

RELIGIOUS MANIFESTATIONS OF THE *CULTORES*
OF *DII SELECTI* IN ROMAN CARPETANIA

Manifestaciones religiosas de los *cultores* de los *Dii Selecti* en Carpetania romana^{*}

José Carlos López Gómez
Universidad Carlos III de Madrid
joslopez@hum.uc3m.es

Fecha recepción 01.05.2017 / Fecha aceptación 30.09.2017

Resumen

En este trabajo se aborda, a partir del análisis de la epigrafía votiva, el estudio de los *cultores* en Carpetania romana y sus inquietudes religiosas. En ausencia de una información más precisa que permita abordar con éxito el análisis social de los *cultores*, este trabajo pretende contribuir a la reflexión sobre el significado de las manifestaciones religiosas de estos individuos, contextualizándolas dentro del marco socio-religioso en el que fueron concebidas, esto es, en un momento en el que las formas culturales y religiosas más propiamente ro-

Abstract

This paper addresses the study of *cultores* of Roman Carpetania and their religious concerns through votive epigraphic data. Given the absence of more precise information that would allow for a social analysis of the *cultores*, this work aims to contribute to the reflection on the meaning of the religious manifestations of these individuals by contextualizing them in the socio-religious framework in which they were conceived, in other words, at a time when the more Roman cultural and religious forms were already fully established.

* Este trabajo se inscribe en el proyecto de doctorado financiado por el Ministerio de Educación, Cultura y Deporte del Gobierno de España (FPU 2014), y en el proyecto de investigación ORINS (*Oriental Religions in Spain*), HAR2014-52531-P, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad.

manas se hallaban ya plenamente instauradas. Se analiza, para sostener la hipótesis, la documentación correspondiente a los *cultores* de los *dii selecti*.

Palabras clave

Carpetania romana, *cultores*, dedicantes, *dii selecti*, religión romana, Júpiter, Minerva, Diana, Marte.

In order to support this hypothesis, the analysis here relies upon the documentation related to the *cultores* of *dii selecti*.

Keywords

roman Carpetania, *cultores*, devoted, *dii selecti*, roman religion, Jupiter, Minerva, Diana, Mars.

Estado de la cuestión del estudio de cultores en Carpetania

Aunque el estudio de los practicantes de la religión romana en Carpetania no ha sido abordado de forma monográfica, se puede hacer una aproximación historiográfica a través de algunas obras que, tangencialmente, han afrontado esta cuestión, como son los catálogos de epigrafía regional, las publicaciones dedicadas a la Carpetania romana y aquellas consagradas al análisis de los cultos romanos en la zona.

Tras la consolidación del Estado de Autonomías, desde los años 80 se ha ido realizando una serie de trabajos catalográficos (fundamentalmente provinciales, pero también autonómicos) cuyos autores, amparados por las nuevas instituciones correspondientes interesadas en la «construcción» de una historia regional, desarrollaron una recopilación epigráfica y, por ende, una aproximación a las características de la epigrafía votiva carpetana y, como cuestión derivada, a sus dedicantes¹. Sin embargo, son obvias las limitaciones que presentan estos catálogos como estudios de carácter histórico o socio-religioso, pues como Rudolf Haensch advierte desde una perspectiva general, plantean las cuestiones de las inscripciones votivas desde el punto de vista técnico o formal y no desde la realidad histórica inherente a este tipo de documentación².

En las obras dedicadas al estudio general de Carpetania, que han planteado aspectos religiosos, como el famoso (y ya clásico) título de María Pilar González Conde³, la cuestión de los *cultores* fue resuelta de manera algo genérica, aunque significaron una primera aproximación a su onomástica, su *origo* y su estatuto jurídico.

