

Origen y significado de los teónimos mitraicos en el Imperio Romano*

La presencia de divinidades en la construcción de los nombres personales es una práctica que está constatada a lo largo de la historia desde época muy temprana. El uso de teofóricos o teónimos es contemplado como un elemento relevante para poder reconocer la presencia del culto a una determinada divinidad, dado que su incorporación en la denominación de las personas constituye un ejemplo importante de devoción popular¹. No obstante, esta realidad también presenta sus limitaciones, dado que es realmente complejo poder sostener afirmaciones rotundas en lo referente a las razones por las cuales se eligen los nombres personales. Varias cuestiones deben ser tenidas en cuenta en este sentido: qué razones están presentes a la hora de elegir un determinado nombre, quién decide la elección de dicho apelativo, si un nombre que haga referencia a una determinada divinidad sigue manteniendo un significado religioso cuando se ha instalado en la costumbre de una determinado pueblo. Luego están las implicaciones que se desprenden de lo limitado de las fuentes que disponemos para el conocimiento de la presencia y pervivencia de estas costumbres onomásticas: las fuentes literarias y la epigrafía. Las referencias que los autores clásicos han dejado de nombres de individuos con un carácter teónimo o teofórico no siempre se han conservado en un contexto que pueda aportar información relevante para el conocimiento de las prácticas religiosas de dicho individuo en relación con la divinidad a la que hace referencia su nombre. Algo parecido ocurre con las aportaciones de la epigrafía, que no permiten, en la mayoría de los casos, profundizar en los aspectos relativos a la religiosidad personal de los individuos que aparecen mencionados en el cuerpo del texto inscrito, más allá de las fórmulas estereotipadas que puedan estar reproduciendo en el epígrafe conservado.

* Este artículo se ha realizado en el transcurso del Proyecto de Investigación INFIR-MVS, HAR2014-51946.

¹ Los aspectos relacionados con esta cuestión son amplios y complejos. En este sentido, queremos simplemente remitirnos a algunos estudios generales para hacer una aproximación: E. SITTIG, *De Graecorum nominibus theophoris*, XX, I, Halle, 1911; R. ZADOK, *Names and Naming*, in E. MEYERS (ed.), *Oxford Encyclopaedia of Archaeology in the Near East*, IV, New York, 1997, p. 91-96; R. DI VITO, *Studies in Third Millennium Sumerian and Accadian Personal Names. The Designation and Conception of the Personal God*, Roma, 1993; T.L. MARKEY, *Indo-European Theophoric Personal Names and Social Structure*, in *JIES* 3, 1984, p. 227-255; S. HORNBLLOWER (ed.), *Greek Personal Names: Their Value as Evidence*, Oxford, 2001; R. SCHMITT, *Selected Onomastic Writings*, New York, 2000.

Todo esto nos lleva a tener que acercarnos con ciertas prevenciones a cualquier estudio que pretenda abordar la cuestión de la relación que se establece entre la presencia de un nombre de carácter teónimo-teofórico y el portador del mismo. Sin embargo, no por ello podemos eludir el significado testimonial y el potencial informativo que puede estar vinculado a la constatación de dichos nombres a través de las fuentes disponibles. Este aspecto es el que preside la indagación que pretendemos desarrollar en las siguientes páginas y que toma como punto de partida la identificación a través de testimonios epigráficos y de algunos autores clásicos del uso del término latino de *Mithres* en la denominación de varios individuos en el contexto geográfico del Imperio Romano durante los primeros siglos de nuestra era.

La importancia que ha tenido para los estudios mitraicos el afrontar la cuestión de la presencia de esta divinidad en la construcción de nombres propios ha sido abordada desde muy temprano por F. Cumont, ya que en los primeros trabajos de recopilación de la documentación mitraica es abundante la presencia de estos testimonios. Si bien, tradicionalmente se ha prestado mucha más atención y estudio a lo que podían significar estos nombres mitráforos² en el contexto iranio, como testimonio del culto no misterioso de Mitra. Frente a esto, una muy escasa atención se ha puesto sobre aquellos testimonios de posible carácter teónimo-teofórico que han aparecido en el contexto romano, no tanto porque no se haya hecho mención a su presencia, sino porque hasta el momento no se ha realizado ningún estudio sistemático y en conjunto de toda esta documentación. Se da la circunstancia de que las características que definen el culto de Mitra en el ámbito romano y en el asiático presentan diferencias bastante significativas, en las cuales no nos podemos detener en estos momentos³. En cualquier caso,

² Los grandes reportorios de documentación mitraica han recogido estos testimonios sin profundizar mucho en su análisis y significación: F. CUMONT, *Textes et monuments figurés relatifs aux Mystères de Mithra*, I-II, Bruxelles, 1896 / 1899 y M.J. VERMASEREN, *Corpus Inscriptionum Monumenta Religionis Mithrae*, I, Leiden, 1956. El primer estudio pormenorizado del significado de estos nombres lo realizó R. SCHMITT, *Die Theophoren Eigennamen mit Altiranisch *Mitra*, in *Acta Iranica* 4, 1978, p. 395-455. Más recientemente, hemos hecho nuestra aportación al tema, tratando de complementar los aspectos que Schmitt había descuidado, además de aportar nombres que no habían sido incluidos en su estudio: I. CAMPOS, *El dios Mithra en los nombres personales durante la dinastía persa aqueménida*, in *Aula orientalis* 24.2, 2006, p. 165-175 y I. CAMPOS, *Theophoric Names as a Matter of Faith: the Case of Mithras*, in *III International Online Conference on the Study of Religions, "Religion and Everyday Life: Past, Present, Future"*, 11 october - 1 december 2009.

