onomástica es indígena, tendremos que considerar el proceso romanizador al que deben haberse visto sometidos, puesto que –como ha señalado J. Alvar en un sugerente artículo–: «las posibilidades de que los indígenas participen en los cultos mis-

nidad misteriosa asociada a otras de carácter local. Tres razones que podrían justificarnos estas particularidades.

Se trata de una dedicación relacionada con el culto a la Madre de los dioses, quizás debemos identificarla con Cíbele, a la que se alude con varias denominaciones conocidas: *Mater [...] deorum m(agna)* (l. 7-10), *Mater deum* (l. 12), *[ma]tri terrae* (l. 14-15), añadiéndose algunas totalmente nuevas como *Mater animarum* (l. 7-8), o adjetivos inusuales como *[p]eromnium* (l.9) y *omnerum* (l.11). Esta suma y acumulación de epítetos para hacer referencia a una misma divinidad, junto a la idea de totalidad expresada en el adjetivo *omnis* -e por dos veces (una de ellas reforzada por el preverbo intensivo *per-*), han debido tener por objeto la clara intencionalidad de asegurar la identidad de la diosa y su protección.

La redacción del texto presenta a lo largo de sus 16 líneas una composición sintáctica con varios ejemplos tanto de 'inversión', como de 'disyunción' del orden de palabras<sup>25</sup>, que dificultan en un principio la comprensión del texto. De esta forma: *Iovis* «TAS»<sup>26</sup> *sempiterni* (l. 1-3); *ponere, pos<it>urum* «*Iovis ex voto mater*» *iussit* (l. 4-7); *Mater* «*iussit*» *animarum [p]eromnium deorum m(agna)* (l. 7-10); *omnerum* «*Mater deum* (l. 11-12); *[ma]tris terra* ⌊e⌋ «*[ma]tri ex vot[o]*» *[a]ram* (l. 13-15); *[ma]tri* «*ex vot[o] aram*» *terrae* (l. 14-15). Puede pensarse en una despreocupación o torpeza del redactor, pero también es posible considerar una expresa intención de hacer el texto más críptico.

La estructura del texto presenta, a nuestro juicio, dos partes. La primera (l. 1-12) tiene como protagonista a la Madre de los dioses con distintas advocaciones. Aparece ésta en nominativo y es ella misma quien ordena (*iussit*) que se ponga algo, que no podemos delimitar muy bien (¿TAS?). En la segunda parte (l. 13-16) aparecen en nominativo los dedicantes, *[A]mmani*, falta el predicado verbal (debe pensarse en un *posuerunt*, ya que es el verbo que aparece habitualmente con *aram* y que tiene relación con el mandato que la *Mater* ha hecho previamente: *iussit pone-*

téricos son virtualmente nulas» («Marginalidad e integración en los cultos misteriosos» en F. Gascó y J. Alvar eds. *Heterodoxos, reformadores y marginados en la Antigüedad clásica*, Sevilla 1991, pp. 71-90, p. 89).

<sup>25</sup> Véase L. Rubio, *Introducción a la sintaxis estructural del latín* (Ariel. Barcelona 21984) pp. 195 ss.

<sup>26</sup> Para evitar ambigüedades con los diversos paréntesis utilizados en la transcripción de los textos epigráficos, hemos colocado comillas angulares en las palabras intercaladas entre los distintos elementos de un mismo sintagma -señalados en cursiva- para indicar tanto la disyunción como la inversión.

re, sin descartar un posible *fecerunt*) para el que hay espacio suficiente en la parte inferior del *area tituli*, y se indica finalmente lo que realizaron: un ara en honor de la Madre de la Tierra.



Después de este comentario global, nos parece muy conveniente pormenorizarlo por líneas.

1) *Iovis*. No es habitual que el nombre del dios aparezca en genitivo, aunque se encuentran algunas dedicaciones en Hispania<sup>27</sup>. Una primera posibilidad sería pensar en una falta de conciencia lingüística que ha interpretado *Iovis* por *Iovi s(acrum)*. Los dedicantes podían haber leído en algunas inscripciones la secuencia *IOVIS* sin signos de interpunción, correspondiente a *Iovi s(acrum)*. No comprendida la abreviatura, sino entendida así, en genitivo, hicieron concertar *Sempiterni* en genitivo. Ello justificaría asimismo, por analogía, el *Iovis* de la l. 6 dependiendo de *ex voto*, cuando esperaríamos ahí claramente *Iovi*, en dativo, como líneas más abajo se ha escrito correctamente *[ma]tri*, dependiente de otro *ex voto*. La conjetura, sin embargo, no es aceptable, pues no existe ninguna dedicación con esta secuencia ni en esta zona geográfica ni en Hispania en general. Las dedicaciones más habituales a Júpiter corresponden a la fórmula *Iovi Optimo Maximo* tanto abreviada como desarrollada<sup>28</sup>. ¿Habrá que pensar con P. Le Roux que realmente se trata de un genitivo posesivo que subraya la pertenencia del monumento al templo mismo de la divinidad honrada, como ocurre en otros textos en que aparece en genitivo?<sup>29</sup>

<sup>27</sup> *CIL* II 1471 de Astigi (*Boni Eventus*); id. 4087 de Tarraco (*Neptuni Augusti*); *AE* 1981, 496 (*Veneris Victricis*) (¿también *CIL* II 2096 por comparación con él?) de *Cisimbrium*. En *CIL* II 2035 la divinidad aparece en genitivo dependiendo de *signum*, por lo que no nos sirve.

<sup>28</sup> Véanse, aunque ya anticuados, los artículos de F. Peeters, «Le culte de Jupiter en Espagne d'après les inscriptions» en *RBPh* XVI 1936, pp. 157-193 y XVII 1937, pp. 853-886; y los más recientes de Ana M<sup>a</sup> Vázquez Hoys, «Aproximación al culto de Júpiter en Hispania» en *Boletín de la Asociación de Amigos de la Arqueología* 17, junio 1983, pp. 46-53; y especialmente «El culto de Júpiter en Hispania» *CFC* XVIII 1983-1984, pp. 83-205, en que se presenta un catálogo bastante completo hasta ese momento. Aunque contiene errores y se han publicado bastantes epígrafes dedicados a Júpiter desde entonces, para el punto que estamos tratando es válido.

<sup>29</sup> P. Le Roux, «I.O.M. Municipalis: dieux et cités en Occident sous le Haut-Empire» en *Religio Deorum. Actas del Coloquio Internacional de Epigrafía. Culto y Sociedad en Occidente* (Tarragona, 6-8 octubre 1988). Sabadell 1993; pp. 405-413.

Acompañado de *Sempiterni* es la primera vez que aparece tanto en Hispania como en el Imperio romano<sup>30</sup>. ¿De qué sincretismo se trata?<sup>31</sup> No parece descabellado darle un carácter ctónico, valor –por lo demás– que ya ha sido observado anteriormente en otros contextos<sup>32</sup>, y que se ajusta perfectamente al resto contextual del presente epígrafe. En las conclusiones, al hablar de los sincretismos, podremos concretar más.

2) *TAS*. ¿Cómo interpretar esta secuencia totalmente desconocida? A lo largo del texto no aparecen palabras abreviadas, salvo *M* final de la línea 10<sup>33</sup>. Tampoco aparece ninguna palabra escrita en dos líneas, que es otra característica formal del texto, razón por la que quizás se ha dejado un gran espacio libre en este renglón.

La interpretación de *TAS* no es sencilla en absoluto, por lo cual lo que aquí se expone se mueve simplemente en el campo de las hipótesis. Observando que es la única línea (aparte de la 1), en que el texto no comienza justificado en el margen izquierdo, sino que está bastante centrado, hemos de pensar en un mensaje completo, acabado en sí mismo, en esas solas tres letras, sin necesidad de recurrir a abreviaturas o a otras conjeturas. Con ello queda descartada una hipótesis basada en el mal estado del soporte<sup>34</sup>.

<sup>30</sup> En Hispania los epítetos latinos que acompañan a Júpiter son: *Capitolinus, Conservator, Curans, Custos, Dominus, Liberator, Pius, Repulsor, Tonans, Saturnius, Solutor* y *Victor* (cf. Vázquez Hoys, «El culto a Júpiter en Hispania» *CFC* 1983-84, p. 129. No hemos incluido *Deus* en cuanto que no es un epíteto propiamente dedicado a Júpiter, aunque aparezca junto a *Iuppiter* en algunas inscripciones hispanas) aparte de *Optimus Maximus*, epítetos habituales del dios que constituyen una auténtica fórmula ya fosilizada en las dedicaciones a esta divinidad.

<sup>31</sup> Sobre el culto a Júpiter en Hispania se encontraba hace años elaborando una tesis doctoral, prometidora en cuanto a metodología y conclusiones, P. Péaud. Parece que lamentablemente ha quedado interrumpida. Tan sólo conocemos su artículo «Le culte à Jupiter en Andalousie: pour une méthodologie de l'étude du Jupiter Hispanique» *Actas del I Coloquio de Historia Antigua de Andalucía* (Córdoba, 6-9 abril 1988). Córdoba 1993.

<sup>32</sup> El carácter ctónico de Júpiter ha sido ya puesto de relieve en varias ocasiones, así por C.O. Thulin, «Larentalia» *RE* XII (1924) col. 805; A. Blumenthal, *RhM* 87 (1938), pp. 275-277; G. Radke, «Acca Larentia und die fratres Arvales. Ein Stück römisch-sabinischer Frühgeschichte» *ANRW* I,2 (1972) pp. 426-427; J. Rufus Fears, «The Cult of Jupiter and Roman Imperial Ideology» *ANRW* II,17.1 (1981) p. 31.

<sup>33</sup> Lo cual hace desvanecer hipótesis del tipo *t(aurum) a(uratum) s(acrum)* u otras resoluciones por el estilo.

<sup>34</sup> En efecto, si observamos la pieza en su conjunto, vemos que el único desperfecto importante de la piedra en su estado original es el de la línea 2 en su parte derecha. Ello podría hacer pensar que esa oquedad, que ya ha obligado al lapicida a elevar la S de la línea 1 para evitarla, es la misma que ha podido sugerir abreviar anticipadamente la palabra de la línea 2. Pero pensar que el lapicida marcó la T y al esbozar la A (esbozar por-

No es fácil determinar qué palabra se quiso escribir. Sintácticamente cuadra bien un acusativo plural, porque no tenemos objeto directo de *ponere*. Atrae la idea de *Ta(urobolios)* o *ta(uro)s*, que tienen pleno sentido en una inscripción metróaca<sup>35</sup>, si bien, como acabamos de señalar en nota, se trataría de una forma extraordinaria de anotar un plural en latín. Nos interesaría, sin duda, *ta(urobolios)* por tratarse del acto litúrgico más característico del culto a la Cíbele misteriosa, pero también podría aceptarse igualmente *ta(uro)s*<sup>36</sup>. Sin embargo, un análisis detallado de la estructura de los epígrafes de culto a Cíbele indica que el taurobolio apa-

---

que es la única letra con un lecho muy superficial, y la única de las nueve A visibles que no presenta trazo transversal, como si se hubiera empezado a inscribir y se hubiera dejado a mitad, quizás por temor a un desconchón) observó que no le cabría la palabra asignada, y optó por abreviar directamente inscribiendo una S de plural para indicar que se trataba de varios elementos, es bastante inverosímil, pues el plural abreviado en latín no se escribe así normalmente, sino repitiendo la última letra de la palabra abreviada; y porque -aun queriendo abreviar- le habría cabido al menos otra letra.