Los posteriores trabajos que abordaron aspectos de religión romana en Carpetania o en la Meseta se centraron en un ámbito territorial concreto (una ciudad, una provincia actual

1. Los más representativos para Carpetania son S. Cortés, E. Ocaña, F. J. Fernández y J. Esteban, “Nuevas inscripciones romanas del Museo de Santa Cruz de Toledo”, *Museos*, 3, 1984, 73-85; S. Cortés, E. Ocaña y F. J. Fernández, “Algunas inscripciones romanas en la provincia de Toledo”, *Carpetania*, 1, 1987, 91-102; M. J. Rubio, *Catálogo epigráfico de Alcalá de Henares*. Alcalá de Henares, 1994; M. Ruiz Trapero, *Inscripciones Latinas de la Comunidad Autónoma de Madrid*. Madrid, 2001; J. M. Abascal y G. Alföldy, *Inscripciones romanas de la provincia de Toledo (siglos I-III)*, Madrid, 2015.

2. R. Hanesch “Inscriptions as Sources of Knowledge for Religions and Cults in the Roman World of Imperial Time”, *A Companion to Roman Religion*, 2007, 177.

3. M. P. González Conde, *Romanidad e indigenismo en la Carpetania*, Alicante, 1987, 111-118.

o una región geográfica), en el estudio de una deidad o en un documento votivo específico. Entre ellos podríamos mencionar algunos artículos dedicados al culto a Marte en la Meseta Meridional⁴ o en la propia ciudad de *Complutum*⁵; a Júpiter⁶, al culto imperial a través del estudio de su sacerdocio documentado en la epigrafía meseteña⁷ o complutense⁸, o al culto a las aguas, también en *Complutum*⁹. En ellos, en general, los dedicantes de los distintos monumentos votivos carpetanos también son correctamente analizados en función de su onomástica, y clasificados, dentro de las limitadas posibilidades de análisis que aportan estas inscripciones, en una u otra categoría jurídica.

De alcance regional es el artículo de Salinas de Frías sobre la religión romana en la meseta meridional¹⁰ y de Rebeca Rubio a propósito de la religiosidad politeísta en *Toletum* y su territorio¹¹. En estos trabajos sus autores también ofrecen una aproximación a los dedicantes y sus preferencias culturales. El segundo, además, analiza los sacerdocios documentados en la Meseta, propone nuevas pautas de análisis del fenómeno religioso más allá de la «seca enumeración de dioses y dedicantes»¹², como el estudio de los ámbitos escénicos, y explica lúcidamente algunas de las divergencias que parecen detectarse en las tendencias religiosas entre los miembros de la oligarquía (cuyas manifestaciones culturales parecen contextualizarse, en gran medida, en el marco de los cultos oficiales, sobre todo, el culto al emperador), y los individuos más humildes (cuyas preocupaciones religiosas están más relacionadas con la fertilidad de los campos, la prosperidad o la fortuna).

En cuanto a los estudios centrados en epígrafes determinados que por su exclusividad han dado lugar análisis más exhaustivos, destaca el artículo de Gómez-Pantoja sobre uno de los epígrafes complutenses más polémicos, el *CIL* II 3032¹³, o el de Mangas, Carrolles y

4. J. Hurtado, “Los testimonios de Marte en la Meseta Meridional”, *Espacio, Tiempo y Forma. Serie II. Hª Antigua*, 14, 2001, 51-58.

5. M. J. Rubio y B. Vaquero, “El culto a Marte en Complutum. Testimonios epigráficos”, *Actas del IV Encuentro de Historiadores del Valle del Henares*, Alcalá de Henares, 1994, 59-68.

6. M. de la Vega, “La religión romana en la meseta sur: el culto a Júpiter en la provincia de Toledo a través de la epigrafía”, *Conimbriga*, XXXIX, 2000, 85-105.

7. J. Hurtado, “La institución del sevirato en la meseta central”, *Hispania Antiqua*, 25, 2001, 171-182.

8. M. J. Rubio y B. Vaquero, “Testimonios de culto imperial en Complutum. La inscripción de CN. Nonius Crescens”, *V Encuentro de Historiadores del Valle del Henares*, Guadalajara, 1996, 52-57

9. J. Gómez-Pantoja, “Agua de Complutum”, *Actas del IV Encuentro de Historiadores del Valle del Henares*, Alcalá de Henares, 1994, 47-57.