³ Existe una bibliografía bastante extensa que ha analizado los aspectos definitivos del culto de esta divinidad en un contexto y en otro: F. CUMONT, *The Mysteries of Mithra*, New York, 1956; M.J. VERMASEREN, *Mithras, the Secret God*, London, 1963; G. DUMEZIL, *Mitra-Varuna. An Essay on Two Indo-European Representations of Sovereignty*, New York, 1948; I. GERSHEVITCH, *The Avestan Hymn to Mithra*, Cambridge, 1959; M. CLAUS, *The Roman Cult of Mithras*, New York, 2000; R. BECK, *The Mysteries of Mithras: a New Account of their Genesis*, in *JRS* 88, 1998, p. 115-128; R. BECK, *Beck on Mithraism: Collected Works with New Essays*, Hampshire, 2004; R. TURCAN, *Mithra*

el aspecto más relevante es que Mitra recibe un culto de carácter místico en el mundo romano, que condiciona para quienes nos dedicamos a su estudio el acceso a un volumen significativo de fuentes de información que aclaren puntos oscuros de su praxis y credo. Además, frente a los otros cultos místicos desarrollados en el Imperio Romano, el mitraico fue el que menos proyección pública demostró, contrariamente a la que podemos conocer del culto isíaco o cibélico. Por tanto, la presencia en inscripciones o textos de individuos portando nombres que hacen referencia a esta divinidad, constituyen por sí mismos un documento que considero debe ser tenido en cuenta, más allá de las conclusiones a las que podemos llegar sobre lo que éstas puedan aportarnos sobre la relación que sus portadores pudieran guardar con la divinidad que los nombra.

La documentación disponible sobre la presencia del término “Mitra” en la construcción de nombres personales se encuentra dispersa entre los diferentes repertorios epigráficos, y la hemos sistematizado en el siguiente cuadro:

CIL	XIV	4573	<i>Tuccius Mithres;</i>
	VI	571	<i>Aurelius Mithres</i>
		1059	<i>Caio Rutilio Mithre</i>
		5344	<i>Marcus Valerius Mithres</i>
		13806	<i>Sextus Macrius Mithres</i>
		14174	<i>Calpurnius Mithres</i>
		16365	<i>Chrysante Mithres</i>
		21400	<i>Marcus Liuius Mithres</i>
		22275	<i>Titus Masclius Mithres</i>
		22987	<i>Titus Aelius Mithres</i>
		23959	<i>Vedus Mithres</i>
		25954	<i>Titus Saefeijs Mithres</i>
		27195	<i>Caius Terentius Mithres</i>
		29241	<i>Marci Vlpi Mithres</i>
		33419	<i>Quintus Vergilius Mithres</i>
36071	<i>Marcus Perelius Mithres</i>		
IX	4796	<i>Lucius Nerusius Mithres</i>	
XII	2348	<i>Mithres</i>	

et le mithriacisme, 3^a ed., Paris, 2004; I. CAMPOS, *El dios Mitra. Los orígenes de su culto anterior al mitraísmo romano*, Las Palmas de G.C., 2006; O. LATTEUR, *Le culte de Mithra a-t-il été intégré dans certains panthéons civiques?*, in *Latomus*, 70.3, 2011, p. 741-754. Para una visión de conjunto del estado de la cuestión de los estudios mitraicos nos remitimos a I. CAMPOS, *Fuentes para el Estudio del Mitraísmo*, Cabra, 2010, p. 5-26. Además de otra serie de estudios que han tratado de indagar en las similitudes y diferencias entre uno y otro modelo de culto de esta divinidad, cfr. I. CAMPOS, *Continuity and Change in the Cult of Mithra*, in *Mithras Journal* 1, 2006, p. 5-22.

AÉ	1909	215	[...]iccius <i>Mithres</i>
	1992	226	<i>Fabio Mithrae</i>
	1995	1657	<i>Cai Mithri Gemini</i>
	1948	57	<i>Marcus Vlpus Mithres</i>
ICUR	02	61123, 2	<i>Caius Iulius Mithres</i>
EDR		06437	<i>Mithres</i>
		030172	[---]s <i>Mithres</i>

También es significativo que hayan llegado hasta nosotros referencias indirectas a personajes con este nombre en autores como Cicerón⁴: *C. Curtius Mithres est ille quidem, ut scis, libertus Postumi, familiarissimi mei, sed me colit et obseruat aeque atque illum ipsum patronum suum*. Si bien aquí aparece como cognomen en la construcción de un *tria nomina* romano, en otros autores el término también ha sido recogido como nombre de pila de individuos: el sacerdote que nombra Apuleyo como iniciador de Lucio en los misterios isíacos (APUL., *Met.* 22 y 25), o un obispo *Mithres* de Hypaipa nombrado entre los padres del concilio de Nicea (325 d.C.)⁵.

Varias son las consideraciones que tenemos que señalar antes de poder profundizar en cualquier otro elemento interpretativo sobre el posible significado de este término en la construcción de estos nombres personales en el contexto romano. Del total de 25 inscripciones identificadas con la presencia de este término ejerciendo una función nominal y no de invocación a la divinidad, tan sólo una de ellas presenta el término *Mithres* como *nomen*⁶, mientras que en los restantes epígrafes esta palabra actúa claramente como un *cognomen*. Es relevante también que en dos casos (*EDR* 6437, *CIL* XII, 2348) aparece el teónimo

⁴ Cic., *Epist.* 67. La referencia a este liberto que aparece en esta carta ha sido tomada como base para posteriores estudios que han tratado de establecer la relación que se establecía entre patronos y libertos: H. DESSAU, *Gaius Rabirius Postumus*, in *Hermes* 46.4, 1911, p. 613-620; H.L. AXTELL, *Men's Names in the Writings of Cicero*, in *CPh* 10.4, 1915, p. 386-404; S. TREGGIARI, *Intellectuals, Poets and their Patrons in the First Century B.C.*, in *Echos du Monde Classique* 21.1, 1977, p. 24-29; K. VERBOVEN, *Le Système financier à la fin de la République Romaine*, in *AncSoc* 24, 1993, p. 69-98, part. p. 84-88. Junto con este aspecto, es relevante aquí la identificación de una referencia al dios Mitra en un contexto temporal que se adelanta en un siglo a las primeras referencias confirmadas de culto mitraico en el Imperio Romano, si bien, como veremos no resulta posible establecer un vínculo directo con modalidad alguna de culto.

