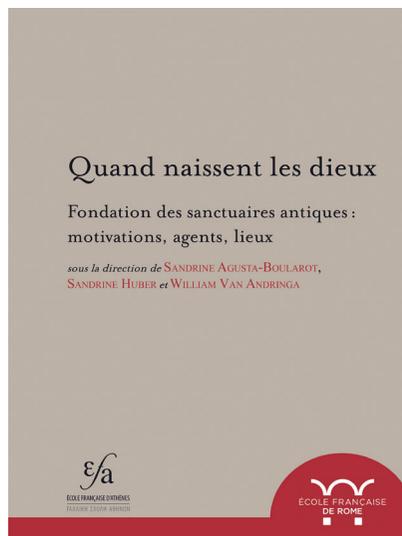


## QUAND NAISSENT LES DIEUX




---

AGUSTA-BOULAROT,  
SANDRINE, HUBER, SANDRINE  
& VAN ANDRINGA, WILLIAM  
(eds.) (2017). *Quand naissent les  
dieux. Fondation des sanctuaires  
antiques : motivations, agents, lieux.*  
Collection de l'École Française de  
Rome 534, Roma: École française  
d'Rome. 436 pp., 57€ [ISBN: 978-  
2-7283-1266-5]

---

JOSÉ CARLOS LÓPEZ GÓMEZ  
UNIVERSIDAD CARLOS III DE MADRID  
JOSLOPEZ@HUM.UC3M.ES

*QUAND NAISSENT LES DIEUX* ES EL RESULTADO FINAL del congreso internacional celebrado en l'École Française de Rome entre los días 18 y 20 de junio de 2015. Las actas, coordinadas por Sandrine Agusta-Boularot, Sandrine Huber y William Van Andringa comprenden un total de 23 artículos en los que se aborda, sobre todo desde el análisis arqueológico, el origen y desarrollo de numerosos espacios sacros ubicados en distintos puntos del Mediterráneo desde comienzos de la Edad del Bronce hasta finales del siglo V d.C. Se trata, por tanto, de un conjunto de estudios diacrónicos en los que se han tenido en cuenta aspectos fundamentales para el análisis del fenómeno religioso en la Antigüedad, como la naturaleza de los cultos a partir del estudio de la cultura material; el análisis de las transformaciones en los espacios sacros y sus rituales como consecuencia de los cambios políticos y sociales acaecidos en un territorio; la problemática del fenómeno de la *longue durée* en santuarios cuya estratigrafía abarca varios siglos y diferentes periodos culturales; las motivaciones de los agentes (públicos y privados) a la hora de elegir a una divinidad concreta para establecer su

culto en un lugar preseleccionado, o los procedimientos (rituales y jurídicos) que debían tenerse en consideración para la fundación y transformación de un santuario.

A pesar de que la distribución cronológica y geográfica de los espacios de culto que se han analizado es muy amplia y sus diferencias culturales enormes, la obra se estructura en tres bloques: uno dedicado al mundo griego, otro al mundo itálico y un tercero consagrado a la evolución de los santuarios en lo que serán los espacios provinciales romanos, como la Galia, Hispania, Macedonia y Acaya.

En el primero de los trabajos que se centran en el estudio de los santuarios en el mundo griego, de François de Polignac, se aborda una crítica al entramado teórico tradicional de la *polis religion*, según el cual existe una jerarquía de espacios sacros urbanos en cuya cúspide se encontrarían los grandes templos cívicos y en la base los cultos privados. Como contrapartida, el autor defiende el modelo de Paulin Ismard basado en la *cit  des reseaux*, que entiende la religión de una *polis* como un conjunto de redes en la que interactúan múltiples individuos, grupos y asociaciones en distintos niveles. Polignac subraya la importancia de analizar el fenómeno de la fundación de un santuario en el mundo griego para conocer el proceso por el cual este pudo acabar integrado dentro de una *polis*, aunque su origen sea ajeno a la misma.