10. M. Salinas de Frías, “La religión romana en la Meseta meridional”, *La romanización en el territorio de Castilla-La Mancha*, Ciudad Real-Cuenca, 2008, 61-89.

11. R. Rubio, “La religiosidad pagana en el Toledo romano y su entorno”, *Sacra loca toletana: los espacios sagrados en Toledo*, Cuenca, 2008, 95-114.

12. Salinas de Frías, “La religión romana...”, *op. cit.*, 89.

13. J. Gómez-Pantoja, “La datación de una fórmula: A propósito del *CIL* II 3032” *Coloquio sobre Roma y el nacimiento de la cultura epigráfica en occidente*, Zaragoza, 1995, 163-168.

Rodríguez sobre el altar votivo hallado en Gálvez y consagrado a Diana cuyos dedicantes se presentan como *mulieres albo[enses] Ume(n)s(es)*¹⁴.

Debido a la escueta información que ofrece la mayor parte de las fórmulas epigráficas votivas, en general, los estudios se han centrado en la reconstrucción, en la medida de lo posible, de los panteones a los que se veneraba en una determinada región, y en la elaboración de una sociología del culto, con individuos y clases sociales (o grupos jurídicos) asociados a determinadas deidades. Pero quizá no se ha prestado la suficiente atención a la contextualización de estos monumentos epigráficos en el ámbito socio-religioso en el que fueron concebidos. En consecuencia, una de las hipótesis en torno a la cual ha girado la interpretación de estas expresiones religiosas es la de la presencia de divinidades indígenas «disfrazadas» de romanas e ideológicamente ocultas en el mensaje epigráfico, en especial en aquellos casos que han sido sufragados por individuos con onomástica de raíz autóctona o halladas en territorio rural.

De esta forma, en el siguiente apartado se pretende reflexionar sobre la naturaleza del fenómeno del voto epigráfico, para posteriormente aplicar dichos planteamientos en aquellos altares inscritos carpetanos sufragados en beneficio de los denominados *dii selecti* por Varrón¹⁵. Con ello se pretende ofrecer una serie de hipótesis alternativas al fenómeno de la *longue durée* desde época prerromana hasta época altoimperial en los cultos en Carpetania.

Las inscripciones votivas. Factores condicionantes

Una inscripción votiva es un acto individual o colectivo que busca agradecer o pedir a un dios. Ha sido definido por la investigación como *do ut des*, o según precisa Rüpke, como un principio de reciprocidad asimétrica de carácter horizontal en la que el dios debe cumplir la petición y el devoto ofrece una donación a cambio de un beneficio previamente establecido, como si de un equilibrio de favores a largo plazo se tratara¹⁶.

Esta manifestación de religiosidad personal, de *religio* o *pietas*, se plasmaba públicamente en un soporte material en el que se enfatiza la intervención personal o colectiva en la acción comunicativa con la deidad¹⁷, motivo por el cual las dedicaciones votivas contaban, generalmente, con tres partes esenciales: el dedicante, la divinidad a la que se hace la ofrenda, y la fórmula que determina la causa de la dedicación, como *d(ono) d(edit)* o *v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*.

14. J. Carroble, J. Mangas y S. Rodríguez “*Deana y mulieres*: Nueva inscripción de la provincia de Toledo”, *Gerión*, 10, 1992, 243-258.

15. *De Civ. Dei*, VII, 2. Aunque este artículo se centre en estos testimonios, ello no implica que las conclusiones que aquí se expongan no puedan ser extensibles al resto de cultos documentados en la región.