<sup>35</sup> A pesar del carácter tardío de esta inscripción, sería admisible desde el punto de vista cronológico, pues los taurobolios se iniciaron relativamente tarde teniendo en cuenta la fecha de entrada de la *Mater deum* en Roma (10 de abril del 204 a.C.) y la celebración de las fiestas en su honor, tales como los *ludi Megalenses* (4-10 abril 191 a.C. la primera vez). El taurobolio oficial más antiguo documentado en la epigrafía latina data del año 160 d.C. Se trata de un ara de *Lugdunum* hecho *pro salute Imperatoris Caes(aris) T(it)i Aeli(i) Hadriani Antonini Aug(usti) P(ii)* (CIL XIII 1751). Sus últimas celebraciones se documentan a finales del s. IV. Fue el emperador Teodosio quien mediante el Edicto de Tesalónica del año 380 prohibió tanto las *Attideia* como los taurobolios. Aun así, el ritual no debió ser totalmente suprimido, pues en el año 415 se puso fin al cuerpo de los *dendrophoroi* (*Codex Theodosianus* VI, 10-20), (cf. González Serrano, *La Cibeles* pp. 110-111).

<sup>36</sup> En el comentario a la inscripción de *Metellinum* (CIL II 606), que Hübner editó: *Iovi taurum pro salute et reditu Lupi Albonii filii Cap... Alboniae frat(ris) a(nimo) l(ubens) v(otum) s(olvit)*, él mismo corrige alguna lectura anterior comentando: «Me pareció que se trataba de un taurobolio (lo cual no lo entendieron quienes corrigieron *Iovi taurum*. Mal leído, pues consta que *Iovi taurum* no ha estado nunca raspado)» y piensa que la tal *Capinia Albonia* es sacerdotisa del culto a Cíbele (ad CIL II 606). Aceptan el culto metróaco que supuestamente revela este epígrafe los principales estudiosos del mismo como A. García y Bellido, *Les religions* nº10, p. 52; M. Bendala, «Die orientalischen» nº 10, p. 391; P. González, *La Cibeles* p. 175. La dedicación, sin embargo, de un toro a Júpiter estimamos que no revela por sí misma la existencia de un taurobolio ni de culto metróaco. El epígrafe, dado por perdido, fue de nuevo hallado en San Vicente de Alcántara, y publicado por A. García y Bellido (v. nota 41) y recientemente por G. Gamer, *Formen römischer Altäre*, Mainz 1989, nº CC4, p. 217, taf. 67b.

Del mismo modo, son notables las dos inscripciones de Lactora, en Aquitania, donde aparecen citadas las *vires tauri* ofrecidas en lugar de un *taurobolium* (R. Duthoy, *The Taurobolium. Its Evolution and Terminology*. EPRO 10. Leiden 1969, nº 121 y 123).

rece en las inscripciones con el verbo *facio*, no con *pono*<sup>37</sup>. Se echaría de menos en la presente dedicación, si realmente se tratara de un taurobolio, la notación de quiénes han oficiado como sacerdotes<sup>38</sup>, u otros cargos religiosos<sup>39</sup>, así como el motivo de la dedicación, y en favor de quién se hace, que con frecuencia aparece ligado al culto imperial y a la política oficial<sup>40</sup>. Una última dificultad para aceptar esta interpretación sería la del desembolso extraordinario que tuvieron que hacer los dedicantes, caso de que se tratara de más de un toro, pues era una ceremonia suficientemente gravosa aun tratándose de sólo uno; prueba de ello es que en algunos casos es sustituido el toro por un carnero (el *taurobolium* por un *criobolium*).

El toro, con todo, ha tenido también relación con Júpiter, especialmente en algunos cultos sincréticos como el de *Iuppiter Ammon*<sup>41</sup>. En Cáceres aparece la figura de un toro grabada en una inscripción dedicada a Júpiter<sup>42</sup>. ¿Pensaremos, entonces, en un *ta(urum) s(acrum)*? Ante el inconveniente sintáctico de *sacrum* más genitivo (*Iovis*), podríamos aducir el ejemplo de *ex voto* más genitivo (*Iovis*) de la línea 6, que más abajo comentaremos.

Ante las dificultades descritas podría pensarse asimismo en *ta(bella)s*, que aparece frecuentemente con *pono*<sup>43</sup> y que no presentaría ninguna dificultad de interpretación en cuanto al contenido. En la litera-

<sup>37</sup> V. E. Espérandieu, «Taurobolium» en Daremberg - Saglio, *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines* 1912, (s.v.) y especialmente la obra ya mencionada de R. Duthoy, *The Taurobolium...*

<sup>38</sup> Así para Hispania, M. Bendala «Die orientalischen...» cit. en nota 7, nº 1, 2, 3, 4, 7 y 9.

<sup>39</sup> Conocemos a un *arc(h)igallus* en Mérida (*CIL* II 5260) y a una *cernophora* en *Oli-sipo* (*CIL* II 179).

<sup>40</sup> En Córdoba se realiza un taurobolio *pro salute Imp(eratoris) Domini N(o)stri [M(arci) Aurelii Severi Alexandri] Pii Felicis Aug(usti)* (G<sup>a</sup> y Bellido, *Les religions...* cit. en nota 7, p. 47).

<sup>41</sup> Recordemos, por otra parte, cómo Júpiter, enamorado de Europa, se transforma en toro a fin de poder raptarla y unirse a ella más fácilmente. Como hemos dicho en nota 36, el ara hallada en San Vicente de Alcántara comienza con *Iovi taurum*. A. García y Bellido, «Parerga de arqueología y epigrafía hispano-romanas» *AEA* XXXIII 1960, p. 188 y fig. 41. = *HAE* 12-16, 1961-1965, 1854.

<sup>42</sup> F. Fita, «Lápidas inéditas de Marchamalo, Cáceres, Palencia y Lugo» *BRAH* XXXVI 1900, p. 505. También en La Torre, cerca de Astorga, aparece la cabeza de un toro esculpida en una inscripción dedicada también a Júpiter (*AE* 1928, 177, y M. Gómez Moreno, *CMLLeón* p. 78).

<sup>43</sup> Así, con el sentido de depositar se registra en casi todos los autores clásicos. A título de ejemplo, v. César, *ponere tabulas in aerario* (*De bello civili* 3, 108,6).

tura latina tenemos suficientes referencias a tablillas pintadas con carácter votivo, ofrecidas en los templos a distintos dioses. Hecho un voto a una divinidad en caso de máximo peligro, como era el naufragio, una vez salvado, el marinero pintaba en una tablilla el riesgo que había corrido y la forma en que se salvó <sup>44</sup>, y la entregaba al templo del dios, especialmente el de Isis <sup>45</sup>, invocada como protectora contra los riesgos del mar. Evidentemente, este tipo de exvoto no se hacía únicamente en caso de naufragio, pues plantearía igualmente graves dificultades de interpretación su hallazgo en plena meseta castellana.

Consideramos, por ello, todas estas posibilidades como meras hipótesis, viendo las dificultades de interpretación que entrañan todas ellas e incluso su escaso porcentaje de verosimilitud <sup>46</sup>.

3) *Sempiterni*. No tenemos por el momento ninguna inscripción de Hispania que conserve este adjetivo <sup>47</sup> en la Antigüedad <sup>48</sup>. Este apelativo a la divinidad aparece tan sólo en una inscripción de Reims alusiva a Constantino Magno <sup>49</sup>. El adjetivo simple *aeternus* tiene un carácter esca-

<sup>44</sup> «En cuanto a mí, la pared de un templo atestigua con una tablilla votiva que mis ropas, ya empapadas, las he colgado en honor de la poderosa divinidad del mar» (Hor. *Carmina* I,5, 13-16).

«[...] por ello, toda la vida del anciano se mostraba patente como en una tablilla votiva pintada» (Hor. *Sat.* II,1, 32-34).

«[...] naufragio a quien se le hundió la nave, pida un as de limosna, y defiéndase gracias a una tablilla en la que aparece pintada la tempestad» (Juvenal XIV, 301-302).

<sup>45</sup> «Ahora, diosa, socórreme ahora, pues tú puedes curar, como lo indican muchas tablillas pintadas que cuelgan en tus templos» (Tibulo I,3, 23-28).

<sup>46</sup> Teniendo en cuenta que TAS está colocado dentro del texto entre dos genitivos que deben ir juntos, no debe descartarse tampoco la posibilidad de que estemos ante las tres primeras letras de un adjetivo que concierte con *Iovis*, correspondiente a un topónimo, cuyo nombre desconocemos todavía —*tas(onensis ?)*, *tas(etani ?)*— y que no necesitaría explicitarse más, porque todos lo entenderían en el propio municipio, con lo cual el complemento directo de *ponere* sería la propia ara.

<sup>47</sup> Sí se conserva sin embargo *aeternus*. Así, en una lápida votiva descubierta en el casco antiguo de Valencia. Dan noticia de ella Masdeu (*Historia crítica de España* t.V, nº 1) y posteriormente Antonio Delgado, hacia 1850, que publicó el manuscrito del Príncipe Pío de Saboya, quien en un manuscrito enviado a la Real Academia de la Historia el 12 de diciembre de 1805 sobre las Antigüedades del Reino de Valencia, cita dicha inscripción. La ausencia en todos los repertorios epigráficos posteriores hace sospechar que desapareció, o bien se trasladó al Palacio Arzobispal, destruido durante un bombardeo en 1811 (información que debo a J. Muñoz).

<sup>48</sup> Sí es cierto que hemos hallado un *sempiternam*, pero en un epígrafe tardío cristiano, de época visigoda, fechado en la era 703 (año 665 d.C.). Véase S. Mariner, «Ecos tardíos y lejanos de epígrafes tarraconenses en uno pacense» en *Boletín Arqueológico* LXVI, Tarragona 1966, pp. 49-57.

<sup>49</sup> *CIL* XIII 3255 = *ILS* 703.

tológico y fue puesto en relación con el culto mitraico por S. Panciera en Roma<sup>50</sup>, quizás por la identificación de *Sol Aeternus*<sup>51</sup> con Mithra y por la expresión *Domine aeterne*<sup>52</sup> referida a este mismo dios. Por otra parte, el culto a *Deus Aeternus*, que en Dacia está representado en 17 epígrafes, siendo así la provincia donde mejor está atestiguado, fue hace años puesto en relación con el culto a Mithra al identificar *Deus Aeternus* con *Aiôn-Chronos*<sup>53</sup>. En la presente dedicación poco o nada tiene que ver con el dios persa y debe pensarse en una divinidad de carácter ctónico, como ya hemos dicho. ¿Qué le añade *sempiternus* al simple *aeternus*? En realidad, a juzgar por los textos literarios en los que aparece, se trata de un intensivo que lo único que hace es reforzar la idea de perennidad. A este respecto, es preciso citar que durante el gobierno de Antonino Pío —uno de los grandes impulsores del culto a la *Magna Mater*— se acuñaron una serie de monedas con el nombre de Faustina la Mayor, en las que aparece la leyenda *Aeternitas* acompañando a la efigie de Cibebe que, desde su tradicional carro, se presenta como símbolo inequívoco de la inmortalidad real.

