

## **Cibele, a *Magna Mater* de Roma: os vários atributos de uma deusa-mãe no contexto do Império Romano**

Cybele, the *Magna Mater* of Rome: the various attributes of a mother goddess in the context of the Roman Empire

*Semíramis Corsi Silva*<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Professora associada do Instituto de História da Universidade Federal de Uberlândia (UFU), atuando nos cursos de graduação em História da UFU e no PPGHI/UFU. Professora permanente do Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). Coordenadora do Grupo de Estudos sobre o Mundo Antigo Mediterrânico (GEMAM) e do Laboratório de Ensino e Aprendizagem em História (LEAH). E-mail: [semiramis.silva@ufu.br](mailto:semiramis.silva@ufu.br)

## RESUMO:

Neste artigo, viso apontar elementos centrais do culto de Cibele, a *Magna Mater* do Império Romano, destacando a amplitude de seus domínios, que a configuraram como uma deusa-mãe por excelência no contexto romano. Parto da ideia de que a deusa-mãe na Antiguidade incorporava um conjunto amplo e multifacetado de atributos. No caso de Cibele, tais atributos incluíam a fertilidade, frequentemente associada à maternidade e ao feminino em leituras modernas sobre as deusas antigas, mas também abrangiam a saúde, os ciclos da natureza, a proteção, a cura, a salvação, a ordem cósmica, a maldição, a expressão da autoridade e da identidade coletiva de Roma, etc. Ademais, ao analisar tanto as práticas devocionais cotidianas quanto aquelas marcadas por intensa carga emocional, como o taurobólio, torna-se possível problematizar as representações literárias greco-romanas que retratam os ritos dos sacerdotes castrados de Cibele, os *galli*, como tendo um caráter orgiástico e excessivo.

**PALAVRAS-CHAVE:** Império Romano; Cibele; Grande Mãe; *Magna Mater*; deusa-mãe.

## ABSTRACT:

In this article, I aim to highlight the central elements of the cult of Cybele, the *Magna Mater* in the Roman Empire, emphasizing the breadth of her domains, which established her as a mother goddess par excellence within the Roman context. I begin from the idea that the mother goddess in Antiquity embodied a broad and multifaceted set of attributes. In the case of Cybele, such attributes included fertility, often associated with motherhood and the feminine in modern interpretations of ancient goddesses, but also encompassed health, the cycles of nature, protection, healing, salvation, cosmic order, curse, and the expression of authority and the collective identity of Rome, among others. Moreover, by analyzing both everyday devotional practices and those marked by intense emotional charge, such as the taurobolium, it becomes possible to problematize Greco-Roman literary representations that portray the rites of Cybele's castrated priests, the *galli*, as orgiastic and excessive in character.

**KEYWORDS:** Roman Empire; Cybele; Great Mother; *Magna Mater*; mother goddess.

## Introdução

Deixe que gire o céu três vezes no eixo eterno,  
junja e solte os corcéis o Sol três vezes;  
logo, no curvo chifre, a trompa berecintia  
soprará – são da mãe do Ida as festas.  
Eunucos tocarão tímpanos retumbantes,  
Tintilarão os címbalos de bronze;  
Será levada a deusa em delicados ombros,  
co' exaltação gritada pelas ruas.  
Os jogos chamam, soa a cena: Olhai, quirites!  
Cesse nos tribunais a litigância  
(OVÍDIO, *Fastos*, IV, 179-188).

A deusa Cibele, muitas vezes cultuada e referenciada mitologicamente com seu consorte Átis, ocupa posição central entre os cultos mais significativos do mundo greco-romano antigo, integrando aquilo que a historiografia convencionou denominar de religiosidade metroaca.<sup>2</sup> Conhecida em latim como *Magna Mater* e em grego como Μεγάλη Μητήρ/*Megálē Mētēr* (a Grande Mãe) ou Μητήρ Θεῶν/*Mētēr Theôn* (Mãe dos deuses), essa deusa se consolidou como uma divindade de extraordinária relevância, cujo culto conheceu ampla difusão e notável desenvolvimento sobretudo no contexto do Império Romano.<sup>3</sup>

Neste artigo, proponho apresentar sobre as origens frígias da deusa-mãe conhecida em contexto greco-romano como Cibele, elementos centrais do processo de assimilação e reelaboração de seus ritos entre os gregos, para, por fim, analisar de que maneira ela foi progressivamente configurada como a *Magna Mater* do Império Romano a partir de múltiplos atributos. Partindo de uma bibliografia especializada que analisou evidências de práticas devocionais

---

<sup>2</sup> O nome metroaca se refere ao templo da Grande Mãe, o *Metreon* (Μητροῶν).

<sup>3</sup> Irei me referir à deusa estudada aqui por Cibele, tradução de seu nome grego e latino para o português, uma vez que o foco deste artigo é no contexto romano. Mas, na longa transmissão do culto da Deusa Mãe da Anatólia até Roma, temos termos para se referir a ela como mãe nas diferentes línguas (em especial frígia, grega e latina), bem como epítetos diferentes, alguns termos serão mostrados no artigo.

mais ordinárias e cotidianas e de uma análise crítica das fontes textuais antigas, o estudo também visa apresentar contrapontos às representações literárias que enfatizam o caráter extático, orgiástico e excessivo dos ritos, em especial daqueles praticados pelos sacerdotes castrados da deusa, os *galli*, difundidas por autores pertencentes às elites greco-romanas do Império.

O objetivo central do artigo, portanto, consiste em apresentar o conjunto amplo e complexo de domínios da Grande Mãe no contexto romano<sup>4</sup>, o que ultrapassa concepções restritivas de maternidade como ligada à reprodução, cuidado com filhos, submissão ao masculino, etc., ainda que a questão da fertilidade, tema ligado à compreensão moderna das antigas deusas-mães (STUCKEY, 2005), tenha seu papel nos mitos e ritos em torno dessa deusa.

Sobre a análise dos domínios de ações de divindades antigas, estou seguindo a leitura de Juarez Oliveira (2025) do artigo *Expérimenter dans le champ des polythéismes* (1997), de Marcel Detienne, para quem os politeísmos antigos não devem ser compreendidos como sistemas fixos, mas como uma rede dinâmica em que cada divindade se constrói de forma plural e articulada a outros deuses, objetos, mundo natural, práticas, etc. Assim, Oliveira (2025, p. 2) comenta que:

Antes é preciso que, no estudo de um dado deus, leve-se em consideração as relações que ele estabelece com outros deuses, a interação que tem com objetos, os gestos que faz, bem como os contextos situacionais em que se encontra, para que a partir daí se possa identificar seus domínios de ação, sejam eles compartilhados entre mais de uma divindade ou particulares de um único deus.

Sabendo disso, especial atenção será dada a Átis, o famoso consorte de Cibele, cuja mitologia, rituais e festividades estiveram ligados de forma

---

<sup>4</sup> As fontes relativas à Antiguidade Tardia não serão abordadas neste artigo em razão das delimitações de escopo e extensão do trabalho.

intrínseca à deusa em Roma. Ademais, visio também mostrar como o culto de Cibele foi continuamente instrumentalizado tanto nas práticas da religiosidade popular quanto nas estratégias do poder estatal romano.

Cumprе ressaltar que os estudos sobre Cibele contam com uma bibliografia extensa, além de referências na documentação textual e arqueológica consideráveis. Este artigo não se propõe, nem seria exequível, esgotar a análise desse material ou abarcar na íntegra o amplo debate acadêmico acerca do tema.<sup>5</sup> Trata-se, portanto, de uma abordagem introdutória, destinada a apresentar os elementos centrais relativos aos ritos de Cibele no contexto romano a partir de uma bibliografia recente em diálogo com análises atuais das fontes. Mas, para isso, começarei apresentando a origem frígia da deusa e sua difusão entre os gregos, fundamental para chegar nos objetivos do artigo.

### **As origens frígias de Cibele e a difusão do culto entre os gregos**

As origens da deusa Cibele e de seu consorte Átis são comumente atribuídas à Deusa Mãe frígia. A Frígia se situava no centro-oeste da antiga Ásia Menor (atual Anatólia, na Turquia), atravessada pelo Rio Sacária, também referido como Rio Galo<sup>6</sup>. Na Frígia desenvolveu-se o antigo Reino Frígio,

---

<sup>5</sup> Para este artigo, fundamentei-me principalmente em pesquisas históricas que abordam os aspectos gerais dos ritos e mitos associados à Cibele, com ênfase particular no contexto do Império Romano. Para aqueles que buscam uma análise mais abrangente da documentação arqueológica relativa à Cibele, recomendo a consulta aos volumes do *Corpus Cultus Cybelae Attisque* (CCCA), compilados por M. J. Vermaseren e publicados na década de 1970. Trata-se de uma obra monumental que reúne evidências materiais sobre Cibele e Átis, organizadas de forma sistemática por regiões geográficas. Essa obra é frequentemente usada como referência básica para estudos detalhados do culto de *Magna Mater* no mundo greco-romano, embora novas descobertas venham sendo feitas depois de sua publicação.

<sup>6</sup> Em *Fastos* (IV, 364-368), ao tratar da festa em honra à Cibele em Roma no mês de abril, Ovídio fala do Rio Galo, que passava nas regiões de Cibélío e Celena e que enlouquecia quem bebia de sua água. Segundo Ovídio (*Fastos*, IV, 361-366), seria por conta desse rio que os *galli* recebiam essa denominação.

notório pelos monarcas que povoam a mitologia grega. A região também é apontada como local de origem do deus Dioniso, conforme relatado por Eurípides no começo da tragédia *As Bacantes*.<sup>7</sup>

O principal santuário dedicado à Deusa Mãe na Frígia encontrava-se em Pessinunte (Pessino). Nesse mesmo local situava-se a célebre Pedra Negra, um meteorito que simbolizava a deusa e que, durante o período helenístico, por motivações políticas, parece ter sido transferido para Pérgamo e, posteriormente, para Roma. No entanto, os antecedentes dos cultos dedicados a uma Grande Mãe podem ser situados em um contexto anterior à chegada dos frígios à Anatólia, podendo indicar que a veneração dessa divindade remonta a práticas religiosas de longa duração, ao menos na região da Anatólia.

A propagação desses cultos a partir da Frígia é geralmente datada entre os séculos VII e V AEC, estendendo-se progressivamente pela Ásia Menor, pelas ilhas do Mediterrâneo, pela Grécia, por Roma e, posteriormente, pela Península Ibérica, com particular difusão na Hispânia. Tal difusão evidencia processos complexos de transmissão cultural, assimilação local e tradução religiosa (*interpretatio*), que moldaram ritos e mitos associados a essas divindades.