⁵ CUMONT, *Textes et monuments* [n. 2], I, p. 81.

⁶ *Diuo / [P(ublio)] Heluio Pertinaci Aug(usto) Pio p(atri) p(atriciae) / pagani pagi Mercurial(is) / ueterani Medelitan(i) / ponend(um) curauer(unt) ex HS VCCC/XXXIII n(ummis) cum tertis summae / honorar(iae) flamon(i) perp(etui) / C(ai) Mithri Gemini et M(arci) Vibi Fellicis qui ob hon(orem) flam(onii) sui perp(etui) / magg(istris) flaminib(us) sportul(as) et de/[cu]rriis singulis binos aureos / [et] gymna[sium] biduo populo de/der(unt) d(ecreto) p(aganorum). AÉ 1995, 01657.*

de manera exclusiva para referirse a un dedicante, muy en consonancia con el uso de este nombre en las referencias literarias disponibles.

Otro elemento que conviene señalar es la alta concentración de estas inscripciones en la región de Italia. De hecho, se da el caso de que la anterior inscripción señalada en la que *Mithres* actúa como *nomen* ha sido una de las dos únicas menciones identificadas fuera de la península itálica: África Proconsular. Además otro ejemplo corresponde a un *Publius Aelius Mithres*⁷, quien aparece mencionado como dedicante de un sarcófago para su mujer *Vlpia Iulia* en la ciudad de *Nouioudunum* (Moesia). Y un tercero en la Galia, pero como teónimo. El resto de las analizadas se distribuyen de manera abundante en la propia ciudad de Roma, Etruria, Samnio y Ostia, aunque en un volumen significativamente menor y con una cronología incierta pero que parece alcanzar al menos con seguridad la mitad del siglo III d.C.

Sin embargo, el aspecto que inicialmente justifica el que hayamos querido abordar este estudio reside en la propia grafía de la palabra. Llama significativamente la atención que en todas las inscripciones encontradas la forma utilizada sea indefectiblemente *Mithres*⁸, frente a lo extendido que ha quedado atestiguado a través de la epigrafía y las autores clásicos de que fue la forma *Mithra*⁹ la que tuvo una mayor difusión para referirse a esta divinidad que llegaba a Roma desde el panteón iranio. De igual manera que en su momento, se planteó la posibilidad de que las variaciones en la grafía de Mitra/Mithra¹⁰ significaría que se trataba de divinidades diferentes, podría plantearse si el *cognomen* *Mithres* no se trataría de un término sin ninguna referencia directa al dios Mitra. Frente a esta posibilidad, debemos argumentar que fuera de este contexto

⁷ *D(is) M(anibus) / Vlpia Iulia uix(it) / an(nis) XL. / P(ublius) Aelius Mithres / ark(arius) clas(sis) coniug(i) / b(ene) m(erenti) f(aciendum) c(urauit)*. Cfr. G. SIMION, *Sarcofagele Romane din Muzeul de la Tulcea*, in *PEICE* VI, 2008, p. 251-276, part. p. 256.

⁸ Atendiendo a esta forma precisa, hemos querido dejar fuera de nuestro repertorio la inscripción aparecida en la región de Pinna correspondiente a un *sevir augustal* llamado *T. Gauennius Mitrhes* (*CIL* IX, 3353). Si bien es muy posible que por las características se trate bien de una errata en la escritura o una modificación puntual, su inclusión nos obligaría a detenernos en las posibles variaciones en la escritura del término, y no es ése nuestro propósito en este momento. No obstante, R. Schmidt lo incluye en su repertorio como teofórico mitraico (SCHMIDT, *Die Theophoren* [n. 2], p. 451) y esta posible variación en la forma escrita en relación con esta inscripción ya ha sido analizada por G. PURNELLE, *Usages des graveurs dans la notation d'upsilon et des phonèmes aspirés: le cas des anthroponymes grecs dans les inscriptions latines de Rome*, Liège, 1995, p. 135 n. 102.

⁹ Sobre la formación de la palabra "Mithra" y su etimología nos remitimos al capítulo dedicado al origen de esta divinidad en nuestro estudio: CAMPOS, *El dios Mitra* [n. 3], p. 17ss. Son abundantes los testimonios presentes en la epigrafía donde queda constatada la difusión y aceptación de la palabra "Mithra" para referirse a esta divinidad, resultado de una latinización del término griego *Μίθρας*, CLAUSS, *The Roman Cult* [n. 3], p. 3-9.

¹⁰ S. WIKANDER, *Études sur les mystères de Mithras*, I, Lund, 1951, p. 18-25.

epigráfico, las únicas referencias escritas que se han encontrado hasta el momento donde aparece reflejada esta forma *Mithres*, están vinculadas con autores clásicos que dan noticia de este dios, optando por una variante en “e”, que pudiera ser el resultado de malinterpretaciones de los propios autores a la hora de escribir la palabra, o a la ausencia de una norma fija para escribir una palabra que era ajena al propio idioma griego. Encontramos la forma *Μιθρησ-**Mithres*, en autores grecorromanos que hacen mención directa o indirecta a esta divinidad (Strab. XV, 3, 13; Plut., *Alex.* 30; *Pomp.* 24; *Artax.* 4; *De Isid.* 46; Xen., *Cyr.* VI, 5, 53; *Oec.* IV, 24; Ctesias, *FGrH* 688 F 50; Nonn. XXI, 250). En latín, Luciano de Samósata (*Deor. Conc.* 9; *Iup. Trag.* 8). A este aspecto, se suma el hecho de existir también una gran cantidad de inscripciones mitraicas donde la forma escogida para referirse a esta divinidad es la acabada en “e”: *Deo Soli Inuicto Mithre* (CIMRM I, 360, 497); *inuicti Mithre* (CIMRM I, 625, 206, 348); *Deo Inuicto Mithre* (CIMRM II, 1976); *inuicto Mithre* (CIMRM II, 1464, 1456, 1718)¹¹. Por tanto, ante la abundancia de testimonios que confirman la difusión de esta variante, no resulta posible ignorar que el uso del término en la construcción de estos *cognomina* guarda algún tipo de relación con el dios de los misterios¹².