4) *ponere*. Esperaríamos *poni*. En el lenguaje epigráfico, en contextos en que depende de un verbo como *iussit* lo habitual es que aparezca el infinitivo de presente de la voz pasiva. La fórmula *poni i(iussit)* aparece en *Iporca* (CIL II 1047), aunque es más habitual en la epigrafía hispana *testamento poni iussit* tanto abreviada<sup>54</sup>, como desarrollada<sup>55</sup>. No es desconocida tampoco la de *testamento fieri iussit* tanto desarrollada<sup>56</sup>, como abreviada<sup>57</sup>.

<sup>50</sup> Véase «Il materiale epigrafico dello scavo de S. Stefano Rotondo» en *Mysteria Mithrae* (Atti del seminario Internazionale su 'La specificità storico-religiosa dei Misteri di Mithra, con particolare riferimento alle fonti documentarie di Roma e Ostia' Roma e Ostia, 28-31 marzo 1978) EPRO 80. Leiden 1979, pp. 89-127. La sugerencia fue rechazada por U. Biachi en el coloquio posterior a la ponencia (ib. p. 112).

<sup>51</sup> CIL III 604.

<sup>52</sup> AE 1980, 50 (líneas 1 y 6).

<sup>53</sup> Cf. D. Isac, «*Deus Aeternus* en la provincia de Dacia» *Apulum* IX (1971), pp. 537-546. Al examinar las 16 inscripciones (no incluye AE 1971, 369, recogida posteriormente) establece el carácter no militar del culto, que no debe confundirse con el de *Iuppiter Dolichenus*.

<sup>54</sup> *T.P.I* tenemos en *Sabora* (CIL II 1432); *Tucci* (ib. 1663); *Aquae Calidae* (ib. 4488).

<sup>55</sup> Aparece en *Ostippo* (CIL II 1464); *Cartima* (ib. 1949 y 1951); *Tarraco* (ib. 4275). Resulta dudosa la de *Augustobriga* (CIL II 5343) en que se lee *test(amento)* y Hübner desarrolla [*poni iussit*].

<sup>56</sup> En *Caesarobriga* (CIL II 913) y *Epora* (ib. 2177).

<sup>57</sup> En *Hispalis* (CIL II 1166) y *Castulo* (ib. 3276).

5) *posurum*. Por *pos<it>urum*. La caída de dos fonemas en interior de palabra correspondientes a dos sílabas distintas no es frecuente en la lengua latina. Es más normal la síncope de toda la sílaba pretónica<sup>58</sup>. Por otra parte, la naturaleza fonética de la palabra no es propicia para que se dé un caso de haplografía<sup>59</sup>.

No es extraño en la epigrafía encontrar dependiendo de un verbo transitivo como *iussit* o *curavit* un gerundivo como *ponendum* o *faciendum*. En este caso se ha escrito un infinitivo de futuro activo que presenta relación directa con *ponere*, también activo.

6) *Iovis ex voto*. Otra anomalía sintáctica. Esperaríamos *Iovi* en dativo, lo mismo que en la línea 14 tenemos [*ma*]tri en dativo, dependiendo de *ex voto*, puesto que el voto se hace siempre a una divinidad. En este caso ha debido influir el *Iovis* de la primera línea. En Hispania encontramos bastantes ejemplos de *ex voto*, todos en dativo<sup>60</sup>, algunos además con el verbo *pono*<sup>61</sup>.

7) *Mater iussit*. Podemos estar ante un caso de *incubatio*<sup>62</sup>, procedimiento por el que en los templos antiguos se obtenían oráculos, a veces por medio de sueños. Aunque la fórmula más conocida en estos casos es *ex visu*<sup>63</sup>, existen aras votivas dedicadas a otros dioses con otras fórmulas como *ex imperio*, *ex monitu* o *ex iussu*. Ejemplos con la fórmula *ex iussu* aplicados a la Madre de los dioses los encontramos en Hispania<sup>64</sup>

<sup>58</sup> Conocemos, sin embargo, formas literarias como *misti* por *mis(is)ti* (Catulo XIV, 14), ejemplos que pueden estar registrando el habla de una determinada zona.

<sup>59</sup> Sobre este fenómeno fonético, M. Bassols de Climent, *Fonética latina* (CSIC. Madrid 1976) pp. 244-245.

<sup>60</sup> Tan sólo de las inscripciones publicadas en el *CIL* II pueden anotarse *CIL* II 131 y 132 (Villaviçosa); 469 y 470 (*Emerita*); 1943 (Fuengirola); 2411, 2414 y 2457 (*Bracara Augusta*); 2467, 2470 y 2475 (*Aquae Flaviae*); 2525 (*Civitas Limicorum*); 2599 (lugar incierto de Galicia); 3337 (Baeza); 5567 (Mosteiró); 5136, 5137 y 5889 (*Ossonoba*); y 5562 (Cercedello), donde no aparece el nombre de la divinidad a la que se dedica el exvoto.

<sup>61</sup> *CIL* II 2414 (dedicada *Iovi Depulsori*); 3337 (*aram ex voto posuit*).

<sup>62</sup> La *incubatio* era fundamentalmente un sueño para recibir una revelación del mundo del más allá. La bibliografía sobre el tema es muy amplia. Pueden verse algunas referencias en A. González Blanco, «Las inscripciones de Fortuna en la historia de la religión romana. Perspectivas histórico-religiosas» en *La Cueva Negra de Fortuna (Murcia) y sus tituli picti. Un santuario de época romana*, col. *Antigüedad y cristianismo* IV. Murcia 1987, p. 313, nota 108.

<sup>63</sup> Para la epigrafía hispana, véase el trabajo de L. Fernández Fúster, «La fórmula 'ex visu' en la epigrafía hispánica» *AEA* XXIII (1950), pp. 279-291.

<sup>64</sup> *Ex iussu matris deum [...]* hallado en Córdoba (*CIL* II 5521), y fechado exactamente el 25 de marzo de 238 d.C.

y fuera de ella<sup>65</sup>. En este caso podemos estar ante una variante en que la propia diosa cobra todo el protagonismo y aparece, por ello, en nominativo. *Iussu* y *ex iussu* son fórmulas muy frecuentes en las inscripciones votivas que indican que el voto se ha cumplido por revelación del querer divino. En todas las provincias pueden hallarse numerosos ejemplos de inscripciones votivas realizadas *iussu dei / deae*<sup>66</sup>.

8) *animarum*. Es la primera vez que aparece la denominación *mater animarum* en la epigrafía latina. Contiene un claro sentido funerario o, mejor, de ultratumba, no ajeno al significado de Cíbele que –junto a Atis– aparece con frecuencia en la representación de sarcófagos<sup>67</sup> y relieves fúnebres. En la epigrafía de Roma *anima* no aparece nunca en plural. Hemos registrado allí la palabra 84 veces, siempre en singular, ligada a *elogia*, que con frecuencia son *dulcis* o *dulcissima*, contrapuesta en su sentido a *corpus*<sup>68</sup>, frecuentemente referida a niños/-as, constituyendo un alto porcentaje su aparición en las métricas<sup>69</sup>. *Anima* en plural se refiere al más allá en general, sin concretar las almas de ningún particular. En autores cristianos de los primeros siglos como Tertuliano<sup>70</sup>, y también en escritores más avanzados cronológicamente como san Agustín<sup>71</sup>, puede leerse ya la expresión *animas defunctorum* con este mismo sentido. Cuadra bien en este contexto con *Sempiterni*, idea de eternidad aplicada a las ánimas de algunos difuntos.

9) [*p*]eromnium. Se trata de otro *hápax* de la lengua latina. J. Marouzeau ha mostrado que los adjetivos con valor intensivo formados con el preverbio *per-* son ocasionales, «formaciones abiertas, utilizadas en una

<sup>65</sup> *Matri deum taurobolium indictum iussu ipsius ex stipe conlata celebrarunt publice Narbon(enses)*, ara hallada en Narbona (CIL XII 4321).

*Ara(m) t(aurobolicam) ob natalicium [e]x iussu reficiendam auravit*, hallada en *Divodurum* (Gallia) (CIL XIII 11352), fechada en 199 d.C.

<sup>66</sup> Cf. E. De Ruggiero, *Dizionario epigrafico di Antichità romane* (Roma 1895 ss) s.v.

<sup>67</sup> V. F. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains* (París 1966, reimpr. anastática de 1ª ed. 1942) p. 316; J. Prieur, *La mort dans l'antiquité romaine* (París 1986) pp. 168, 184 y 190; y en general M.J. Vermaseren, *CCCA* (Leiden 1981 ss) en sus respectivos volúmenes.

<sup>68</sup> Puede servir de ejemplo CIL VI 30133 = 36651: [...] *texi* + [t *corporis iste lapis*] / *contra anima emissa* + [ad *superos assurgit in*].

<sup>69</sup> P. Colafrancesco e M. Massaro, *Concordanze dei Carmina Latina Epigraphica* (Edipuglia. Bari 1986) s.v. y también M.L. Fele *et alii*, *Concordantiae in CLE* (Hildesheim 1988) s.v.

<sup>70</sup> [...] *animas defunctorum humano sanguine propitiari creditum est* [...] (Spect. 12).

<sup>71</sup> La incluimos aquí, entre la primera literatura cristiana, aunque es cierto que el libro X del *De civ. Dei* lo escribe ya en el año 417 d.C. [...] *simulans deos et daemones et animas defunctorum* [...] (De civ. Dei X,11).

circunstancia dada para responder a una necesidad concreta, sin pretensión de sobrevivir a esa circunstancia ni a esa necesidad»<sup>72</sup>. Posteriormente J. André en un estudio sobre el preverbio *per-* llevó a cabo un recuento cronológico de uso de este preverbio, haciendo ver su frecuencia precisamente en época tardía<sup>73</sup>.

¿Por qué precisamente el intensivo? La expresión de madre de *absolutamente todos* los dioses referida a Cíbele es nueva en el contexto latino. Sin embargo, en un epígrafe de Phaestos (Creta) fechado en el s. II a.C., podemos leer *máter pánton theôn*<sup>74</sup> referido a ella. La expresión es rara y no hemos hallado más paralelos. Puede hacer relación precisamente a su posible vinculación y asimilación con divinidades femeninas de carácter metróaco en general.

Fuera del ámbito de Cíbele pueden registrarse muchas dedicatorias colectivas como la de *Lambaesis*, que anotamos sólo a título de ejemplo, dedicada *I(ovi) O(ptimo) M(aximo) / Iunoni Reginae / Minervae Sanct(ae) / Fortunae Reduci / Marti Patri Herculi / Genio sancto prov(inciae) / Numid(iae) et col(oniae) Lamb(aesitanorum) / [dis deab]usq(ue) om[nib(us)]*<sup>75</sup>.