16. J. Rüpke, *The religion of the Romans*, Cambridge, 2007, 102.

17. J. Andreu Pintado (coord.) *Fundamentos de epigrafía latina*, Madrid, 2009, 468

La materialización del voto religioso en un epígrafe implicaba, en primer lugar, su correcto cumplimiento, normalmente mediante la donación del objeto en el que solía plasmarse el texto. En segundo lugar, presumía la correcta identificación del dedicante por la divinidad y por sus propios contemporáneos, con lo que este no sólo demostraba su pertenencia a la comunidad y al culto que se profesaba en un determinado lugar, sino que además aseguraba la perduración de su memoria en la posteridad¹⁸. En relación con esto, el hecho de que un voto quedara escrito en un soporte duradero permitía prolongar en el tiempo la audiencia del acto religioso más allá del ritual que se dio en el momento de su establecimiento, por eso los santuarios actuaban como lugares de la memoria, tanto individual como colectiva¹⁹. Asimismo, demostraba el poder y la benevolencia del dios, por haber cumplido su parte, y probaba el éxito en la comunicación entre el creyente y la divinidad, lo que retroalimentaba el sistema²⁰. Se trataba, pues, de un acto de carácter religioso y también de una forma de auto-representación social, patente especialmente entre individuos de clase alta o con una cierta solvencia económica, que aprovechaban las ofrendas para plasmar su *cursus honorum* y así dejar constancia de su piedad no sólo a la divinidad, sino a su sociedad²¹. La elite contribuía de este modo en la construcción de un modelo de comportamiento reproducido por los de su clase y admirado por el resto de la comunidad, de manera que operaban en el marco de la *social agentivity*, es decir, de la inducción derivada de la pertenencia a un cuerpo social.

Es cierto que en la realidad politeísta del Imperio Romano, donde aparentemente existían múltiples opciones culturales, las ofrendas votivas son expresión, como sostiene Versnel, de una elección personal basada en la preferencia hacia determinada o determinadas deidades²²; aunque por otro lado, la libre elección religiosa individual frente a los cultos que practica el grupo donde se desarrolla el individuo, se presentaría como un fenómeno extraordinario, siempre y cuando existieran elementos que permitieran sostener las inquietudes religiosas personales²³. Así, las actitudes y convicciones religiosas son, fundamentalmente, una expresión social en la cual operan tanto factores internos como externos al individuo.

18. Haensch, "Inscriptions as Sources..." *op. cit.*, 180; J. Rüpke "Dedications accompanied by inscriptions in the Roman Empire: Functions, intentions, modes of communication", *Acta Instituti Romani Finlandiae*, 35, Roma, 2009, 36; M. Beard "Writing and religion. Ancient literacy and the function of the written Word in Roman Religion", *Literacy in the Roman World*, 1991, 47.

19. Rüpke "Dedications accompanied..." *op. cit.*, 35; J. Rüpke, *The religion...* *op. cit.*, 157; M. Arnhold, "Group Settings and Religious Experiences", *Memory and Religious Experience in the Graeco-Roman World*, PAwB 45, Stuttgart, 2013, 154-165.

20. Rüpke, "Dedications accompanied..." *op. cit.*, 36.

21. Haensch, "Inscriptions as Sources..." *op. cit.*, 181; Rüpke, "Dedications accompanied..." *op. cit.*, 36.

22. H. S. Versnel, *Coping with the Gods. Wayward Readings in Greek Theology*, Leiden-Boston, 2011, 121-123. En este caso, el ejemplo se enmarca dentro de la realidad religiosa de la *polis* griega.

23. J. Alvar, "Individual religious choice in *Hispania*", in R. Hauessler, G. Schörner, F. Marco (eds.), *Religion in the Roman Empire: The Dynamics of Individualisation*, Oxford, e.p.

Un ejemplo ilustrativo es el conocido caso de Félix Asiniano. Se trata de un esclavo público que, desesperado por su intratable ceguera, decidió recurrir a las cualidades curativas sobrenaturales de la diosa Bona Dea Felícula Agreste. Diez meses después, su petición fue resuelta con la recuperación de la visión. En agradecimiento por el beneficio, Asiniano sacrificó una novilla blanca en honor de esta divinidad como cumplimiento de una promesa que habría establecido previamente²⁴.

