

La figura de Cibeles en la mitografía latina: de Varrón a Isidoro de Sevilla

FRANCISCO J. TALAVERA ESTESO
Universidad de Málaga

Resumen: Se analiza una selección de textos latinos (Lucrecio, Varrón, Virgilio, Livio y Ovidio) dedicados a la diosa Cibeles. En su conjunto son textos básicos para conocer el tratamiento que recibe esta diosa en la mitografía posterior. Sirven de introducción los textos de Livio, Ovidio y Virgilio para presentar a Cibeles y su culto durante los años de su mayor esplendor en Roma. Unos decenios antes Lucrecio y Varrón habían ofrecido una visión mitográfica y simbólica que conectará directamente con Isidorus Hispalensis y en general con el simbolismo dominante en las descripciones mitográficas posteriores.

Palabras clave: *Cibeles; Mitografía; Literatura Latina.*

Summary: The purpose of this paper is to analyze a selection of Latin texts (Lucretius, Varro, Vergilius, Liuius and Ouidius) devoted to the Cybele goddess. They are basic texts that help us to know the treatment that has the goddess in the later mythology. The selected texts of Liuius, Ouidius and Vergilius could be taken as an introduction to present the goddess Cybele and her cult during the time of her great splendour in Rome. Some years before, Lucretius and specially Varro had offered a mythographic and symbolic vision which will have a direct connection with Isidorus Hispalensis's chapter, and in general with the later mythographic descriptions.

Key words: *Cybele; Mythography; Latin Literature.*

Puede ser todavía de interés hacer algunas consideraciones sobre la figura de Cibeles tomando como fuente y guía los textos latinos. Ese interés se confirma si el campo de observación, acotado generosamente en el tiempo, permitiera contemplar nuestro tema con amplitud suficiente. De este modo el análisis dejaría de ser puro divertimento para tomar cierto cariz de reflexión sobre una parcela cultural pequeña, pero considerada en toda su proyección. Son evidentes las dificultades metodológicas que se derivan de ese enfoque. Ciertamente puede

ser considerado en exceso restrictivo, expuesto tal vez a producir distorsiones en los resultados, por limitarse a un solo relato mitológico. Esa reducción tiene en su raíz la justificación personal de que se intenta aquí adaptar la tarea a las exiguas fuerzas de quien pone manos a ella. Y ese modo personal de emprender el trabajo suscita escrúpulos y quizá también sospechas. Todo esto podría quedar atajado con las autorizadas palabras de Jean Seznec, cuando sugiere que «sería instructivo y divertido hacer la lista de los avatares atravesados por un mismo dios».¹ La sugerencia del sabio al menos mitiga escrúpulos, pues no se trata, en definitiva, sino de reseñar los avatares sufridos por la diosa Cibele en algunos textos latinos de la antigüedad. Sin duda aquí sería imposible abarcar (y este es otro obstáculo metodológico) aquella amplitud cronológica que debiera alcanzar hasta el Renacimiento y aun el Neoclasicismo.

Evidentemente aquella consideración panorámica tiene campos interesantes de observación en el Medievo, Renacimiento y Neoclasicismo. Pero los textos clásicos representan el punto de arranque básico e inevitable. Y no aminora esa necesidad de insistir en las fuentes clásicas latinas la idea generalmente aceptada hoy de que buena parte de los conocimientos que los medievales tienen sobre mitología clásica la extraen de los repertorios mitográficos tardíos.² Además el Humanismo con su interés por los clásicos amplía considerablemente la base de lecturas en este campo de la mitología, como en otros muchos. Así pues, en una primera acometida hay que acudir a los textos latinos clásicos en los que están planteados los elementos fundamentales que perfilan la figura mitológica de Cibele y su posterior interpretación. No se trata, por tanto, de indagar sobre el origen y significado del culto de Cibele dentro de la religiosidad romana del siglo I a. C.³ También queda fuera de nuestro limitado proyecto hacer un recorrido exhaustivo por toda la literatura clásica, griega y latina, tarea ardua e impropia de este lugar.⁴ Quedan así mismo al margen de esta revisión

¹ J. SEZNEC, *Los dioses de la antigüedad en la Edad Media y el Renacimiento*. Versión castellana de Juan Aranzadi, Madrid, 1983, p. 154.

² Este es una de las tesis fundamentales del citado libro de Jean Seznec; pero esto no prejuzga las raíces de que a su vez se nutren esos repertorios.

³ Para estas cuestiones véase I. BECHER, «Der Kult der Mater Magna in Augusteischer Zeit», *Klio* 73 (1991) 157-170.

⁴ Amplia información en este sentido se recoge en P.W., en su vol. XI,2, s.v. Kybele. Loable es el esfuerzo en este mismo sentido de J. D. REID, *The Oxford Guide to Classical Mythology in the Arts, 1300-1990s*, New York-Oxford, 1993, aunque su reseña «Classical Sources» (p. 314) tampoco parece tener pretensiones de exhaustividad. Sigue siendo básico para el estudio de Cibele y su culto en Roma el libro de H. GRAILLOT, *Le culte de Cybèle, Mère des dieux, à Rome et dans l'Empire romain*, Paris 1912. Y básica es la obra de M. J. VERMASEREN, *Corpus cultus Cybelae Attidisque*, Leiden 1977-1982. 4 vols. Importante es también (incluyendo una selección de textos literarios) el cap. «Cibele en Roma» del libro de P. GONZÁLEZ SERRANO, *La Cibele, nuestra Señora de Madrid*, 1990, en especial pp. 127-142. Un nutrido repertorio de referencias literarias a la *Mater deum* ofrece J. GÉRARD, «Légende et politique autour de la Mère des dieux», *RÉL*, 58 (1981) pp. 153-175, *vid.* pp. 153-154. Se analizan estas fuentes en E. SCHMIDT, *Kultübertragungen*, Giessen, 1909; y en Th. KÖVES «Zum Empfang der Magna Mater in Rom», *Historia* 12 (1963) pp. 321-347 (esp. 335-338). Interesantes aportaciones recoge J. MARTÍNEZ-PINNA, «El agua y el fuego en los héroes latinos», en G. CAPDEVILLE (éd.), *L'eau et le feu dans les religions antiques. Actes du premier colloque international d'histoire des religions*, Paris, 2004, pp. 167-188, *vid.* p. 169.

importantes temas (orígenes del mito y del culto, indefinición terminológica, etc.) que en realidad no afectan de manera decisiva a los objetivos propuestos.

La figura de Cibeles en los antiguos relatos mitográficos va unida casi siempre a la de Attis, y esto no habla precisamente de que la figura de Cibeles tuviera por sí misma especial relevancia en el conjunto de la mitología antigua. Sin embargo, en Roma el mito de Cibeles y su culto cobra un notable vigor, sobre todo a finales del s. III a. C., cuando en el 204 a. C. la «Piedra Negra», representación de la diosa, fue traída desde Pesinunte e instalada en el templo de la Victoria, en el Palatino. Desde entonces se produce un ascenso de este culto entre los romanos.⁵ De ello hay conocidos testimonios en la segunda mitad del siglo I a. C. Haciendo un breve selección entre los más importantes, se pueden recordar varios textos que fueron escritos más o menos entre el año 60 a. C. y el segundo decenio del siglo siguiente. Son textos debidos a Lucrecio, Varrón, Virgilio, Tito Livio y Ovidio. En algunos de ellos se explicitan los atributos de la diosa e interpretaciones varias que también aparecerán después en la erudición medieval, y en particular en los mitógrafos humanistas. Éstos, como se puede ver al menos en sus declaraciones, prefieren beber directamente en los textos literarios clásicos antes que en la literatura secundaria de los repertorios mitográficos tardíos.⁶ Pero esas proclamas se prestan a muchas discusiones entre los críticos sobre la actitud real y práctica de los humanistas ante esa «literatura secundaria» mitográfica del Medievo.⁷

Al agitado periodo que va desde el año 60 hasta el 15 a. C. se suele considerar decisivo en el desarrollo del culto de Cibeles en Roma. Con la adopción de Tiberio el año 16 a. C. la familia Claudia se aseguraba el poder. Y esta *gens* tenía buen argumento propagandístico en su antecesora Claudia Quinta, que habría participado el 204 a. C. en las ceremonias de recepción de la diosa. Esa propaganda ayudaba a borrar recuerdos desagradables, unidos a ciertos miembros de esta familia (sc. Clodio, el célebre enemigo de Cicerón), y también contribuía a vincular el culto de Cibeles a la familia imperial. Todo ello significaba una interpretación interesada de aquellos sucesos acaecidos en la primavera del 204 a. C., que se imponía sobre inveteradas rivalidades familiares.⁸ Los textos de Livio y Ovidio suelen ser utilizados como piezas fundamentales de esos análisis. Además, para el objetivo de estas páginas son los que presentan con mayor detalle los acontecimientos que están en los orígenes del culto de Cibeles en Roma. Se re-

⁵ J. BREMMER, «The Legend of Cybele's Arrival in Rome», en M. J. VERMASEREN (ed.), *Studies in Hellenistic Religions*, Leiden 1979, pp. 9-22. J. GÉRARD, 1981, l. c.; G. ARRIGONI, «Cibeles», en *Enciclopedia Virgiliana*, Roma, 1984, vol. I, p. 773. G. THOMAS, «Magna Mater and Attis», *ANRW*, II, 17, 3, 1984, pp. 1500-1535. I. BECHER 1991, l. c.; J. ALVAR, «Escenografía para una recepción divina: la introducción de Cibeles en Roma», *Dialogues d'Histoire Ancienne*, 20.1 (1994) pp. 149-169.

⁶ Se puede recordar la célebre expresión con la que Boccaccio quería zanjar esta cuestión: *insipidum est ex rivulis quaerere quod ex fonte possis percipere* (*Genealogia*, 15, 7).

⁷ Conocida es la tesis de SEZNEC (*op. cit.*) de que los mitógrafos medievales constituyen un eslabón más o menos uniforme, que enlaza sin rupturas con la tradición mitográfica del Renacimiento.

⁸ J. GÉRARD, (l.c., pp. 160-161, 163-168) señala que esa interpretación favorable a los intereses de la *gens Claudia* (incluyendo fenómenos milagrosos) se fijó entre los años 50-16 a. C.

visarán por ello en primer lugar esos textos, contraviniendo el orden cronológico, como exposición introductoria que plantea los hechos históricos y el interés por este culto en época de Augusto. Seguirán algunos pasajes que Virgilio dedica en la *Eneida* a Cibeles. En ellos el poeta no añade información alguna importante desde el punto de vista histórico, pero conecta a la diosa con el mítico origen troiano de Roma y sugiere una interpretación política de exaltación de la ciudad, que parece de más altos vuelos y es previa a la subyacente en Ovidio. Todos esos textos de época augustea ponen de manifiesto suficientemente los aspectos más notables de este culto, y también indicios de que los círculos influyentes del momento seguían interesándose por destacar su influencia en la histórica acogida de Cibeles. Esto es prueba de que en ese periodo el mito y culto de Cibeles gozaron de una popularidad como quizá no conocieron jamás. Por fin, remontando unos decenios atrás, en los textos de Lucrecio y Varrón se encuentra una visión más propiamente mitográfica de Cibeles, que por ello se puede suponer que es la de mayor influencia, y de conexión más directa con los mitógrafos posteriores.

I. TITO LIVIO Y OVIDIO

La narración de Livio (29,10,4-29,11,8; 29,14,5-14) sirve muy bien como punto de arranque en la exposición introductoria y planteamiento histórico de los acontecimientos de 204 a. C. relacionados con el culto de Cibeles en Roma. El historiador, sin duda, conoce directamente y participa de un ambiente en el que la figura y el culto de Cibeles disfruta de un favor especial entre el pueblo. Y eso pudo influir para que su relato de la citada instauración de Cibeles en el Palatino se nos muestre con bastante información y detalle. Ahí puede estar la justificación de que el narrador descienda a poner nombres y recordar episodios, significativos para la historia del culto de Cibeles y de interés en el plano general narrativo de los acontecimientos, aunque a los ojos de un lector moderno quizá no parezcan tan relevantes.⁹ Pero es cierto; pudo haber algo más que interés romántico por aquellos hechos históricos. En el texto de Livio se perciben ecos de unos debates de su época que implicaban a familias tan poderosas en el momento como la del propio Augusto. Y esto pudo ser un estímulo para que el historiador se detuviera narrando el episodio en el que incidían las interpretaciones interesadas de sus contemporáneos.

De acuerdo con el relato de Livio,¹⁰ la traída de la *Piedra Negra*¹¹ se produjo en medio de una «ola de superstición» que dominaba la ciudad en los años 205-

⁹ Ciertamente la tradición historiográfica le dio relevancia, y permite ver una pugna, viva ya a finales del s. III a. C., entre familias poderosas a propósito de este suceso (TH. KÖVES, l.c., pp. 338-347). Así mismo P. GONZÁLEZ SERRANO (*op. cit.*, pp. 128 y 130-131) traza un breve cuadro histórico que destaca la relevancia política de la entrada en Roma del culto de Cibeles a finales del siglo III a. C. J. ALVAR (l.c., en especial pp. 162-164) subraya la grandiosidad de los preparativos organizados para la recepción de la diosa.

¹⁰ Los textos antes citados se irán reproduciendo oportunamente en las notas.