10) *deorum m(agna)*. La denominación de Cíbele como *mater deorum magna* es habitual tanto en Hispania<sup>76</sup> como fuera de la Península Ibérica. No parece, pues, entrafñar problemas el desarrollo de la M, si bien no debe descartarse un posible desarrollo de *m* en *m(ater)*, que recogería mejor el genitivo de la línea 11 *omnerum*.

11) *omnerum*. Se trata de un interesante *hápax* en la lengua latina creado como variante morfológica de *omnium*. El redactor del texto epigráfico ha querido incluir los dos alomorfos del genitivo plural de *deus* -i, es decir *deorum* (l. 10) y *deum* (l. 12)<sup>77</sup>; y de la misma forma, como si

<sup>72</sup> *Traité de stylistique latine*, (París 1949) p. 133.

<sup>73</sup> «Les adjectifs et adverbes à valeur intensive en *per-* et *prae-*» *REL* XXIX, 1951, pp. 121-154.

Para un estudio estructural de las funciones sémicas y clasemáticas del preverbio *per-* en latín, B. García Hernández, *Semántica estructural y lexemática del verbo* (Avesta. Reus 1980) pp. 178-182.

<sup>74</sup> M.J. Vermaseren, *CCCA* (Leiden 1982) vol. II, n. 661.

<sup>75</sup> *AE* 1973, 632.

<sup>76</sup> *CIL* II 179, hallada en Lisboa; F. Fita, *BRAH* LVIII 1911, p. 229, hallada en León; *BRAH* LXI 1912, p. 136, hallada en Garlitos (Badajoz); C. Castillo, *Inscripciones romanas del Museo de Navarra* nº 33, p. 52, hallada en S. Martín de Unx; M. Bendala, *ANRW* II 18.1, p. 391 nº 9 hallada en *Ossonoba*; *ib.* 12, hallada en Egitania.

<sup>77</sup> ¿Debía decirse *deorum* o *deum*? En la Antigüedad hubo ya disputas entre analogistas, que deseaban hacer de *-orum* la regla para todos los nombres de la segunda decli-

el adjetivo *omnis* -e también los tuviera, ha escrito [p]eromnium (l. 9) y omnerum (l. 11), de modo que en cuatro líneas seguidas se alternan las dos formas de las dos palabras. Si bien *omnerum* no se registra antes en la lengua latina, sí se conservan formas de genitivo plural en -iorum, en lugar de *omnium*<sup>78</sup>. Aunque estemos en una situación poco frecuente, sabemos que el caso inverso, persistencia del genitivo plural en -um de palabras de temas en -o, no fue extraño en los poetas, que usaron esta forma en promiscuidad con la corriente -orum según las necesidades del metro<sup>79</sup>. A. Ernout proporciona numerosos ejemplos de este fenómeno<sup>80</sup>.

12) [e]t Mater deum. Es, sin duda, el título más frecuente con que se conoce a Cíbele, tanto en Hispania como en el Imperio romano en general<sup>81</sup>.

13) [ma]tris terra ΓΕΓ. La segunda palabra debe ser *terrae* para que el texto tenga sentido. El lapicida ha podido escribir *terram* terminado en *m* por analogía con los finales de las cinco líneas anteriores (8-12), acabadas todas en -m. Dedicaciones a la *Mater terrae* tenemos dentro de Hispania dos: una en Mazarrón (Murcia)<sup>82</sup>, y otra en Lusitania<sup>83</sup>.

14) [ma]tri ex vot[o]. En este caso *ex voto* más dativo, como lo requiere la estructura sintáctica normal.

15) [a]ram terrae. Es frecuente en las aras taurobólicas, y en general en las dedicadas a Cíbele, que se especifique el término *ara*. Así, en dos de las dedicaciones latinas de *Corduba*<sup>84</sup>, y en una de Mérida<sup>85</sup>.

16) [A]mmani. Resulta sugerente pensar en un [i]mmanni concertado con *terrae*. Una primera dificultad radica en que la *Mater terrae* no es

---

nación, y anomalistas, que insistían en que formas establecidas como *triumvirum*, *sestertium*, *nummum* no podían ser desechadas. De este parecer era, por ejemplo, Cicerón (*Orat.* 46, 155-156. Cf. Varrón, *De lingua latina* VIII, 71).

<sup>78</sup> Así *CIL* VI 5601 *omniorum refrigeriu[m]* en una inscripción hallada en Roma, o bien Dessau, *ILS* 9432 = Diehl 4856 *omniorum amicus*, hallada también en Roma, en el cementerio de los judíos, junto a la Vía Apia.

<sup>79</sup> S. Mariner, *Inscripciones hispanas en verso* (CSIC. Madrid 1952) p. 52.

<sup>80</sup> *Morphologie historique du latin* (Klincksieck. París 1941) pp. 52-53.

<sup>81</sup> Véanse especialmente los índices de M.J. Vermaseren, *CCCA* en sus VII volúmenes.

<sup>82</sup> *CIL* II 3527: *Matr(i) Terrae / sacrum / Albanus disp[en]sator*.

<sup>83</sup> Se trata de una estela de granito empotrada en el lateral izquierdo de la portada noroeste de la iglesia parroquial de Nuestra Señora de la Asunción en Brozas (Cáceres) con el siguiente texto: *Tongeta / Bouti f(ilia) T[e] / rrae matri l(ibens) a(nimo) v(otum) s(olvit)* (J.J. Sayas y J.L. Sánchez, «Nuevas inscripciones cacereñas» en *Homenaje a Montero Díaz. Gerión. Anejos* 2, 1989, 433-435).

<sup>84</sup> A. García y Bellido, *Les religions orientales dans l'Espagne romaine* (Leiden 1967) p. 47 ss.

<sup>85</sup> *CIL* II 5260.

nunca denominada como *Mater immanis terrae*<sup>86</sup>, y una segunda en la ausencia de dedicante hasta este momento. Por otra parte, se perciben pequeños rasgos del trazo derecho de la primera letra perdida, que parecen corresponder a una A.

Convenimos, pues, que es el dedicante del ara. Se trata de un gentilicio indígena, derivado de *Amma*, que procede de la raíz *Am(m)a*, *Ami* «madre», palabra del balbuceo infantil, atestiguada en toda Europa, incluso en tocario<sup>87</sup>. Según M<sup>a</sup> Lourdes Albertos es un nombre celta que cuenta con numerosos testimonios en Europa y en la Península Ibérica, principalmente en la parte septentrional y occidental de la Meseta<sup>88</sup>, con ejemplos también en la zona de Duratón<sup>89</sup>. Aunque *Ammanus* es un nuevo gentilicio, no aparecido hasta el momento en nuestra península, tenemos —no obstante— nombres muy parecidos que abogan por esta interpretación. Así *Amminus*<sup>90</sup>, *Aminna*<sup>91</sup>, *Amnius*<sup>92</sup>, *Ammae*<sup>93</sup> entre otros de la zona que estamos estudiando<sup>94</sup> y de Lusitania<sup>95</sup>. Está también atestiguado en *Segobriga* el nombre *Amma* como teónimo indígena<sup>96</sup> (*Ammata* según lectura revisada por G. Alföldy<sup>97</sup>).

<sup>86</sup> Véase la obra de F. Altheim, *Terra mater* (Giessen 1931); y M.J. Vermaseren, *CCCA*, en sus VII volúmenes.

<sup>87</sup> J. Pokorny, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch* (Bern 1947-1959) p. 36; y M<sup>a</sup> Lourdes Albertos, *La onomástica personal primitiva de Hispania. Tarraconense y Bética* (CSIC. Madrid 1965) pp. 21-22; id. «La onomástica personal indígena de la región septentrional» en *Studia paleohispanica. Actas del IV Coloquio sobre lenguas y culturas paleohispánicas* (Vitoria, mayo 1985), publicado en *Veleia* 2-3, 1985-1986, p. 161.

<sup>88</sup> «Nuevos antropónimos hispánicos (2ª serie)» *Emerita* XL 1972, p. 9.

<sup>89</sup> Véase K. Baldinger, *La formación de los dominios lingüísticos en la Península Ibérica* (Gredos. Madrid 1965) mapa 23, p. 239.

<sup>90</sup> En Villaviçosa (*CIL* II 146); Capinha (*CIL* II 454); Idanha (*Portucale* 8, 1935, pp. 7 ss).

<sup>91</sup> Valladolid (*CIL* II 2726).

<sup>92</sup> León (*CIL* II 2675 y 2676); Astorga (*CIL* II 2649); Segovia (*CIL* II 5774); Aldeanueva del Camino (Hurtado de San Antonio, *CPILCáceres* 40); Baños de Montemayor (ib. 66).

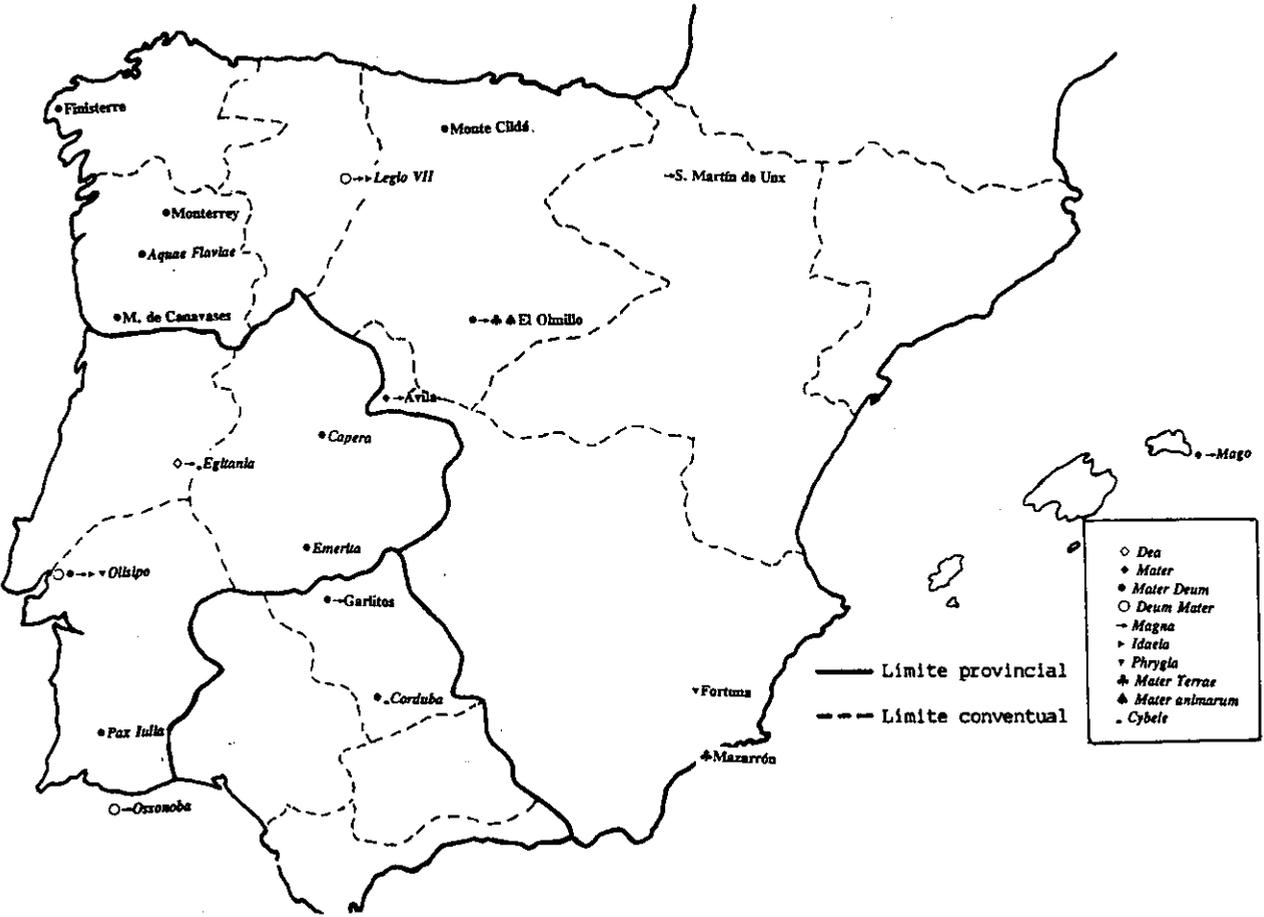
<sup>93</sup> Cármenes (*AEA* 39, 139); Villaquejida (*Durius* 4, pp. 63 ss); Valencia de Don Juan (*CIL* II 5703).