Em relação ao mundo grego, não há como saber as razões da introdução

---

<sup>7</sup> Sobre a conexão de Cibele com Dioniso, que irá aparecer em muitos textos greco-romanos, Lyn Roller (1999, p. 176) acredita que a mesma não deriva de uma mitologia em comum, mas de semelhanças rituais em relação à expressão extática de ambos. Ademais, assim como a *Magna Mater*, Dioniso era uma divindade ligada aos lugares selvagens e inóspitos e seu culto também ultrapassava os limites da expressão religiosa pública e privada na visão de alguns escritores antigos. Conforme Walter Burkert (1985, p. 178), pelo menos desde as referências de Píndaro (séc. VI AEC), o séquito de *Méter* é visto como uma extensão da multidão dionisiaca. Em um afresco de Pompeia representando um rito à Cibele, Dioniso aparece ao lado da cena em uma herma, o que sugere uma possível ligação simbólica entre os deuses (DUBOSSON-SBRIGLIONE, 2018, p. 200). Sua presença neste estabelecimento de Pompeia pode indicar que Dioniso desempenharia um papel paralelo ou complementar, bem como a importância do culto de ambos pelo dono do lugar. Imagem do afresco disponível em: <https://ancientrome.ru/art/artworken/img.htm?id=9291>. Acesso em 25 jan. 2026.

de um culto à *Méter*, mas muitos dos elementos que irão aparecer nos ritos não são atestados no que chegou para nós da documentação frígia, mostrando que a deusa ali chamada dessa forma foi uma figura composta, que incluía tanto características anatólias quanto helênicas (ROLLER, 1999, p. 121-122).

Os ritos de Cibele e Átis apresentam, portanto, uma trajetória histórica multifacetada e, como ocorre com todo sistema mitológico e ritual na longa duração, sofreram significativas transformações ao longo de sua transmissão. Nesse sentido, Walter Burkert (1985, p. 177-179) classifica Cibele entre os chamados “deuses estrangeiros” da religiosidade grega, destacando-a como uma figura sincrética que articula elementos da tradição minóico-micênica com cultos frígios importados da Anatólia, o que evidencia tanto a antiguidade quanto a complexidade da deusa.

Pilar González Serrano (1995, p. 109) observa que os ritos para a Grande Mãe parecem derivar de culturas agrárias de origem ancestral, nas quais, por meio de dramatizações de caráter mistérico, a fertilidade da terra, que continuamente floresce e gera frutos, é simbolicamente fertilizada por um deus jovem, identificado como filho ou consorte da deusa-mãe. Esse deus juvenil, ao morrer e renascer de forma cíclica, acompanha o ritmo das estações, conformando um modelo proto-mitológico de divindade masculina do qual Átis seria parte integrante. Assim, segundo González (1995, p. 106), paralelos podem ser estabelecidos com Dumuzi-Tammuz na tradição sumério-babilônica (associado à Inanna-Ishtar), o deus El dos cananeus (ligado à Asherah), Adônis na tradição sírio-grega (associado à Perséfone e Afrodite) e Osíris no Egito (associado à Ísis), evidenciando um padrão recorrente de cultos à vegetação e à regeneração cíclica. Nessa perspectiva, o culto de Cibele pode ser interpretado como uma adaptação de um antiquíssimo culto asiático de matriz neolítica, centrado em uma grande deusa consorte de um deus da vegetação. Conforme González (1995, p. 110), a deusa-mãe frígia constituiria, portanto, uma variante

regional dessa divindade neolítica, comparável à deusa síria Atargátis de Hierápolis, a Ártemis Polimasta de Éfeso ou à deusa Belona.

Lyn Roller (2019, p. 15) chama atenção para os problemas desse tipo de interpretação, uma vez que ela generaliza o culto atestado de uma deusa-mãe anatólia para outras regiões. Segundo a pesquisadora, as suposições modernas de uma deusa feminina que personifica a fertilidade não podem ser mantidas para grande parte do antigo mundo mediterrâneo. No Egito, por exemplo, a terra, longe de ser a Mãe de toda a vida, era normalmente personificada como masculina. Na Grécia e em Creta, a deusa *Méter* tinha pouca relação com a reprodução humana e, em todo caso, era uma visitante incômoda no panteão helênico, fora do círculo das divindades olímpicas. O fato dessa divindade ser marginal à experiência religiosa helênica em períodos com fontes disponíveis para análise torna incerto se seu culto existia em tempos pré-históricos. Além disso, as razões pelas quais a ênfase em uma divindade da fertilidade seria própria das sociedades pré-históricas permanecem pouco claras.<sup>8</sup>

No entanto, como apresenta Roller (1999, p. 15), o cenário era diferente na Anatólia antiga, havendo evidências da existência de uma divindade reconhecida como uma deusa-mãe na região, e essa divindade pode muito bem ter tido uma predecessora pré-histórica. Todavia, não existem textos mitológicos antigos provenientes da Anatólia que documentem o caráter específico dos cultos à Grande Mãe. Os vestígios mais antigos relacionados a essa tradição consistem em estatuária frígia do século VIII AEC, na qual a Deusa Mãe é representada acompanhada de leões (animal fortemente associado

---

<sup>8</sup> Por razões relacionadas aos objetivos do presente trabalho, bem como às limitações de extensão, não pretendo desenvolver aqui o relevante debate acerca das deusas-mães pré-históricas e a hipótese do matriarcado, bem como suas críticas. Tal discussão teve início a partir da formulação proposta por Johann Jakob Bachofen em sua influente obra *Das Mutterrecht* (*O Direito Materno*), publicada em 1861. Sobre este debate, recomendo a leitura do capítulo *Prolegomenon to a Study of the Phrygian Mother Goddess*, integrante da obra *In Search of God the Mother: The Cult of Anatolian Cybele* (1999), de Roller, bem como dos artigos de Johanna Stuckey (2005) e Lolita Guerra (2021).

à iconografia de Cibele no contexto latino), aves de rapina e pequenos vasos destinados a oferendas votivas.

Embora uma interpretação possível de diversos testemunhos do rito, especialmente referentes ao material do contexto romano, indiquem a relação da deusa com a fertilidade, o material arqueológico proveniente da antiga Anatólia não apresenta tal vínculo. A Mãe Frígia não é mostrada como tendo filhos nem como deusa da fecundidade. Os jovens retratados na iconografia não têm sido interpretados como seus filhos, mas assistentes de culto, e símbolos associados à reprodução permanecem incertos. Em vez disso, sua constante associação com predadores ressalta sua força e domínio sobre o mundo natural, sendo venerada como protetora do ambiente e mediadora entre o conhecido e o desconhecido (ROLLER, 1999, p. 114). Acredito que os relatos míticos talvez pudessem conter esse elemento, porém são desconhecidos, como comentado.

Ainda que haja muitas dificuldades e discussões sobre a decifração e a interpretação dos antigos textos frígios, um termo que as pesquisas apontam referindo com frequência à divindade em questão seria *matar*, cujos paralelos lexicais com outras línguas indo-europeias indicam que significava "mãe" (Roller, 1999, p. 66). Assim, a evidência epigráfica frígia demonstra claramente que essa divindade era uma deusa-mãe. Ademais, pelas evidências, parece que seu nome principal no mundo frígio era simplesmente "a Mãe".

Em minha leitura, o que é possível concluir é que, independentemente de representações ligadas à fertilidade, esta divindade era uma deusa-mãe, ultrapassando concepções modernas de maternidade ligadas ao cuidado com crianças, gestação, fertilidade e reprodução. O termo "Mãe" aqui poderia, então, significar origem, poder ou autoridade sobre a vida e o mundo natural, não capacidade de gerar filhos e fertilidade em sentido estrito, mas em sua percepção mais ampla de ligação e controle da natureza. Ela era a própria natureza, a ordem do mundo natural, o que dá a vida.

Ainda que tenhamos evidências materiais para tratar da Mãe frígia, em contrapartida, não há representações de Átis na arte frígia, e as primeiras imagens do deus em contexto grego, como uma estela proveniente do Pireu em Atenas, datada do século IV AEC, não podem ser rastreadas até uma fonte frígia. Roller (1999) observa que, se Átis fosse o consorte regular da deusa-mãe frígia, como sugerem a arte e o mito gregos, seria de se esperar sua presença iconográfica, ainda que esporádica, em território frígio, o que não se verifica. Roller (1999, p. 180) comenta que, na estela ateniense mencionada acima, Átis é representado com trajes que o identificam como estrangeiro, particularmente das regiões orientais, aproximando-se visualmente das representações de Páris, príncipe de Troia, e incorporando elementos iconográficos do deus Pan. Essa associação da Grande Mãe e Átis com elementos troianos será posteriormente retomada e reelaborada em algumas narrativas romanas e, em minha leitura, marca o estrangeirismo desses deuses mesmo já situados no território romano.

No contexto grego, a Grande Mãe foi identificada e sincretizada com diversas deusas associadas à vegetação, natureza e fertilidade, incluindo Réia na Grécia continental, Deméter em Samotrácia, Afrodite no Monte Ida e Ártemis na Cária, havendo uma integração ritual e simbólica entre essas divindades e aquela que viria a ser a *Magna Mater* romana (BURKERT, 1985, p. 177-179). Será especialmente de sua associação com estas deusas, em especial com Réia que ela passou a ser vista como a Mãe dos deuses, tanto como fonte da vida, quanto como mãe dos deuses olímpicos, sendo reverenciada junto ao panteão, mas sem integrá-lo formalmente. Da mesma forma, seus cultos passaram a ser relacionados aos de divindades gregas de grande relevância e ligadas à natureza como ela, como Dioniso e Pã. Ainda assim, *Méter* continuava à margem do panteão olímpico, e suas práticas rituais eram muitas vezes vistas como incompatíveis com a religião tradicional das comunidades gregas uma vez que era considerada uma divindade bárbara oriental (ROLLER, 1999, p.

143-144).

Em relação ao nome Κυβέλη/*Kybele* (em grego) e *Cybele* (em latim), o mesmo parece derivar das montanhas em que seu culto era central, um possível Monte Kybéo ou Kybélo, embora haja interpretações que sugerem o inverso: que o monte recebeu seu nome da divindade. É importante destacar que esse nome, no entanto, não era adotado na Frígia, embora apareça como epíteto em algumas inscrições frígias, podendo se referir, naquele contexto, tanto a uma montanha específica ou ser o termo frígio usado para se referir a montanhas de forma geral, sendo, neste caso, uma deusa da montanha (ROLLER, 1999, p. 63, 66-68).