A partir de estas evidencias resulta lógico que nos surja la hipótesis de si existe alguna relación entre los individuos que portaban un teónimo mitraico con el culto de esta divinidad. Y si es así, dado que aparecen en el ámbito del Imperio Romano, si ésta pudiera ser algún tipo de expresión de su iniciación mitraica. Habíamos señalado arriba que resulta enormemente difícil desentrañar la relación que se establece entre el individuo que porta un nombre que evoca a una divinidad y el culto vinculado a dicha deidad. De manera más significativa cuando debemos tener presente que en el proceso inicial de la elección del nombre intervienen en primera instancia los padres o familiares cercanos. Por lo que deberíamos tener presente que no es solo una relación entre el individuo y la divinidad la que se podría establecer a través del nombre, sino también de la familia en la que éste ha nacido. Los ejemplos de nuestros días donde abundan los nombres teónimos y teofóricos de vinculación cristiana nos lo demuestran. Frente a este hecho, dentro de las costumbres onomásticas de la Antigüedad, existe un elemento que no puede ser minusvalorado en este contexto. La praxis del cambio de nombre en el marco de la conversión religiosa a nuevos cultos místéricos está constatada en un marco de manifestación externa

¹¹ Conviene señalar que estos testimonios epigráficos están distribuidos por las diferentes provincias del Imperio (Germania, Dacia, Panonia), aunque volvemos a encontrar una concentración significativa en Italia y Roma.

¹² La predilección por la forma en “Mithres” para la construcción de nombres es señalada por J. Alvar en su estudio sobre las religiones orientales, y lo toma como argumento para diferenciar una posible referencia a la divinidad o a un individuo en un ejemplo epigráfico. Cfr. J. ALVAR, *Romanising Oriental Gods*, Leiden, 2008, p. 163, n. 63.

de la nueva condición de renacido del iniciado¹³. Sin embargo, no parece que podamos profundizar en este aspecto debido a la parquedad de las fuentes. Ninguna de las inscripciones analizadas están vinculadas a cualquier otro testimonio de carácter mitraico que pueda llevar a afirmar de manera categórica que el uso de ese nombre sea una manifestación *ex profeso* de conversión o vinculación directa con el culto mitraico. Más al contrario, nos encontramos con un caso donde el dedicante deja constancia pública de su condición de *strator* del culto de Serapis: [Aure]lius / Mithres / Aug(usti) l(ibertus) str[a]tor / Serapi d(onum) d(edit) (CIL VI, 571)¹⁴. A pesar de que este hecho no es causa de exclusión para que Aurelio Mithres pueda ser también practicante de otros cultos místicos, aunque la documentación epigráfica en relación con individuos iniciados en varios cultos es más propia del siglo IV d.C., es relevante el interés por significarse en su oficio de sirviente de Serapis, como rasgo distintivo, frente a cualquier otro elemento. Más aún en un personaje que ostenta claramente la condición de liberto imperial.

Vistos estos condicionantes en relación con el contexto en el que estas menciones han aparecido y la no correlación con dato alguno que permita conectar con el culto mitraico, la respuesta a la pregunta que nos planteamos inicialmente es que estos teofóricos no parecen responder a una expresión personal de adhesión con el culto místico mitraico. Tras esta negación a nuestra pregunta, nos parece oportuno no detenernos aquí, ya que con vistas a profundizar en el valor documental de los datos recopilados, se nos plantea la necesidad de indagar cuál pudo ser el mecanismo de aparición de un término “Mithres” que aunque desprovisto de contenido religioso, plantea una clara evocación a una divinidad que tuvo seguidores tanto en el imperio romano como en el mundo persa.

Es este último punto el que nos lleva hacia una consideración que debemos tener en cuenta como factor importante en la especificidad de la presencia de este *nomen-cognomen* mitraico en los testimonios epigráficos analizados. Más de la mitad de las inscripciones donde *Mithres* ejerce la función de *cognomen*,

¹³ “It is enough here to say that such usages may in any given case be evidence of a desire to mark becoming a new man, one capable, thanks to initiation, of overcoming the ‘vices of the world’”. Cfr. ALVAR, *Romanising* [n. 12] p. 160. Para profundizar en esta cuestión: R.C.T. PARKER, *Theophoric Names and the History of Greek Religion*, in E. MATHEWS / S. HORNBLOWER (eds.), *Greek Personal Names: Their Value as Evidence*, Oxford, 2000, p. 53–79; G.H.R. HORSLEY, *Name Changes as an Indication of Religious Conversion in Antiquity*, in *Numen* 34, 1987, p. 1–17.