<sup>94</sup> L. Hernández Guerra, «Estudio de la antroponimia prerromana de la provincia de Palencia y su entorno I» *Hispania Antiqua* XV 1991, pp. 53-55.

<sup>95</sup> M. Palomar Lapesa, *La onomástica personal pre-latina de la antigua Lusitania* (Salamanca 1957) pp. 32-33.

<sup>96</sup> M. Almagro Basch, *Segobriga II. Inscripciones ibéricas, latinas paganas y latinas cristianas en Excavaciones Arqueológicas en España* 127. Madrid 1984, n<sup>o</sup> 19, pp. 89-90.

<sup>97</sup> «Tarraco y la Hispania romana: cultos y sociedad» en *Religio Deorum. Actas del Coloquio Internacional de Epigrafía. Culto y Sociedad en Occidente* (Tarragona, 6-8 oct. 1988). Sabadell 1993, p. 12.



Mapa I. Testimonios epigráficos en Hispania asimilables a Cibeles.

## ENSAYO DE TRADUCCIÓN

Dentro de las dificultades de traducción, presentamos la que podría tener alguna mayor coherencia.

«La Gran Madre de las ánimas, de absolutamente todos los dioses, Madre de todos los dioses, ordenó que se pusieran ahora y que se pongan más adelante (?) en honor de Júpiter Sempiterno, en honor de Júpiter a partir de un voto. Los Ammani (colocaron) esta ara de la Madre Tierra en virtud de un voto hecho a la Madre Tierra».

## CONCLUSIONES

Llegados a este punto, y aceptando una posible autenticidad de la inscripción, nos planteamos ahora hacer una valoración cultural, histórica y religiosa en profundidad del culto a Cíbele –y a las *Matres* por extensión– a partir de este epígrafe y del conjunto de testimonios recogidos, aunque naturalmente ese es un trabajo que excede notablemente el propósito de este artículo. Con todo, sí podemos hacer algunas apreciaciones. Probablemente volvamos a repetir algunas ideas descritas en el contenido pormenorizado de cada término, pero parece necesario intentar un estudio global de la pieza.

Nos hallamos, pues, ante un nuevo documento metróaco en Hispania de características singulares, testimonio que escapa de los moldes habituales tanto por sus peculiaridades lingüísticas ya expuestas, como por los sincretismos existentes, el encuadre espacio-temporal y el tipo de dedicación, tres aspectos que estudiamos a continuación.

### 1) *Sincretismos.*

Aparece un fenómeno de sincretismo múltiple. R. Etienne, al hablar de los sincretismos religiosos en la Península Ibérica, estableció tres tipos que «se imbrican estrechamente, se superponen cronológicamente, se mezclan socialmente, de modo que aportan la prueba de que la civilización romana no ha buscado nivelar las creencias en una península tan llena de contrastes, puesto que ha facilitado a todos los niveles las comunicaciones y, de este modo, ha preparado la unidad del mundo divino sin alterar la personalidad hispánica»<sup>98</sup>.

<sup>98</sup> «Les syncrétismes religieux dans la Péninsule Ibérique à l'époque impériale» en *Les syncrétismes dans les religions grecque et romaine* (París 1974) p. 163.

En la presente dedicación hallamos precisamente esta triple realidad. Un colectivo, que no podemos asegurar si se trata de un grupo de devotos, *indígena* en cuanto a la onomástica, aunque romanizado sin duda después de más de cien años de haberse recibido la *Constitutio Antoniniana* en todo el Imperio (año 212), levanta un ara a una *divinidad oriental*, ligada asimismo a un dios del *panteón grecorromano*, si bien hay que aceptar que tanto aquella como éste han sufrido una *interpretatio* romana, y encubren divinidades indígenas de características análogas a ellos<sup>99</sup>. Pero vayamos por partes.

a) *Iuppiter + Sempiternus*. Siempre que una divinidad (sustantivo) es determinada por un adjetivo, ya sea de carácter indígena, latino u oriental, nace una nueva divinidad con atribuciones y características distintas de las que corresponden a cada dios/a por separado. Como ha expuesto el propio R. Etienne: «todo sincretismo significa acercamiento, ruptura de diferencias y creación de una nueva realidad histórica; es, pues, una marcha más o menos rápida hacia una forma de unidad religiosa»<sup>100</sup>.

¿Ante qué nueva divinidad nos encontramos? Ya hemos dicho algo del sentido ctónico y escatológico al comentar *Iovis* y *Sempiterni* por separado (cf. supra), pero es preciso añadir aquí la sospecha —después de analizar todo el texto— de que bajo *Iuppiter Sempiternus* late una divinidad masculina indígena de carácter funerario, relacionada con el más allá y el mundo de los muertos, que en época tan avanzada ha sufrido una *interpretatio* romana total, y no deja ver de qué deidad se trata realmente, al omitirse el teónimo indígena<sup>101</sup>. Sea cual fuere el dios que subyace

<sup>99</sup> Ante la extrañeza que puede suponer un epígrafe votivo con trasfondo indígena en pleno siglo IV d.C., podemos citar la inscripción dedicada al dios indígena *Erudinus* en el Pico de Dobra (Cantabria), fechada en el 399 d.C. (publicada varias veces desde su hallazgo en 1925, así —entre otros— A. García y Bellido y J. González, «Tres piezas del Museo Arqueológico de Santander» en *AEA* XXII, 1949, 244 ss.; J.M.<sup>a</sup> Blázquez, *Religiones primitivas de Hispania I. Fuentes literarias y epigráficas*, Madrid 1962, pp. 211-213, con toda la bibliografía anterior pertinente; y comentada —entre otros— por M. Vigil, «Romanización y permanencia de estructuras sociales indígenas en la España septentrional» *BRAH* CLII, 1963, pp. 225-233; A. Barbero y M. Vigil, *Sobre los orígenes sociales de la reconquista*, Barcelona 1974, p. 28 ss. y por J.M.<sup>a</sup> Blázquez, «Rechazo y asimilación de la cultura romana en Hispania (s. IV y V)», *Actes du VI Congrès International d'Études Classiques*, Bucarest 1976, 63-94).

<sup>100</sup> *Op. cit.* en nota 98, p. 153.

<sup>101</sup> Los sincretismos suponen todo un proceso que se lleva a cabo a lo largo de mucho tiempo. El primer paso es la presencia conjunta del teónimo romano y el indígena. Sólo en una fase última del proceso, se muestra sólo el teónimo plenamente romano. Un ejemplo de esto lo tenemos en el dios *Eaeus*, asimilado finalmente por *Iuppiter Solutorius* (Véase L. Fernández Fúster, «Eaeus. Aportación al estudio de las religiones primitivas hispánicas» en *AEA* 1955, pp. 318-321).

bajo *Iuppiter*, parece que el Júpiter de la presente inscripción está muy lejos del *I.O.M.* de tantos epígrafes votivos. Ello invita a replantear de nuevo los estudios de Júpiter en Hispania. Siempre que aparece *Iovi* en una inscripción, ¿se trata realmente de Júpiter? ¿No es realmente significativo que sea precisamente en las zonas menos romanizadas de la península donde más dedicaciones votivas aparecen a este dios, mientras que la Bética y el litoral levantino son más pobres en número de dedicaciones, aunque éstas estén hechas en mejor material, con letras más cuidadas, y realizadas en muchas ocasiones por personas que se encuentran ligadas al aparato político o administrativo del municipio?<sup>102</sup> ¿No es ciertamente ilustrativo que una ciudad como Mérida haya proporcionado tan sólo un epígrafe dedicado a Júpiter, y éste además teñido de culto imperial: *Iovi Aug(usto)*?<sup>103</sup>.

b) *Mater deum + Mater terrae + M(agna) Mater + Mater animarum.*

¿Estamos realmente ante una dedicación a las *Matres*? Es sugerente pensar que tanto por la zona de donde proviene la inscripción<sup>104</sup>, como por la repetición constante de la palabra *Mater*, la presente ara estuvo dedicada a las *Matres*. Sin embargo, la estructura lingüística de las dedicaciones a estas divinidades de origen celta, con un culto muy extendido en Germania, Galia y el norte de Italia, y en las que se veneran fundamentalmente las ideas de maternidad, fecundidad, y suministro y protección de los bienes de la tierra, es muy distinta, pues:

<sup>102</sup> Véase a este respecto nuestro trabajo «Relación culto / estrato social en la Hispania romana» en *Religio Deorum. Actas del Coloquio Internacional de Epigrafía. Culto y sociedad en Occidente* (Tarragona, 6-8 oct. 1988) Sabadell 1993, pp. 303-308. Las dedicaciones hechas por personajes del *ordo senatorialis*, del *ordo equester*, o por miembros de la aristocracia local suelen ser ajenos al *votum*, más propio de personas de clases sociales más bajas o con un fuerte componente indígena.

<sup>103</sup> *CIL* II 5261. Lectura recientemente revisada por A.U. Stylow, «Lateinische Epigraphik im Norden der Provinz Cordoba» *MM* 28, 1987, pp. 116-117, A3; y *Anas* 4-5, 1991-92, pp. 41-43. V. también J.L. Ramírez, «Panorámica religiosa de *Augusta Emerita*» en *Religio Deorum. Actas del Coloquio Internacional de Epigrafía. Culto y Sociedad en Occidente*. (Tarragona, 6-8 oct. 1988) Sabadell 1993, p. 390.

<sup>104</sup> Existen, que sepamos, dos dedicaciones a las *Matres* en Duratón. Ambas llevadas a cabo por mujeres, *Ter(entia) Megiste* (*CIL* II 2764), y *Valeria Marcella* (L. Hdez. Guerra, «La epigrafía en la meseta norte», *Complutum*, extra 6, I, 1996, p. 472).

<sup>105</sup> Iconográficamente «se las representa en número de tres, sentadas y rodeadas de frutos de la tierra o de niños sobre las rodillas» (J.M<sup>a</sup> Blázquez, *Diccionario de las religiones prerromanas de Hispania*. Istmo. Madrid 1975. p. 124).