Outros epítetos que irão aparecer na literatura greco-romana incluem Agdístis (referência ao Monte Agdo), Idaea (Mãe do Ida, amplamente utilizada nos textos latinos), Dindymene (em referência ao Monte Dindimeno), Berecynthia (associada a um pico do Monte Ida) e Sipilene (em relação ao Monte Sipio), entre outros, todos vinculando a deusa a locais sagrados montanhosos onde era, possivelmente, cultuada na Anatólia. Em algumas fontes gregas, ela será chamada de Μητήρ Ὀρειᾶ/*Mētēr Óreia* (Mãe da Montanha). Segundo Nikola Theodossiev (2002, p. 327), estudos apontam para o papel sagrado das montanhas nas antigas Trácia e Anatólia, sendo possível que elas fossem consideradas manifestações simbólicas ou anicônicas de deusas. No entanto, Roller (1999, p. 44) percebe que nossa incapacidade de ler os textos frígios faz com que não saibamos bem sobre o que os frígios pensavam em relação à sacralidade das montanhas.

A razão do nome *Cybele* ter se popularizado no Império Romano, mais do que os outros termos, é ainda discutida, sendo talvez o epíteto mais usado na própria Frígia. Na Grécia continental, onde a deusa raramente era associada a montanhas sagradas, o significado topográfico do nome perdeu relevância, facilitando sua fixação como denominação pessoal. Roller (1999, p. 46) sugere

que a familiaridade grega com a deusa anatólia *Kybebe*, mencionada por Heródoto (*Histórias*, 5, 102), pode ter contribuído para um processo de sincretismo, no qual a semelhança fonética entre *Kybebe* e *Kybele* levou à fusão de nomes originalmente distintos. Ainda segundo Roller (1999, p. 125), a formulação de um nome grego para a Mãe frígia, trazido posteriormente para o latim, deve ser entendida como parte do processo de sincretismo, pois o novo nome evoca sua procedência frígia, mas a redefine dentro de uma nova moldura linguística e religiosa.

Uma figura particularmente relevante na interpretação do culto frígio é Agdístis (ou Angdistis). Agdístis é uma figura bem documentada na Frígia e em outras áreas do Mediterrâneo como uma divindade feminina regularmente equiparada à Deusa Mãe em título e iconografia (ROLLER, 1999, p. 245-246). Curiosamente, na primeira representação grega de Átis, encontrada na já mencionada estela do Pireu, o deus aparece associado à Agdístis. Das descrições gregas de Agdístis, chama atenção a de Pausânias (*Descrição da Grécia*, VII, 17.10–17.12), que a descreve como um *daimon* andrógino, possuidor de órgãos sexuais masculinos e femininos. Segundo Pausânias, em Dime existia um templo de Atena com uma estátua muito antiga e outro santuário dedicado à Mãe Dindimene, associada ao culto de Cibele. A partir dessa observação, Pausânias dedica especial atenção ao mito de Átis, afirmando não ter conseguido esclarecer plenamente quem era, mas citando o poeta Hermesíanax, segundo o qual Átis seria filho de um frígio chamado Calau e nascera estéril por parte materna. Já adulto, Átis estabeleceu na Lídia o culto da Deusa Mãe, tornando-se tão estimado pela deusa que despertou o ciúme de Zeus, que enviou um javali devastador, provocando a morte de vários lídios, inclusive Átis. Outra versão do mito, também relatada por Pausânias, descreve o nascimento do *daimon* Agdístis, gerado do sêmen de Zeus. Após ser castrado pelos deuses, do seu sangue nasceu uma amendoeira, cujo fruto engravidou

uma jovem ligada ao rio Sangário. Dessa gravidez nasceu Átis, criado por um bode. De beleza extraordinária, Átis despertou o amor de Agdístis; no dia de seu casamento, Agdístis apareceu, e Átis, tomado de loucura, castrou-se, assim como o pai da noiva. Arrependido, Agdístis pediu a Zeus que o corpo de Átis não se corrompesse. Como observa Maria de Fátima Silva (2024, p. 108), a narrativa de Pausânias mostra o caráter de deus da vegetação de Átis e, a partir disso, é possível compreender sobre a castração dos sacerdotes ligados a ele e à Cibele (os *galli*), em que o ciclo de castração, morte e ressurreição é interpretado como símbolo da renovação anual da natureza.

Agdístis é mencionada por Estrabão (*Geografia*, 12.3) como equivalente à Cibele, adorada em Pessinunte. Entretanto, evidências epigráficas analisadas por Giulia Sfameni Gasparro (1985, p. 34) indicam que, em algumas inscrições, Agdístis é uma divindade distinta de Cibele, figurando ao seu lado; enquanto em outras funciona apenas como epíteto da *Magna Mater*. De forma geral, o que podemos compreender dessa ligação de Cibele com Agdístis é a questão da deusa-mãe. A ambiguidade sexual presente no relato de Pausânias mostra a visão de Agdístis como capaz de gerar a vida e reflete a dimensão ao mesmo tempo criadora e ligada à vegetação, ao ciclo de morte e renascimento, à natureza e sua força transformadora. Trata-se, sobretudo, de um complexo mítico-ritual em que Átis é figura ímpar para expressar a noção da divindade como garantidora da existência e da ordem cósmica.

Em relação ao nome Átis, os textos religiosos paleo-frígios indicam que este termo se referia originalmente a um membro proeminente da elite frígia, possivelmente o próprio monarca, que assumia funções religiosas de destaque, servindo como sacerdote principal da divindade do reino. Tal prática, em que o governante desempenha funções políticas, militares e sacerdotais, era comum no Oriente Próximo antigo, incluindo os hititas, predecessores dos frígios na Anatólia central (ROLLER, 1994, p. 254). Dessa forma, Átis pode ser

compreendido, em seu contexto original, como um título sacerdotal, posteriormente incorporado ao culto grego como designação do atendente principal da deusa-mãe Agdístis, função que, gradualmente, evoluiu para a concepção de Átis como divindade autônoma que receberá seu próprio culto e festa em Roma, ainda que sempre vinculado à Cibele.

No contexto grego, o culto de *Méter* foi amplamente orientado para a devoção individual, sendo sustentado e propagado por sacerdotes itinerantes conhecidos como μετραγύρται/*metragýrtai*, que também recebiam o nome de κυβέβοιοι/*kybéboi*, refletindo tanto a mobilidade dos sacerdotes quanto o caráter pessoal da prática cultural (BURKERT, 1985, p. 178).

Há evidências materiais do mundo grego de uma devoção pessoal com a deusa auxiliando em questões relacionadas à proteção de crianças, mulheres e partos. Da mesma forma, *Méter* foi venerada em espaços públicos por meio de templos e santuários denominados *Metroa*, distribuídos por cidades gregas, sendo que a existência de um *Metroon* sinalizava a institucionalização do culto, com a realização de sacrifícios e orações abertas a uma comunidade mais ampla; frequentemente, a criação desses santuários estava associada a acontecimentos excepcionais ou a experiências individuais significativas (ROLLER, 1999, p. 161). Um santuário em especial era o *Metroon* de Atenas, construído no espaço privilegiado da Ágora, no local onde, inicialmente, era o antigo Buleutério.

Ademais, os ritos de *Méter* irão se configurar no mundo grego enquanto ritos místéricos restritos a iniciados (μύστης/*mýstēs*), sobretudo a partir do século V AEC, em um processo gradual de reinterpretação cultural. Originalmente, na Frígia e em outras regiões da Anatólia, o culto à Mãe caracterizava-se por práticas públicas e comunitárias, sem a estrutura formal de iniciação secreta típica dos mistérios gregos. Com a incorporação da deusa e à prática cultural helênica, seus ritos foram progressivamente reorganizados segundo categorias religiosas gregas, especialmente aquelas associadas aos

Mistérios de Elêusis e aos cultos dionisiacos (BURKERT, 2005, p. 17).

Nestes rituais, a dança e a música parecem ter desempenhado um papel central, funcionando como instrumento de comunicação entre devotos e divindade e como catalisadora de estados emocionais intensos. Os relatos literários e iconográficos atestam o uso de instrumentos percussivos, como o tímpano e os címbalos, frequentemente combinados com dança frenética. Iconograficamente, um exemplo é uma cratera ática de figuras vermelhas do Grupo de Polígnoto (c. 440 AEC)<sup>9</sup> que ilustra a deusa sentada com leão ao lado, segurando a *phiale* para oferendas<sup>10</sup>, enquanto um companheiro masculino, possivelmente uma figura associada a Dioniso, aparece em equilíbrio com *Méter*, com serpente como faixa no cabelo. O vaso mostra uma procissão que reúne flautistas e dançarinos de várias idades em um cortejo marcado por música percussiva, danças e gestos extáticos de matriz dionisiaca. Na cena há crianças que participam imitando os movimentos dos adultos. A imagem da cratera, no entanto, pode ser uma zombaria ao excesso visto nos ritos. Sendo a mesma produzida para um simpósio da elite ateniense, ela pode não retratar literalmente os ritos de *Méter*, mas oferecer uma representação irônica deles, adequada a um contexto em que práticas religiosas extravagantes eram objeto de zombaria (ROLLER, 1999, p. 151-155).

No entanto, ainda que fosse uma representação exagerada e em tom crítico, a música é parte integrante do rito, destinada a induzir estados de êxtase, promover a comunhão com a deusa e estruturar o culto como experiência sensorial e emocional. Este caráter extático se aproxima do que Burkert (2005) descreve nos cultos místéricos, nos quais instrumentos musicais

---

<sup>9</sup> A cratera pertence ao acervo do Museu Arqueológico Nacional de Ferrara e pode ser visualizada em: <https://www.metmuseum.org/essays/volute-krater-loan>. Acesso em: 10 jan. 2026.

<sup>10</sup> Recipiente raso, sem alças, geralmente feito de metal, cerâmica ou pedra, utilizado nos ritos religiosos gregos principalmente para libações de vinho, água, leite, mel ou óleo aos deuses.

e dança se articulam para uma experiência inesquecível e extraordinária do iniciado.