¹⁴ La presencia de un nombre con referencia a Mitra en un contexto isíaco no es novedosa, basta recordar el sacerdote mencionado por Apuleyo en su obra (28): *De esta manera, habiendo hecho mi oración a la gran diosa, abracé al sacerdote Mitra, padre mío, y colgado de su pescuezo, dándole muchos besos, le mandaba perdón, porque no podía remunerar ni agradecerle tantos beneficios y mercedes como de él había recibido. Sobre las implicaciones del nombre Mitra en El Asno de Oro, cfr. J.J. WINKLE, Auctor & Actor: A Narratological Reading of Apuleius’ Golden Ass, Berkeley, 1991, p. 246-247. Sobre la posible relación de Apuleyo con el mitraísmo, cfr. BECK, Beck on Mithraism [n. 3], p. 110-124.*

se corresponde con individuos que señalan en el propio texto su condición de libertos. Del resto de testimonios, no se puede excluir del todo que muchos de los individuos sean *ingenui* de segunda generación, y por tanto no han borrado aún del todo en su nomenclatura las referencias a un origen servil y extranjero. La introducción del uso del cognomen en la onomástica latina es un elemento que ha sido ampliamente analizado¹⁵ por las implicaciones que tiene para los estudios prosopográficos, como también por las implicaciones en la cuestión de la configuración de los grupos sociales en la Roma finales de la República e inicios del Principado. La práctica de la *tria nomina* es una costumbre que se introduce en la onomástica romana de forma tardía, y esto permite que el proceso de composición de los nombres en relación con esta fórmula goce de una cierta flexibilidad. Más aún cuando se trate de la traslación de modelos orientales al marco latino. La procedencia y configuración de los *cognomina* que se incorporan a la onomástica es variada y responde a una casuística que ha sido identificada con bastante claridad por Kajanto,¹⁶ Salomies¹⁷ o Salway¹⁸, entre otros. Dentro del conjunto de *cognomina* conservados a través de la epigrafía, tiene un lugar particular aquellos que hacen referencia a nombres de divinidades. Se plantea la posibilidad de si el hecho de incorporar un teónimo como elemento onomástico no estaría implicando que la divinidad ha dejado de ser una realidad viviente¹⁹, cosa que no ocurre cuando lo que se está construyendo es un nombre teofórico. Sin embargo, considero que el deseo de portar el nombre de una divinidad no necesariamente implica que se aspire a suplantar su lugar, sino que se trata de una evocación aún más directa a la divinidad que el simple deseo de protección u ofrecimiento que está inserto en un nombre teofórico. Tomando como referencia la circunstancia del carácter de liberto de la mayoría de nuestros testimonios, se puede plantear que muy posiblemente la incorporación de *Mithres* como cognomen sea el resultado de la aplicación de la fórmula más frecuente que van a utilizar los libertos en el momento de construir su onomástica tras su obtención de la libertad: adoptar el *praenomen* y *nomen* de su antiguo *dominus*, y convertir en cognomen su antiguo nombre de pila²⁰. Esta circunstancia se confirma con los ejemplos en los que *Mithres* aparece exclusivamente como nombre. En tales casos estamos ante epígrafes donde muy

¹⁵ I. KAJANTO, *The Latin Cognomina*, Roma, 1982; H.G. PFLAUM, *L'onomastique latine*, Paris, 1977; más recientemente: E. CAFFARELLI / P. POCSETTI (eds.), *L'onomastica di Roma. Ventotto secoli di nomi*, Roma, 2009.

¹⁶ KAJANTO, *The Latin Cognomina* [n. 15].

¹⁷ O. SALOMIES, *Choosing a Cognomen in Rome: some Aspects*, in H.M. SCHELLENBERG / V.E. HIRSCHMANN / A. KRIECKHAUS, *A Roman Miscellany: Essays in Honour of Anthony R. Birley on his Seventieth Birthday*, III, Akanthina, 2008, p. 79-91.

¹⁸ B. SALWAY, *What's in a Name? A Survey of Roman Onomastic Practice from c. 700 B.C. to A.D. 700*, in *JRS* 84, 1994, p. 124-145.

¹⁹ KAJANTO, *The Latin Cognomina* [n. 15], p. 57.

²⁰ SALWAY, *What's in a Name* [n. 18], p. 128.

posiblemente los dedicantes sean esclavos. En una inscripción aparecida en el Vaticano²¹, encontramos a un *Mithres* que junto con su mujer de nombre *Threptenia* (de origen claramente oriental)²² dedican una estela funeraria a su hija. El otro caso es aún más revelador, en la ciudad francesa de Allondaz (Galia Narbonense) aparece un *Mithres*²³ como responsable de una oficina de publicanos, quien significativamente está dedicando la inscripción al culto de las *Matres*²⁴. Si asumimos que *Mithres* cuando aparece como única forma de designación resulta ajeno al sistema de nominación romano, y por tanto se trataría de un esclavo o un peregrino, se entendería que su ubicación posterior como *cognomen* sea el resultado de un deseo expreso por parte de los individuos que lo portan de no renunciar a este nombre en el momento de incorporarse al estatus de liberto o ciudadano. Esto lo podemos comprobar en las inscripciones donde ha quedado reflejada abiertamente la condición de liberto, como en los siguientes ejemplos:

D(is) M(anibus) / Niniae Marcellae / coniugi karissimae / T(itus) Aelius Aug(usti) lib(ertus) Mithres / fecit / sibi et suis liber(tis) libertab(us)q(ue) / posterisq(ue) eorum / in f(ron)te p(edes) VIII in a(gro) p(edes) VIII. (CIL VI, 22987)

D(is) M(anibus) / M(arco) Perelio / Cerdoni / M(arcus) Perelius / Mithres / lib(erto) optimo fecit. (CIL VI, 36071)

Antoniae M(arci) f(iliae) / Valentinae / coniugi castissimae / et piissimae / M(arcus) Vlpius Aug(usti) lib(ertus) / Mithres / tabular(ius) hereditatium. (AÉ 1948, 057)

²¹ *D(is) M(anibus). Threpteni Nice et Mithres fil(iae) dulcissimae fecer(unt). EDR 006437. Cfr. E.M. STEINBY, La necropoli della via Triumphalis. Il tratto sotto l'Autoparco Vaticano, Roma, 2003, p. 53.*