¹¹ Conocida es la descripción que hace Arnobio (*Adv. Nat.*, 7, 49) del meteorito que acabaría siendo el célebre Lapis Niger: *adlatum ex Phrygia nihil quid aliud scribitur missum rege ab Attalo, nisi lapis*

204.¹² Determinante habría sido el vaticinio encontrado en los Libros Sibilinos, «según el cual siempre que un enemigo extranjero hubiese llevado la guerra a tierra italiana podía ser vencido y expulsado de Italia si se traía la Madre del Ida desde Pesinunte a Roma».¹³ En torno a ese traslado crecían las ilusiones y expectativas populares, pues otros presagios reforzaban la esperanza en un próximo fin de la guerra anibálica.¹⁴ El texto de Livio da relevancia especial al episodio, recordando antecedentes,¹⁵ y detallando los preparativos y desarrollo de la embajada ante el rey Átalo de Pérgamo para materializar el traslado.¹⁶ Añade, como apoyo de aquellas expectativas, el paso de la expedición por Delfos y el oráculo favorable allí obtenido por los embajadores, en el que se precisaba que la diosa debía ser recibida en Roma por el mejor de sus ciudadanos.¹⁷ El relato se interrumpe para narrar las elecciones del año 204 y la paz en Grecia (29, 11, 9 – 29, 13, 8). Pero nuevamente volverá sobre el asunto, en la parte que mayor interés tiene para nuestro tema: a saber, el regreso de la embajada con la imagen de la diosa y los preparativos para su recepción oficial. En este punto se incluye una referencia desigual a dos personajes: una a Publio Escipión, de cierta amplitud (29, 14, 6-11); y otra más breve (29, 14, 12) a la célebre Claudia

quidam non magnus, ferri manu hominis sine ulla inpressione qui posset, coloris furvi atque atrī, angellis prominentibus inaequalis, et quem omnes hodie (primeros años del s. IV) ipso illo videmus in signo oris loco positum, indolatum et asperum et simulacro faciem minus expressam simulatione praebentem.

¹² Cf. Liv., 29, 10, 4: *ciuitatem eo tempore repens religio inuaserat inuento carmine in libris Sibyllinis propter crebrius eo anno de caelo lapidatum inspectis.*

¹³ Liv., 29, 10, 5: *quandoque hostis alienigena terrae Italiae bellum intulisset eum pelli Italia uincique posse si mater Idaea a Pessinunte Romam aduecta foret.*

¹⁴ Liv., 29, 10, 6-7: *id carmen ab decemuiris inuentum eo magis patres mouit quod et legati qui donum Delphos portauerant referebant et sacrificantibus ipsis Pythio Apollini omnia laeta fuisse et responsum oraculo editum maiorem multo uictoriam quam cuius ex spoliis dona portarent adesse populo Romano. 7 in eiusdem spei summam conferebant P. Scipionis uelut praesagientem animum de fine belli quod depoposcisset prouinciam Africam.* Pero no menciona Livio otro presagio favorable del fin de la guerra recogido por Silio (17, 49-58).

¹⁵ Cf. Liv., 29, 11, 1: *Nullas dum in Asia socias ciuitates habebat populus Romanus; tamen memores Aesculapium quoque ex Graecia quondam haud dum ullo foedere sociata ualetudinis populi causa accessitum.*

¹⁶ Cf. Liv., 29, 11, 2-8: ² *tunc iam cum Attalo rege propter commune aduersus Philippum bellum coeptam amicitiam esse —facturum eum quae posset populi Romani causa—, 3 legatos ad eum decernunt M. Valerium Laeuinum qui bis consul fuerat ac res in Graecia gesserat, M. Caecilium Metellum praetorium, Ser. Sulpicium Galbam aedilicium, duos quaestorios Cn. Tremelium Flaccum et M. Valerium Faltonem. 4 iis quinque naues quinqueremes ut ex dignitate populi Romani adirent eas terras ad quas concilianda maiestas nomini Romano esset decernunt. 5 legati Asiam petentes protinus Delphos cum ascendissent, oraculum adierunt consulentes ad quod negotium domo missi essent perficiendi eius quam sibi spem populoque Romano portenderet. 6 responsum esse ferunt per Attalum regem compotes eius fore quod peterent: cum Romam deam deuexissent, tum curarent ut eam qui uir optimus Romae esset hospitio exciperet. 7 Pergamum ad regem uenerunt. is legatos comiter acceptos Pessinuntem in Phrygiam deduxit sacrumque iis lapidem quam matrem deum esse incolae dicebant tradidit ac deportare Romam iussit. 8 praemissus ab legatis M. Valerius Falto nuntiauit deam apportari; quaerendum uirum optimum in ciuitate esse qui eam rite hospitio acciperet.*

¹⁷ Liv., 29, 11, 6. Cf. texto en nota anterior.

Quinta.¹⁸ El episodio se cierra con la procesión masiva del pueblo, y la instalación de la *Piedra Negra* en el templo de la Victoria en el Palatino.¹⁹

Las dos partes del relato liviano están bastante equilibradas. Se puede decir que la relevancia concedida a la embajada tiene su réplica en la brillante recepción que se narra en el citado pasaje. También en esta segunda parte conecta los hechos con el fin de la guerra y con los numerosos portentos que se producían.²⁰ Otro indicio de la importancia otorgada al relato de esos hechos es que el historiador deja emerger su personalidad cuando se refiere al ciudadano elegido²¹ para recibir a la diosa: cualquiera –subraya él– hubiera preferido este honor antes que un mando militar o un alto cargo, y declara después con cierta solemnidad que le hubiera gustado poder transmitir las cualidades que el Senado vio en el designado, pero se abstiene porque los datos no los ve reflejados en sus fuentes.²² En definitiva, aquí Livio quiere mantenerse en su papel de relator aséptico de los hechos, subrayando incluso la distancia del historiador con respecto a lo narrado por medio de esa abstención. Y esto siempre es un elemento elativo de los datos favorables trascritos. Sin embargo, el texto presta mucha atención a esta embajada religiosa; y además el detalle del relato hace pensar en un interés especial del historiador por aquellos sucesos.²³ Interés que debía estar

¹⁸ Se debe contrastar con el relato de Ov., *F.*, 4, 305-328. Vid. *infra*.

¹⁹ Cf. Liv., 29, 14, 5-14: ⁵ *eo accessit consultatio de matre Idaea accipienda, quam, praeterquam quod M. Valerius unus ex legatis praegressus actutum in Italia fore nuntiauerat, recens nuntius aderat Tarracinae iam esse.* ⁶ *haud paruae rei iudicium senatum tenebat qui uir optimus in ciuitate esset;* ⁷ *ueram certe uictoriam eius rei sibi quisque mallet quam ulla imperia honoresue suffragio seu patrum seu plebis delatos.* ⁸ *P. Scipionem Cn. filium eius qui in Hispania ceciderat, adulescentem nondum quaestorium, iudicauerunt in tota ciuitate uirum bonorum optimum esse.* ⁹ *id quibus uirtutibus inducti ita iudicarint, sicut traditum a proximis memoriae temporum illorum scriptoribus libens posteris traderem, ita meas opiniones coniectando rem uetustate obrutam non interponam.* ¹⁰ *P. Cornelius cum omnibus matronis Ostiam obuam ire deae iussus; isque eam de naue acciperet et in terram elatam traderet ferendam matronis.* ¹¹ *postquam nauis ad ostium annis Tiberini accessit, sicut erat iussus, in salum naue euectus ab sacerdotibus deam accepit extulitque in terram.* ¹² *matronae primores ciuitatis, inter quas unius Claudiae Quintae insigne est nomen, acceperunt; cui dubia, ut traditur, antea fama clariorem ad posteros tam religioso ministerio pudicitiam fecit.* ¹³ *eae per manus, succedentes deinde aliae aliis, omni obuam effusa ciuitate, turibus ante ianuas positae qua praeferebatur atque accenso ture precantibus ut uolens propitiaque urbem Romanam iniret,* ¹⁴ *in aedem Victoriae quae est in Palatio pertulere deam pridie idus Apriles; isque dies festus fuit. populus frequens dona deae in Palatium tulit, lectisterniumque et ludi fuerunt, Megalesia appellata.*

²⁰ Cf. Liv., 29, 14, 2-3: *impleuerat ea res superstitionum animos, pronique et ad nuntianda et ad credenda prodigia erant;* ³ *eo plura uolgabantur: duos soles uisos, et nocte interluxisse, et facem Setiae ab ortu solis ad occidentem porrigi uisam: Tarracinae portam, Anagninae et portam et multis locis murum de caelo tactum: in aede Iunonis Sospitae Lanuui cum horrendo fragore strepitum editum.*

²¹ Publio Cornelio Escipión Nasica, sobrino del Escipión Africano que acababa de obtener el mando de las tropas que desembarcarían en Africa y derrotarían a Aníbal.

²² Cf. Liv., 29, 14, 7-9. El texto ya queda recogido más arriba.

²³ La comparación y contraste de este relato con el que ofrece Livio a propósito de la mencionada trágica de Esculapio no aporta argumentos definitivos sobre la mayor o menor relevancia dada al episodio del libro 29. Ciertamente en 10, 47 Livio se refiere a unas circunstancias parecidas (en este caso de insalubridad pública) con términos absolutamente escuetos, en lo que se ha conservado: *portentoque iam similis clades erat, et libri aditi quinam finis aut quod remedium eius mali ab dis daretur. Inuentum in li-*

subrayado en su tiempo por unas celebraciones con notable repercusión popular, y también con apoyo más o menos declarado de la familia Claudia entonces en el poder. Esta *gens* no se recataría en propalar que a su antecesora Claudia Quinta se debía la entronización de Cibeles en Roma gracias el famoso prodigio ordálico narrado por Ovidio. La posición de Livio en este caso parece ir contra corriente, pero manteniendo cierta discreción. En su texto hay indicios bastante claros de que está en otra línea de interpretación de los actos de recepción de la diosa en 204 a. C. Livio se muestra favorable a la *gens Cornelia*. En primer lugar, como destaca la moderna historiografía, en la embajada elegida por el Senado para traer la diosa, cuyos integrantes relaciona Livio, eran mayoría los afectos a esa familia. Pero sobre todo, el *uir bonorum optimus* designado para recibir a la diosa en sus manos fue un Cornelio (Publio Cornelio Escipión Násica). Y no sin intención destacará Livio que ese honor superaba a cualquier otro. Una vez dicho esto, resulta algo pintoresca su abstención y silencio sobre los méritos que el Senado vio en el designado como *uir bonorum optimus*. Es obvio que en esa actitud subyace una intención radicalmente distinta de la que trasciende en el breve inciso (reticente y a la vez elocuente), dedicado a Claudia Quinta, *cui dubia, ut traditur, antea fama clariorem ad posteros tam religioso ministerio pudicitiam fecit*.²⁴ Según parece desprenderse de las palabras de Livio, la relevancia concedida a Claudia Quinta, dentro de las celebraciones de los *Megalensia*, no sería sino el fruto de una rehabilitación de la figura histórica de Claudia, sostenida tradicionalmente por los sucesores de ésta, y basada (a juicio del historiador) sólo en la participación de este personaje en las ceremonias de acogida. No habría, por tanto, ningún prodigio ordálico que ratificase como ejemplar la castidad de esta matrona, tal como sostendrá Ovidio de acuerdo con la interpretación de los Claudios.

El texto que Ovidio dedica a la fiesta de Cibeles en los *Fastos* (4, 179-372)²⁵ se muestra especialmente permeable a los ecos procedentes de estas celebraciones populares en la época de Augusto. El objetivo de la obra de Ovidio, como se sabe, es la explicación de las fiestas romanas, y esto le exige centrar su mirada en las prácticas rituales conocidas y vividas por sus contemporáneos. De las tres partes que se aprecian en el relato ovidiano, interesan en especial la primera (4, 179-246) y la tercera (4, 291-372). El primero de estos pasajes comienza presentando una visión general de la fiesta: el estruendo de las flautas

bris Aesculapium ab Epidauru Romam arcessendum; neque eo anno, quia bello occupati consules erant, quicquam de ea re actum praeterquam quod unum diem Aesculapio supplicatio habita est. Pero la *Periocha* XI, 3 alude a una embajada similar y a unos sucesos portentosos, que Livio habría narrado, cabe suponer, con detalle.

²⁴ (29, 14, 12) «Cuya fama, antes dudosa según se cuenta, transformó su castidad en ejemplar ante sus sucesores gracias a tan sagrado ministerio». J. GÉRARD (l.c., pp. 159-168) analiza con detalle el complejo proceso de decantación sufrido por la imagen de Claudia Quinta hasta llegar a ser en época augustea modelo de castidad bajo la protección de Cibeles.