Esses ritos não deixaram de ser vistos com desconfiança e certo alarme por alguns escritores gregos, acreditando que eles eram capazes de provocar frenesi e possessão, incluindo convulsões e comportamentos extremos. Em *Hipólito* (141-144), Eurípides mostra a ama de Fedra se perguntando se a Mãe dos Montes teria possuído a jovem, evidenciando a associação do culto a estados alterados de consciência. Nos textos hipocráticos (*Tratado sobre a Doença Sagrada*, 4), atribui episódios de convulsões e perda de consciência à Mãe dos deuses, sugerindo que a deusa podia provocar convulsões e manifestações corporais extremas (ROLLER, 1999, p. 156).

Como podemos ver, a ênfase na iniciação, no segredo e na experiência individual do fiel levou os gregos a enquadrarem o culto de *Méter* na categoria dos mistérios, não apenas reproduzindo práticas da Anatólia, mas realizando trazendo novos elementos. Contudo, a percepção de sua alteridade e de sua origem estrangeira foi mantida de alguma forma em escritos que trazem críticas, exageros e zombarias. Em minha leitura, é possível que na associação de *Méter* com os Mistérios de Elêusis, com os ritos de Dioniso e com outras deusas da natureza gregas, seu caráter ligado à fertilidade e aos ciclos da natureza, aparentemente não identificado no culto frígio, tenha sido criado ou, talvez, reforçado. No entanto, ao lado dos mistérios individuais, haviam atividades públicas para *Méter*, caracterizadas pelos santuários acessíveis para práticas cívicas, em especial em Atenas.

No mundo helenístico, no entanto, o culto tornou-se menos ligado à vida cívica, ressaltando seu caráter privado com santuários domésticos, o que é indicativo do próprio contexto de transição de práticas coletivas ligadas à pólis para formas de devoção mais centradas na experiência pessoal. Essa transformação irá acirrar ainda mais as críticas nos textos literários que irão

ressaltar o caráter marginal de seus seguidores, ainda que descobertas arqueológicas mostrem o contrário, atestando a existência de seguidores que mantinham um código comportamental normativo e rigoroso (ROLLER, 1999, p. 233-234).

Assim sendo, este culto revela uma ambiguidade fundamental que permanecerá entre os romanos de forma ainda mais intensa: era estrangeiro, mas simultaneamente reinterpretado e integrado, suscitando críticas, mas também fascínio. Dessa maneira, o culto à Deusa Mãe da Anatólia que chegará aos romanos já era bem diferente, com ritos e mitos difundidos entre os gregos de forma adaptada.

Sabendo disso, apresentarei a seguir alguns elementos importantes para compreendermos a chegada e o desenvolvimento do culto metroaca em Roma, sua instrumentalização pelo poder romano neste primeiro momento e alguns elementos de devoção cotidiana conforme os estudos históricos e arqueológicos, que indicam os múltiplos campos de ação da deusa que a transformaram na Grande Mãe de Roma.

### **A *Magna Mater* de Roma**

Embora o culto de Cibele já se encontrasse amplamente desenvolvido na Grécia, como foi demonstrado, é em Roma que ele alcançará seu ápice, afirmando-se como um elemento central da vida religiosa romana e consagrando a deusa como a Mãe por excelência do Império. As fontes textuais atribuem a introdução oficial do culto da Grande Mãe à cidade de Roma em 204 AEC, conforme recomendações dos Livros Sibílicos e do Oráculo de Delfos, com o objetivo de assegurar a vitória romana sobre as forças cartaginesas. Cícero trata do tema em *De haruspicum responsis* (XIII, 27), reforçando que a deusa foi trazida em um momento de grave crise como medida religiosa para

garantir a salvação do Estado. O orador enfatiza o caráter oficial, público e estatal da introdução do culto, apresentando a deusa sendo recebida pelo homem mais considerado do povo romano, Públio Cornélio Cipião Nasica, e a matrona mais casta, Cláudia Quinta. Assim, Cícero associa o culto a figuras da aristocracia que simbolizam virtude, autoridade e moralidade, enfatizando que o ritual não era apenas religioso, mas também político e moral.

Conforme relata Tito Lívio (*Histórias*, XXIX, 14), a vinda da “*Magna Mater* do Ida” para Roma foi saudada por expressiva participação popular, com procissões, turíbulos e orações coletivas, culminando na instituição do festival anual, posteriormente denominado Megalésias (*Megalensia*), que incluía oferendas alimentares e *ludi Megalesiani*. Lívio também conta que a imagem da deusa foi entregue a matronas, das quais se destaca Cláudia Quinta, que possuía uma reputação inicialmente duvidosa, mas que ficou famosa por sua castidade ao receber a deusa. Assim, Lívio apresenta a chegada da *Magna Mater* como um evento de intensa mobilização religiosa e cívica, que, ao exaltar a participação popular e a figura moralmente “redimida” de Cláudia Quinta, revela uma construção exemplarizante da memória romana.

Já Ovídio descreve a chegada de Cibele à Óstia no livro IV da obra *Fastos* (247-348), dedicado ao mês de abril, no início da primavera e mês da festa de Cibele em Roma.<sup>11</sup> Nesta parte do poema, o poeta articula mito, ritual e ideologia cívica para descrever a cena. Ovídio traz que a introdução da deusa decorre da consulta aos Livros Sibilinos, que prescrevem sua vinda da Frígia como resposta divina à crise da II Guerra Púnica, legitimando o culto por meio da autoridade oracular. O poeta apresenta a origem estrangeira da deusa e o transporte solene da Pedra Negra que a simbolizava, vinda de Pessinunte, cuja

---

<sup>11</sup> Ovídio trata sobre as origens da deusa, o mito de Átis e sua leitura sobre a castração dos *galli*, os oráculos que prenunciam a necessidade de trazê-la a Roma, sua chegada por Óstia e seu culto em Roma entre os versos 179 e 372.

travessia marítima mostra a transferência de seu poder protetor para Roma.<sup>12</sup> A narrativa culmina no episódio de Cláudia Quinta, uma mulher caluniada moralmente que, após ver o barco que trazia a deusa encalhado, banha o rosto com a água do rio, levanta os braços em sinal de devoção, curva os joelhos e pede que, se fosse casta, a deusa lhe permitisse conseguir mover o barco.

Em uma interessante análise do episódio de Cláudia Quinta, Claudia Beltrão (2012) mostra como a narrativa articula religião, gênero e ordem social, sobretudo no contexto da *restauratio augustana*, quando viveu Ovídio, e discursos sobre moral e piedade, em especial em relação à matrona difamada. A pesquisadora entende Cláudia Quinta como modelo de virtude feminina, cuja conduta legitima os papéis sociais e religiosos das matronas na *urbs*. O milagre do navio, ao aclamar à deusa e transformar suspeitas sobre sua reputação em prova de *pietas* e castidade, converte Cláudia em paradigma das matronas, reforçando, por meio da devoção e do favor divino, a integração entre ordem religiosa, social e a autoridade do culto urbano cívico. O episódio da intervenção da deusa será popularizado em Roma, trazido por outros autores e por relevos (BELTRÃO, 2012, p. 83). Acrescento minha observação sobre a importância nos relatos da presença de matronas na recepção da deusa de forma geral, o que mostra, desde o início, como o Estado romano irá ligar a *Magna Mater* às mulheres da elite da cidade, aquelas que deveriam gerar os filhos ilustres de Roma.

---

<sup>12</sup> Segundo Alvar (2008, p. 241-242), tratava-se de uma pedra simples, concebida como a morada da divindade. As representações mais tardias desse objeto, tal como era conduzida ao Circo Máximo durante as celebrações das Megalésias, indicam que a pedra possuía dimensões reduzidas, forma aproximadamente cônica com o topo achatado. Cumpre salientar que, em 204 AEC, a *Mater Magna* já vinha sendo figurada em moldes antropomórficos gregos havia pelo menos dois séculos. No *Metreon* de Atenas estava uma célebre estátua da deusa de inspiração fidiaca. Para Alvar, a afirmação de que uma pedra teria sido trazida de Pessinunte; não a pedra original, mas provavelmente uma entre várias vinculadas à deusa; deve ser compreendida como uma estratégia de afirmação simbólica e política dos romanos. Tal reivindicação expressava uma pretensão de legitimidade e distinção, sobretudo porque, na Roma de períodos posteriores, houve abundantes representações convencionais da *Magna Mater* entronizada.

Já sobre a data da chegada da deusa à cidade, os pesquisadores tendem a seguir as narrativas mostradas, apresentando que os romanos introduziram Cibele em Roma no contexto da II Guerra Púnica, quando de fato a deusa passa a fazer parte de seu panteão. Beltrão (2012, p. 72-73) ressalta que, para os romanos, era importante que os deuses fossem convidados, o que exigia um esforço dos seres humanos para atrair o interesse divino.

Porém, Jaime Alvar Ezquerro (2008, p. 245) observa que as estatuetas votivas encontradas em escavações no antigo templo da deusa no Palatino indicam que o culto de Cibele já era amplamente praticado em Roma entre 191, data de fundação do templo, e o final do século II AEC. Ou seja, logo após a oficialização em 204 AEC; feita aos modos da aristocracia, como mostram os relatos; o culto já estaria bem popularizado. Assim, Alvar (2008, p. 243-246) conclui que uma análise crítica das fontes literárias revela que tais narrativas refletem a tentativa da elite de legitimar e regulamentar um culto difundido, domesticando práticas religiosas populares e neutralizando tensões sociais por meio de um aparato simbólico controlado. A narrativa oficial, centrada no Senado, nos Livros Sibilinos e em Cipião Nasica, teria servido para ocultar uma pressão popular prévia, expressa em termos religiosos, que exigia a introdução oficial da deusa como garantia de vitória contra Aníbal, segundo Alvar.<sup>13</sup>

Roller (1999) indica que as escavações do templo de Cibele no Palatino irão revelar diversos tipos de terracotas votivas. Entre os achados, destacam-se imagens da deusa representada segundo a iconografia helenística, muitas vezes com leão e coroa. Átis aparece em grande número de figuras, em diversas posturas e com vestes e atributos típicos do culto, destacando sua importância

---

<sup>13</sup> Ademais, a partir da interpretação sobre a já existência de cultos à deusa em outras regiões da Itália que Roma mantinha contatos antes de 204 AEC, Roller (1999, p. 281) defende que, ao chegar a Roma, a deusa não era estranha, pois já tinha presença estabelecida na Itália, adiciono a isso a ideia de que, então, podemos supor a possibilidade de o culto já se encontrar em Roma antes da data oficial de sua entrada, somando à observação de Alvar (2008) de uma possível pressão popular e domesticação de um culto popular pelo Estado.

na prática cultural de *Magna Mater* desde cedo. Outros objetos, como cabeças de Dioniso, máscaras teatrais, figuras dançantes, animais, falos e seios, remetem a rituais e aos festivais.<sup>14</sup> Há muitos objetos com iconografia sexual, simbolismo de fertilidade e reprodução (ROLLER, 1999, p. 277), elemento importante no contexto romano como atributo de Cibele, mas não seu único domínio.