A este le sigue un artículo de Roland Étienne donde se aborda los orígenes de los santuarios griegos en las Cícladas. Tomando como base las tablas que publicó A. Gounaris en 2005, en las que se mostraba la distribución geográfica y temporal de más de una treintena de templos con sus respectivas advocaciones, Étienne elabora una crítica a las hipótesis de Gounaris, puesto que resulta complicado identificar las divinidades a las que les fueron consagrados, en sus fases iniciales, estos espacios de culto. En efecto, la cronología de fundación de algunos santuarios se remonta al siglo VIII a.C. mientras que los teónimos y las representaciones iconográficas no aparecen, en la epigrafía, hasta el siglo VII a.C. Por ello, Étienne plantea que en época orientalizante, en las Cícladas, las divinidades todavía no habrían sido claramente definidas: serían anónimas, amorfas y sin rituales individualizados.

En la tercera contribución Anne Jacquemin analiza las principales fuentes literarias que abordan la creación y evolución del santuario de Delfos y las coteja con la información que han aportado los estudios arqueológicos. De especial interés es la crítica que la autora dirige hacia los arqueólogos que han caído en el error de intentar identificar, mediante la interpretación del registro material de Delfos, aquello que contaban las fuentes escritas.

A continuación, Sandrine Huber aborda el mundo religioso de Eretria y su *chora* a partir del análisis arqueológico de algunos de sus santuarios más importantes, como el de Apolo, el de Atenea o el supuesto *heroon* urbano. A pesar de que se conocen las primeras estructuras de estos espacios de culto, así como algunos de sus objetos votivos más antiguos (algunos de carácter epigráfico) e, incluso, su distribución

geográfica dentro de la ciudad, Huber reflexiona sobre las dificultades que existen a la hora de dilucidar la naturaleza ritual prístina de dichos santuarios y su evolución a partir de los escasos vestigios conservados.

Arthur Muller, en su trabajo sobre el panteón de Tasos, estudia el fenómeno de la importación de los cultos metropolitanos en esta *apoikía* de Paros. Su hipótesis, basada en el análisis topográfico de la ciudad, es que los colonos delimitaron el perímetro urbano mediante la instalación, en distintos puntos de la periferia, de una serie de espacios y monumentos consagrados a distintos dioses traídos de Paros. El objetivo sería crear una especie de *pomerium* sacro que garantizara la protección de la comunidad y que reprodujera la experiencia religiosa de la metrópoli, teóricamente exitosa en el proceso de metacomunicación con lo divino.

En la misma línea iniciada por Sandrine Huber se sitúa el artículo de Nuran Şahin dedicado a los orígenes del culto a Apolo en Claros. Este santuario, que se mantuvo en uso desde la época micénica hasta el periodo clásico, suscita el debate de la *longe durée* aplicada al estudio de un espacio sacro y sus rituales desde sus orígenes hasta su abandono. En este caso, mientras que el material arqueológico más antiguo permitiría vincular este santuario con una divinidad femenina, desde el siglo VII a.C. este se encuentra ya claramente consagrado a Apolo. Las modificaciones que se produjeron, a partir de entonces, en las representaciones iconográficas del dios, podrían haber ido aparejadas de cambios en el ritual y en la propia conceptualización de la divinidad, pero las pruebas arqueológicas se muestran muy limitadas para reconstruir todo el proceso.

Lawrence Cavalier y Jacques des Courtils, en su trabajo sobre el conjunto sacro de Leto en la ciudad de Janto, inciden en los mismos problemas. En este complejo religioso, compuesto por varios templos cuyas fases más antiguas se remontan al siglo VII a.C., la información de los momentos de ocupación prístinos es tan pobre que no se puede conocer la advocación inicial de estos espacios y, mucho menos, su ritual. No es hasta principios del siglo IV a.C. cuando se produjo la monumentalización del conjunto, financiada por el rey licio Arbinos, y la introducción de la tríada apolínea, cuyos teónimos aparecen ya documentados tanto en griego como en licio. Aunque la evergesía regia conllevó importantes modificaciones en la fisonomía del santuario, parte de la tradición local, tanto arquitectónica como ritual, se mantuvo. El caso ejemplifica cómo las transformaciones que se van operando en los distintos espacios de culto, a lo largo del tiempo, vienen condicionadas por multitud de factores políticos, sociales y culturales, en los que la intervención tanto de agentes individuales como colectivos es fundamental.