→ Siempre aparecen en plural <sup>105</sup>;

→ Suelen ir acompañadas de epítetos indígenas (*Matres Aufaniae*) <sup>106</sup>, muchas veces de significado desconocido <sup>107</sup> (*Matribus Useis*) <sup>108</sup>, o que hacen alusión a topónimos o *gentilitates* (*Matribus Gallaicis* <sup>109</sup>, etc.).

En el presente texto, sin embargo, *Mater* siempre aparece en singular y acompañada de epítetos latinos bastante conocidos (*Mater deorum*, *mater m(agna)*, *mater terrae*), que evocan inmediatamente en el lector el culto a Cíbele. Ello no quiere decir, no obstante, que los dedicantes no hayan asimilado el culto de la *Magna Mater* con el de las *Matres*, y que al hacer una ofrenda a la *Madre de los dioses*, no hayan tenido presentes en su conciencia todas las ideas de maternidad, fecundidad, protección de la Naturaleza y de la vida humana, y sentido escatológico que las *Matres* han tenido, así como a otras divinidades con una virtualidad análoga como *Ataecina* <sup>110</sup>, etc. En estos momentos (¿siglo IV?) los límites entre un culto y otro debían ser ya extremadamente vagos, y su diferenciación muy difícil. Se está dando culto, pues, no tanto a una diosa concreta, como a un conjunto de creencias populares que se han ido concentrando con el tiempo bajo un denominador común.

Puede decirse que bajo el nombre de *Mater deorum* subyace el culto a la diosa frigia, pero no sólo. Los dedicantes de Duratón desconocían probablemente el origen de Cíbele, su entrada en Roma el 204 a.C., su difusión por todo el Imperio romano y las distintas fluctuaciones de alza y baja, avance y retroceso, que su culto sufrió al ritmo de las decisiones imperiales, datos que hoy nos van siendo familiares gracias a buen núme-

<sup>106</sup> Hallada en Carmona (*CIL* II 5413).

<sup>107</sup> *RE* XIV, 2, 2213 ss; XVI, 1, 950 ss.

<sup>108</sup> Hallada en Canales de la Sierra (Rioja), (*HEp* 1, 502).

<sup>109</sup> *CIL* II 2776.

<sup>110</sup> Cíbele debió verse influida también probablemente por la presión que ejerce sobre ella *Ataecina*, diosa de carácter infernal y funeraticio, y que -como ha visto M. Bendalaha debido incidir decisivamente en el éxito de la *Magna Mater* en Lusitania («Las religiones...» cit. en nota 7, p. 289). Como él mismo expone, algunas dedicaciones metróacas que comienzan por *M.D.S.* y que habitualmente se leen como *M(atri) d(eum) s(acrum)* (así en Mérida, *CIL* II 5260 y en *Pax Iulia*, *AE* 1956, 255), podrían quizás desarrollarse como *M(atri) d(eum) s(anctae)*, con un epíteto análogo al que recibe *Ataecina* constantemente en sus dedicaciones. (Sobre *Ataecina*, v. J.M<sup>o</sup> Blázquez, *Religiones primitivas de Hispania* (CSIC. Madrid 1961) pp. 145-147; y especialmente los últimos estudios de L. Caballero a partir de los epígrafes de El Trampal, editados en «Primera campaña de trabajos arqueológicos, 1983-1984» en *Extremadura arqueológica* I (1988) pp. 231-249, y estudiados en *Iglesia visigoda de Santa María del Trampal, Alcuéscar (prov. Cáceres). Informe preliminar. Segunda Campaña de Excavaciones arqueológicas*. Madrid 1986).

ro de investigadores de este siglo <sup>111</sup>. Desconocían también posiblemente muchos datos referentes a las *Matres*, pero el contenido, lo que ellos quisieron expresar con esta ara colocada en virtud de un voto y levantada por mandato expreso de la diosa, lo encontraban sintetizado, compendiado en la *Mater deorum*. R. Turcan ha hecho ver precisamente que «aquí y allá, Cibeles se beneficia del sincretismo local. En Italia se asocia a Ceres. En África a la Dea Caelestis, con su cabeza adornada con torres y a caballo de leones [...] En la Galia se sumerge en la religión de las *Matres*» <sup>112</sup>. Nada extraña, pues, que en este epígrafe hispano se encuentren recogidos los valores de Cíbele, de las *Matres*, Ataecina, sincretizada con Proserpina en numerosas dedificaciones, etc. Por lo tanto, más que de una diosa, se trata de un concepto sobrecargado semánticamente con todos los componentes posibles de análogo significado que ellos conocían. La repetición de su nombre por cuatro veces, con invocaciones distintas, pretendía asegurar y ratificar el éxito de lo que se estaba llevando a cabo.

Anotemos asimismo que en la propia Cíbele se encuentran reunidos varios títulos que en principio han pertenecido a distintas divinidades y que la diosa frigia ha ido asimilando a lo largo del tiempo. Por estar vinculada a Atis, que cada año muere y resucita, adquirió un carácter funerario y relacionado con la vida del más allá (así, *Mater animarum*); por simbolizar la maternidad y las ideas de fecundidad, adoptó el título de Madre de la Tierra y se asimiló a ella (así, *Mater Terrae*).

### c) *Iuppiter Sempiternus + Magna Mater*.

La ligazón del culto a la diosa frigia con una divinidad del panteón grecorromano tampoco es nueva. En Hispania ya conocíamos su vinculación en una inscripción con Juno <sup>113</sup>, aunque J. Alvar pone en duda que la dedicante sea realmente una devota de los misterios de Cíbele y apunta la posibilidad de que se trate de una escrupulosa seguidora de la reli-

<sup>111</sup> Resultan reveladores en este sentido, además de los trabajos citados en las notas 7, 8 y 9, los de J. Carcopino, «La réforme romaine du culte de Cybèle et Attis» en *Aspects mystiques de la Rome païenne*, París 1941, pp. 49-111; P. Lambrechts, «Les fêtes phrygiennes de Cybèle et d'Attis» en *Bulletin de l'Institut Belge de Rome* XXVII, 1952, pp. 141-170; M. van Doren, «L'évolution des mystères phrygiens à Rome» en *AC* XXII, 1953, pp. 79-88; y D. Sabbatucci, *La religione di Roma antica. Del calendario festivo all'ordine cosmico*. Bari 1988, pp. 148-151.

<sup>112</sup> «Le religioni orientali nell' Imperio romano» en H.-Ch. Puech, *Le religioni del mondo classico*. Roma-Bari 1987, pp. 241-291.

<sup>113</sup> *CIL* II 2521, hallada en Monterrey (Orense).

giosidad tradicional romana, por el uso infrecuente de Juno <sup>114</sup>; y en otro epígrafe con Minerva <sup>115</sup>.

Pero hemos de apuntar asimismo la unión entre *Iuppiter* y las *Matres*. Precisamente se ha hallado en el monte Louredo, a las afueras de Orense, hace unos años un epígrafe que constituye la primera dedicación conjunta en Hispania a *Iuppiter* y a las *Matres* <sup>116</sup>. Fuera de Hispania son bien conocidas algunas más, especialmente en Britannia <sup>117</sup>.

En el presente texto, siguiendo una doble *interpretatio*, estaríamos ante dos divinidades indígenas completamente asimiladas por la religión romana. Los nombres netamente romanos nos distraen e impiden identificar un culto concreto, salvo que estemos ante todos ellos unidos. *Iuppiter Sempiternus* y *Magna Mater* serían en este caso, pues, para los dedicantes de la presente ara la abstracción de la máxima divinidad masculina y femenina respectivamente, después de experimentar una *interpretatio* romana total.

d) Los dedicantes son un grupo, un colectivo que porta onomástica indígena (aunque dada la época tengamos que subrayar *que porta onomástica indígena*, sin poder extraer más conclusiones), y por ello precisamente nos permitimos recordar con J. Alvar que en el culto a la Gran Diosa resulta sorprendente la participación indígena, ausente en el resto de los cultos místéricos. Él mismo intuye muy certeramente que debería delimitarse el culto a Cíbele y el del resto de los cultos metróacos, que podrían tener como tales algunas raíces autóctonas <sup>118</sup>. Precisamente esta zona de la submeseta norte es rica en dedicaciones a las *Matres*, por lo que dedicantes indígenas han debido asimilar los dos cultos <sup>119</sup>.

<sup>114</sup> «Los cultos místéricos en la Tarraconense» cit. en nota 7, p. 42.

<sup>115</sup> AE 1911, 94, procedente de *Legio VII Gemina*.

<sup>116</sup> Se trata de un árula bisoma de granito con coronamiento moldurado y doble *focus*. El texto es el siguiente: *I(ovi) O(ptimo) Max(imo) l exs voto l<sup>3</sup> Matris l f(aciundum) p(osuit)* (J.C. Rivas Fernández, «El ara romana dúplice de San Vicenzo (Monte Louredo, Ourense)» en *Boletín Auriense* XX-XXI, 1990-1991, pp. 211-219). Aunque el autor no dice nada al respecto y tampoco se corrige en *HEp* 4, 1994, 583, creemos que debe leerse *Matri(bu)s*.

<sup>117</sup> Véase la dedicación encontrada en Aldborough (*Isurium?*), *I(ovi) O(ptimo) M(aximo) et l Matrib(us) l<sup>3</sup> m[---]* (CIL VII 260) y los epígrafes *I. O. M. et Matres Ollo-totae sive Transmarinae* (IRB 1030) y también *I.O.M. et Matres V[---]* (IRB 708).

<sup>118</sup> Cf. su opinión en «Los cultos místéricos en la Tarraconense» cit. en nota 7, p. 43.

<sup>119</sup> Así S. Lambrino hizo ya hincapié en que la mayoría de las dedicaciones a las *Matres* y a las *Nymphae* se localizan en Lusitania central y septentrional, y en Galicia («Les cultes indigènes en Espagne sous Trajan et Hadrian» en *Les empereurs romains d'Espagne* (Colloque International du CNRS) París 1965, p. 234).

2) *Cronología.*

Las inscripciones conocidas hasta ahora en Hispania dedicadas a Cíbele estaban comprendidas en un abanico que abarca del 108 d.C.<sup>120</sup> hasta el 25 de marzo del 238<sup>121</sup>, mientras que la presente podría encuadrarse en pleno siglo IV. Se desmarca, pues, netamente del resto de testimonios epigráficos (situados en los siglos II y III), y de la casi totalidad de los arqueológicos<sup>122</sup>.

Quizás haya que situarla en el período en que desarrolló su gobierno Juliano el Apóstata (361-363), que entre otras reformas llevó a cabo la restauración del paganismo de forma oficial. Fue, sin duda, muy breve lapso de tiempo, pero suficiente para que una aristocracia conservadora, enemiga de la política filocristiana, se decantara por hacer revivir algunos cultos místéricos como los de *Mithra* y la *Magna Mater*, que en el siglo II encontraron gran apoyo oficial, especialmente a partir de Antonino Pío<sup>123</sup>. Como ha señalado A. Sirago, el vacío de contenido de los cultos tradicionales itálicos favoreció en ese momento la postura acogedora a los cultos y prácticas religiosas de profundo significado moral y espiritual<sup>124</sup>.