Em especial sobre os *ex-votos* de Átis criança encontrados nestas escavações, Alvar (2008, p. 245-246) acredita que a *Magna Mater* era vista popularmente de modo semelhante ao que ocorrera antes na Grécia, como uma divindade protetora da família e das crianças.

Portanto, a partir das evidências arqueológicas mais antigas de Roma, a deusa é caracterizada principalmente como uma divindade associada à fertilidade e à reprodução, atributos expressos pela abundante iconografia sexual dos *ex-votos*. Porém, sua representação recorrente com leão e coroa reforça seu caráter de poder, proteção e soberania, enquanto a presença destacada de Átis, sobretudo em forma infantil, indica sua possível função como protetora da família e das crianças. Além disso, os objetos ligados a festivais, danças e performances rituais apontam para seu papel central nos ritos coletivos e festivos, integrando dimensões domésticas, comunitárias e cívicas do culto em Roma. Ou seja, desde bem cedo, os campos de ação da Grande Mãe em Roma, em conjunto com os de Átis, são amplos e compartilhados.

Para além desse material, há uma abundância de testemunhos arqueológicos sobre a *Magna Mater* do território de Roma de períodos posteriores e de vastas áreas do Império por onde o culto se disseminou, incluindo santuários e numerosas representações iconográficas que delineiam

---

<sup>14</sup> Para uma imagem de alguns objetos, ver: <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?title=File:Depositi votivi del tempio della magna mater, 210-100 ac ca.jpg&oldid=923306543>. Acesso em: 22 jan. 2025. Sobre a ligação de *Magna Mater* e Dioniso, ver a nota de rodapé 7.

seus domínios. Seria exaustivo e impossível tratar de tudo em um artigo, porém chama atenção um ritual em especial ligado à deusa no contexto romano, o taurobólio (*taurobolium*).

Em linhas gerais, taurobólio era um rito de sacrifício de touros, realizado, em algumas situações, junto ao criobólio (*criobolium*), um rito de sacrifício de carneiros. De forma geral, os pesquisadores aceitam que esse tipo de cerimônia surge, inicialmente, na Ásia Menor por volta do século II AEC ligado a uma caça real ou simulada. Mas as evidências epigráficas indicam que o rito só se vinculou definitivamente ao culto de Cibele a partir do século II EC. No contexto do Ocidente romano, as expressões taurobólio e criobólio aparecem em dedicatórias redigidas quase sempre em latim, geralmente identificadas pela historiografia moderna como “altares taurobólicos”. A existência desse ritual é atestada por mais de uma centena de inscrições, algumas delas ornamentadas com representações figurativas, além de algumas referências literárias tardias (DUBOSSON-SBRIGLIONE, 2018, p. 298-299).

Lara Dubosson-Sbriglione, (2018, p. 299-307) apresenta um estado dos debates sobre o taurobólio para Cibele. Neste debate, é possível perceber a importância dos trabalhos de Franz Cumont (1907), que, apoiando-se sobretudo no testemunho do poeta cristão Prudêncio (século IV), interpretou a prática como um sacrifício iniciático caracterizado por um “batismo de sangue”, inserido em uma leitura dos cultos chamados por ele de orientais, a partir do paradigma cristão da conversão.<sup>15</sup> Essa perspectiva foi compartilhada por Henri

---

<sup>15</sup> Em *Peristephanon Liber* (X, 1006-1085), uma coleção de poemas dedicados a mártires cristãos, Prudêncio relata um suposto ritual romano para *Magna Mater* em que um sumo sacerdote fica em um buraco sob uma grade de madeira e é banhado com o sangue de um boi perfurado por uma lança. Esse relato, interpretado pelos pesquisadores como sendo o taurobólio, é contado pelo mártir Romano, que enfatiza o derramamento do sangue do rito pagão. Estudos recentes indicam que a descrição feita por Prudêncio não busca ser historicamente precisa, servindo apenas como contraponto literário aos temas do martírio cristão. O foco do poema está no sangue derramado pelo mártir e na defesa eloquente da fé cristã (ALVAR, 2008, p. 264).

Graillot (1912), pesquisador próximo a Cumont, que reforçou a dimensão redentora do sacrifício à Grande Mãe, introduzindo ainda o debate sobre os termos *uïres* e *cernus*, que aparecem em alguns testemunhos do ritual e são entendidos como as partes genitais do animal ofertado e o recipiente ritual onde eram colocadas, respectivamente. O rito é compreendido, neste contexto, como substituição para a castração do iniciado.

No final da década de 1960, Jeremy Rutter (1968) e Robert Duthoy (1969) retomaram a questão a partir de uma análise de um grande número de inscrições, propondo a evolução do rito em fases sucessivas, embora com cronologias distintas. Já sobre a questão fálica, Rutter (1968) vê o falo do animal como substituição da castração masculina, enquanto Duthoy (1969) reconhece a centralidade ritual dos órgãos genitais do animal, mas nega que as evidências permitam afirmar que eles substituíssem a castração humana. Para Duthoy (1969, p. 74), as inscrições com o termo *vires* nos informam que os órgãos genitais do animal eram removidos (*excipere*), dedicados (*consecrate*) e finalmente enterrados (*considere*), provavelmente, no local onde a pedra memorial era erguida.

Giulia Sfameni Gasparro (1985), concorda com a ideia de fases distintas para o ritual, defendendo que, inicialmente, o taurobólio apresentava formas públicas celebradas *pro salute* do imperador e da comunidade, e privadas, destinadas ao próprio dedicante. A autora pontua que o rito, desde sua primeira fase, era um sacrifício com caráter catártico e protetor, visando o bem-estar físico e social, e expressava lealdade política e religiosa do dedicante ao Império. No século III, emerge gradualmente uma forma individualizada e, no IV, se consolida como rito essencialmente privado, com conotações místicas e de renascimento espiritual, mantendo efeitos éticos e catárticos para o devoto. Fulvio Coletti e Francesca Diosono (2022, p. 963) concordam que, a partir do século III, o rito passou a ser uma iniciação reservada à elite, associado às ideias

de renascimento como no mito de Átis.

Diferentemente, Philippe Borgeaud (1996) rejeita tanto a ideia de uma evolução tardia para um rito iniciático quanto a centralidade do texto de Prudêncio para interpretação do taurobólio à Cibele, propondo compreender o ritual como iniciático e substitutivo desde a origem, no qual a violência ritual recaía sobre a vítima animal e não sobre o corpo do iniciado. Ademais, para Borgeaud, o taurobólio foi, desde suas origens, um rito privado e aristocrático, realizado em benefício da salvação do imperador ou da cidade, sem fazer parte do calendário oficial, em datas variáveis e às custas de indivíduos abastados que agiam por ordens divinas (DUBOSSON-SBRIGLIONE, 2018, p. 306-307).

A partir da análise das inscrições, Dubosson-Sbriglione (2018) contrapõe o caráter aristocrático do ritual apresentado por Borgeaud e conclui que o taurobólio para *Magna Mater* era praticado por pessoas de diferentes origens geográficas (há inscrições espalhadas por diferentes áreas do Império Romano) e sociais, incluindo escravos e libertos. Em geral, tratava-se de um rito individual, mas algumas inscrições registram taurobólios familiares e coletivos, com celebrações conduzidas por cidades, colégios ou províncias inteiras. Em relação aos motivos invocados pelos tauraboliados, a pesquisadora aponta que o rito podia acontecer por ordem da deusa, profecia do arquigalo ou cumprimento de um *ex-voto*, com o objetivo de proteger o imperador, a família imperial, instituições como o Senado e coletividades ou o próprio dedicante. As cerimônias também visavam a proteção de colônias e províncias, cumprindo múltiplas funções: religiosas, políticas e sociais.

Jaime Alvar (2008, p. 264) defende que não houve mudanças significativas no rito do taurobólio para *Magna Mater* desde seu estabelecimento no século II, apenas variações locais e mudanças de significado social. Ademais, desde que o rito passou a integrar o culto à deusa, tornou-se um elemento orgânico dele. O animal ofertado era cozido e queimado no altar e a carne

restante consumida ou distribuída, sendo as genitálias (*vires*) ofertadas (ALVAR, 2008, p. 266). Alvar (2008, p. 275) acredita que o taurobólio/criobólio tivesse como objetivo principal servir como rito de comemoração. Neste contexto, a conservação das *vires* (força) dos animais sacrificados era o símbolo da saúde do indivíduo e da comunidade metroaca, favorecendo práticas votivas em benefício do Império, nas quais as *vires* evocavam menos a castração de Átis (como seria para o caso das iniciações dos *galli*) e mais a preservação de seu corpo (ALVAR, 2008, p. 276). Alvar (2008, p. 280) também levanta a possibilidade de a cerimônia ser uma das formas de iniciação nos mistérios da Grande Mãe. Ao cumprir o ritual, o adorador assegurava as bênçãos da deusa para si e para o Império.

Pelo que é possível concluir, *Magna Mater* possuía domínios amplos evocados no taurobólio, abrangendo tanto a proteção política e social coletiva quanto a dimensão espiritual e individual, proporcionando purificação, regeneração e, possivelmente, também renascimento simbólico aos devotos. Mesmo o taurobólio, que devia ser um ritual caro, não se restringia às elites, havendo devotos dos poderes da deusa entre outros grupos sociais. Seus ritos ofereciam benefícios tangíveis e simbólicos, podendo também reforçar a lealdade da população ao Império. Ela podia proteger desde o Império, seu líder máximo e a família imperial, cidades, províncias e instituições até pessoas e famílias individualmente. Assim, Cibele exercia poder sobre o mundo terreno e espiritual, combinando funções religiosas, políticas, sociais e iniciáticas, demonstrando sua centralidade no universo romano e seu poder de fato como a Grande Mãe de Roma.<sup>16</sup>

Em relação ao falo do animal ofertado ter importância no rito, não há

---

<sup>16</sup> Outro elemento importante dessa combinação de funções da deusa para a identidade cívica e poder político são as festividades em Roma. Pelo tamanho deste artigo, no entanto, não entrarei neste tema, para o qual sugiro a leitura de Coletti e Diosono (2022). Cumpre destacar que, além das Megalésias de abril, havia festas no final de março, com foco mais em Átis, mas sempre ligadas à Cibele.

como ter certeza de qual era seu valor simbólico, mas uma interpretação possível seria que ele representa força vital, potência geradora e fertilidade, poderes que pertencem à própria Cibele enquanto *Magna Mater*, senhora da vida e da natureza.