²⁵ La amplitud del episodio aconseja reproducir sólo aquellos pasajes que se consideren más ilustrativos.

frigias, las danzas de los eunucos batiendo tambores y golpeando los címbalos, la procesión de la diosa llevada por las calles de Roma a hombros de «costaleros» eunucos, las representaciones teatrales, los juegos megalenses. Todos estos espectáculos están abiertos a la ciudadanía, mientras se da una tregua a los litigios del foro.²⁶ De toda la fiesta lo que parece perturbar la sensibilidad del poeta es el tintineo chillón de los címbalos y las horrisonas flautas.²⁷ Siguen explicaciones, ofrecidas al azar y de extensión irregular, de los motivos históricos que justifican diversas circunstancias de este culto. El presunto gusto de la diosa por aquellos incesantes sonos lo explica por la historia de los Curetes y Coribantes cretenses que con similar estrépito habían ahogado los vagidos delatores del niño Júpiter, librándolo así de la voracidad de su padre Saturno.²⁸ Por otra parte, la observación de que todavía perduran las imitaciones de aquel acontecimiento²⁹ subraya no sólo la conexión del ceremonial con la historia mítica, sino también el deseo del poeta por acercarse a la realidad histórica de su tiempo y partir de ella para sus explicaciones. Mayor interés tienen para nuestro objetivo las dos breves explicaciones que siguen. Sin nexo que suavice el paso de un tema a otro añade la explicación sobre el tiro de leones que someten sus melenudas cervices al yugo del carro de Cibeles. Nos sorprende el poeta no sólo por la brusca inflexión en el relato, sino también por el cambio de escenario, dejando de considerar la fiesta histórica de la *Magna Mater* para ocuparse de atributos y elementos de su figura que a sus lectores de entonces y de ahora sólo nos son conocidos por la abundante iconografía antigua y moderna. Sorprende también la parquedad de su explicación: «Porque se cree que su fiereza ha sido amansada por ella, y esto lo testimonia mediante su carro».³⁰ E igualmente

²⁶ Ov., *F.*, 4, 181-8: *protinus inflexo Berecynthia tibia cornu | flabit, et Idaeae festa parentis erunt. | ibunt semimares et inania tympana tudent, | aeraque tinnitus aere repulsa dabunt; | 185 ipsa sedens molli comitum cervice feretur | Urbis per medias exululata vias. | scaena sonat, ludique vocant: spectate, Quirites, | et fora Marte suo litigiosa vacent.* Como era de esperar, ningún reflejo de todo esto hay en el relato de Livio.

²⁷ Ov., *F.*, 4, 189-90: *quaerere multa libet, sed me sonus aeris acuti | terret et horrendo lotos adunca sono.*

²⁸ Ov., *F.*, 4, 193-214: *'pandite mandati memores, Heliconis alumnae, | gaudeat assiduo cur dea Magna sono.'* | 195 *sic ego. sic Erato (mensis Cythereius illi | cessit, quod teneri nomen amoris habet): | 'reddita Saturno sors haec erat: «optime regum, | a nato sceptris excutiere tuis.» | ille suam metuens, ut quaeque erat edita, prolem | 200 devorat, immersam visceribusque tenet. | saepe Rhea questa est totiens fecunda nec unquam | mater, et indoluit fertilitate sua. | Iuppiter ortus erat: (pro magno teste vetustas | creditur; acceptam parce movere fidem) | 205 veste latens saxum caelesti gutture sedit: | sic genitor factis decipiendus erat. | ardua iamdudum resonat tinnitibus Ide, | tutus ut infanti vagiat ore puer. | pars clipeos sudibus, galeas pars tundit inanes: | 210 hoc Curetes habent, hoc Corybantes opus. | res latuit, priscique manent imitamina facti: | aera deae comites raucaque terga movent. | cymbala pro galeis, pro scutis tympana pulsant: | tibia dat Phrygios, ut dedit ante, modos.'* Es evidente que el poeta mitógrafo asume, sin comentario alguno, la identidad de Rea y Cibeles. Más adelante se insistirá sobre la tradicional confusión de Curetes y Coribantes que se evidencia aquí (v. 210).

²⁹ Cf. *F.*, 4, 211.

³⁰ (...) *feritas mollita per illam | creditur; id curru testificata suo est.* (Ov., *F.*, 4, 217-8). Con este apunte estaría aludiendo al carácter de divinidad civilizadora de Cibeles, idea no extraña a la propaganda política del entorno de Augusto.

te se echa en falta alguna conexión con el relato mítico de los sacrílegos Hipómenes y Atalanta, metamorfoseados en leones por la diosa Cibeles y castigados a tirar de su carro, según cuenta el propio Ovidio en su célebre pasaje de *Metamorfosis*.³¹ Pero en los *Fastos* el tratamiento de este aspecto es sorprendentemente lacónico. Como lo es también la explicación del adorno característico de Cibeles: una torre almenada coronando su cabeza, atributo que el poeta justifica porque fue ella la que concedió a las primeras ciudades la protección de las torres.³² Con más detalle explica Ovidio la condición de eunucos de los servidores de Cibeles, recurriendo al mito de Attis.³³ La explicación de los orígenes de la imagen de Cibeles³⁴ pone al poeta ante los hechos históricos de la entrada festiva en Roma de la imagen de Cibeles en los primeros días del mes de Abril del año 204 a. C.³⁵ Este acontecimiento y su conmemoración anual constituye la base religiosa de las celebraciones romanas³⁶ desarrolladas durante las fiestas *Megalensia* en honor de la Gran Madre. Con respecto a lo que habían señalado Varrón y Lucrecio es poco lo que Ovidio añade sobre la diosa misma o los atri-

³¹ Ov., *M.*, 10, 560-704. Al detallado y brillante relato de la carrera de Hipómenes y Atalanta sigue la exposición del sacrificio que provocará la metamorfosis de los enamorados en leones: *templa, deum Matrì quae quondam clarus Echion | fecerat ex voto, nemorosis abdita silvis, | transibant, et iter longum requiescere suasit; | illic concubitus intempestiva cupido | 690 occupat Hippomenen a numine concita nostro. | luminis exigui fuerat prope templa recessus, | speluncae similis, nativo punice tectus, | religione sacer prisca, quo multa sacerdos | lignea contulerat veterum simulacra deorum; | 695 hunc init et vetito temerat sacraria probro. | sacra retors'erunt oculos, turrìtaque Mater | an Stygia sotes dubitavit mergeret unda: | poena levis visa est; ergo modo levia fulvae | colla iubae velant, digiti curvantur in ungues, | 700 ex umeris armi fiunt, in pectora totum | pondus abit, summae cauda verruntur harenae; | iram vultus habet, pro verbis murmura reddunt, | pro thalamis celebrant silvas aliisque timendi | dente premunt domito Cybeleia frena leones. (M., 10, 686-704).*

³² Ov., *F.*, 4, 219-221. 'at cur turrifera caput est onerata corona? | an primis turres urbibus illa dedit? | adnuìt. ... Subraya así de nuevo el carácter benéfico y civilizador de la diosa.

³³ Ov., *F.*, 4, 221-246: (...) 'unde venit' dixi 'sua membra secandi | impetus?' ut tacui, Pieris orsa loqui: | 'Phryx puer in silvis, facie spectabilis, Attis | turrigeram casto vinxit amore deam; | 225 hunc sibi servari voluit, sua templa tueri, | et dixit «semper fac puer esse velis.» | ille fidem iussis dedit, et «si mentiar», inquit | «ultima, qua fallam, sit Venus illa mihi.» | fallit, et in nympha Sagaritide desinit esse | 230 quod fuit: hinc poenas exigit ira deae. | (...) | hic furit, et credens thalami procumbere tectum | effugit, et cursu Dindyma summa petit; | 235 et modo «tolle faces», «remove» modo «verbera» clamat, | (...) | ille etiam saxo corpus laniavit acuto, | longaque in immundo pulvere tracta coma est, | voxque fuit «merui: meritas do sanguine poenas. | 240 ah pereant partes quae nocuere mihi!» | «ah pereant» dicebat adhuc; onus inguinis aufert, | nullaque sunt subito signa relicta viri. | venit in exemplum furor hic, mollesque ministri | caedunt iactatis vilia membra comis.' | 245 talibus Aoniae facunda voce Camenae | reddita quaesiti causa furoris erat. A este Attis, asociado a Cibeles, sólo le dedica una breve mención Ovidio en *M.*, 10, 104.

³⁴ Para la discusión sobre el lugar de donde fue traída la imagen de Cibeles Vid. H. GRAILLOT, *op. cit.*, Paris 1912, pp. 45-51, y el resumen de J. G. FRAZER en su comentario: P. Ovidius Naso, *Fastorum libri sex* edited with Translation and Commentary ..., vol. III, 1929 (reimp. 1973) pp. 227-229.

³⁵ Vid. *F.*, 4, 291-348. Más abajo se recogen los textos de mayor interés.

³⁶ Noticia de estas celebraciones ofrece LIV. 34, 54 y 36, 36, 4. San Agustín (*Ciu.* 7, 26) también recuerda que prácticamente hasta su tiempo se celebraban estas fiestas en Cartago con procesiones y manifestaciones similares, que a los ojos del gran escritor cristiano resultaban grotescas. Vid. *infra* los comentarios a este pasaje.

butos que tradicionalmente se le aplican.³⁷ Pero su texto evoca con brillantez inusitada los episodios que se produjeron en la traída y desembarco de la *Piedra Negra*.³⁸ Y su interés aumenta al contrastar el relato de los *Fastos* con el de Livio. Las diferencias entre los textos pueden estar marcadas por los distintos intereses literarios de los escritores y por los géneros literarios que practican; y es muy probable que también influyan en ello las distintas fuentes que sirven de soporte a uno y otro relato.³⁹ Pero en el episodio de la recepción de la diosa, y en particular, los personajes que protagonizan la recepción, las diferencias apuntan a interpretaciones diversas. Con respecto al texto de Livio se invierten los focos de interés: en Ovidio es Claudia la protagonista que desencalla la nave portadora del objeto sagrado en portentosa ordalía (F., 4,305–328), y la que encabeza (F., 4, 343) la procesión que lleva la diosa hasta la ciudad. Después de recordar todo esto, el poeta apenas insinúa *Nasica accepit* (F. 4,347), como toda participación de P. Cornelio Escipión Nasica en los hechos. Y éste, como se ha visto, es en Livio el personaje central; mientras que Claudia Quinta en el historiador quedaba relegada a un segundo plano, y con una escasa e imprecisa

³⁷ En los versos 4, 349-372 el poeta continúa dando razón de otros ritos y costumbres ligados a estas fiestas: la prestación de los fieles a la diosa de monedas de poco valor, las invitaciones mutuas a banquetes, por qué se llaman galos los eunucos servidores de la diosa, por qué se sirve el *moretum* a la mesa de la Señora, etc.

³⁸ La nave transportadora de la diosa cuando ya navegaba río arriba encalló en un bajío. Y a desencallarla contribuyó la intervención prodigiosa de Claudia Quinta, mujer de reputación discutida hasta entonces. (...) *vix subit adversas hospita navis aquas. | sicca diu fuerat tellus, sitis usserat herbas: | 300 sedit limoso pressa carina vado. | quisquis adest operi, plus quam pro parte laborat, | adiuvat et fortes voce sonante manus: | illa velut medio stabilis sedet insula ponto; | attoniti monstro stantque paventque viri. | 305 Claudia Quinta genus Clauso referebat ab alto | (nec facies impar nobilitate fuit), | casta quidem, sed non et credita: rumor iniquus | laeserat, et falsi criminis acta rea est. | (...) | 312 ... sed nos in vitium credula turba sumus. | haec ubi castarum processit ab agmine matrum | et manibus puram fluminis hausit aquam, | 315 ter caput inrorat, ter tollit in aethera palmas | (quicumque aspiciunt, mente carere putant), | summisque genu voltus in imagine divae | figit, et hos edit crine iacente sonos: | «supplicis, alma, tuae, genitrix fecunda deorum, | 320 accipe sub certa condicione preces. | casta negor: si tu damnas, meruisse fatebor; | morte luam poenas iudice victa dea; | sed si crimen abest, tu nostrae pignora vitae | re dabis, et castas casta sequere manus.» | 325 dixit, et exiguo funem conamine traxit; | mira, sed et scaena testificata loquar: | mota dea est, sequiturque duces laudatque sequendo; | index laetitiae fertur ad astra sonus. | (...) | 341 exululant comites, furiosaque tibia flatur, | et feriunt molles taurea terga manus. | Claudia praecedit laeto celeberrima voltu, | credita vix tandem teste pudica dea; | 345 ipsa sedens plaustro porta est invecta Capena: | sparguntur iunctae flore recente boves. (F., 4, 298-346). Esta participación de Claudia habría sido llevada a la escena teatral en las representaciones de los Juegos Megalenses (Cf. F., 4, 326). Y por esa actuación se le habría erigido ante el templo de la diosa una estatua que escaparía dos veces (en 111 a. C. y en 3 p. C.) a las llamas: *evenisse id olim Claudiae Quintae, eiusque statuum vim ignium bis elapsam maiores apud aedem matris deum consecravisse* (Tac, Ann., 4, 64. Furneaux a. l., I, p. 565).*

³⁹ El texto de Silio Itálico (17, 1-47) ofrece con matices diferentes el episodio de la entronización de la *Piedra Negra* precisamente por seguir a Valerius Antias. Cf. P. MINICONI – G. DEVALLET, «Introduction», a su ed. Silius Italicus, *La guerre Punique*, Paris, Les Belles Lettres, 1979, t. I, pp. XLIII y L. Este asunto ya lo trató M. VON ALBRECHT, «Claudia Quinta bei Silius Italicus und bei Ovid», *A. U.*, XI (1968) 1, pp. 76-95. Ciertamente habría que contar con otros textos (v. g. Cíc., *Cael.*, 34; y V. MAX., 7, 5, 2; y 8, 15, 3; etc. *Vid.* la citada relación de J. Gérard) para la matización de esas repercusiones políticas.

participación. Parece claro que Ovidio se alineaba con la interpretación sostenida interesadamente por los Claudios que detentaban el poder en estos años. Dejando aparte el antagonismo que late en la interpretación de los acontecimientos del 204 a. C. y sus implicaciones historiográficas, los textos del historiador Livio y del poeta Ovidio resultan, sin duda, complementarios desde la perspectiva de estas páginas.