Esta hipótesis, sin embargo, como sugiere J. Alvar, no es fácil de probar, pues la reforma afectó especialmente a dirigentes del Imperio y a miembros de clases altas, y no resulta fácil justificar cómo pudo llegar hasta un municipio del interior de la provincia *Carthaginensis*, perteneciente a la *diocesis* más occidental del Imperio, aunque tampoco es imposible, pues Duratón era un municipio bien comunicado, con una vía principal que pasaba por su *territorium* y conducía hacia *Caesaraugusta*<sup>125</sup>, y con una cierta vida comercial y religiosa a juzgar por su epigrafía<sup>126</sup>.

<sup>120</sup> *CIL* II 179, de *Olisipo*. Quizás también *CIL* II 178 (cf. A. García y Bellido, *Les religions...* pp. 49-50, nº 5 y 6).

<sup>121</sup> *CIL* II 5521, hallada en *Corduba*. En este día, coincidiendo con el equinoccio de primavera, tenía lugar la *Pannychis*, fiesta en que los devotos velaban el cadáver de Atis la víspera de su resurrección.

<sup>122</sup> Para apoyar la pervivencia del culto en época tan tardía, podríamos citar -entre otros objetos- un pasariendas de bronce con el busto de Atis en bulto redondo portando el gorro frigio, y un pino grabado en la peana del propio pasariendas (v. A. Fernández de Avilés, «Pasariendas y otros bronces de carro, romanos, hallados en España» *AEA* XXXI 1958, pp. 32-34).

<sup>123</sup> J. Beaujeu, *La religion romaine à l'apogée de l'Empire. I: La politique religieuse des Antonins (96-192)* (París 1955), pp. 279 ss.

<sup>124</sup> *Involuzione politica e spirituale nell'Imperio del II secolo* (Roma 1974), pp. 113-139.

<sup>125</sup> V. R.C. Knapp, *op. cit.* en nota 13, pp. 263-264.

<sup>126</sup> *id.* pp. 268-284.

Añadamos aún una observación relacionada precisamente con la cronología de la pieza, caso de que realmente haya que situarla a finales del siglo IV. La insistencia en dejar claro por dos veces, justamente en esta época, que es madre de *todos* los dioses nos pone también sobre una pista, hipotética —cierto—, pero no totalmente inverosímil. El epígrafe se pudo generar en un momento de especial polémica en el seno del primitivo cristianismo. Por un lado la ideología arriana negaba la divinidad de Cristo, rebatida en el Concilio de Nicea (325), en que se proclama que Cristo es verdadero Dios y verdadero hombre. Aunque la herejía era de carácter cristológico, incidía indirectamente en la maternidad divina de María. María habría sido madre, sí, pero sólo de la naturaleza humana de Cristo. Esta disputa ideológica que atraviesa todo el siglo IV, se agudiza posteriormente en el 428 con Nestorio, patriarca de Constantinopla, quien insistía que no debía dársele ese título. Fruto de las controversias que siguieron durante los tres años siguientes fue el Concilio de Éfeso celebrado en 431, que definió la Maternidad divina de María. Estas controversias del siglo IV implicaban por parte de los cristianos la advocación de María como Madre de Dios, que recibía junto al título de *sancta Dei genitrix*<sup>127</sup>, de marcado carácter poético<sup>128</sup>, el de *Mater Dei*, utilizado con frecuencia por san Ambrosio<sup>129</sup> y otros padres<sup>130</sup>. El propósito de los dedicantes de esta ara podría haber sido dejar bien claro que la diosa de origen frigio era madre de *todos* los dioses, incluido «ese al que ado-

<sup>127</sup> En efecto, con esta denominación se la invoca en la más antigua oración de la Iglesia, de cuantas se han conservado, dedicada a la Virgen María, el *Sub tuum praesidium*, fechada hacia el año 300 (plegaria contenida en el *Papyrus* 470 de la John Rylands Lybrery de Manchester, dado a conocer en 1938 por primera vez. Véase comentario y abundante bibliografía sobre el tema en C. Pozo, *María en la obra de la Salvación*, BAC. Madrid 1990, p. 39, nota 89).

<sup>128</sup> En efecto, la cláusula *sancta Dei genitrix* es de gran rendimiento en el lenguaje poético, pues puede servir tanto de comienzo de hexámetro (hasta la cesura pentemímera) como de final de pentámetro. De esta forma, los poetas cristianos medievales han utilizado esta fórmula o distintas variantes. Así:

- *Clara Dei genitrix* (Rabano Mauro, *Carmina* 53,11);
- *Virgo Dei genitrix* (Alcuino, *Carmina* 88,2,1 y 110,18,5);
- *Alma Dei genitrix* (Rabano Mauro, *Carmina* 74,3).

<sup>129</sup> «*Quid nobilium Dei matre?*» (*De virginibus* 2,2,7 en Migne PL 16, 209 y *Hexameron* 5,20,65 en Migne, PL 14, 233). Sobre el tema de la maternidad divina de María en san Ambrosio, véase especialmente J. Huhn, *Das Geheimnis der Jungfrau-Mutter Maria nach dem Kirchenvater Ambrosius* (Wurzburg 1954) pp. 29-34.

<sup>130</sup> Entre otros los tres capadocios (san Basilio, san Gregorio de Nisa y san Gregorio de Nacianzo) y san Cirilo de Jerusalén. Sobre estas expresiones, C. Pozo, *María en la obra de la Salvación*, BAC. Madrid 1990, pp. 289-290.

ran actualmente los cristianos». La hipótesis no es inverosímil, pues la zona contenía un notable núcleo de fieles cristianos <sup>131</sup>.

Podría apoyar esta idea el hecho de que precisamente en esta época (año 347) apareció *De errore profanarum religionum*, del astrólogo y matemático Fírmico Materno, recién convertido al cristianismo. En su obra salía al paso de ciertas afirmaciones que se prodigaban en el culto a la *Magna Mater* y que pretendían ser paralelas a creencias propias del cristianismo. Así, con la resurrección de Atis se intentaba combatir la resurrección de Cristo; y la remisión de los pecados, llevada a cabo mediante el Bautismo cristiano, pretendía ser sustituida por el bautismo de sangre que suponía el taurobolio <sup>132</sup>. La oposición entre la Madre de Dios y la *Mater deum*, como habitualmente era conocida, parecía clara. La idea queda finalmente reforzada por esa alusión a las ánimas y al pensamiento de eternidad resaltado por el intensivo *sempiterni*, término que en realidad no añadía nada semánticamente a *aeterni*, pero lo subrayaba.

### 3) Localización geográfica.

Su localización en una zona carente de dedicaciones a la Madre de los dioses, aunque existen otros documentos metróacos (v. mapas de testimonios epigráficos a la *Mater Deum* y a las *Matres* en Hispania), completa una laguna geográfica en el culto a la *Magna Mater*, pues no disponíamos de ningún testimonio en la meseta norte a excepción de un epígrafe de Ávila <sup>133</sup>. Obedece —sin embargo— a unas características generales, como la influencia de divinidades indígenas locales, de características análogas. Hemos de pensar, por ejemplo, en la presión que *Ataecina* ha debido ejercer sobre Cíbele en las dedicaciones de Lusitania (de los 34 epígrafes dedicados a *Ataecina* <sup>134</sup>, tan sólo dos no pertenecen al área geográfica Mérida-Trujillo <sup>135</sup>). M<sup>a</sup> P. García-Bellido ha puesto de relieve <sup>136</sup> la coin-

<sup>131</sup> Pensemos que Ávila era ya sede episcopal en el s. II, y Segovia lo fue en el s. VI. Por los años en que se hizo el epígrafe, Prisciliano se encontraba extendiendo su doctrina rigorista por esta zona.

<sup>132</sup> *Polluit sanguis iste, non redimit* (cap. XXVIII) llega a decir.

<sup>133</sup> E. Rodríguez Almeida, *Ávila romana* (Ávila 1981) n<sup>o</sup> 52, p. 139, L. Hdez. Guerra, «Testimonios epigráficos de dioses de origen oriental en la meseta norte», *Asturica* 16, 1997, p. 141, n<sup>o</sup> 13.

<sup>134</sup> Véanse las últimas publicaciones de L. Caballero, cit. en nota 110.

<sup>135</sup> Corresponden a Cagliari y *Segobriga*.

<sup>136</sup> «Las religiones orientales en la Península Ibérica: documentos numismáticos, I» en *AEA* 64, 1991, p. 68 ss.

cidencia geográfica de culto a *Victoria*, que era una de las facetas de las *magnae matres*, como lo fue también *Ma*, cuyos epítetos más frecuentes en las inscripciones del Mediterráneo oriental fueron los de *nicephora* y *aniketos*. Como ella misma concluye, «presumo, pues, que el éxito de Cibeles, Ma-Bellona y Victoria, se debe a la desmembración en cultos diferentes de las varias caras de una divinidad indígena que poseía estos atributos, cuyo culto coincidió en esencia con el de Astarté y Tanit»<sup>137</sup>.

Por ello mismo el culto de Cibeles en Hispania está restringido a zonas muy concretas, fenómeno que no se observa en otras provincias del Imperio como África<sup>138</sup>. Como puede verse, las áreas de mayor concentración de culto son Lusitania y el noroeste de la Tarraconense, mostrando una gran laguna tanto la Bética<sup>139</sup> como todo el oriente hispano<sup>140</sup>. A. García y Bellido daba como factores determinantes que han favorecido el culto en esas zonas la abundancia de esclavos de origen oriental en la Lusitania meridional, los esclavos de las minas del noroeste, los soldados licenciados de alas y cohortes de las dos provincias imperiales, y el comercio entre *Olisipo* y *Emerita* con los países del Mediterráneo oriental<sup>141</sup>, pero creemos que no pueden aceptarse como explicativas de las ausencias en el oriente peninsular.

<sup>137</sup> *ib.* p. 69.

<sup>138</sup> H. Pavis d'Escurac, «La Magna Mater en Afrique» en *Bulletin d'Archéologie Algerienne* 6 (75/76) 1980, pp. 223 ss.

<sup>139</sup> Tan sólo en Córdoba, capital de la provincia, se han hallado testimonios. Tres de los cuatro epígrafes latinos de la capital (a los tres conocidos desde antiguo hay que añadir el ara taurobólica que S. de los Santos publicó en *MMAp* 5, 1944, p. 84, y más recientemente A.U. Stylow, «Apuntes sobre el urbanismo de la Corduba romana» en *Stadtbild und Ideologie. Die Monumentalisierung hispanischer Städte zwischen Republik und Kaiserzeit*, München 1990, p. 279, n.4 = *HEp* 4, 1994, 283bis) se concentran en un lapso de tiempo de sólo cinco años (234 - 238 d.C.), lo cual nos indica no tanto pervivencia de culto, como un momento de máximo fervor bajo el imperio de Alejandro Severo (222-235) mantenido por muy poco tiempo, que pudo deberse al impulso de unos cuantos libertos públicos (a juzgar por la onomástica) que intentaron difundir el culto; algo análogo a lo que ocurre en Mérida con el culto mitraico en torno al 155 d.C. con *C. Accius Hedycrus, pater*.