O taurobólio atesta o domínio da deusa como garantidora, entre outras coisas, da saúde dos dedicantes, mas outro domínio ligado à saúde lhe parece ter sido comum, o da cura. Gasparro (1985, p. 86) observa que a Grande Mãe é invocada por Píndaro na *Terceira Ode Pítica* pela saúde de Hierão de Siracusa e que Diógenes Trágico sugere que Cibele possuía o poder de curar doenças em crianças, enquanto inscrições do Pireu de Atenas registram fiéis dirigindo-se a ela em busca de proteção e cura. Uma série de testemunhos epigráficos enfatiza essas capacidades médicas, que se estendem inclusive aos rebanhos, levando, no Ocidente latino, à identificação frequente da *Magna Mater* com divindades locais associadas a fontes termais. Por essa razão, às vezes ela recebe o epíteto *Soteira* (salvadora), situando-se entre os deuses salvadores, curadores e garantidores do bem-estar de seus adoradores, conclui Gasparro (1985, p. 88).

Mas, para além da capacidade de salvação, Gasparro (1985, p. 84-85) observa que, a *Magna Mater*, tinha como domínios centrais a fertilidade, a saúde, a proteção e a regeneração, refletindo-se em seu epíteto *Mater*, ligado à vida terrestre e aos ritmos agrários, associando-se a aspectos demétricos. No período imperial romano, a Grande Mãe e Átis também eram frequentemente invocados como protetores da inviolabilidade das sepulturas em diversas localidades da Ásia Menor. Em Esmirna, por exemplo, numerosas inscrições determinam que aqueles que violassem as disposições do proprietário do monumento funerário deveriam prestar homenagem à *Mater*, a Sipilene, reforçando seu papel como guardião dos túmulos (GASPARRO, 1985, p. 88). Além disso, apesar de alguns autores associarem Cibele e seus ritos a promessas escatológicas, a análise de Gasparro (1985) evidencia que o objetivo

principal do culto era garantir prosperidade, segurança e experiências emocionais na vida terrena. No entanto, a pesquisadora acredita que a promessa de um destino no além melhor talvez pudesse de fato ser oferecida aos iniciados, não há como negar totalmente essa possibilidade, especialmente em relação aos *galli*, cuja iniciação era de um tipo particular e muito diferente do devoto comum (GASPARRO, 1985, p. 104).

Em relação aos *galli*, os sacerdotes castrados da deusa, não há como sabermos exatamente as razões do ritual e nem o que exatamente eles cortavam em suas genitálias, não chegaram para nós testemunhos diretos de um *gallus*. Seguindo uma linha de interpretação, tenho pensado o rito de castração desses cultores ligado ao mito de Átis que, de forma resumida e em diferentes versões trazidas pela literatura greco-romana, se castra como autopunição por ter despertado os ciúmes da deusa. Uma leitura possível é que este rito remetia, em seu substrato, aos ciclos da natureza, de morte e renascimento. A castração dos *galli* talvez pudesse ser a vivência e reatualização do mito, necessárias para a manutenção da ordem cósmica e social.<sup>17</sup> Aqui, portanto, vemos como Átis é parte fundamental do mito e dos domínios da deusa enquanto força da natureza, não sendo possível entender essa parte importante de seus domínios sem seu consorte divino.

Há uma série de textos, entre poemas, relatos de historiadores, etc., escritos no contexto romano nos quais os *galli* são representados como castrados, emasculados em seu corpo, em suas vestimentas e em suas performatividades, sempre de forma bastante negativa. Outro elemento destacado nos textos é o caráter orgiástico e de intensa carga emocional que envolvia a prática destes cultores. Catulo (*Poema 63*) é um dos poetas a nos trazer essas descrições:

---

<sup>17</sup> Trabalho mais detalhes do mito em versões dos escritores do Império Romano, bem como suas visões sobre os *galli* e as possibilidades da prática ritual em Silva (2021).

“Ei, Galas!, ide aos altos bosques de Cibeles,  
ide juntas, errante grei da mestra Díndima,  
vós – que, buscando alheias terras, qual no exílio,  
seguindo, companheiras, minha seita (eu guia),  
sofrestes ondas brutas, truculento mar,  
e o corpo emasculastes de ódio imenso a Vênus –  
a senhora alegrai com rápidas corridas;  
não tarde ao peito a espera, juntas, ei!, segui-me  
à Frígia casa de Cibeles, Frígios bosques,  
onde ressoa a voz dos címbalos, reboam  
tímpanos, troa o Frígio aulete ao curvo cálamô,  
onde a cabeça agitam, plenas de hera, as Mênades,  
onde gritos agudos guiam sacros ritos,  
onde o séquito errante sói voltêar à deusa,  
aonde os saltos ágeis devem apressar-nos.”  
Átis, falsa mulher, assim que às companheiras  
canta, o tíaso logo ulula em línguas trêmulas,  
leve remuge o tímpano, ocos batem címbalos,  
lépidos pés depressa o coro ao Ida verde  
vai. E Átis, louca, errante, em delírio, expirante,  
por bosque umbroso as guia, acompanhada ao tímpano,  
qual novilha que evita, não domada, o jugo;  
lépidos pés, ao guia as Galas seguem rápidas;  
quando o templo tocaram de Cibeles exaustas  
do grande esforço caem sem ter Ceres  
(CATULO, *Poema 63*, 12-36).

Catulo apresenta os *galli* como invertidos que não cumprem os protocolos da virilidade romana, possuindo total falta de domínio de si, desmedidos, descontrolados e frenéticos como as Mênades que acompanham Dioniso. No exagero da música e na comparação dos *galli* com as Mênades temos um possível elemento bem interessante do culto na visão de Catulo: a alteração de consciência presente no rito. Assim, conforme Will Roscoe (1996, p. 202), os autores antigos viam os *galli* como semelhantes aos coribantes e curetes, cujos ritos eram considerados trazendo benefícios pessoais mais que venerando uma divindade. Suas práticas eram acompanhadas por música intensa. A sobrecarga sensorial criava estados liminares de consciência, suspendendo

distinções normais, inclusive de gênero, e preparando uma posterior reintegração social, psicológica ou fisiológica. De modo análogo, para Roscoe (1996, p. 202), os rituais dos *galli* tinham como objetivo gerar uma catarse coletiva entre os participantes.

Portanto, mesmo que possa haver um exagero nas descrições de escritores como Catulo, é possível que as práticas religiosas nas quais os *galli* eram iniciados envolvessem estados alterados de consciência. O estudo desses chamados estados alterados de consciência, experimentados dentro do rito religioso, é algo que nós pesquisadores temos dado pouca atenção em detrimento do estudo dos aspectos externos dos rituais. Tal elemento religioso é, então, usado de forma bem negativa como alteração dos padrões físicos e psíquicos pela retórica dos escritores que representam os *galli*. Os escritores gregos não mostraram grandes problemas com estas práticas, ao contrário dos romanos, como bem mostrou Yulia Ustinova (2018, p. 14).

No entanto, a intensa carga emocional presente nos ritos dedicados à Cibele entre os romanos não parece ter sido restrita aos *galli*, ainda que a experiência deles com a deusa pudesse apresentar diferenças em relação ao devoto comum, sobretudo em razão das práticas corporais que assumiam. Como mostrado nos estudos sobre o taurobólio, talvez essa cerimônia, amplamente difundida por diversas regiões do Império, também proporcionasse aos participantes uma experiência emocional profunda de contato com o sagrado, assumindo em algum momento características místicas.

Outro elemento que comumente aparece nos textos relacionado aos *galli* de forma negativa é o ritmo barulhento causado por instrumentos como a flauta (*tibia phrygia*), o tímpano (*tympanon*) e o címbalo (*cymbalum*) (VARRÃO, *Sat. Men.* 16-27, 132 (149) - 143 (151); CATULO, *Poema* 63; OVÍDIO, *Fastos*, IV, 179-372; SÊNECA, *Agamêmnon*, 686-690; MARCIAL, *Epigramas*, 11.84). Estes

instrumentos estão presentes em diversos exemplos da iconografia. No entanto, eles não eram restritos aos *galli*, pelo contrário, havia diversos agentes cultuais como tocadores de flautas (*tibicen*), timpanistas (*tympanistria*) e tocadores de címbalos (*cymbalistria*) responsáveis pelo ritmo dos rituais à Cibeles (DUBOSSON-SBRIGLIONE, 2018, p. 194-200). Isso nos mostra como os textos antigos precisam ser analisados com cuidado no que tange às representações dos sacerdotes castrados que, quando ao som desses instrumentos, em geral, são mostrados também em êxtase frenético e orgiástico.

Assim, é possível deduzir que o incômodo manifestado por autores antigos em relação aos *galli* não se dirigia propriamente à intensidade da experiência religiosa em si, mas sobretudo à performatividade de gênero não convencional atribuída a eles, que desafiava normas sociais e culturais vigentes.

Ademais, os ritos em honra à Grande Mãe, assim como aqueles dedicados a diversas outras divindades da Antiguidade, englobavam tanto práticas rituais de caráter extático, marcadas por música e danças intensas, quanto formas de devoção mais contidas e cotidianas, aspecto que, como procurei demonstrar ao longo deste artigo, também integrava plenamente a experiência religiosa associada à deusa e a seu consorte.

Outro material que gostaria de trazer para essa apresentação dos campos de ação da *Magna Mater* é algo um pouco menos convencional do que o que foi tratado até aqui. Trata-se de um conjunto de trinta e quatro placas de maldição (*defixiones*) de chumbo encontradas no Templo de Ísis e *Mater Magna* da antiga Mogonciaco (atual Mainz, na Alemanha), capital da província romana da Germânia Superior. Tais *defixiones* foram produzidas entre os anos de 70 e 130 e parte delas está muito ou parcialmente danificada, vinte e sete foram encontradas na área interna do santuário.