²² Sobre la procedencia de los *nomina* y *cognomina* de raíz griega se ha planteado la cuestión sobre si estos son confirmación del origen oriental de sus portadores. Al respecto, señala J. Alvar, “parece más sencillo aceptar que en la mayor parte de los casos (por dejar un espacio a la alternativa opuesta), cuando se presenta un *cognomen* griego vinculado a un culto místico, nos encontramos verdaderamente ante alguien procedente de la parte greco-hablante del imperio”, en J. ALVAR, *Integración social de esclavos y dependientes en la Península Ibérica a través de los cultos místicos*, in J. ANNEQUIN / M. GARRIDO-HORY (eds.), *Religion et anthropologie de l'esclavage et des formes de dépendance*, Besançon, 1994, p. 275-293, part. p. 279. Si bien es acertada la propuesta de Alvar para el caso del contexto místico, también había sido extendida a los demás casos por H. THYLANDER, *Étude sur l'épigraphie latine*, Lund, 1952 y L. KAJANTO, *The Significance of Non-latin Cognomina*, in *Latomus* 27, 1968, p. 519-521; A.D. RIZAKIS, *Anthroponymie et société. Les noms romains dans les provinces hellénophones de l'Empire*, in A.D. RIZAKIS (ed.), *Roman Onomastics in the Greek East. Social and Political Aspects*, Athinai, 1996, p. 11-29.

²³ *Matris / Mithres / soc(tetatis) XL uil(icus) / ad Tur(em?) / l(ocus) XIII p(er) a(grum) VI. CIL XII, 02348.*

²⁴ Sobre el culto de las diosas Madres en el contexto galo, cfr. P.-M. DUVAL, *Les dieux de la Gaule*, Paris, 1976; T. DERKS, *Gods, Temples and Ritual Practices: The Transformation of Religious Ideas and Values in Roman Gaul*, Amsterdam, 1998.

En el resto de las inscripciones donde el estatuto de liberto no se menciona, permanecen algunas pistas que invitan a sugerir que se trata de individuos que tienen un origen servil no muy alejado o una incorporación a la ciudadanía ajena a un origen itálico²⁵. Una circunstancia que resulta relevante para nuestra investigación es que estos individuos mantienen su cognomen en las generaciones siguientes, frente a lo que fue una práctica habitual entre los libertos que muestran en su cognomen una clara procedencia greco-parlante: el paso en un corto espacio de tiempo a incorporar *cognomina* de origen latino que borrarán cualquier procedencia no-romana.

Excluida la posibilidad de que la utilización del nombre *Mithres* pueda ser el resultado de un deseo de manifestación pública de devoción mitraica, al menos como resultado de una posterior iniciación misteriosa, cabe preguntarnos dónde podría situarse la procedencia de esta costumbre de utilizar el nombre de esta divinidad para referirse a personas. Al principio de estas páginas señalábamos que la presencia de teónimos y teofóricos mitraicos está ampliamente atestiguada en el contexto del imperio persa aqueménida, donde a través de los restos epigráficos conservados y las menciones indirectas de autores greco-romanos se han podido identificar una gran variedad de usos y variantes. De hecho, esta costumbre mitrafórica habría continuado, aunque con variaciones lingüísticas, hasta la época sasánida. Sin embargo, si lo que queremos es centrarnos en la especificidad de la forma que estamos analizando en este estudio, *Mithres*, existe un importante volumen de testimonios epigráficos que acreditan su uso frecuente en el contexto geográfico de Asia Menor. Aunque, como siempre, estamos condicionados a las limitaciones que la propia epigrafía nos ofrece, no deja de ser significativo que se pueda acreditar el empleo de la forma *Mithres* como apelativo en esta región, con la particularidad añadida de que dicho empleo no se circunscribe a un único periodo de tiempo, sino que se acredita desde época helenística hasta bien entrado el imperio romano.

En Sardis, se han identificado tres inscripciones que mencionan a un *Μίθρης*, padre de Metrodoro²⁶ y otra como padre de Menophantos²⁷. En Cibyra (Licia)

²⁵ Es el caso, por ejemplo, de *Caius Iulius Mithres* (ICUR-02, 6123, 2), que por su *praenomen* y *cognomen* muestran vínculos claros con la familia imperial. Un caso semejante parece sugerir *Marcus Liuius Mithres* (CIL VI, 21400), posiblemente relacionado con Livia. Sobre el hábito epigráfico de los libertos e *ingenui* se ha planteado la hipótesis de que su abundancia frente al resto de la población libre, podría responder a un deseo expreso de dejar constancia de su nuevo estatus, como manera de significarse. En cualquier caso, lo que sí es relevante es el enorme volumen en el cómputo total de los epígrafes conservados. L. ROSS TAYLOR, *Freedmen and Freeborn in the Epitaphs of Imperial Rome*, in *AJPh* 82.2, 1961, p. 113-132; H. MOURITSEN, *The Freedmen in the Roman World*, Cambridge, 2011, p. 281.

²⁶ L. ROBERT, *Documents d'Asie Mineure, XXI: au Nord de Sardes*, in *BCH* 106, 1982, p. 309-378, part. p. 362, nr. 3.

²⁷ W.H. BUCKLER / D.M. ROBINSON, *Sardis, Greek and Latin Inscriptions*, I, 7, Leiden, 1932, n° 132.