Igualmente, el epígrafe griego de Córdoba (J.T. Milik, «Inscription araméenne en caractères grecs de Doura-Europos et une dédicace grecque de Cordove» en *Syria* 44, 1967, pp. 289-306) es datado por Milik durante el gobierno de Heliogábalo (p. 304), si bien F. Cumont lo fechaba en el 208 de la era y, por lo tanto, en el 171 d.C. (*Syria* 5, 1924, pp. 342-345).

<sup>140</sup> A excepción del epígrafe de *Mago* (*CIL* II 3706) y el de Mazarrón (Murcia), (*CIL* II 3527). Quizás haya que añadir también el de la Cueva Negra de Fortuna (Murcia), véase lo dicho *infra*.

<sup>141</sup> *Op. cit.* en nota 7, p. 44.

El culto de Cíbele en Hispania cuenta ahora, considerando este nuevo documento como válido, con 25 inscripciones que podamos estimar seguras <sup>142</sup>, si aceptamos la existencia de culto en la Cueva Negra de For-

<sup>142</sup> No tenemos en cuenta el epígrafe de Cascais que publicara primero J. D'Encarnação, «Ara votiva de Cascais» en *Ficheiro Epigráfico* (Supl. de *Conimbriga*) 6 1983, p. 9, cuyo texto es:

*Augus. et / Herm[ei]s. deae /<sup>3</sup> magistri / donum*

y que J. Alvar («Un posible testimonio de culto a Cibeles en Cascais (Portugal)» *AEA* 56 1983, pp. 123-130) ofrece como inscripción metróaca basándose en la ausencia de teónimo. J. D'Encarnação aborda de nuevo el estudio del epígrafe en «Omissao dos teónimos em inscrições votivas», *Studia Paleohispanica. Actas del IV Coloquio sobre Lenguas y Culturas Paleohispánicas* (Vitoria, mayo 1985), publicadas en *Veleia* 2-3, 1985-86, pp. 305-310, donde presenta una argumentación exhaustiva sobre el tema para rebatir finalmente la hipótesis de J. Alvar. En *Aurea Saecula* 10, 1993, pp. 134-135, J. D'Encarnação insiste en la idea de que una divinidad de la que se omite el teónimo, es porque su ara estaba destinada a un santuario dedicado a ella.

No hemos considerado tampoco las dos aras anepígrafas de Sos del Rey Católico, supuestamente de carácter taurobólico (v. Vermaseren *CCCA* V, n<sup>o</sup> 211 y 212), que recientemente hemos tenido oportunidad de observar y fotografiar, ni el ara anepígrafa de Sofuentes por la misma razón (A. García y Bellido, *Esculturas romanas de España y Portugal* (CSIC. Madrid 1969) n<sup>o</sup> 390 infra). En realidad, aunque amén de la cabeza de toro haya relieves que parecen indicar un sacrificio ritual, de lo único que nos hablan con total seguridad estos tres testimonios es de cierto culto al toro, que sabemos estaba bastante extendido a lo largo de toda la Península Ibérica (cf. J.M<sup>a</sup> Blázquez, *Religiones prerromanas*, ed. Cristiandad, Madrid 1983, p. 247), e incluso de todo el Mediterráneo. ¿De qué criterios nos serviremos para deslindar un culto al toro en general y el toro como parte integrante fundamental del ritual que constituye el culto a Cíbele?

Desconsideramos asimismo el supuesto testimonio taurobólico de *Conimbriga*, para el que R. Etienne -basándose en las tres últimas letras que se conservan de la línea 4: *EPI-* supone un [*taurobolium perc]epi*, fórmula que aparece una vez en Roma (*CIL* VI 497 = *ILS* 4145). A partir de esa hipótesis reconstruye toda una dedicatoria a la Madre de los dioses, que tiene pocas posibilidades de verosimilitud (V. Fouilles de *Conimbriga II. Épigraphie et Sculpture*, París 1976, n<sup>o</sup> 22, pp. 44-45, planche VI).

Igualmente prescindimos de la fantástica lectura que hace M. Beltrán de un epígrafe de Robledillo de Trujillo, («Aportaciones a la epigrafía y arqueología romanas de Cáceres» en *Caesaraugusta* 39/40, 1975-1976, p. 65, n<sup>o</sup> 45), pues se trata simplemente de una inscripción sepulcral.

Ya en nota 36 hemos descartado igualmente el epígrafe de San Vicente de Alcántara incluido por Hübner entre los de *Metellinum* (*CIL* II 606).

No aceptamos tampoco dos inscripciones de Mérida, que en un tiempo se han considerado como dedicaciones a Cíbele. Una, la que M. Almagro (*Guía de Mérida*, Valencia 1965, p. 36) publicó como perteneciente a Cibeles: *Deae Sanctae / sac(rum) I(ulius) Caelius /<sup>3</sup> Philinus a(nimo) l(ibens) p(osuit)* y que debe atribuirse a Ataecina, como hiciera L. García Iglesias (*Epigrafía romana de Augusta Emerita*, tesis doctoral xerocopiada, UCM Madrid 1973, n<sup>o</sup>14) y más recientemente J.L. Ramírez, «Panorámica religiosa» (cit. en nota 103) p. 392, ya que Cíbele no suele ser invocada con este epíteto y además existen otras aras en Mérida dedicadas a esta misma divinidad: *Deae / Sanctae /<sup>3</sup> Sentius / Marsus / votum* (*HEp* 2, 1990, 34) y también fuera de Mérida (*CIL* II 101) en *Pax Iulia*.

tuna (Murcia) a partir de sus *tituli picti*<sup>143</sup>, y es de las religiones místicas el mejor documentado después del de Mithra, que parece tuvo buena aceptación en Hispania, especialmente en algunas zonas<sup>144</sup>.

---

La segunda inscripción emeritense que rechazamos es la que en un principio se consideró metróaca (AEA XXX, 1960, p. 182, nº5) y que L. García Iglesias ha interpretado como mitraica (*Revista de Estudios Extremeños* XL 3, 1984, pp. 152-153).

No hemos incluido finalmente la estela dedicada *T[e]rrae Matri* de Brozas, comentada ya en nota 83, por considerar que difícilmente puede asimilarse con el culto a Cíbele.

<sup>143</sup> A.U. Stylow y M. Mayer hacen un interesante estudio de los *Phrugia numina* del panel II/4, que consideran idolillos de Cíbele y Atis, y de la fecha VI K. April, el 27 de marzo, día en que se llevaba a cabo la *lavatio* de la *Magna Mater*. Véase «Los *Tituli* de la Cueva Negra. Lectura y comentarios literario y paleográfico» en *La Cueva Negra de Fortuna (Murcia) y sus tituli picti. Un santuario de época romana*, col. *Antigüedad y Cristianismo* IV, Murcia 1987, pp. 199-202. V. también la contribución de A. González Blanco en el mismo volumen, «Las inscripciones de Fortuna en la historia de la religión romana. Perspectivas histórico-religiosas», pp. 279, 289 y 293-294. Confirman recientemente la idea de un culto a Cíbele en la Cueva Negra el propio M. Mayer, «¿Rito o literatura en la Cueva Negra?» en *Religio Deorum. Actas del Coloquio Internacional de Epigrafía. Culto y Sociedad en Occidente* (Tarragona, 6-8 oct. 1988) Sabadell 1993, pp. 347-355; y A.U. Stylow, «¿Cuál fue la divinidad de la Cueva Negra?» en la misma publicación, pp. 449-460.

<sup>144</sup> J. Alvar, «El culto de Mitra en Hispania» en *Paganismo y Cristianismo en el Occidente del Imperio romano* publicado en *Memorias de Historia Antigua* V 1981, pp. 51-72, donde presenta 31 inscripciones y su artículo de actualización citado en nota 7. Obra más reciente es la de J. Muñoz, *El culto de Mithra en Hispania: caracteres específicos* (tesis doctoral mecanografiada. UNED. Madrid 1989) que ofrece 32 testimonios epigráficos y 31 más de carácter arqueológico (p. 913).

TABLA I. Testimonios epigráficos a la Madre de los Dioses en Hispania, con las distintas advocaciones que pueden asimilarse a Cíbele<sup>1</sup>. (Ordenados geográficamente por provincias y *conventus*)

Nº	Ref.	Dea	Mater	Mater Deum	Deum Mater	Magna	Idaia	Phyrgia	Mater Terrae	Mater animalium	Cybele	Localidad	Conventus	Taurabolium	Criobolium	Ara (expresa)	Voluum	Templum	Motivo	Sacerdotes	Cronol.
1	G <sup>o</sup> Bellido, ROER 1											Corduba	CB	X	X	X			<i>Pro salute Imp.</i>	Ulpius Helias	234
2	ROER 2											Corduba	CB	?	?	X			?	Ul[pius Helias]	234
3	CIL II 5521			X								Corduba	CB	X	X				<i>Pro salute Imp.</i>	Aurelius Stephanus	25-III-238
4	Stylov, «Apuntes» 279											Corduba	CB	?					<i>Pro [salute] imp. Dom[ini]</i>		200-250
5	Syria 1967, 303									X		Corduba	CB								Heliog.
6	ROER 8			X		X						Garitos (Bad.)	CB				X		<i>Ex y[isu]</i>		
7	CIL II 5260			X								Aug. Emerita	EM	X	?	X			<i>Sui natalici redditi</i>	Doccyricus Valerianus Publicius Mysticus (arch)	s.II
8	CIL II 805			X								Capera	EM								
9	CIL II 178				X							Olisipo	SC				X				¿108?
10	CIL II 179			X		X	X	X				Olisipo	SC						<i>Per M Julium Cassium et Cassiam</i>	Flavia Tyche (cernophora)	
11	ROER 12	X				X					X	Egitania	SC					X			
12	AE 1956, 155			X								Pax Iulia	P		X					L. Antistius Avitus L. Antistius Felicissimus L. Agrius Vo[c]a[us]	
13	ROER 9				X	X						Ossonoba	P		X						
14	CIL II 3706			X		X						Mago	CR					X			
15	CIL II 3527								X			Mazarrón (Murcia)	CR								
16	Stylov, «C. Negra» 199							X				Fortuna (Murcia)	CR					?			s. I
17	Ávila romana 52		X			X						Ávila	CR					X			
18	IRM Navarra 33		?			X						S. Martín de Unx (Na)	CA					X	<i>Pro salute</i>		
19	CIL II 2521			X								Monterrey (Orense)	BR								
20	CIL II 473			X								M. de Canavases	BR					X			
21	AE 1951, 278			X								Aquae Flaviae	BR								
22	Hep 4, 1994, 331			X								Finisterre (Coruña)	L					X			
23	AE 1911, 94				X	X	X					Leggio VII	AS						X		s. III, com.
24	EE VIII, 160			X								Monte Cildá (Pl.)	CL					X	X		
25	del Hoyo,			X		X			X	X		El Olmillo (Seg.)	CL	?		X	X		<i>Mater iussit</i>		s. IV

<sup>1</sup> Acerca de todos los epígrafes eliminados, v. nota 142 del texto.



**Lámina I. Detalle de la línea 7.**



**Lámina II. Detalle del final de la línea 16**



**Lámina III. Detalle del epígrafe (líneas 1-7)**