As *defixiones* de Mogonciaco “são maldições provocadas por fraude, roubo de dinheiro ou joias, peculato, rivalidade ou ciúme” (BLÄNSDORF, 2010,

p. 163). Um dos elementos mais interessantes que os tabletes de Mainz trazem é a sugestão de que certos tipos de maldições podem ser qualificados como uma atividade religiosa normativa própria do lugar, quebrando as fronteiras demarcadas outrora entre magia e religião pelos pesquisadores, uma vez que parte das placas foram encontradas em um poço dentro do próprio santuário, construído para tal finalidade. Além disso, como mostra Sarah Veale (2017, p. 301), “as tabuinhas sugerem que aqueles que amaldiçoavam viam a maldição como uma maneira de negociar suas preocupações diárias com a ajuda do divino”. Neste caso, com a ajuda de Cibele e Átis. Portanto, temos aqui mais um atributo da deusa: vingar-se dos inimigos ou, seguindo a leitura de Henke Versnel (1991), fazer justiça.<sup>18</sup> Vejamos uma dessas lâminas de maldição, a DTM 6<sup>19</sup>:

---

<sup>18</sup> Versnel (1991) propôs o termo “orações por justiça” para designar um tipo específico de inscrição mágica marcada por linguagem suplicante e pelo pedido de vingança diante de danos sofridos. Nesses casos, os peticionários parecem considerar moralmente legítimo recorrer à magia para reparar uma injustiça. Com base nessa definição, Versnel (1991) inclui as *defixiones* de Mogonciaco nessa categoria. No entanto, não compartilho dessa ideia, pois, apesar do tom de súplica dirigido à *Mater Magna* nas maldições de Mogonciaco, permanece um desejo explícito de vingança cruel contra a vítima amaldiçoada, o que tornaria pouco significativa a separação proposta.

<sup>19</sup> Tal conjunto de *defixiones* foi, primeiramente, transcrito e catalogado por Jürgen Blänsdorf no catálogo conhecido como DTM, publicado em *Die defixionum tabellae des Mainzer Isis- und Mater Magna-Heiligtums*. Além desse catálogo, parte do material em latim traduzido para o inglês pode ser encontrado nos textos *Cybèle et Attis dans les tablettes de defixio inédite de Mayence* (2005) e *The defixiones from the Sanctuary of Isis and Mater Magna in Mainz* (2010), de Blänsdorf. Há também o texto *Defixiones and the Temple Locus. The Power of Place in the Curse Tablets at Mainz* (2017), de Sarah Veale, que traz a transcrição latina feita por Blänsdorf e a tradução da autora para o inglês de dezenove lâminas.

**Quadro 1 – DTM 6**

| Texto em latim                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                    | Tradução (grifo meu)                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                         |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p><b>Lado único</b></p> <p>Quintum in hac tabula depono auersum<br/>se suisque rationibus uitaeque male<br/>consum(-<br/>mantem. ita uti galli bellonariue<br/>absciderunt concide(-<br/>runtue se, sic illi abscissa sit fides fama<br/>facul<i>&lt;i&gt;</i>tas. nec illi<br/>in numero hominum sunt, neque ille sit.<br/>quomodi et ille<br/>mihi fraudem fecit, sic illi, sancta Mater<br/>Magna, et [relegisti ?]<br/>cuncta. ita uti arbor siccabit se in sancto,<br/>sic et illi siccet<br/>fama fides fortuna facul<i>&lt;i&gt;</i>tas. tibi<br/>commendo, Att<i>&lt;i&gt;</i>hi d(o)mine,<br/>ut me uindices ab eo, ut intra annum<br/>uertent(em..) exitum<br/>illius uilem malum.</p> | <p>Nesta tábula, entrego o Quinto, avesso<br/>a si e às próprias razões, que se vai<br/>destruindo em vida.<br/><u>Assim como os <i>galli</i> ou os <i>bellonari</i> se<br/>dilaceraram ou se cortaram</u><br/><u>assim fiquem fé, fama, faculdade mental</u><br/><u>dele dilaceradas.</u><br/><u>Nem eles são considerados humanos,</u><br/><u>nem ele o seja.</u><br/>Tal como ele me expropriou, Grande<br/>Mãe sagrada, assim<br/>retomes tudo dele. Bem como a árvore<br/>secará no templo, assim<br/>também sequem fama, fé, fortuna,<br/>faculdade mental dele.<br/>[Confio a ti, Átis, senhor,<br/>que me vingues dele, que dentro de um<br/>ano... a morte<br/>dele vil e ruim.</p> |
| <p><b>Lateral</b></p> <p>ponit nom(en) huius mari(-<br/>tabus. si agatur ulla<br/>res utilis, sic ille nobis<br/>utilis sit suo corpore.<br/>sacrari horr(e)bis.</p>                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                              | <p>[Alguém] entrega o nome dele para as<br/>esposas. Se for de alguma forma<br/>útil, assim nos seja<br/>útil seu corpo.<br/>De seres amaldiçoado, terás horror.</p>                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                         |

**Fonte:** elaborado pela autora. Tradução latim/português de Renata Cazarini de  
Freitas (2023, p. 421-422).

Com a elaboração da *defixio* acima, o praticante da magia busca destruir Quinto, que o prejudicou, por meio de uma analogia à visão presente na literatura, como já comentado, sobre os sacerdotes castrados de Cibele, os *galli*, cuja prática ritual era vista como uma violência cuja evocação seria capaz de dilacerar a fé, a reputação e até a mente da vítima. A maldição destaca que a vítima deveria ser, assim como os *galli*, desumanizada, invertendo atributos considerados centrais à virilidade romana. Há ainda referência simbólica à

árvore seca do santuário, associada à morte de Átis, ligando a destruição dos bens e do corpo da vítima aos mitos de Cibele e de seu consorte.<sup>20</sup> Em toda a lâmina, a maldição remete ao corpo castrado dos *galli* e de Átis, refletindo atributos de Cibele: poder sobre a vida, a morte, a mente, o corpo e a sorte dos homens, além de seu domínio sobre estados liminares e transformadores da consciência.

Dessa forma, pela análise dessa maldição, bem como de outras do conjunto de Mogonciaco, temos outros atributos da deusa-mãe de Roma: além de promover diversos aspectos positivos na vida de seus seguidores, ela também podia provocar intranquilidade e desordem quando evocada em maldições.<sup>21</sup> Ademais, Átis, os *galli* e os elementos variados do mito e do rito não deixaram de ser usados pelo requerente na *defixio* analisada acima e em outras do conjunto. Isso demonstra que o imaginário religioso e os símbolos do culto não se limitavam à devoção, mas podiam ser mobilizados para influenciar a mente, o corpo e a sorte de outros, revelando o alcance ambivalente da deusa na prática ritual romana.

Por fim, mas não menos importante, para entender sobre os domínios da deusa, cumpre apresentar uma leitura sobre uma das principais representações da estatuária de Cibele em contexto romano, sua imagem entronizada.

---

<sup>20</sup> Trata-se do pinheiro (*arbor*) que era um elemento central no ciclo festivo de Átis e *Magna Mater*, simbolizando a morte e a ressurreição de Átis. Na procissão do *Arbor intrat*, que ocorria em 22 de março, um pinheiro sagrado era transportado do Monte Célio até o templo da deusa no Palatino.

<sup>21</sup> Para a análise de outras *defixiones* de Mogonciaco, ver Veale (2017), Silva (2022) e Freitas (2023).

**Figura 1** - Estatueta de bronze de Cibeles em carro puxado por leões. Século II.  
A estatueta mede 30,5 cm de altura por 139,1 cm de comprimento.



**Fonte:** acervo do Metropolitan Museum of Art. Inventário n. 97.22.24. Disponível em: <https://images.metmuseum.org/CRDImages/gr/original/DP145458.jpg>. Acesso em: 22 jan. 2026.

O primeiro elemento que chama a atenção na imagem mais comum da deusa em contexto romano é a coroa amuralhada, atributo iconográfico por meio do qual Cibeles passa a encarnar a noção de um poder indestrutível (COLETTI; DIOSONO, 2022, p. 948). Ainda segundo estes pesquisadores, a *Magna Mater*, em um primeiro momento, antes da edificação de seu próprio templo no Palatino, compartilhou o espaço com a deusa Vitória; somente alguns anos mais tarde seu santuário foi construído nas imediações daquele. Essa associação com a deusa Vitória não é fortuita, uma vez que esta simboliza o poder militar de Roma, enquanto Cibeles atua como representação do poder legítimo, legítimo e eterno – lembrando das narrativas de sua entrada na cidade por conta dos oráculos que previam Roma vencendo Cartago com tal ajuda divina.

Nas mãos, a deusa leva os címbalos que, como já comentado, era um instrumento musical presente em suas festas, o que mostra que o barulho ia além dos *galli*, como frisa a literatura, ele estava na própria deusa. Em relação

aos leões, segundo Dubosson-Sbriglione (2018, p. 13), estes animais são símbolo da realeza divina da deusa, um animal poderoso e selvagem, que inspira medo, evocando a condição estrangeira, mas também o domínio sobre o indomável, estabelecendo a ordem e equilíbrio no mundo. Roller (2019, p. 110) nos informa que os leões, já muito presentes na estatuária frígia da deusa, têm uma dupla função: “protegem a deusa, enfatizando sua força, enquanto, ao mesmo tempo, ela os domina, simbolizando seu domínio sobre o mundo animal.” Porém, nas representações frígias, o animal que mais aparece com a deusa foi a ave de rapina, que desaparece a partir da estatuária grega (ROLLER, 1999, p. 148).

Assim, ao contemplar Cibele entronizada, o devoto podia reconhecer o poder de uma Grande Mãe soberana, protetora do Estado e senhora da natureza, extremamente forte para oferecer a proteção divina necessária, capaz de tocar sua sensibilidade e de lhe conceder amparo e contato direto com o sagrado.

### **Considerações finais**

Os estudos históricos mostrados evidenciam que o culto de Cibele e Átis configura-se como um fenômeno de longa duração, caracterizado pela plasticidade ritual e pela capacidade de adaptação a diferentes contextos, articulando práticas populares, cultos de Estado e encontros culturais. Até os séculos III e IV, esse culto alcançou grande difusão no Império Romano, assumindo formas que variaram significativamente da Anatólia a Roma. Embora o foco do artigo tenha sido no contexto da República e do Principado, cumpre mencionar que na Antiguidade Tardia, o culto de Cibele manteve-se ativo em diferentes regiões do Império, ainda que progressivamente ressignificado e tensionado diante do avanço do cristianismo e das transformações religiosas.