el pueblo honra a Μίθρης, hijo de Eutyches (*IGR* IV, 913); en Hierocesarea, se ha encontrado un epitafio de época imperial dedicado por un individuo del que sólo se sabe que su padre se llamaba Μίθρης²⁸. Dos Μίθρης son atestiguados en Dios Hieron²⁹, o una hija menciona a su padre Μίθρης en una inscripción dedicada a Apollonios en Arynanda (Caria)³⁰. También se han encontrado referencias en las ciudades de Herakleia Salbake y Sebastopolis³¹. Un fragmento de mármol de Nysa también contiene este nombre³². En una inscripción aparecida en Rodas, se hace mención de un individuo de la ciudad minorasiática de Apolonia (Μίθρης Ἀπολλωνιάτας, *IG* XII¹, 748). En la región de Ática han aparecido varias inscripciones con este nombre (*IG* II², 3794; *IG* III, 2336), si bien en esta segunda se especifica que proviene de Antioquía³³ (Μίθρης Σώσου Ἀντιοχύς), junto a otras encontradas en la isla de Thera que mencionan a un Μίθρης hijo de Poro (*IG* XII³, 479, 662, 718). Pasando al interior, en la región de Licaonia, han aparecido dos referencias en la ciudad de Laodicea³⁴; y en Tyriaion, encontramos un Ἀϋρ. Μίθρης (*MAMA* VII, 126). Otras menciones a individuos portando este nombre nos han llegado a través de las fuentes literarias. Tal es el caso de Diógenes Laercio (II, 102; X, 4) que se refiere a un filósofo de origen sirio llamado *Mithres*³⁵, que en la primera mitad del s. III a.C. trabajó como tesorero en la corte de Lisímaco de Tracia. En estos ejemplos, nos encontramos con menciones a individuos que ostentan el nombre *Mithres* dentro de una forma onomástica griega, bien con el nombre solo o señalando la filiación o la procedencia. En el caso de las muestras de época helenística, es evidente de que se trata de individuos libres que participan de la vida pública de sus ciudades. Para aquellos que se han podido fechar en época romana, resulta significativo que también parecen corresponder a personajes libres que en algunos casos desarrollan actividades importantes para su comunidad o para la administración.

²⁸ A. CHANIOTIS / T. CORSTEN / R.S. STROUD / R.A. TYBOUT, *Hierokaisareia. Epitaph of the Son of Mithres and Relatives*, in *SEG* 57, 2007, p. 1165.

²⁹ L. ROBERT, *Monnaies grecque de l'époque impériale*, in *RN* 18, 1976, p. 25-56.

³⁰ D.H. FRENCH, *Inscriptions from Cappadocia II*, in *EA* 40, 2007, p. 67-108, part. p. 102.

³¹ A.H. CADWALLADER (ed.), *Colossae in Space and Time: Linking to an Ancient City*, Göttingen, 2011, p. 70.

³² R.W. MITCHELL, *Inscriptions inédites de l'Asie Mineure*, in *BCH* 7, 1883, p. 258-278, part. p. 276.

³³ Esto ha llevado a SCHMIDT, *Die Theophoren* [n. 2], p. 435, siguiendo a Cumont, a adscribir esta referencia como de procedencia Siria, si bien debemos ser precisos con el lugar de aparición de la inscripción, y también señalar que existen otras ciudades que portaban ese nombre, concretamente en la región minorasiática en la que estamos documentando este volumen de restos epigráficos, existió una Antioquía.

³⁴ SCHMIDT, *Die Theophoren* [n. 2], p. 434, n. 120-121.

³⁵ Existe información sobre este personaje a través de una carta que Epicuro le escribe a este *Mithres* en relación con un conflicto religioso, cfr. B. FARRINGTON, *Head and Hand in Ancient Greece*, London, 1947, p. 97-99.; S.M. BURSTEIN, *I. G. II² 1485A and Athenian Relations with Lysimachus*, in *ZPE* 31, 1978, p. 181-185.

El volumen de casos señalados no es abundante, si bien se equipara en cuanto a cantidad a los disponibles en escritura latina. Lo verdaderamente relevante de estos testimonios es que fundamentan la existencia del uso de un teónimo mitraico en un contexto geográfico definido y a partir de un periodo donde el peso de la influencia persa va quedando relegado. Hay algunos aspectos en los que debemos detenernos en relación con estos epígrafes. Por una parte, si observamos los lugares donde han aparecido nos encontramos con que se concentran básicamente en torno a un territorio relativamente definido de Asia Menor, la región sur-occidental (Lidia, Licia, Licaonia, Caria, Cilicia). De hecho, en torno a varias ciudades cercanas entre sí encontramos muchos de los casos: un grupo lo constituyen: Herakleia, Apolonia, Sebastopolis, Laodicea, Hierecesarea; el otro: Esmirna, Sardis, Dios Hieron, Hypaipa. Si a esto añadimos que los testimonios aparecidos fuera de Asia Menor, pueden estar haciendo referencia directa a este territorio, todo parece indicarnos que es en este marco geográfico en el que deberíamos situar, al menos, la difusión de la práctica teónima mitraica. El hecho de que en una región como ésta se difundiera la praxis de utilizar el nombre de esta divinidad como forma onomástica debe ser puesto en relación directa con la presencia de poblaciones de origen iranio³⁶, quienes se habrían instalado allí a partir de conquista persa realizada por Ciro. De hecho, no podemos ignorar que las zonas mencionadas constituían lugares de paso significativos para el Camino Real³⁷ que llevaba a los persas hasta las costas mediterráneas. Los testimonios que relacionan al dios Mitra con Asia Menor³⁸ son abundantes y van más allá de su presencia como teónimo o teofórico, ya que se puede identificar su culto oficial en la familia real de Comagene manifestado en el conjunto monumental de Nemrud Dagh³⁹; o el conocido pasaje de Plutarco⁴⁰ en el que menciona a unos piratas cilicios adoradores de Mitra en el

³⁶ M. BOYCE / F. GRENET, *A History of Zoroastrianism*, III, London, 1975, p. 240-243; P. BRIANT, *From Cyrus to Alexander. A History of the Persian Empire*, Winona Lake, 2002, p. 500-503.

³⁷ D. FRENCH, *Pre- and Early-Roman Roads of Asia Minor. The Persian Royal Road, in Iran* 36, 1998, p. 15-43; E.R. DUSINBERRE, *Aspects of Empire in Achaemenid Sardis*, Cambridge, 2003, p. 5-14.