En definitiva, la diosa Cibeles se nos muestra en Ovidio como elemento central de un culto exótico en sus manifestaciones, pero bien arraigado en el pueblo a partir del 204 a. C. Esta diosa en época de Augusto habría alcanzado rasgos de diosa benéfica en cuanto civilizadora (cf. *F.*, 4, 217-8) y protectora de ciudades (cf. *F.*, 4, 219-20). Ovidio también apunta que Cibeles es una divinidad afín a los intereses de Roma: «la Madre siempre amó el Díndimo, el Cibelo y el Ida agradable por sus fuentes, y también las riquezas de Ilión. Pues cuando Eneas quiso trasladar Troya a los campos de Italia, cerca estuvo la diosa de acompañar los navíos portadores de objetos sagrados; pero se dio cuenta de que todavía los hados no reclamaban su divina presencia en el Lacio». ⁴⁰ Y ese deseo, según el texto ovidiano, lo cumpliría la diosa cinco siglos después, precisamente en las naves de los embajadores romanos: «Y desde su santuario así habló la diosa: ‘yo misma quise que se me reclamara. No haya demora. Cede a mi voluntad de marchar. Digno lugar es Roma de que allí se concentren todos los dioses’». ⁴¹

II. VIRGILIO

Este mismo alineamiento de Cibeles con los troyanos que acabarían fundando Roma ya lo había destacado Virgilio en la *Eneida* (9, 80-92), y lo habría asumido también la propaganda política augustea. Virgilio es también en este aspecto antecedente de Ovidio y presupuesto de su interpretación antes analizada. El texto esencial de Virgilio en este sentido se contiene en la súplica de Cibeles a Júpiter intercediendo para que ni las olas ni los vientos dañen las naves de Eneas, construidas con madera de sus bosques sagrados del Ida. «Muéstrase así, concluirá ella, la ventaja de tener su origen en nuestros montes». ⁴² Júpiter, en su contestación a la Madre de los dioses, manifiesta su extrañeza ante el gran privilegio que se le pide y está dispuesto a conceder: «¿Acaso deseas que las naves, obra de manos mortales, tengan el privilegio de la inmortalidad, y que pase Eneas con total seguridad por tan inciertos peligros? ¿A qué dios se

⁴⁰ ‘*Dindymon et Cybelen et amoenam fontibus Iden | semper et Iliacas Mater amavit opes: | cum Troiam Aeneas Italos portaret in agros, | est dea sacriferas paene secuta rates, | sed nondum fatis Latio sua numina posci | senserat, ...*’ (*F.*, 4, 249-254).

⁴¹ *Et sic est adytis diva locuta suis: | «ipsa peti volui: ne sit mora; mittevolentem: | dignus Roma locus quo deus omnis eat.»* (*F.*, 4, 268-70.)

⁴² *Prosit nostris in montibus ortas* (*Aen.* 9, 92). Ya en *Aen.*, 2, 788 se había subrayado la protección de Cibeles sobre Creusa.

le ha concedido poder tan grande»⁴³ Este pasaje tendrá su réplica, y una especie de confirmación, en el libro siguiente (10, 219-235), cuando las naves de la escuadra troyana, haciendo uso de ese privilegio y metamorfoseadas en ninfas por Cibele ante el ataque de Turno, se presentan y hablan a Eneas.⁴⁴ En ese difícil trance la breve súplica inmediata de Eneas a la diosa Cibele resume y subraya la vieja protección de ésta sobre los frigios.⁴⁵ En cuatro versos Virgilio recoge las tradicionales advocaciones y atributos que son gratos a la diosa: la llama «diosa benéfica del Ida, madre de los dioses», y le asigna como objetos de sus preferencias el tiro de leones embridados, y las ciudades torreadas (*Aen.*, 10, 252-3). En esto último el poeta está evocando la conocida imagen de Cibele coronada de murallas almenadas, pero quizá tiene un contexto interno más sugestivo en el propio texto de la *Eneida* (*Aen.*, 6, 781-787). En la bajada a los infiernos, cuando Rómulo es presentado a Eneas por Anquises, se recogen sólo dos atributos de la futura Roma, fundada por aquél: que la ínclita ciudad encerrará para sí las siete colinas con una muralla, y que será madre fecunda de héroes. Mediante una típica comparación reflejará esos dos atributos en la figura de la diosa Cibele: «Lo mismo que la madre Berecintia, coronada de torres, se hace llevar en su carro por las ciudades de Frigia, feliz ella de ser madre de dioses, de abrazar a innumerables nietos, todos habitantes del cielo, todos ocupando los más altos puestos.»⁴⁶ Es evidente que la conexión de Roma y la diosa Cibele está en la mente del poeta, y el lazo que las une parece íntimo y natural.⁴⁷

⁴³ *Mortaline manu factae immortale carinae | fas habeant certusque incerta pericula lustret | Aeneas? Cui tanta deo permissa potestas?* (*Aen.* 9, 95-7).

⁴⁴ *Nos sumus, Idaeae sacro de uertice pinus, | nunc pelagi nymphae, classis tua. (...) (...) Hanc genetrix faciem miserata refecit | et dedit esse deas aeuumque agitare sub undis.* (10, 230-1; 10, 234-5). En *Aen.* 3, 102-120 ya se ve un anticipo de la preeminencia concedida por Virgilio a la diosa Cibele, cuando el poeta se hace eco, mediante un recuerdo de Anquises, de una vieja tradición mítica, según la cual los antiguos troyanos tendrían su origen en una inmigración cretense (*Vid.* la nota de J. PERRET a 3, 105 en su *Virgile, Énéide*, Paris, 1981, vol. I, p. 174). En Creta estarían sus raíces, de allí habría venido «la Madre que habita el monte Cibelo, los bronceos de los Coribantes, ... y los leones uncidos al carro de su Señora» (*cf.* *Aen.*, 3, 111-113).

⁴⁵ Así llama a los troyanos para resaltar el viejo nexo que les une. He aquí el texto: «*Alma parens Idaeae deum, cui Dindyma cordi | turrigeraeque urbes biiugique ad frena leones, | tu mihi nunc pugnae princeps, tu rite propinques | augurium Phrygibusque adsis pede, diua, secundo.*» (*Aen.*, 10, 252-255). Poco antes (10, 156-8) el poeta había destacado la insignia de la nave de Eneas, que llevaba en su espolón los leones frigios y encima la diosa del Ida tan querida a los fugitivos teucros. Esa especial relación entre la diosa y el héroe troyano ya se apuntó en *Aen.* 2, 788, cuando la sombra de Creusa, al finalizar su despedida de Eneas, parece tranquilizarlo asegurándole que ella quedará en tierras frigias bajo la protección de la madre de los dioses.

⁴⁶ El pasaje virgiliano completo dice: *en huius, nate, auspiciis illa incluta Roma | imperium terris, animos aequabit Olympo, | septemque una sibi muro circumdabit arces, | felix prole uirum: qualis Berecynthia mater | inuehitur curru Phrygias turrita per urbes | laeta deum partu, centum complexa nepotes, | omnis caelicolas, omnis supera alta tenentis* (*Aen.* 6, 781-87).

⁴⁷ Tal vez esa conexión natural está denunciada o subrayada formalmente poniendo el inicio de la comparación en el centro del verso 784. Servio comentando este verso ya observaba: *per hanc autem comparationem nihil aliud ostendit, nisi Romanos duces inter deos esse referendos.* Al marcar esa estrecha unión no se trataría de remozar la vieja apreciación del sabio Norden en su com. ad l., suponiendo

Como resumen, se pueden señalar tres notas bien decantadas en los textos de Virgilio dedicados a Cibeles: subraya una conexión estrecha y favorable de la diosa con los ancestros troyanos; resume con exactitud los atributos tradicionales de Cibeles; y sugiere una relación simbólica entre la diosa y la ciudad de Roma. La primera y la tercera son ideas que evidentemente conectaban con la propaganda política del régimen augusteo.

III. LUCRECIO

Si nos remontamos unos decenios atrás leyendo el texto de Lucrecio (2, 600-645), encontramos una situación distinta. Ciertamente ahí está el elenco ya casi completo de los tópicos sobre Cibeles. Pero en el poeta filósofo nada hace presagiar aquella conexión más o menos politizada con la ciudad de Roma, aunque usa sistemáticamente el procedimiento del simbolismo; ni se perciben ecos de diatriba alguna. Cabría, sin embargo, preguntarse por la razón de la entrada de la Gran Madre en esa trabazón de explicaciones sobre las realidades físicas que va desarrollando el poeta. Ciertamente éste se adentra en el tema mediante una ilación básica, según la cual la tierra, detentadora de los principios fundamentales de todo, es por esto mismo personificada y llamada madre de los dioses, madre de los animales y criadora de nuestro cuerpo.⁴⁸ Sobre esa vieja identificación se introduce el célebre pasaje dedicado a la Gran Madre. Pero el discurso filosófico de Lucrecio se rompe y ahora se trueca en explicación simbólica de los atributos de la diosa Cibeles y de los ritos que en su honor se celebran, aunque terminará proclamando que todo ello, a pesar de la forma excelente en que se relata, es rechazado por la razón (*cf.* 2, 644-5). Bien se ve que estos dos últimos versos sólo pretenden restituir la coherencia del discurso.

En el citado episodio de Cibeles, Lucrecio se mantiene aproximadamente en la línea de los mitógrafos. Como no es infrecuente en éstos, el poeta romano también se escuda en los versos de los viejos poetas griegos para detenerse a explicar los dos atributos más destacados en la figura de Cibeles: su carro tirado por leones y su corona que representa una muralla almenada. Los dos son reiteradamente ofrecidos por la iconografía helenístico-romana, y están notablemente desarrollados en otros grandes poetas y en los mitógrafos posteriores. Pero Lucrecio ofrece una interpretación simbólica poco habitual, especialmente en el primer caso. Los poetas habían cantado a la diosa sentada en su real trono sobre un carro, incitando a sus leones uncidos al yugo.⁴⁹ También atribuye a los antiguos poetas la

do una alusión literal a las murallas de Roma, desechada por ARRIGONI (l. c., p. 772), sino de ver ahí una línea más que unía a Roma con esta divinidad frigia, convergente con la orientación de la propaganda oficial.

⁴⁸ *Principio tellus habet in se corpora prima, | unde mare immensum volventes frigora fontes | adsidue renouent, habet ignes unde oriantur; | (...) quare magna deum mater materque ferarum | et nostri genetrix haec dicta est corporis una.* (2, 589-591 y 2, 598-599).

⁴⁹ 2, 600-601. Véase más abajo el pasaje completado con la propuesta que hace A. GARCÍA CALVO en su edición: Lucrecio, *De la realidad ...* Edición crítica y versión rítmica, Zamora, 1997, p. 173.

interpretación de esto (2, 602-3), aunque no es fácil dar total crédito a esta segunda atribución, que ciertamente aceptan importantes críticos⁵⁰ suponiendo que las explicaciones de Varrón, Lucrecio y Ovidio sobre ese motivo implican una fuente común. En todo caso Lucrecio sería responsable, al menos, de una matizada interpretación simbólica, según la cual la Gran Madre, así aupada en su carro, significaría que la Tierra está suspendida en el espacio. Con esto apenas se apartaba de su discurso científico, y sobre todo mantenía una estricta coherencia con la explicación que dará después en el libro quinto.⁵¹ Además la interpretación simbólica de Ovidio, como se ha visto, toma otro derrotero, y la de Varrón, recogida por S. Agustín, difiere notablemente de aquélla.⁵² Pero Lucrecio no ofrece una explicación similar en esa otra parte de su interpretación: «Le uncieron fieras, porque la prole por fiera que sea, sometida al buen trato de los padres, debe ablandarse».⁵³ Aquí hay cierta similitud⁵⁴ con la explicación de Ovidio, alusiva a razones civilizadoras. E igualmente la de Varrón-Agustín se mantiene en la misma órbita, aunque se aprecian diferencias.⁵⁵ La explicación simbólica ofrecida para el atributo de la cabeza coronada con una muralla la resume el verso 2, 607.⁵⁶ Aunque su texto es entendido por los críticos de diferente manera,⁵⁷ el sentido simbólico ahí implícito, según Lucrecio, es que Cibeles, o la Gran Madre, debe ser venerada como la gran protectora de las ciudades. En esta misma línea está, como se ha visto, la interpretación recogida por Ovidio (*F.*, 4, 219-220). Sin embargo, la de Virgilio sugiere coincidencias de la diosa con Roma que redundan en beneficio y apoyo de la propaganda política oficial de su tiempo.

⁵⁰ Cf. C. BAILEY (Titi Lucreti Cari, *De rerum natura libri sex*. Edited with Prolegomena, Critical Apparatus Translation and Commentary, Oxford, 1947 (reimp. 1972), vol. II, p. 901).