Além de seu valor religioso, o culto também teve importância política e

simbólica para o poder imperial romano. A Grande Mãe foi incorporada ao panteão oficial de Roma, sendo mobilizada como um instrumento de legitimação política e de coesão social, ajudando a reforçar o poder do Estado e a identidade dos romanos. Sob certas circunstâncias, seu culto funcionou como apoio ao poder, evocando prosperidade, proteção coletiva e unidade, ao mesmo tempo em que atendia a necessidades individuais de cura, proteção, maldição, etc.

No que diz respeito aos domínios de Cibele enquanto deusa-mãe, à luz do que foi apresentado, é possível perceber que eles ultrapassam amplamente a imagem moderna moldada por concepções judaico-cristãs de maternidade e seus valores como ter filhos e os nutrir. Neste sentido, estou concordando com Johanna Stuckey (2005) ao perceber que as deusas-mães da Antiguidade eram entidades altamente complexas com domínios e poderes abrangentes. Porém, para o caso de Cibele, discordo da posição da autora de que as deusas antigas eram parte integrante do domínio masculino e o deus masculino era o foco do culto. Como busquei mostrar, ao menos no contexto romano, o culto de Átis era importante para o de Cibele, mas nunca deixou de lhe ser subordinado.

Conforme observa Roller (1999, p. 9-10), com que concordo, as atitudes culturais contemporâneas relativas às questões de gênero e raça – termo que eu trocaria para *orientalismo* – tornaram-se tão profundamente enraizadas na produção acadêmica que acabam por dificultar a avaliação das principais evidências relativas à Cibele e sua adequada inserção no antigo contexto mediterrânico. Nesse sentido, Cibele pode ser caracterizada como uma deusa-mãe e, como tal, não apresenta um modo de ação único e constante, suas manifestações vão muito além do mito da fertilidade que fazia parte de seus ritos, mas não lhe restringia. A deusa era a natureza, a senhora da ordem, sendo possível até de ser evocada para amaldiçoar. Seu culto também podia levar a experiências de extrema emoção em determinados rituais bem estabelecidos,

como o taurobólio, sendo as representações dos castrados como cultores de uma deusa exótica e orgiástica um exagero também relacionado com questões de gênero e identidade cultural da época.

Por fim, é importante mencionar que, por tratar-se de um artigo introdutório e de caráter geral, é possível que tenham escapado à análise determinadas minúcias que somente estudos microanalíticos; centrados em narrativas míticas específicas, objetos usados em ritos, procissões e festas, bem como representações figuradas e ligações divinas; seriam capazes de revelar com mais detalhes sobre as manifestações plurais da deusa.

É precisamente essa pluralidade de domínios que mostra como a Grande Mãe ultrapassou fronteiras, alcançando diferentes povos. Sua permanência ao longo do tempo evidencia a capacidade da deusa de responder a demandas humanas e institucionais diversas. Não surpreende, portanto, que a literatura acadêmica moderna dedicada à Cibele seja vasta. Embora este artigo esteja longe de esgotar o tema, espero que ele consiga abrir caminhos para novas reflexões, que podem abranger múltiplos aspectos da cultura do Mediterrâneo antigo.

## REFERÊNCIAS

### Fontes

CATULO. **O Livro de Catulo**. Tradução, Introdução e Notas de João Angelo Oliva Neto. São Paulo: Edusp, 1996.

CICERO. **De Haruspicum responso oratio**. Tome XIII, 2. Texte établi et traduit par Pierre Wulfeumier e Anne-Marie Tupet. Paris: Les Belles Lettres, 1966.

ESTRABÓN. **Geografia. Libros XI-XIV**. Introducción, Traducción y notas de M<sup>a</sup>. Paz de Hoz García-Bellido. Madrid: Editorial Gredos, 2003.

EURÍPIDES. **Bacantes**. Tradução de Trajano Vieira. São Paulo: Perspectiva, 2010.

OVÍDIO. **Fastos**. Tradução de Márcio Meirelles Gouvêa Júnior. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

PAUSÂNIAS. **Descrição da Grécia. Livro VII**. Introdução, tradução do grego e notas de Maria de Fátima Silva. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2024. Disponível em: <https://monographs.uc.pt/iuc/catalog/view/454/1030/1814-1>. Acesso em: 07 jan. 2026.

PRUDENTIUS II. **With a english translation by H. J. Thomson**. London/Cambridge Massachusetts: Willian Heinemann/Harvard University Press, 1953.

SÊNECA. **Agamêmnon**. Tradução, introdução, posfácio e notas de José Eduardo dos Santos Lohner. São Paulo: Globo, 2009.

TITO LÍVIO. **Historia de Roma desde su fundación**. Libros XXVI-XXX. Traducción y notas de José Antonio Villar Vidal. Madrid: Editorial Gredos, 1993 (Biblioteca Clásica Gredos).

VARRON. **Satires Ménippées**. Édition, traduction et commentaire par Jean-Pierre Cèbe. Rome: École Française de Rome, 1972.

## Bibliografia

ALVAR, J. **Romanising oriental Gods: myth, salvation, and ethics in the cults of Cybele, Isis, and Mithras**. Leiden/Boston: Brill, 2008.

BELTRÃO, C. **Magna Mater, Claudia Quinta e Claudia Metelli (Clodia): a construção de um mito no principado augustano**. In: CÂNDIDO, M. R. (Org.). **Mulheres na Antiguidade: Novas Perspectivas e Abordagens**. Rio de Janeiro: NEA/UERJ, 2012, p. 63-93.

BLÄNSDORF, J. **Cybèle et Attis dans les tablettes de defixio inédite de**

**Mayence.** Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 149<sup>e</sup> année, n. 2, p. 669-692, 2005.

BLÄNSDORF, J. **The defixiones from the Sanctuary of Isis and Mater Magna in Mainz.** In: GORDON, R.; SIMÓN, F. M. (Ed.). *Magical Practice in the Latin West.* LEIDEN/BOSTON: Brill, 2010, p. 141-189.

BORGEAUD, Ph. **La Mère des dieux, de Cybèle à la Vierge Marie.** Paris: Le Seuil, 1996.

BURKERT, W. **Greek religion.** Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 1985.

BURKERT, W. **Cultos místéricos antiguos.** Madrid: Editorial Trotta, 2005.

CAIROLI, F. P. **Marcial brasileiro.** Tese (Doutorado em Letras) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

COLETTI, F.; DIOSONO, F. **Cybele and Attis from the Phrygian Crags to the City. History, Places and Forms of the Cult of Magna Mater in Rome.** In: GALOPPIN, T. et al (Eds.). *Naming and Mapping the Gods in the Ancient Mediterranean.* Berlin/Boston: Walter de Gruyter GmbH, 2022, p. 945-970.

CUMONT, F. **Les religions orientales dans le paganisme romain.** Paris: Ernest Leroux, 1907.

DETIENNE, M. **Expérimenter dans le champ des polythéismes.** *Kernos*, 10, p. 57-72, 1 jan. 1997.

DUBOSSON-SBRIGLIONE, L. **Le culte de la Mère des dieux dans l'Empire romain.** *Potsdamer Altertumwissenschaftliche Beiträge* 62. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2018.

DUTHOY, R. **The Taurobolium: its evolution and terminology.** Leiden: E.J. Brill, 1969.

FREITAS, R. C. **Sem perdão: em busca de justiça (ou vingança?) usando defixiones na antiga Mogontiacum (Mainz).** In: SILVA, S. C.; MARQUETTI, F.;

FUNARI, P. P. A. (Orgs.). *Magia, Encantamentos e Feitiçaria*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2023, p. 398-433.

GASPARRO, G. S. *Soteriology and mystic aspects in the cult of Cybele and Attis*. Leiden: E. J. Brill, 1985.

GONZÁLEZ, P. *La génesis de los dioses frigios Cibeles y Atis*. Revista de Ciencias de las Religiones, p. 105-116, 1995.

GRAILLOT, H. *Le culte de Cybèle, mère des dieux à Rome et dans l'Empire romain*. Paris: Fontemoing et Cie., 1912.

GUERRA, L. *Pequeno histórico do 'matriarcado' como hipótese para a interpretação da pré-história*. Mare Nostrum, 12(1), p. 1-25, 2021.

OLIVEIRA, J. *Os dons de Afrodite: apontamentos sobre os domínios de ação da deusa na Ilíada (III, 38-75)*. Calíope – Presença Clássica, 50, p. 1-16, 2025.

ROLLER, L. *Attis on greek votive monuments greek god or phrygian?* Hesperia 3.2, p. 245-264, 1994.

ROLLER, L. *In search of God the Mother. The Cult of Anatolian Cybele*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1999.

ROSCOE, W. *Priests of the Goddess: Gender Transgression in Ancient Religion*. History of Religions, vol. 35, n. 3, p. 195-230, 1996.

RUTTER, J. B. *The Three Phases of the Taurobolium*. Phoenix, vol. 22, n. 3, p. 226-249, 1968.

SILVA, S. C. *“Por que de galo, então, chamamos quem se castra [...]?” Interseccionalidade em representações de sacerdotes castrados no Império Romano*. Mare Nostrum, vol. 11, n. 1, p. 287-316, 2020.

SILVA, S. C. *Os galli, sacerdotes de Cibele: representações literárias femininas e possibilidades sobre as práticas de castração ritual*. NOTANDUM (USP), vol. 24, p. 1-22, 2021.

SILVA, S. C. **O corpo castrado dos *galli* nas maldições de Mogonciaco: uma análise de cinco *defixiones* para *Mater Magna*.** *Romanitas*, vol. 1, p. 91-113, 2022.

STUCKEY, J. **Ancient Mother Goddesses and Fertility Cults.** *Journal of the Association for Research on Mothering*, vol. 7, Number 1, p. 32-44, 2005.

THEODOSSIEV, N. **Mountain Goddesses in Ancient Thrace: The Broader Context.** *Kernos*, 15, p. 325-329, 2002.

USTINOVA, Y. **Divine Mania: Alteration of Consciousness in Ancient Greek.** 1. ed. Oxford: Routledge, 2018.

VEALE, S. **Defixiones and the Temple Locus: The Power of Place in the Curse Tablets at Mainz.** *Magic, Ritual and Witchcraft*, 12(3), p. 279-313, 2017.

VERMASEREN, F. M. **Corpus Cultus Cybelae Attisque.** Amsterdam: J. C. Gieben, 1977.

VERSNEL, H. **Beyond Cursing: The Appeal to Justice in Judicial Prayers.** In: FARAONE, C.; OBBINK, D. (Ed.). *Magika Hiera: Ancient Greek Magic & Religion.* Oxford: Oxford University Press, 1991, p. 60-106.