En un marco más teórico, François Quantin reflexiona sobre el concepto de “divinidad políada” y critica su aplicación sistemática a muchas comunidades del mundo griego. Para Quantin, este concepto, que implica que un dios garantiza la unidad

y la seguridad de una ciudad hasta el punto de monopolizar sus representaciones iconográficas, encaja en Atenas, pero encuentra ciertas dificultades en otras muchas *poleis*. Tal es el caso de Apolonia y su diosa Ártemis. La divinidad, omnipresente en los documentos epigráficos y plásticos privados de la ciudad, no otorga el nombre a la *polis*, que lo toma de su fundador mítico, Apolo. En consecuencia, según Quantin, en Apolonia debió de existir una especie de hermanamiento entre ambas deidades que no permite afirmar cuál de las dos debe ser considerada la divinidad políada. Como alternativa, el autor propone, para estos casos, el uso del concepto de “panthéon épichorique” entendido este como un grupo de divinidades que encarnan las principales fuerzas protectoras de una comunidad.

Finalmente, en el último de los artículos de este primer bloque, Virginte Mathé recurre al estudio de diversas fuentes epigráficas, iconográficas y arqueológicas para establecer las distintas fases constructivas que se llevaron a cabo en la edificación del conjunto sacro de Asclepios en Epidauro entre el 370 a.C. y mediados del siglo III a.C. Asimismo, la autora analiza interesantes aspectos relacionados con la gestión de las obras del santuario, la procedencia de los artesanos, los especialistas que trabajaron en el proyecto e incluso el coste de los distintos materiales que ornamentaban el edificio. Mathé concluye que la construcción de este conjunto fue desarrollada por varias generaciones que decidieron primar este proyecto con el objetivo, quizá, de redefinir su identidad religiosa y de situar a la ciudad en un plano religioso regional de primer nivel en un momento en el que el culto a Asclepios se encontraba en auge.

El bloque dedicado al mundo itálico se inaugura con una contribución conjunta de Arnaud Coutelas, Thomas Creissen y Willian Van Andringa en la que se muestran los resultados del minucioso estudio de materiales y técnicas constructivas empleados en las distintas fases del levantamiento del templo de Fortuna Augusta en Pompeya. Todo el trabajo va acompañado de una serie de fotos y planos del santuario que permiten comprender con mayor claridad las distintas etapas que caracterizaron su construcción.

Los siguientes trabajos inciden en la problemática de la identificación de las advocaciones más antiguas de los santuarios y subrayan las dificultades derivadas de la aplicación del fenómeno de la *longue durée* en los rituales del mundo itálico prerromano. En este sentido, Filippo Coarelli analiza el origen de algunos de los principales cultos del territorio del Lacio, como el de Mater Matuta en Satricum, Juno Sospita en Lanuvium o Diana en Nemi y determina que, aunque se han localizado sus espacios de culto y se han datado los primeros vestigios de su ocupación –que, en algunos casos, como el de Mater Matuta, se remontan al siglo IX a.C.– ninguna prueba permite afirmar que las divinidades veneradas en aquél momento fuera idénticas a aquellas identificadas en los mismos lugares ya en época histórica.

A continuación, Vincenzo d'Ercole insiste en el mismo problema. En Abruzzo, en la zona de Vallemare y en el área de Villanova no hay restos epigráficos o arquitectónicos relacionados con las primeras fases de uso de los espacios sacros, puesto que estos se localizaban en grutas, montañas, ríos, lagos o bosques y, en ocasiones, en áreas de necrópolis. Algunos de estos lugares presentan niveles de ocupación, no sin discontinuidades, desde finales de la Edad del Bronce hasta la época medieval. Según la hipótesis de D'Ercole, derivada del estudio de los objetos votivos localizados en estos espacios, las poblaciones de la zona de Abruzzo, en la Edad del Hierro, rendían culto a diversos entes para garantizar el dominio de las fuerzas de la naturaleza y propiciar la fecundidad de las cosechas. Sin embargo, a partir del siglo V-IV a.C., como consecuencia de la llegada de influencias del mundo griego, se extendió el culto a Hércules, pues su iconografía empezó a dominar los depósitos votivos y el ajuar. Sus atribuciones, según D'Ercole habrían sido similares a la de los entes divinos anteriores.