Este voto, determinado como agradecimiento por una sanación, no solo tiene implicaciones religiosas. En la elección de *Felix Asinianus* a la hora de encomendarse a *Bona Dea* influyó toda una serie de factores sociales. El individuo, impotente frente a su afección incurable por la vía médica, pudo pedir asesoramiento a sus seres más allegados, familiares y amigos, quienes pudieron recomendarle la apelación divina, o pudo haber tomado esa decisión *motu proprio*. Asimismo, la muy probable existencia de un templo de carácter sanador en la *Via Ostiensis* dedicado precisamente a *Bona Dea*, que sería conocido por los milagros que en él se obraban y que contaría con un sacerdocio especializado, debieron ser ingredientes suficientes para determinar la decisión final de *Asinianus*. Así, el proceso de meta-comunicación que pone en contacto al ser humano con la divinidad (como lo define Rüpke²⁵), condiciona al individuo a actuar dentro de un marco de seguridad, y no había mayor tranquilidad que el amparo de un templo. La acumulación de ofrendas votivas dentro de sus muros y la existencia de un personal especializado en el ritual garantizaba el éxito del contacto entre humano y divinidad²⁶, de forma que una persona sumergida en una crisis individual cuya solución parecía recaer únicamente en la providencia divina, encontraba asistencia en las instituciones religiosas o en prácticas más personales como es el recurso a procedimientos colaterales como la astrología o la magia²⁷.

24. CIL VI 68 = ILS 3513. *Felix publicus / Asinianus pontific(um) / Bonae Deae agresti Felicu(lae?) / votum solvit iunicem alba(m) / libens animo ob luminibus / restitutis derelictus a medicis post / menses decem / beneficio (!) dominaes (!) medicinis sanatus per / eam restituta omnia ministerio Canniae Fortunatae*

Félix Asiniano, (esclavo) público de los pontífices, cumplió su voto a Bona Dea Felícula Agreste, (sacrificando) de buen grado una novilla blanca por haberle devuelto la visión; pues, abandonado por los médicos, con la ayuda de la diosa, fue curado diez meses después gracias a sus remedios, siéndole devuelta toda la visión durante el ministerio de Cannia Fortunata. (Trad. Propia).

25. Rüpke, "Dedications accompanied..." *op. cit.*, 35 y s.

26. Rüpke, "Dedications accompanied..." *op. cit.*, 33; Rüpke, *The religion... op. cit.*, 159.

27. El estudio de la magia como una estrategia para la resolución de situaciones de crisis ha sido propuesta por E. Eidinow, *Oracles, Curses, and Risk among the Ancient Greeks*, Oxford, 2007. Posteriormente, R.L. Gordon, "Fixing the Race: Managing Risks in the North African Circus", *Contesti Magici. Contextos mágicos*, Roma, 2012, 47-74 aplicó las tesis de Eidinow al análisis de las *defixiones* agonísticas de Cartago. A. Alvar Nuño, "Morality, Emotions, and Reason: New Perspectives in the Study of Roman Magic", *Archiv für Religionsgeschichte*, 18/19, 2016/2017, 321-325 ofrece un estado de la cuestión sobre el tema. Por otro lado, y de manera más transversal, A. Alvar Nuño, "Riesgo marítimo, astrología y devoción en Roma", *Klio*, 99.2,

De esta forma, el voto se presenta en última instancia como resultado de una elección personal, pero llevada a término, generalmente, dentro del sistema social al que el propio individuo pertenece, condicionado por la disciplina y la herencia familiar y por la existencia de una serie de instituciones de carácter religioso que actúan no sólo como mecanismos de seguridad que le permiten cumplir el voto de forma correcta, sino también de control²⁸. Así, las dinámicas sociales e institucionales poseen herramientas suficientes para limitar y condicionar la capacidad individual a la hora de elegir preferencias religiosas.

Los monumentos votivos en Carpetania (altares en su mayoría), deben concebirse dentro de esta dinámica, es decir, como resultado del cumplimiento de un voto derivado de una situación extraordinaria, de crisis individual, algunos debido a una señal divina supuestamente en forma de epifanía (*ex visu*); otros para la buena salud de alguien (*pro salute*) y la mayoría de ellos por causas que son desconocidas (*votum solvit libens merito*). En tal caso, todos ellos requirieron una explicación, una *interpretatio* que aclarara su significado y determinara la reacción más apropiada.