⁵¹ *Terraque ut in media mundi regione quiescat, | evanescere paulatim et decrescere pondus | conuenit atque aliam naturam supter habere | ex ineunte aevo coniunctam atque uniter aptam | partibus aërii mundi, quibus insita vivit. | propterea non est oneri neque deprimit auras, | ...* (5, 534-9)

⁵² Cf. AUGUST. *C.D.*, 7, 24: ... *quod sedens fingatur, circa eam cum omnia moueantur, ipsam non moueri. Vid. infra* nota sobre este texto.

⁵³ 2, 605-6. He aquí el texto completo con los dos versos propuestos por A. García Calvo para completar la laguna: *Hanc veteres Graium docti cecinerunt poetae | 600a aërius uectam super axis, quattuor orsam | 600b magnum iter ire rotis, sessam regalibus ipsam | sedibus in curru biugos agitare leones, | aëris in spatio magnam pendere docentes | tellurem neque posse in terra sistere terram. | adiunxere feras, quia quamvis effera proles | officiis debet molliri victa parentum. |* (2, 600-605)

⁵⁴ Subrayada por MUNRO en sus notas. *Vid. T. Lucreti Cari, De rerum natura libri sex*. Edited with notes and a translation, New York London, 1978, II, p. 150.

⁵⁵ *Vid. AUGUST., C.D.*, 7, 24: *Leonem, inquit, adiungunt solum ac mansuetum, ut ostendant nullum genus esse terrae tam remotum ac vehementer ferum quod non subigi colique conueniat*. Precisamente quiere marcar la no coincidencia de Lucrecio con respecto a este texto el comentario de C. Giusani: *Lucrezio, De rerum natura*. Comento e note di ..., Libri I-II, Torino, 1968, p. 224. Más abajo veremos la interpretación que de ese texto varroniano sugiere san Agustín.

⁵⁶ *Muralique caput summum cinxere corona, | eximiis munita locis quia sustinet urbes; |* (2, 606-607).

⁵⁷ La diferencia radica en la atribución del término *munita*. Unos lo refieren a Cibeles (cf. e. g. BAILEY, *op. cit.*, II, p. 902, y GARCÍA CALVO, *op. cit.*, p. 172), otros a *Tellus*, madre de todas las cosas (GIUSANI, *op. cit.*, p. 224, y VALENTÍ en su traducción: T. Lucrecio Caro, *De la naturaleza*. Texto revisado y traducido por E. Valentí, Barcelona, Alma mater, 1961, I, p. 89). Pero, en definitiva, la identificación de ambas es un supuesto aceptado en todo el pasaje lucreciano.

Estos son los dos atributos característicos con los que, según Lucrecio, la imagen de Cibeles es paseada «por grandes países».⁵⁸ Pero más espacio e importancia concede el poeta a la procesión misma de la diosa y a los elementos varios que la integran. Este pasaje (2, 610-643), cuyo texto se reproducirá después, mantiene y acentúa esa línea de contradicción con respecto a las explicaciones de los hechos y fenómenos físicos, dominantes en la obra. Más todavía, a las interpretaciones simbólicas expuestas ahora no se les puede ver siquiera esa mínima conexión, subrayada antes (2, 602-603), con el hilo general de explicaciones físicas. Esta evasión religioso-mitológica invita a recordar otro pasaje igualmente contradictorio en ese aspecto, como la célebre «Invocación a Venus» del comienzo de la obra (1, 1-49). Pero también hace pensar en que el poeta Lucrecio mediante este inciso sobre la procesión de Cibeles daba paso, en medio de sus reflexiones filosóficas, a la profunda impresión producida en él por estas ceremonias exóticas, llenas de colorido, que con sus músicas y estruendos invadían las calles de las ciudades.⁵⁹ En definitiva, un breve «cuadro costumbrista» de mediados del siglo I a. C., que, más de medio siglo después, Ovidio ampliaría con sensibilidad distinta, pero con similar preocupación por desvelar el sentido histórico o simbólico encerrado en sus diversas manifestaciones. En este episodio Lucrecio fija su mirada, como tantas veces ocurre, en un fenómeno de la experiencia compartida por sus lectores. Lo excepcional es que, perteneciendo ese fenómeno al campo de la religiosidad, el poeta al describirlo y explicarlo, se mantiene en el mismo ámbito de los creyentes. La crítica sólo aparece al final (2, 644-5), descalificando lo expuesto como rechazado por la razón. Distinta será la forma de introducir la crítica cuando expone el fenómeno atmosférico del rayo, protagonizado por Júpiter según la creencia común. Con ironía el poeta va ridiculizando hasta el absurdo la intervención del dios en los diferentes aspectos del fenómeno.⁶⁰ Este mis-

⁵⁸ Así interpreta A. García Calvo el *per magnas ... terras* del v. 2, 608. A pesar de la afirmación de Lucrecio: *quo nunc insigni per magnas praedita terras | horrifice fertur diuinae matris imago* (2, 608-9), es probable que el poeta se refiera más bien a la representación habitual de la diosa en la iconografía helénica y romana, y no a una imagen concreta que fuera paseada por las calles de las ciudades. Sobre todo, cuando esta procesión era organizada por compañías mendicantes de *galli frigios*, esa imagen se adaptaría a los medios técnicos de estos grupos itinerantes, cuyas expectativas de ser recompensados con la limosna del público se basaban más en sus bulliciosas intervenciones callejeras que en la imagen de la diosa y sus atributos. Sobre aquel apunte de la extensión del culto de Cibeles insiste después en v. 2, 610 (*uariarum gentes ... uocitant*), y en 2, 624 (*magnas inuicta per urbes*). Bailey (*op. cit.*, II, p. 903) presume que el poeta pensaría en los frigios, cretenses y romanos como observantes de esas ceremonias. Habría que recordar así mismo el testimonio de S. Agustín, anotado antes, sobre la aceptación de este culto también en Cartago. Giusani (*op. cit.*, p. 223) habla sin más de que el culto de Cibeles en este tiempo era «casi cosmopolita».

⁵⁹ Lucrecio claramente resalta el aspecto impresionante, truculento y orgiástico de estas procesiones: *horrifice fertur ... imago* (2, 609), *tympana tenta tonant palmis* (2, 618), *raucisono minantur cornua cantu* (2, 619), *praeportant uiolenti signa furoris* (2, 621), *conterreere metu* (2, 623), *exultant sanguine fletu | terrificas capitum quatientes ... cristas* (2, 631-2). Como se ve, destaca lo ruidoso del espectáculo (también Ovidio lo reseña), poniendo en contraste el estrépito circundante con la muda actitud de la diosa al conceder sus secretos y callados favores (2, 625).

⁶⁰ Vid. 6, 379-422.

mo procedimiento crítico de seguir paso a paso con ironía las creencias del adversario lo practica S. Agustín cuando trata las peripecias de la fiesta de Cibeles.

Pero antes de pasar a la consideración de este último texto, es preciso recapitular los elementos mitográficos y rituales que se ponen de manifiesto en la descripción lucreciana de la fiesta de Cibeles. Los protagonistas de estas procesiones eran los acompañantes de la diosa, llamados *corybantes* o *galli* y *curetes*. Estos personajes responderían en principio a sacerdotes de dos cultos diferenciados: el de Cibeles o la Gran Madre, radicado originariamente en Frigia, y el de Rhea en Creta. También es conocida la vieja confusión y unificación de este culto en Grecia y en Italia reflejada en las ceremonias y en los mismos textos literarios. Ciñéndonos a los autores que nos sirven aquí de base, un ejemplo de esa evidente confusión se ha podido comprobar en Ovidio.⁶¹ En el texto de Lucrecio, sin embargo, se aprecia cierta diferenciación que el poeta ciertamente no deja muy nítida. La redacción de este pasaje, que presenta dudas para sus intérpretes y editores, parece atender a tres puntos sucesivamente: la caterva frigia acompañante, los galos (2, 610-623); el núcleo central de la procesión, la diosa que reparte sus dones y es objeto, por ello, de limosnas y del agasajo de la lluvia de pétalos (2, 624-628); y el pelotón armado de los curetes (2, 629-643). La confusión aludida se introduciría en la referencia a este último grupo, pues algunos editores entienden que el poeta los llama erróneamente *Phrygios* (2, 630).⁶² Mientras que otros deshacen esa confusión, leyendo en este verso: *Phrygias inter sei forte cateruas | ludunt ...*, e interpretan que los curetes danzan entre «las cuadrillas frigias»,⁶³ recordando a sus antecesores cretenses del monte Dicte. Así pues, a los ojos de Lucrecio, según esta *potior interpretatio*, coribantes y curetes irían en la procesión quizá mezclados, pero no confundidos. Y así, a cada grupo, en distribución equilibrada (14 vv. - 5 vv. - 14 vv.), parece asignarle su justificación histórica y sus instrumentos específicos. Atendamos al

⁶¹ Refiriéndose al mítico nacimiento de Júpiter y a la protección que en el Ida Cretense le ofrecieron los curetes, Ovidio explica la argucia empleada por éstos para ahogar los vagidos del niño con el batir estrepitoso de sus armas: (Para mayor comodidad, se reproducen de nuevo los versos más significativos del pasaje) (...), | *tutus ut infanti vagiat ore puer.* | *pars clipeos sudibus, galeas pars tundit inanes:* | 210 *hoc Curetes habent, hoc Corybantes opus.* | *res latuit, priscique manent imitamina facti:* | *aera deae comites raucaque terga movent.* | *cymbala pro galeis, pro scutis tympana pulsant:* | *tibia dat Phrygios, ut dedit ante, modos.* (F., 4, 208-214). Como se ve, este poeta atribuye esas acciones a los curetes y a los coribantes, y parece mezclar los instrumentos de unos y otros. Poco después se referirá a los acompañantes de la diosa, llamándolos *molles ministri*, sin marcar diferencia alguna, aunque realmente habla entonces de los *Galli*, sacerdotes frigios de Cibeles, sucesores de Attis: *venit in exemplum furor hic, mollesque ministri | caedunt iactatis vilia membra comis.* (F., 4, 243-4).

⁶² Cf. GIUSANI, *op. cit.*, p. 227, donde no parece aceptar la lectura de Frerichs: *Phrygias inter ...*, que servirá de base a la otra interpretación. Véase además, para los problemas textuales, la citada edición de A. GARCÍA CALVO, p. 175; BAILEY, *op. cit.*, p. 906; y el comentario de Giusani, *op. cit.*, p. 227-8.

⁶³ Vid. BAILEY, *ib.*, y GARCÍA CALVO, pp. 174-5. Su traducción de este pasaje merece ser reproducida: «Allí un armado tropel, a los que los Griegos recuerdan | Curetes por nombre, entre las cuadrillas frigias si juegan | tal vez y con sangre y con llanto a compás brincando patean | y al tiemblo sacuden terribles de sus cabezas las crestas, | es que remedan a los Curetes Dicteos, que cuentan | ...» (2, 629-633).

primer grupo.⁶⁴ Según el viejo ritual, a la *Mater Idaea* le es propia una caterva frigia, porque desde territorio frigio cuentan que empezó a extenderse el cultivo del cereal (2, 610-613). De forma asindética, y entiendo que con valor epexe-gético, menciona después a los famosos *galli* castrados y pone la explicación de su estado en que no son dignos de procrear quienes no acataron la voluntad de la diosa (2, 614-617).⁶⁵ Los ruidosos instrumentos (platillos, tambores y trompas) que hacen sonar estos coribantes junto a los ritmos frigios de sus flautas (2, 618-620) producirían aquel arrebató colectivo. En ese ambiente los sacerdotes frigios mostraban los utensilios de su castración como banderas de la violenta locura que les embargaba, para así sobrecoger el ánimo del pueblo asistente (2, 621-623). En el espacio central de su descripción (2, 624-628)⁶⁶ recuerda el poeta a la diosa repartiendo en medio de una orgía callejera sus callados favores al pueblo, mientras éste le responde humildemente arrojándole monedas y pétalos de rosas. Esta es la parte más contradictoria del pasaje, pues el materialista Lucrecio, transitoriamente al menos, parece aceptar que la diosa Cibeles dispensa en el curso de la procesión esos favores espirituales e íntimos a la gente. Por último el poeta fija su atención en el grupo de los curetes de ascendencia cretense (2, 629-643).⁶⁷ A éstos los presenta armados y agitando los terroríficos penachos de sus cabezas. Explica seguidamente el frenético batir de sus armas ofreciendo dos posibles significados simbólicos: sería un remedo actualizador del mítico estrépito provocado por los curetes al golpear sus armas en el monte Dicte para que no percibiera Saturno los vagidos del niño Júpiter; o bien se puede interpretar como símbolo prospectivo de que la diosa avisa que se debe defender la tierra patria con las armas, y ser de este modo protección y honra de los mayores.