Parecidas son las conclusiones de Olivier de Cazanove en su contribución, donde incide en las dificultades que existen a la hora de estudiar la estratigrafía de los espacios de culto del mundo itálico previos a la etapa romana republicana porque apenas hay restos arquitectónicos. Aunque recientes excavaciones han demostrado que existen, en algunos santuarios, restos constructivos que se remontan al siglo VI a.C., como ocurre en el templo de Schiavi de Abruzzo o en el "templo P" de Civita di Tricarico, nada puede determinarse ni de los rituales ni de las divinidades asociadas a dichos espacios en sus primeras fases de ocupación.

Como marco teórico a la problemática de la evolución del edificio que alberga a la(s) divinidad(es) podría situarse el siguiente trabajo, de Pierre Gros, donde expone que en la Antigüedad greco-romana no existía la obligación de conservar la estructura arquitectónica de un templo en su estado original. Los análisis llevados a cabo en diversos espacios de culto demuestran que las restauraciones y reconstrucciones sobre los planes primigenios de los edificios sacros fueron frecuentes. Sin embargo, es cierto que el lugar en el que se erigía el edificio era, en mayor medida, respetado. En este sentido, John Scheid aborda el asunto de la (re) fundación y alteración de espacios de culto públicos a partir de la información de carácter jurídico y ritual que aparece en algunas fuentes escritas. El autor expone diversos casos de estudio que manifiestan la existencia de una férrea normativa ritual que había que acatar cada vez que se fuera a producir una alteración, por mínima que fuera, en un espacio sacro. El objetivo era garantizar el restablecimiento del orden inicial del lugar de culto que había sido alterado.

Todo este marco teórico queda completado por el trabajo de Sylvia Estienne, en el que aborda la categorización de los espacios sacros desde el punto de vista jurídico. En el mundo romano, las *aedes sacrae*, que habían sido consagrados y dedicados a

una divinidad en nombre de la comunidad o por disposición de los pontífices, eran una propiedad divina e inalienable, como lo eran edificios públicos (*res publicae*). Sin embargo, los edificios religiosos de carácter privado quedaban excluidos del derecho divino, por tanto, los particulares podían removerlos o reconstruirlos sin ningún tipo de traba legal. Cicerón etiqueta a estos últimos como *res religiosae*, pero el término no queda bien definido. Según Estienne, el prestigio de que gozaron los primeros motivará a los distintos agentes privados que sufragaron sus propios espacios de culto a imitar el calendario ritual o la estructura sacerdotal de los que gozaban los santuarios públicos con el objetivo de imbuir a sus propios santuarios de la misma inviolabilidad, aunque jurídicamente no hubieran sido reconocidos como *res sacrae*.

Como aplicación práctica al marco teórico anterior, a continuación, Françoise Van Haepere, analiza los procesos de fundación y desarrollo de una veintena de santuarios de la ciudad de Ostia a partir del análisis de un conjunto de fuentes epigráficas, literarias y arqueológicas para determinar cuáles pudieron haber gozado de la categoría jurídica de *sacrum*. Para ello, la autora ha tenido en cuenta una serie de datos, como el motivo de la dedicación del santuario (*senatusconsultum* o *Decreto Decurionum*), el dedicante, la perpetuidad del culto en la ciudad, la localización del templo en la topografía urbana, el estudio de los materiales de los santuarios y el taller que trabajó dichos materiales o, incluso, los intereses políticos que pudo tener la propia Roma para promover la instalación de determinados cultos en Ostia, como el de Hércules –pues de este puerto partían las expediciones militares–, el culto a Isis y a Serapis o el culto a Vulcano.