³⁸ O.G. Von WESENDONK, *Asia Minora and the Introduction of the Worship of Kybele, Mā, and Mithra into Rome*, in *JAS* 1, 1932, p. 23-28; F. CUMONT, *Mithra in Asia Mineure*, in W.M. CLADER (ed.), *Anatolian Studies in Honour of W.H. Buckler*, Manchester, 1939, p. 67-76; I. MOGA, *Mithra în Asia Mică și în lumea romană*, in *Peuce* 5, 2007, p. 205-240.

³⁹ D.H. SANDERS (ed.), *Nemrud Dağı: The Hierothesion of Antiochus I of Comagene*, Winona Lake, 1996; CAMPOS, *El dios Mitra* [n. 3], p. 222-226.

⁴⁰ PLUT., *Pomp.* 24, 7. Sobre las implicaciones mitraicas de este texto, cfr. E.D. FRANCIS, *Plutarch's Mithraic Pirates*, in J. HINNELLS (ed.), *Mithraic Studies*. I, Manchester, 1975, p. 207-210; C. RUBINO, *Pompeyo Magno, los piratas cilicios y la introducción del Mitraísmo en el Imperio Romano según Plutarco*, in *Latomus* 65.4, 2006, p. 915-927; I. CAMPOS, *Plutarco y la religión persa: el dios Mitra*, in G. SANTANA (ed.), *Plutarco y las artes*, Madrid, 2013, p. 291-294.

monte Olimpos. Que una vez desaparecida la presencia persa, se haya mantenido el uso de este teónimo, complementado por la abundancia también de teofóricos mitraicos, no es sino una muestra del protagonismo que pudo tener esta divinidad entre la población asentada allí. Si bien, también tenemos que considerar que progresivamente y a medida que se fuera intensificando la helenización de estas poblaciones de origen iranio, el posible valor religioso que pudiera estar vinculado al nombre, se iría perdiendo, para pasar a convertirse en un testimonio familiar de valor simbólico. Resulta un tanto rebuscado el planteamiento que hacen M. Boyce y F. Grenet⁴¹ al señalar que puesto que en el contexto helenístico, Mitra estuvo estrechamente vinculado con Apolo, esto significaría que de alguna manera los apelativos referidos a este dios griego, en este contexto, podrían ser helenizaciones de la práctica mitraica anterior. Un argumento a favor para esta teoría no sería la inscripción de Hypaipa escogida por ellos, sino tal vez, el hecho de que nos encontremos con un Μητρόδωρος Μιθρήους siendo iniciado en el culto de *Apolo Pleurenos* en Sardis (n. 25). Sin embargo, tal y como hemos señalado para los demás casos, nada hay en esta inscripción que nos permita afirmar sobre el vínculo entre el nombre (aunque sea el del padre) en relación con el culto del dios Mitra. De hecho, en contexto helenístico nos volvemos a encontrar con un ejemplo donde un portador de este teónimo mitraico aparece vinculado con el culto de otra divinidad. En el único epígrafe en griego donde el teónimo ha sido incorporado como cognomen por un greco-parlante (posiblemente un liberto imperial), éste se encuentra en un contexto relacionado con el culto de Dionisos. Se trata de una inscripción⁴² de época del emperador Tito (año 80 d.C.), encontrada en Sardis, donde aparece Ἰουλίτου Φαβία Μιθρέως. Por tanto, cualquier extensión de la presencia del nombre Mitra a una posible confirmación de práctica cultural será siempre una conjetura sin suficiente fundamento que lo respalde.

No resulta posible, por tanto, llegar a conocer si concurría una relación entre la práctica de portar el nombre de Mitra y la existencia de algún tipo de devoción especial hacia esta divinidad entre sus portadores. No sólo en el contexto romano, referido al culto místico mitraico, sino tampoco para el ámbito de Asia Menor, donde habría que contemplar un culto de Mitra de características avésticas. Lo que sí nos ha permitido determinar esta investigación es el establecimiento de una pauta de uso de este teónimo que puede llevarnos a establecer una hipótesis en relación, al menos, con el origen y el significado de esta práctica en el contexto romano. Si como hemos señalado arriba, la presencia de *Mithres* como cognomen viene a ser el resultado de su incorporación a la onomástica romana luego de producirse un cambio de estatus personal de su portador – paso de esclavo a liberto o por la obtención de la ciudadanía –, esto nos estaría indicando que con independencia de que estos epígrafes hayan aparecido

⁴¹ BOYCE / GRENET, *A History* [n. 36], p. 250.

⁴² CIG 3173; IGRR IV, 139.

en suelo itálico, la procedencia de estos individuos era extra-itálica. El territorio que ha ofrecido un número importante de documentos testimoniando una praxis teónima en relación con Mitra es el que hemos identificado en las páginas anteriores: el SE de Asia Menor. Tal y como hemos podido observar, esta práctica parece pervivir una vez superado el periodo de ocupación persa, por lo que se habría instalado en las costumbres de una población de habla griega pero con influencias culturales iránias evidentes. Por tanto, teniendo en cuenta las estrechas relaciones entre Roma y Asia Menor, y que a través del puerto de Éfeso y Rodas⁴³ se exportaba una buena cantidad de la mano de obra esclava destinada de forma significativa a los mercados de Roma, estamos en condiciones de plantear la existencia de una relación entre estos dos territorios, manifestados a través de la permanencia del uso de un teónimo, *Mithres*, que en época romana habría sido vaciado de su significado religioso, para convertirse en un testimonio de una costumbre familiar que evocaba un pasado cultural vinculado a orígenes persas. Estos esclavos o libertos que en Roma y otros lugares dejaron testimonio epigráfico, estarían manifestando indirectamente también, por medio de esta circunstancia su lugar de procedencia y sus orígenes culturales a través del mantenimiento del término *Mithres*.

Universidad Las Palmas de Gran Canaria.

Israel CAMPOS MÉNDEZ.

⁴³ W.V. HARRIS, *Towards a Study of the Roman Slave Trade*, in *MAAR* 36, 1980, p. 117-140.