⁶⁴ Vv. 2, 610-623 (Según la ed. de A. GARCÍA CALVO): 610 *Hanc uariae gentes antiquo more sacrorum | Idaeam uocitant matrem Phrygiasque cateruas | dant comites, quia primum ex illis finibus edunt | per terrarum oras fruges coepisse creari; | Gallos attribuont, quia numen qui uiolarint | 615 Matris et iniquati a genitoribus inuenti sint, | significare uolunt indignos esse putandos | uiuam progeniem qui in oras luminis edant; | tympana tenta tonant palmis et cymbala circum | concaua raucisonoque minantur cornua cantu | 620 et Phrygio stimulat numero caua tibia mentis | telaque praeportant violenti signa furoris, | ingratos animos atque inopia pectora uolgi | conterrere metu quae possint numine diuae.*

⁶⁵ En realidad no es seguro, ni fácilmente inteligible, el texto (2, 615) por el que Lucrecio parece apresurarse a justificar la condición de castrados de estos galos (*Vid.* BAILEY, *op. cit.*, pp. 903-904). La relación de éstos con Attis se puede suponer implícita en la explicación *quia numen qui uiolarint*, aunque el texto ofrecido por las ediciones es absolutamente parco en otras sugerencias. Es evidente el contraste ofrecido en este aspecto por Ovidio *F.*, 4, 221-244, donde justifica la castración con un detallado relato del episodio de Attis, que había hecho lo propio, para lavar su desacato a la diosa (Véase el texto más arriba, n. 33).

⁶⁶ Vv. 2, 624-628 (Ed. GARCÍA CALVO): *Ergo, quom primum magnas inuecta per urbis | 625 munificat tacita mortalis muta salute, | aere atque argento sternunt itera omnia vicum | largifica stipe ditantes ninguntque rosarum | floribus umbrantes matrem comitumque cateruam.*

⁶⁷ Vv. 2, 629-643 (Ed. GARCÍA CALVO): *Hic armata manus, Curetas nomine Grai | 630 quos memorant, Phrygias inter sei forte cateruas | ludunt in numerumque exsultant sanguine fletu | terrificas capitum quatientes numine cristas, | Dictaeos referunt Curetas, qui Iouis illum | uagitum quondam in Creta obcultasse feruntur, | 635 quom pueri circum puerum pernice chorea | 637 armati in numerum pulsarant aeribus aera, | ne Saturnus eum malis mandaret adeptus | aeternumque daret matri sub pectore uolnus; | 640 propterea magnam armati matrem comitantur, | aut quia significant diuam praedicere ut armis | ac uirtute uelint patriam defendere terram | praesidioque parent decorique parentibus esse.*

IV. VARRÓN. S. AGUSTÍN. S. ISIDORO DE SEVILLA

Las páginas anteriormente comentadas de los clásicos permiten acercarnos a la figura de Cibeles y conocer sus atributos y ceremonias. Ayudan también a observar en ellos la común actitud de querer penetrar en el sentido histórico o simbólico de ceremonias y atributos de la diosa. Queda, sin embargo, un texto de Varrón, transmitido por san Agustín, de especial significado por su influencia, y de no menor relevancia por los datos que aporta y por las significaciones simbólicas que extrae.⁶⁸ San Agustín (*C.D.*, 7, 24) ofrece y comenta dos pasajes del *Antiquitates rerum diuinarum liber XVI* de Varrón, que son importantes en nuestro asunto concreto, pues recogen buena parte de la tradición antigua y sirven a la vez de punto de referencia para los mitógrafos posteriores. Los dos textos varronianos fundamentales suelen ser presentados seguidamente con las palabras introductorias del *De ciuitate*.⁶⁹ San Agustín los recoge,⁷⁰ para mostrar primero que la multiplicidad de nombres de dioses paganos no supone la existencia de otros tantos dioses, sino que esas denominaciones aluden a virtualidades o atributos de alguno de ellos. Desde el campo del paganismo antiguo el texto de Varrón ejemplificaba justamente ese supuesto en el caso de la *Magna Mater*, señalando después los distintos atributos de esta diosa. Se puede comprobar que, si bien el viejo erudito aplica el tradicional método alegórico de apreciar ahí valores simbólicos, no registra sin embargo los mismos rasgos ya vistos en otros autores, en particular en Lucrecio y Ovidio. Puede ser de interés, por ello, reseñar brevemente esos atributos y la tradicional comparsa con los simbolismos que le atribuye. Varrón en el texto citado parece describir primero alguna representación de la diosa Cibeles, para fijar después su atención en los elementos acompañantes. Según esta descripción, la diosa lleva en sus manos un tímpano o pandereta,⁷¹ significando el orbe de la tierra. Su cabeza torreada significa las ciudades.⁷² Se la representa sentada,⁷³ para indicar que ella se

⁶⁸ Este método de interpretación alegórica continuará vigente entre los mitógrafos tardíos, medievales y humanísticos. Para el simbolismo y alegorismo en el campo de la mitología desde el clasicismo hasta la Edad Media véanse los capítulos dedicados al tema por SEZNEC, *op. cit.*, pp. 19-124; y la obra clásica J. PÉPIN, *Mythe et Allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, 1958.

⁶⁹ *C. D.*, 7, 24. De esta forma son ofrecidos por H. HAGENDAHL, *Augustine and the Latin Classics*, Göteborg, 1967, I, pp. 294-5. En esta obra se recogen, gracias a la colaboración de B. CARDAUNS, los fragmentos de Varrón conservados en las obras del autor cristiano (I, pp. 265-316), y se añade (II, pp. 589-630) el análisis de la actitud de Agustín respecto a Varrón.

⁷⁰ El texto de ambos fragmentos se reproducirá después, poniéndoles en contraste los correspondientes de las *Etimologías* que les siguen de cerca.

⁷¹ Así se le puede ver en numerosas representaciones, como la Kybele con tímpano del s. V a. C. (Véase P. GONZÁLEZ SERRANO, *La cibeles, nuestra Señora de Madrid*, Madrid, 1990, p. 196, fig. 165). En el apartado «Evolución Iconográfica» de esta obra (pp. 214 ss.) se ofrece una rica colección de imágenes de la diosa. De entre ellas se ilustra el motivo del tímpano al menos en las siguientes figs.: 36 (p. 217); 37-39 (p. 218); 46-48 (p. 219); 56, 58, 62 (p. 220); 65-67, 69 (p. 221); 80 (p. 222); 83, 85, 87-89 (p. 223); 121, 123-125 (p. 227); 138 (p. 229).

⁷² Este es otro de los atributos más frecuentes de Cibeles en las numerosas representaciones conservadas de esta diosa. El excelente estudio citado de P. González Serrano, siguiendo la opinión de Lan-

mantiene inmóvil aunque todo se mueva a su alrededor. Hicieron que los castrados galos la sirvieran,⁷⁴ significando así que quienes no disponen de semillas deben seguir a la tierra, pues en ella todo se encuentra. Éstos se agitan junto a la diosa, amonestando a los que cultivan la tierra que no se queden sentados, pues siempre hay algo que hacer en el campo. Los sonidos de los címbalos dan a entender los chasquidos de los instrumentos metálicos, de las manos y ruidos semejantes que se producen en las actividades agrícolas.⁷⁵ Por fin, señala el enciclopedista que el león suelto y manso muestra que no hay variedad alguna de tierra tan apartada y tan extremadamente agreste que no convenga someterla y cultivarla,⁷⁶ interpretación discordante con la recogida en otros autores.

Interesante sería observar cómo reciben los mitógrafos posteriores ese conjunto de elementos caracterizadores de la diosa. No menos ilustrativo es atender ahora al sugerente comentario que san Agustín dedica a las noticias de Varrón. El polemista cristiano cierra la primera parte de su capítulo 7, 24 consiguiendo efectos retóricos demoledores. Pues con el testimonio de Varrón a su favor concluye proponiendo irónicamente a los paganos recalitrantes de su tiempo que sigan dividiendo y agregando a voluntad, multiplicando, doblando y desdoblado sus diosas. Esa invitación sarcástica, justamente famosa, supera sin duda cualquier argumento. No tiene tanto efecto la pregunta retórica que implica y recapitula los atributos y acompañantes de la diosa, antes relacionados. ¿Todo eso –se pregunta el obispo– a alguien le promete acaso la salvación eterna? (7,

glotz, señala al bronce de la cabeza torreada, conservado en la Biblioteca Nac. de París, como muy cercano al modelo fidíaco de la Rea-Kybele de Atenas (P. GONZÁLEZ SERRANO, *op. cit.*, pp. 195-197). En esta misma obra (láms. XI-XII = pp. 224-225) se recogen numerosas representaciones de cabezas torreadas de Cibeles, que testimonian un modelo habitual de presentar a la diosa a lo largo del tiempo.

⁷³ La representación de Cibeles sedente es la más habitual, ya sea en trono exento (*Vid. P. GONZÁLEZ SERRANO, op. cit.*, pp. 198-200 y láms. II-VI, IX-X), o en relieve enmarcada en su «naiskos» (*Vid. P. GONZÁLEZ SERRANO, op. cit.*, pp. 200-202 y láms. VII-VIII), o bien a la grupa de un león (*Vid. P. GONZÁLEZ SERRANO, op. cit.*, pp. 202-203 y láms. XIII-XIV), o en su carro tirado por leones (*Vid. P. GONZÁLEZ SERRANO, op. cit.*, pp. 204-205 y lám. XIV).

⁷⁴ Puede ser representativo de esas escenas procesionales el bajorrelieve del sarcófago de la Basílica de San Lorenzo Extramuros, en el que varios «costaleros» (¿coribantes?) llevan la imagen de Cibeles en su carro tirado por leones (*Vid. P. GONZÁLEZ SERRANO, Ibid.: op. cit.*, pp. 204-205 y lám. XIV, fig. 123 = p. 227). Así mismo la pátera de Parabiago (*Vid. P. GONZÁLEZ SERRANO, Ibid.: op. cit.*, p. 155 y lám. XIV, fig. 126 = p. 227) puede sugerir otra versión de esas escenas, en su caso, de la danza de los curetes. Los especialistas interpretan la célebre pintura mural pompeyana (Tienda IX, 7,1. Vía de la Abundancia) como otro cuadro de estas ceremonias, bien es verdad que excepcional, pues en lo conservado aparecen las andas de la diosa posadas en tierra y los acompañantes sin ademán de movimiento (*Vid. P. GONZÁLEZ, op. cit.*, pp. 138-139).

⁷⁵ Éste parece ser su sentido (*Vid. infra Isid. O.*, 8, 11, 66), pese a la dificultad de lectura que presenta ese párrafo del fragm. 46a, 9-10 de Varrón.

⁷⁶ Apoya esa interpretación el comienzo del párrafo siguiente: «Estos son los preclaros misterios de *Tellus* y de la Gran Madre, en donde todo se orienta hacia la procreación y hacia la práctica de la agricultura» (*Haec sunt Telluris et Matris Magnae praeclara mysteria, unde omnia referuntur ad mortalia semina et exercendam agriculturam* (7, 24, 2). El texto de Agustín subraya que Varrón ofrece, a propósito del león acompañante, una interpretación con sentido diferente al que Lucrecio y Ovidio daban a los leones del carro de Cibeles (*cf. supra*).

24, 2). Pero esa recapitulación le ha permitido desplegar brevemente ante los ojos del lector los temas, de entre los que escogerá el que tiene más posibilidades. En efecto, el fino instinto de escritor de Agustín, rétor avezado a seleccionar en los asuntos aquellos aspectos más favorables a su línea argumental, le lleva a fijarse en los castrados *galli*. Estos personajes, ostentosamente afeminados, hasta ayer mismo –dice él (7, 26)– paseaban sus figuras patéticas por las barriadas y plazas de Cartago con sus cabellos humedecidos de ungüentos y sus rostros blanqueados. El espectáculo grotesco de estas procesiones debía estar vivo todavía en las retinas de sus contemporáneos. Y era suficiente mencionarlo para montar luego con efectos innegables una puja de dramática ridiculez en la que estos frigios y sus ceremonias saldrían triunfantes sobre otros vergonzosos ritos, como los de *Liber* o ciertos usos de las celebraciones nupciales.⁷⁷

En este escabroso apartado también encuentra ocasión para recordar la primigenia y arquetípica emasculación de Atis, que, como se ha visto,⁷⁸ sólo trataba Ovidio, entre los clásicos revisados. Aquí el hábil polemista no ahorra al lector el ridículo simbolismo proporcionado por «el noble filósofo» Porfirio, cuando señalaba que Attis, o mejor, su miembro viril, simboliza la flor. La serie de interrogaciones que subrayan la ridiculización se cierra en el texto de san Agustín, destacando el silencio de Varrón (*Varro noster*) sobre el asunto. Y esto parece elevarlo a definitivo argumento: «con razón rehuyó el tema y no quiso pronunciarse sobre esto nuestro Varrón, pues no es que se le escapara el dato a un hombre tan extraordinariamente erudito».⁷⁹

Es preciso subrayar la respetuosa acogida del texto varroniano que manifiesta el gran apologeta cristiano en el episodio comentado. Tal vez ese *Varro noster* se podría interpretar como elemento neutro traído sólo para diferenciar al polígrafo romano del filósofo griego. En este caso, al menos, el prudente silencio, que el obispo subraya en el enciclopedista romano, parece resaltar un especial aprecio de éste y su postura, por encima del que le merece el filósofo. La actitud del escritor cristiano hacia Varrón no se manifiesta sólo aquí.⁸⁰ Pero cier-

⁷⁷ San Agustín menciona expresamente la coronación de miembros viriles que realizaba una honrada matrona ante la multitud, entre la que a buen seguro (indica maliciosamente el ingenioso escritor) se encontraría el sonrojado y sudoroso marido de la protagonista. Menciona así mismo la costumbre de sentar a la novia sobre el descomunal pene de Príapo (August. *C.D.*, 7, 24, 2).