El tercer bloque de artículos, dedicado a la evolución de los santuarios en distintas regiones de Europa desde época prerromana hasta el periodo de dominación romana, es inaugurado por un trabajo de Réjane Roure, Aurélien Creuzieux y Benjamin Girard en el que exploran el proceso de fundación de santuarios en la Galia de la Edad del Hierro a partir del estudio material de un caso concreto localizado en Cailar. Se trata de un espacio sacro a cielo abierto situado en el interior de la ciudad, junto a la muralla, fundado en el siglo III a.C., en el que, a juzgar por los vestigios hallados, se celebraba el ritual céltico descrito por Posidonio consistente en la exposición de trofeos de batalla – como cabezas y armaduras – hasta su deterioro. Previamente, el lugar había sido un simple terreno raso hasta que allí, a finales del siglo IV a.C. se celebró una especie de banquete público, quizá de naturaleza ritual, que habría derivado en la sacralización del espacio y su transformación en un lugar de culto.

A continuación, Sandrine Agusta-Boularot reflexiona sobre la fundación de los primeros santuarios romanos en la Galia Transalpina. Para la autora, la existencia de santuarios de tipo itálico en la región desde el siglo II a.C., como lo hubo en *Glanum*, no implicó la difusión del ritual romano entre la población local. Asimismo, el mundo religioso griego, presente en la zona desde el siglo VI a.C., tampoco tuvo un

fuerte impacto entre la población autóctona más allá de la ciudad de Massalia y su *chora*, a pesar de que determinados individuos, sobre todo de las aristocracias galas, fueron adquiriendo paulatinamente las formas rituales mediterráneas, el sistema de ofrendas y el formulario votivo. No fue hasta época augustea cuando los galos se apropiaron de las formas religiosas itálicas como consecuencia del desarrollo de la municipalización, la proliferación de colonias y municipios, la extensión de la ciudadanía y la romanización de las elites. Fue entonces cuando se fundaron numerosos templos *ex novo* de tipo itálico y cuando la mayor parte de los antiguos espacios sacros urbanos del mundo galo fueron abandonados. Sin embargo, en el mundo rural, los espacios vinculados a fuentes, cuevas, grutas en montaña, etc., continuaron siendo utilizados como lugares de culto hasta la Tardoantigüedad. Son los únicos en los que, aparentemente, se podría aplicar el fenómeno de la *longe durée* en cuanto a su perpetuación como espacios de culto durante ocho o nueve siglos. Ello no quiere decir que no hubiera, en todo este arco cronológico, ni discontinuidades temporales en el uso de estos espacios, ni cambios en la naturaleza de la divinidad o del ritual que allí se practicaba, imperceptibles, por otro lado, a partir de los escasos vestigios arqueológicos que nos han quedado.

En la misma línea, William van Andringa, en su trabajo, señala que los años 15-14 a.C. marcaron el inicio de la integración en la *romanitas* de las estructuras políticas, sociales y religiosas del mundo galo y, en las décadas consecutivas, las nuevas *civitates* reestructuraron su identidad religiosa y su sistema de culto con el objetivo de integrarse en las redes del imperio. Un claro síntoma al respecto fue la manipulación de la mitología para establecer una relación entre las ciudades galas y la propia Roma. No en vano Marte fue elegido divinidad patronal de las ciudades de las Tres Galias debido, sobre todo, a su papel en el mito de la descendencia troyana latina y a la vinculación que las ciudades galas buscaron establecer con Roma. Como Augusta-Boularot, Van Andringa defiende que las alusiones en la epigrafía religiosa a las divinidades prerromanas que persisten en época imperial no constituyen un ejemplo de la persistencia de los cultos y rituales galos de forma unilineal, sino una reinterpretación de la identidad religiosa de las nuevas comunidades. A pesar de todo, el pasado ni se borró ni se olvidó. Algunas prácticas culturales fueron perpetuadas, y la materialización de ello es el hallazgo, en algunos santuarios de época romana, de depósitos votivos de naturaleza prerromana. Ello quiere decir que las estrategias que se llevaron a cabo para la construcción de un nuevo presente fueron múltiples y pasaron, necesariamente, por la reestructuración del pasado, que no fue eliminado, sino reivindicado en el nuevo entramado político, social y religioso de la *romanitas*.

A continuación, Thomas Schattner aborda el estudio arqueológico de algunos espacios sacros de época romana ubicados en el oeste de la península ibérica, entre ellos el templo de Endovellicus (Alandroal, Portugal), el santuario de Lar Berobreus

(Cangas de Morrozo), el santuario de Cabeço das Fráguas (Guarda), o el santuario de Pánoias. Su principal aportación consiste en el establecimiento de una clasificación tipológica y cronológica de la evolución de la morfología de los altares votivos hallados en estos lugares. Con relación a los santuarios, para Schattner, cada uno de ellos presenta una serie de características exclusivas que impide establecer una clasificación, más allá de la que se pueda intuir a partir de su emplazamiento y su conexión con núcleos de población cercanos. Esto ejemplifica la enorme variabilidad de tipos arquitectónicos y rituales que existían en el complejo mundo de las creencias de una región provincial romana.

La última contribución, de Francesco Camia y Athanasios Rizakis, aborda la fundación de espacios de culto en las provincias de Acaya y Macedonia en época romana. En estas provincias hubo escasas nuevas fundaciones, pero sí abundantes modificaciones y reestructuraciones de santuarios preexistentes que conllevaron cambios en el ritual. Dichas reestructuraciones están relacionadas, fundamentalmente, con la introducción del culto imperial – muy presente en algunos de las principales festividades religiosas griegas, como los juegos ístmicos –, y el desarrollo de los denominados “cultos orientales”.

La obra concluye con un trabajo del recientemente fallecido Enzo Lippolis, en el que se elabora una crítica al contenido general del libro. Sus reflexiones son muy válidas para sintetizar los distintos problemas que se han abordado en las páginas precedentes.

Lo cierto es que la enorme selección de espacios y periodo culturales que se han abordado no proporciona una visión demasiado coherente del conjunto del mundo mediterráneo – algo que, por otro lado, requeriría un estudio de una magnitud colosal –, y sorprende la falta de atención al mundo de las creencias en algunas regiones mediterráneas como el norte de África.

A pesar de ello, se ha puesto de manifiesto que la arqueología ha ido adquiriendo, en los últimos años, un papel fundamental en el estudio de los fenómenos religiosos del mundo antiguo. Muestra de ello es la multiplicidad de enfoques metodológicos desde los que se ha abordado el asunto. Se han puesto sobre la mesa una infinidad de situaciones que pudieron haber definido la creación y transformación de un espacio de culto; situaciones dispares desde el punto de vista cronológico y espacial que, en ocasiones, guardaban enormes similitudes. Se han estudiado las posibles motivaciones que movieron a los distintos agentes, individuales y colectivos, a la fundación de un lugar de culto y la definición de sus rituales, dentro de un proceso dialéctico en el que, según Lippolis, la casualidad debió de ser un factor fundamental, pero también la voluntad derivada de estímulos sobre todo de carácter político y social. Asimismo, a partir de análisis arqueológicos y topográficos, se ha intentado dilucidar el papel y la categoría legal de que gozaba un santuario dentro de una comunidad.

Sin embargo, las dificultades derivadas del estudio de lo religioso desde lo material siguen siendo insalvables. La arqueología encuentra enormes problemas a la hora de definir un puñado de vestigios materiales procedentes de cualquier santuario cuya actividad se prolongue durante siglos. En este sentido, apenas se puede aventurar la naturaleza de la divinidad o divinidades que se veneraban en un determinado espacio en sus distintas etapas de uso. Por otro lado, la percepción de modalidades rituales y de cambios asociados a los mismos es prácticamente imposible, puesto que existen grandes dificultades a la hora de rastrear los vestigios de la propia actividad ritual. De hecho, estos suelen ser muy heterogéneos, fragmentarios y, en ocasiones fruto de una selección. En este sentido, ni siquiera se puede atribuir, con seguridad, un valor sacro a un espacio desde sus primeros momentos de ocupación por el mero hecho de que allí se erigiera un santuario tiempo después.

Como cualquier sociedad humana, los santuarios son elementos mutables, en continua redefinición, determinados por alteraciones sociales, por cambios en las motivaciones privadas o colectivas o incluso por la agencia de ciertos individuos. No existe una metodología que permita conocer, de forma fehaciente, su funcionamiento, su actividad ritual, su naturaleza y su evolución; sin embargo, gracias a la arqueología, se está rascando en una superficie cada vez menos difusa que está permitiendo entender, aunque sea todavía de forma genérica, la configuración de los modelos religiosos del mundo antiguo.