⁷⁸ *Ov.*, F., 4, 221-246. No se puede dejar sin mencionar la castración de Attis que sirve de punto de arranque al poema 63 de Catulo. En sus versos el poeta, bajo la influencia literaria de Calímaco, destaca los aspectos orgiásticos del episodio mítico y el implacable dominio que Cibele ejerce sobre el que desea escapar de sus mandatos (63, 80). La súplica final del poeta puede ser un indicio de su desligamiento personal de aquellas truculentas manifestaciones populares: «Oh gran diosa, oh diosa Cibele, señora del monte Dídimo, quede lejos de mi casa todo aquel furor tuyo, señora mía.» (CAT., 63, 91-92).

⁷⁹ *Merito hinc auersatus est Varro noster, neque hoc dicere uoluit; non enim hominem doctissimum latuit* (AUGUST. *C.D.*, 7, 25)

⁸⁰ Esa favorable acogida y admiración por los escritos varronianos, declarada en diversas obras de Agustín, fue analizada y estudiada por H. Hagendahl en su libro citado. Un pasaje representativo de esa actitud se puede leer en el famoso comienzo del cap. 2 del libro sexto del *C.D.*: *Quis Marco Varrone curiosius ista quaesivit? Quis inuenit doctius? ...* (También recogido en HAGENDAHL, *op. cit.*, I, pp. 266-7), en donde Agustín reproduce además, y comparte sin duda, los juicios laudatorios que Cicerón emitió so-

tamente en los libros 6 y 7 es donde más se ponen a prueba las encendidas alabanzas que merece, a juicio del obispo, la prodigiosa erudición varroniana. En esta parte de su obra Agustín rebate directamente afirmaciones del reatino que chocaban frontalmente con las creencias del cristiano y con su hilo argumental. No obstante, en los citados libros y concretamente en los pasajes que ahora nos interesan hay varias expresiones que orientan en el mismo sentido de respeto y admiración por el autor pagano. Así, la actitud racionalista de Varrón, cuando éste (comenzando por la cuádruple advocación de la Gran Madre) quiere reducir y simplificar la gran multitud de dioses paganos, es presentada interesadamente por Agustín como próxima a la suya. Pero lo destacable en las palabras de éste es la dosis de ironía e indulgencia con que presenta a Varrón «como si se avergonzase de esa turbamulta de dioses».⁸¹ De manera parecida, un poco más abajo, Varrón parece quedar entre sus aliados cuando se hace patente la contradicción del bando pagano. El autorizado error de sus mayores, que acepta esa multiplicidad de dioses, «abate al propio Varrón (asegura el polemista cristiano) y le hace estremecerse a consecuencia de esta opinión».⁸² En fin, sobre aquellos grotescos coribantes de Cibeles, reconoce Agustín con alivio, «nada quiso decir Varrón». Y añade con dudosa sinceridad: «ni recuerdo haber leído nada en parte alguna». La conclusión que extrae, en frase lapidaria, se puede entender orientada al propio Varrón, y quizá en ese mismo sentido de respeto hacia él: «Le faltó [al viejo erudito] una interpretación de aquello, su buen juicio se avergonzó y enmudeció su discurso».⁸³ La conjunción del gran enciclopedista latino y san Agustín en este campo de la mitografía es posible que a veces se nos muestre todavía algo rechinante y hasta virulenta. A ello contribuyeron, sin duda, las tensiones entre paganos y cristianos, agudizadas notablemente con el reciente saqueo de Roma que perpetró Alarico en el verano del 410. En los años inmediatos se debatía duramente para endosar a uno u otro bando la responsabilidad última del histórico desastre. En todo caso, el respeto del obispo de Hipona por el venerable representante del saber antiguo es sintomático de la progresiva aceptación de esos saberes mitográficos. Se anuncia ya, también en ese terreno, una trasmisión hacia la Edad Media sin agrios recelos, como la que con-

bre el erudito contemporáneo. Ecos de esas expresiones se perciben poco más adelante: *O Marce Varro, cum sis homo omnium acutissimus ...* (C.D., 6, 6). G. Barra considera que este capítulo (C.D., 6, 2) es un auténtico himno a Varrón (G. BARRA, *La figura e l'opera di Terenzio Varrone Reatino nel «De Ciuitate Dei» di Agostino*, Napoli, 1969, p. 36). La tesis de este autor (*vid. op. cit.*, p. 14) es que la admiración de Agustín por Varrón tiene sus raíces en la real influencia ejercida por este autor pagano en la orientación del joven Agustín hacia la fe cristiana.

⁸¹ *Ipsae Varro quasi de ipsa turba uecundatus ...* (AUGUST. C.D., 7, 24, 1)

⁸² *Sed errantium maiorum auctoritas deprimit et eundem Varronem post hanc sententiam trepidare compellit* (AUGUST. C.D., 7, 24, 1)

⁸³ He aquí el texto de san Agustín: *de mollibus eidem Matri Magnae contra omnem uirorum mulierumque uecundiam consecratis ... nihil Varro dicere uoluit nec uspiam me legisse commemorari. Deficit interpretatio, erubuit ratio, conticuit oratio* (AUGUST. C.D., 7, 26). Tal vez habría que interpretar en ese mismo sentido, es decir, referidas indulgentemente a Varrón, aquellas palabras que cierran una de esas criticadas interpretaciones: *Hoc interpretari est an detestari?* (AUGUST. C.D., 7, 24, 2).

solida y representa, dos siglos después, Isidoro de Sevilla con su *De diis gentium* (O., 8, 11).⁸⁴

La exposición mitográfica sobre la *Mater Magna*, planteada por san Agustín con los ya citados fragmentos de Varrón y el comentario que les dedica, forma un bloque importante de informaciones en el proceso de trasmisión que vamos siguiendo. Para alcanzar su propagación, se ha beneficiado obviamente de la influencia indiscutible ejercida en el Occidente cristiano por la obra que contiene esos datos, el *De ciuitate Dei*. Se hace evidente el trasvase de noticias y modos de interpretación simbólica entre los pasajes examinados del *De ciuitate* y los correspondientes de otra obra capital en la cultura de Occidente, las *Etimologías* u *Origines* de Isidoro de Sevilla.⁸⁵ Pero antes de dar paso a este gran maestro del Medievo, puede ser ilustrativo subrayar un cambio casi ambiental que se produce en el modo de considerar el episodio mitográfico que vamos siguiendo. Hasta la época de Agustín se puede afirmar que existe una fuerte interacción entre la noticia literaria sobre Cibeles y la contemplación de la iconografía de la diosa o las representaciones procesionales en su honor. Con Isidoro y los mitógrafos medievales prácticamente sólo queda la noticia literaria, como nexo que suministra el conocimiento del dato mitográfico. La otra corriente de información o contraste, representada en la iconografía, sólo volverá a ser atendida a partir del Renacimiento, con verdadera pasión por cierto, aunque no siempre con la extensión que era de esperar.⁸⁶

Como primer acercamiento a la recepción de la diosa Cibeles en las páginas de las *Etimologías*, se puede observar aquel trasvase en una muestra breve, pero elocuente, que se prestaba muy bien a esta operación, de acuerdo con la técnica de los excerpta practicada por Isidoro:

Tellurem, inquit, putant esse Opem, quod opere fiat melior; Matrem quod plurima pariat; Magnam, quod cibum pariat; Proserpinam, quod ex ea proserpant fruges; Vestam, quod vestiatur herbis. Sic alias deas, inquit, non absurde ad hanc reuocant. (VARR. R. D., XVI frg. 46 a Agahd. Apud August. C.D., 7, 24)⁸⁷

⁸⁴ A este respecto parece obligado mencionar las palabras del gran especialista Jean Seznec, aunque ciertamente sus términos son algo más radicales: «en el siglo V la mitología había dejado hacía ya tiempo de ser una religión para convertirse en tema de desarrollos didácticos» (Vid. J. SEZNEC, *op. cit.*, p. 142).

⁸⁵ Después habrá ocasión de comprobar la conexión existente entre el texto de Varrón-Agustín y el de Isidoro, aunque es preciso reconocer los elementos tradicionales que se acumulan en esas noticias y especialmente en los modos de interpretación alegórica.

⁸⁶ El corte de la tradición iconográfica antigua no se da, como se sabe, de forma radical y uniforme. Al menos pervive en la corriente astrológica y mitográfica de los *Aratea*. En las ilustraciones de estos manuscritos se continuará aquella tradición aproximadamente hasta el siglo XII (Vid. SEZNEC, *op. cit.*, pp. 128-131). En lo que respecta al uso que los humanistas hacen de los materiales iconográficos que los yacimientos arqueológicos de la época van suministrando, Seznec se muestra pesimista para el caso concreto de Vincenzo Cartari (Vid. SEZNEC, *op. cit.*, pp. 201-203), aunque sería más difícil sostener esa posición escéptica respecto a Lilius Gregorius Gyraldus o Pierio Valeriano.

⁸⁷ Vid. en HAGENDAHL, *op. cit.*, I, p. 295.

[59] *Cererem, id est terram, a creandis frugibus adserunt dictam, appellantes eam nominibus plurimis. Dicunt etiam eam et Opem, quod opere melior fiat terra:* [60] *Proserpinam, quod ex ea proserpian fruges:* [61] *Vestam, quod herbis vel variis vestita sit rebus, vel a vi sua stando. Eandem et Tellurem et Matrem Magnam fingunt, turritam cum tympano et gallo et strepitu cymbalorum. Matrem vocatam, quod plurima pariat; Magnam, quod cibum gignat; Almam, quia uniuersa animalia fructibus suis alit. Est enim alimentorum nutrix terra.* (ISID. HISP. O., 8, 11, 59-61).

Esa breve referencia de Varrón a los nombres de la diosa la ofrece Agustín en segundo lugar, pero a Isidoro le sirve para introducir todo el pasaje que dedica al tema. Era lo más adaptado a sus preocupaciones por la etimología, como vehículo de explicación inmediata de las realidades. Y por eso entiende el *excerptator* que ha de preceder a los otros contenidos. La expresión final del fragmento varroniano (*Sic alias deas ... reuocant*), que en san Agustín provocaba réplicas irónicas,⁸⁸ le da base y justificación a Isidoro, para aglutinar, ya sin reticencia alguna, varios nombres de la misma diosa. Curiosamente el hispanense inicia su serie de nombres con el de Ceres, como denominación de la diosa tierra que le parece más cercana y significativa. El subsiguiente comentario de Agustín a Varrón: «Haya en buena hora esos innumerables nombres de una sola divinidad, mas no se entienda que hay tantas diosas como nombres»,⁸⁹ parece tener su reflejo en la fórmula isidoriana *appellantes eam nominibus pluribus* («llamándola con muchos nombres»), pero ya como dato cultural aceptado, sin eco alguno de polémica. Como se ve, los datos del texto isidoriano que no tienen correspondencia en Varrón son de escasa entidad. De modo que incluso alguno podría interpretarse como escolio advenedizo, no muy oportunamente incorporado ¿por Isidoro? a la cita varroniana.⁹⁰

El fragmento de Varrón, que antecede en la redacción de Agustín, es más significativo y contiene el núcleo fundamental de las informaciones que aquí interesan. Será útil reproducirlo desde el comienzo y paralelamente el de Isidoro, pese a su extensión, para evidenciar la dependencia que se da entre ellos, y también los pequeños cambios o ampliaciones a que Isidoro somete el texto de Varrón:

⁸⁸ *Si ergo una dea est quae quidem consulta ueritate nec ipsa est, interim †qui diuiditur† in multas?* («Y si hay una sola diosa, que por cierto contrastando su verosimilitud ni siquiera ésa existe, ¿cómo es que entonces se divide en muchas?»). La dudosa e indefinida fórmula †quid itur† (cf. ed. de B. Dombart-A. Kalb, Stutgardiae, Teubneri, 1981) no parece cuadrar a una pluma tan expresiva y directa como la de san Agustín. El mismo sentido tendría la expresión (*tellurem matrem ... nominibus pluribus ...*), recogida al final del frag. 46 (trascrito en el siguiente pasaje), aunque la citada edición no la considera texto de Varrón.

⁸⁹ *Unius sint ista multa nomina, non tam deae multae quam nomina* (Ibid.).

⁹⁰ Obsérvese que la expresión *turritam ... cymbalorum* (párr. 61) es un anticipo irrelevante de lo que desarrollará después cuando hable de la representación iconográfica de la diosa (párrs. 62 y 64). Sin duda el redactor de ese párrafo ¿advenedizo? tenía presente el comienzo del frag. varroniano reproducido seguidamente. Más adelante se observará la actitud de Isidoro (párr. 64) ante algún pasaje de Varrón poco inteligible.

«Varro ... unam deam vult esse Tellurem. Eandem, inquit, dicunt Matrem Magnam: quod tympanum habeat, significari esse orbem terrae; quod turres in capite, oppida; quod sedens fingatur, circa eam cum omnia moveantur, ipsam non moveri. Quod Gallos huic deae ut servirent fecerunt, significat eos, qui semine indigeant, terram sequi oportere; in ea quippe omnia reperiri. Quod se apud eam iactant, praecipitur, inquit, qui terram colunt, ne sedeant; semper enim esse quod agant. Cymbalorum sonitus ferramentorum iactandorum ac manuum et *†*feius rei crepitum in 10) colendo agro qui fit, significant; ideo aere, quod eam antiqui colebant aere, antequam ferrum esset inventum. Leonem adiungunt solum ac mansuetum, ut ostendant, esse nullum genus terrae tam remotum ac vehementer ferum quod non subigi colique conveniat.» Deinde adiungit et dicit Tellurem matrem et nominibus 15) pluribus et cognominibus quod nominarunt, deos existimatos esse complures. (VARR. R. D., XVI frg. 46 a Agahd. Apud August. C.D., 7, 24)⁹¹

[62] Quod simulacrum eius cum clavi fingitur, quia tellus hieme clauditur, vere aperitur ut fruges nascantur. Quod tympanum habet, significare volunt orbem terrae. [63] Quod curru vehi dicitur, quia ipsa est terra quae pendet in aere. Quod sustinetur rotis, quia mundus rotatur et volubilis est. Quod leones illi subiciunt mansuetos, ut ostendant nullum genus esse tam ferum quod non subigi possit aut superari ab ea. [64] Quod in capite turritam gestat coronam, ostendit superpositas terrae civitates quasi insignitas turribus constare. Quod sedes finguntur circa eam, quia cum omnia moveantur, ipsam non moveri. [65] Quod Corybantes eius ministri cum strictis gladiis esse finguntur, ut significetur omnes pro terra sua debere pugnare. Quod gallos huic deae ut servirent fecerunt, significant qui semine indigeant, terram sequi oportere; in ea quippe omnia reperire. [66] Quod se apud eam iactant, praecipitur, inquit, ut qui terram colunt ne sedeant; semper enim esse quod agant. Cymbalorum autem aereorum sonitus, ferramentorum crepitus in colendo agro: sed ideo aere, quod terram antiqui aere colebant, priusquam ferrum esset inventum. (ISID. HISP., O., 8, 11, 62-66)

El texto de Varrón, según se ha visto, ordena su descripción en siete puntos o motivos con unos sucintos análisis simbólicos de los mismos. Los tres primeros atienden a la figura sedente de la diosa con dos de sus tradicionales atributos (*tympanum*, *turres*), los tres siguientes se fijan en los acompañantes (*Galli*) de la diosa durante las ceremonias procesionales. Con el motivo del león, que se añade en séptimo lugar, el autor vuelve a retomar la descripción de alguna imagen de Cibele acompañada de este característico elemento. A lo que parece, Varrón tiene como punto de referencia una representación de Cibele con un apacible león recostado a sus pies o en su regazo (*leonem ... solum ac mansuetum*). No es ésa ciertamente la imagen más prodigada en la iconografía de la diosa, pero no escasea en las muestras conservadas.⁹²

⁹¹ Vid. en HAGENDAHL, *op. cit.*, I, pp. 294-5.

⁹² En el utilísimo resumen iconográfico que ofrece la profra. P. González en su citado libro se recoge un número significativo de ejemplos de Cibele sedentes con un león a sus pies o más frecuentemente echado en su regazo. Su cronología va desde las terracotas del s. VI a. C. hasta los relieves o estatuas del

La primera impresión que recibe el lector del pasaje isidoriano contrapuesto es que, después de la disquisición etimológica introductoria, mantiene la organización del material en dos bloques: el primero dedicado a la imagen de la diosa con sus atributos, y el segundo a los *ministri* o acompañantes. Pero en la distribución de los materiales concretos se aprecian variaciones de alcance desigual. Así, el motivo del león quedaba en Varrón desplazado hacia el fin del pasaje, y se añadía al conjunto de sus notas de manera poco usual en la tradición literaria. En el texto de Isidoro «los leones» se ubican de manera más coherente en el primer bloque (párr. 63) como atributo importante de la diosa. Pero en este párrafo 63 introduce previamente el motivo del carro (ausente en Varrón), añadiéndole una explicación simbólica que recuerda la de Lucrecio (2, 601-605). La redacción del tema de los leones está tomada evidentemente del modelo varroniano, pero con un ligero y significativo retoque. El «*leonem adiungunt solutum ac mansuetum*» pasa a la redacción del hispalense bajo esta forma «*leones illi subiciunt mansuetos*», resultando así un elemento esperado y habitual, según la tradición literaria e iconográfica.⁹³ Naturalmente esa presentación (*illi subiciunt*) parece exigir (y así lo hace el obispo sevillano) la seclusión del término *solutum*, con que Varrón había calificado al dócil león acompañante de la diosa. Pero sobre todo, es diferente la explicación simbólica del motivo aceptada por Isidoro, quien evita la especiosa simbología de Varrón (orientada al cultivo de la tierra), y se inclina por la más inmediata, de connotaciones civilizadoras, vista en Lucrecio y Ovidio. Así mismo la explicación varroniana del atributo «*turres in capite*» lacónicamente nos deja entender que significa las ciudades fortificadas, «*oppida*». Mientras que Isidoro (párr. 64) explicita su sintaxis y su sentido: «el llevar en su cabeza una corona torreada hace referencia a las ciudades levantadas sobre la tierra, y como si diera a entender que son seguras las que están provistas de torres.» En este aporte de marcas diferenciales entre los textos también habría que subrayar la presencia en Isidoro de motivos no encontrados en la tradición literaria examinada hasta ahora. Así, el párrafo que abre la serie de los atributos de la *Mater Magna* (párr. 62) se inicia explicando que la imagen de la diosa porta una llave para dar a entender que la tierra en invierno se clausura y de nuevo se abre en primavera.⁹⁴ Así mismo, el motivo de las ruedas y su interpretación simbólica (*quia mundus rotatur et volubilis*

s. II p. C. He aquí relacionados algunos de esos ejemplos: p. 216, fg. 26, 27; p. 217, fg. 30-35; p. 218, fg. 37; p. 219, fg. 46, 48-50, 53; p. 220, fg. 61, 63; p. 221, fg. 64, 65, 67, 68, 72; p. 222, fg. 75, 80, 81; p. 223, fg. 82, 83, 90. También se ofrecen imágenes de la diosa erecta, acompañada de un león: p. 229, fg. 137, 138, 140.

⁹³ Obviamente el atributo del carro, a pesar de la ausencia en Varrón, era ya tradicional en los textos y en la iconografía.

⁹⁴ Aunque ese atributo no aparece en los textos revisados, al menos en Servio (*Ad Aen.* 10, 252) ya se da noticia de que en las representaciones de la diosa se podía ver el atributo de la llave. El gramático añade la misma explicación simbólica: (*Terra*) ... *unde et simulacrum eius cum clavi pingitur; nam terra aperitur uerno, hiemali clauditur tempore*. También se hace eco de ese atributo Petrarca (*Africa* 3, 234), sin añadir explicación alguna, como exige la descripción en que se ocupa el poeta. Pero es probable que en este caso el humanista sigue algún repertorio medieval contemporáneo.

est, párr. 63) no se encuentra tratado ni en Varrón ni en los otros grandes autores revisados. Como último dato en este primer bloque ofrece Isidoro un curioso ejemplo de adaptación a propósito del pasaje varroniano «*quod sedens fingatur ... non moveri.*» Obviamente es el mismo texto que se lee al final del párr. 64 de Isidoro. La diferencia que ahora mantienen las ediciones se debe a una propuesta de corrección aceptada por los editores de August. C.D., 7, 24.⁹⁵ Pero la lectura dominante en los manuscritos y evidentemente la extraída por Isidoro del *De ciuitate Dei* es la que se ofrece en el citado párr. 64: *quod sedes finguntur*. Quizá no sea en exceso aventurado decir que ese texto de Varrón, con esta lectura, resultaba sospechoso o incómodo para el *excerptator* sevillano. Por eso lo elimina de su posición natural, como nota descriptiva de Cibele, y en su lugar introduce la referencia, mucho más comprensible, del carro y los leones de la diosa. Isidoro se muestra respetuoso con Varrón y no prescinde de su texto, pero lo relega cuanto puede, como apéndice poco inteligible de las notas sobre la figura de la Gran Madre.

El segundo bloque ofrece una situación similar. En Varrón hay una referencia explícita a los *Galli* (*Quod Gallos ... agant*) que directamente pasa, con ligeros cambios, a Isidoro (párr. 65-66). También recoge éste el párrafo siguiente de Varrón (*Cymbalorum ... inventum*). Pero este pasaje varroniano presenta dudas textuales, y tal vez Isidoro ya encontraba dificultades para leerlo. En todo caso el hispalense en su redacción muestra cómo lo entendía, manteniendo la contraposición del dato ceremonial y el hecho simbolizado. Pero en este bloque el cambio más significativo que hace Isidoro es la inclusión de una referencia previa (inicio del párr. 65) a los *Corybantes*, con lo que incide nuevamente en la vieja confusión de los acompañantes de Cibele. El texto de las *Etimologías* distingue a los *Corybantes deae ministri* de los *Galli (eius serui)*, distinción no conocida en la tradición revisada. Por otra parte a los *Corybantes* les adjudica unos instrumentos que les son impropios, según esa misma tradición. De acuerdo con este dato, los *Corybantes* sustituirían aquí a los *Curetes* cretenses, manteniendo la tradicional confusión, en la que ya se ha visto que los versos de Lucrecio no parecen caer. Es obligado, sin embargo, recordar con este motivo el planteamiento similar de Lucrecio (2, 637 y 640-642), aunque lo más probable es que esas informaciones llegaran a la pluma del sevillano por vía diferente, de la que formaban parte esos versos de Lucrecio. Y no sólo orienta hacia ello la expresión *strictis gladiis* (párr. 65). Sobre todo, la interpretación alegórica que en Lucrecio se ofrece bajo doble posibilidad: *armati ... pulsarant aeribus aera | ne Saturnus eum malis manderet ...* | (...) | *propterea magnam armati matrem comitantur | aut quia significant diuam praedicere ut armis | ac uirtute uelint patriam defendere terram* | ... (2, 637-638 y 2, 640-642), en Isidoro únicamente quedaría aludida la segunda. Pero incluso esta simplificación de las *Etimologías* («para significar que todos deben luchar por su tierra» párr. 65) parece

⁹⁵ Vid. ap. crit. de la citada edición de D. Dombart-A. Kalb. Un apoyo para esta lectura es el verso ovidiano antes recogido: *ipsa sedens molli comitum cervice feretur* (F., 4, 185).

orientada y matizada por la advertencia de Agustín cuando resumía el sentido simbólico de todo el texto de Varrón, refiriéndolo mayormente al cultivo de la tierra.

Nos queda por subrayar, como conclusión derivada del cotejo de los textos, que Isidoro, al amparo de Agustín, no copia en el *De ciuitate Dei* o transcribe literalmente los párrafos de Varrón, sino que los adapta e introduce en ellos cambios personales, pero en la misma línea de sincera admiración hacia el viejo enciclopedista sentida por Agustín.⁹⁶ De esta manera el hispalense facilita una nueva percepción de la figura de Cibeles, recargada de más atributos y con interpretaciones simbólicas de los mismos más aceptables para la sensibilidad cristiana medieval. Pero contemplando el proceso general de transmisión de la noticia mitográfica, es quizá de mayor interés destacar ese paso con escasas adherencias desde Varrón hasta Isidoro. Entre los condicionamientos que favorecen ese trasvase casi limpio está –ya queda apuntado– la común reverencia y admiración, con que Agustín e Isidoro leen el texto de Varrón. Así mismo la pervivencia de esta pequeña historia mítica en la Edad Media se vería favorecida por el prestigio general e indiscutible de que gozó el vehículo de la misma, esto es, las obras de aquellos dos grandes obispos. Quizá también podría contribuir a su difusión que aquel reducido núcleo de datos contenía los elementos mitográficos fundamentales, sin grandes concesiones a la innovación o a la licencia alegórica. Pero el particular modo de actuar de los mitógrafos medievales intensificará un proceso de acumulaciones, tanto en la escueta noticia mitográfica como en las interpretaciones alegóricas de los atributos que adornan la figura mítica. Si bien es cierto que ese proceso ya era practicado desde finales de la Antigüedad. Así pues, el texto de Isidoro se nos presenta, en esa historieta de la Gran Madre, como continuador de una línea concreta de transmisión mitográfica y en cierta manera como su última presentación fiel y reconocible, debido a la especial influencia ejercida por Varrón. Y quizá no se pueda decir que este breve relato del hispalense –sin quitarle autoridad ni restarle lectores medievales– suponga a los ojos de los mitógrafos posteriores renovación del tema, o que le haya dado nuevos impulsos. Ciertamente en manos de los nuevos mitógrafos la historia de Cibeles continúa ampliándose, siguiendo un proceso bastante uniforme, sin grandes quiebras ni fracturas, hasta el Renacimiento. Y esos mitógrafos seguirán presentando a la diosa sentada en su carro, majestuosa y mostrando (con mayor ostentación, si cabe, que antes) sus alegóricos atributos.

talavera@uma.es

⁹⁶ Conocida es la tesis de J. Fontaine sobre la dependencia del obispo sevillano en su concepción de las *Etimologías* con respecto a la obra varroniana y su significado general. Con buenos argumentos el gran especialista en la obra de Isidoro da contestación afirmativa al título de su trabajo: «Isidorus Varro christianus?», *Bivium: Homenaje a M. C. Díaz y Díaz*, Madrid, 1983, pp. 89-106. Sobre esta idea insiste en las notas complementarias de su gran obra *Isidore de Seville et la culture classique dans l'Espagne wisigotique*. Deuxième édition revue et corrigée, Paris, 1983. 3 vol. *Vid.* especialmente III, pp. 1025, 1140, 1181-2.