Manifestaciones religiosas de los cultores de los *Dii Selecti* en Carpetania

Una de las divinidades documentadas en esta región del centro peninsular es Júpiter Óptimo Máximo. En la religión romana, esta divinidad se presenta como el dios del cielo y de los fenómenos atmosféricos, dueño del mundo y señor del Olimpo, pero también como Júpiter Capitolino (*Iuppiter Optimus Maximus*), miembro de la Tríada Capitolina –formada por *Iuppiter*, *Iuno* y *Minerva*–, y por tanto, personificación y protector del Estado romano. Una divinidad oficial, omnipotente, muy ligada al Estado y al culto público de las ciudades con estatuto jurídico privilegiado que salpicaban el territorio peninsular.

Entre sus seguidores en Carpetania aparecen libertos, muchos de ellos con raíces peninsulares, que además se manifiestan como devotos de Júpiter en zonas rurales. Cerca del municipio de *Complutum* se han hallado dos altares inscritos dedicados a Júpiter Óptimo Máximo, uno en Barajas, sufragado por *Coelia Melissa* y datado en la primera mitad del s. II d.C.²⁹, y otro de piedra caliza en Lupiana sufragado por *Lucius Fannius Aper* a finales del s. II d.C.³⁰ Al sur de *Mantua Carpetanorum*, en la actual localidad de Casarrubios del Monte, se

2017, e.p. ofrece un estudio sobre diferentes formas de religiosidad personal como estrategias de gestión del riesgo en situaciones de incertidumbre.

28. A. Alvar Nuño, “Making sense of the individual crisis: votive offerings and narratives in the Roman World”, *Studi e materiali di storia delle religioni*, e.p.

29. CIL II 3063. *I(ovi) O(ptimo) M(aximo) / Coeli[a] / Melis[sa v(otum)] / s(olvit) l(ibens) [m(erito)]*. El *nomen*, *Coelia* es bastante frecuente, de origen nativo; sin embargo, el *cognomen* *Melissa* es de origen griego, relacionado con la miel (véase A. Lozano, *Die griechischen Personennamen auf der iberischen Halbinseln*, Heidelberg, 1998, 223), lo que indicaría su origen servil.

30. HEpOL 126. *Iovi Op(timo) / Ma(ximo) Lu(cius)Fa(n)nius Aper / V(otum) L(ibens) M(erito) S(olvit)* En el caso de que tomáramos como válida esta lectura del texto (J. M. Abascal, “Addenda et Corrigenda a la epigrafía romana en la provincia de Guadalajara” *Studia Historica*, 1988, 135), se trataría de un individuo

halló un altar de granito dedicado a Júpiter Óptimo Máximo datado, con dudas, en el siglo II d.C., y sufragado por un individuo denominado, quizá, *Basus*³¹, posiblemente un esclavo de origen local. Finalmente, a unos 20 kilómetros al sur de Toledo, en Mazarambroz, se encontró una estela votiva, también en granito, sin datar, costeada por *Scribonius Probus*, un individuo autóctono, posiblemente de origen servil³². Todos sufragaron estos altares como consecuencia del cumplimiento de un voto (*votum solvit libens merito*), de una promesa seguramente con sentido propiciatorio derivada de una situación de crisis individual que los llevó a establecer contacto con lo sobrenatural. Dicha resolución se llevó a cabo de buen grado, *libenter* o *libens*.

Los datos revelan que estos exvotos no sólo se hallaron en áreas muy romanizadas situadas en el entorno de las ciudades de *Complutum* y *Toletum*, sino que además fueron costeadas en momentos en los que el mundo de las creencias autóctonas se habría disuelto en el entramado religioso reelaborado tras tres siglos de dominación romana, con la consecuente instalación de pobladores itálicos y la desestructuración de los referentes culturales previos a la conquista. Asimismo, la ausencia de epítetos, a diferencia de lo que ocurre en el norte peninsular, lo aleja de otras manifestaciones de tradición local, y su culto coexiste en estas zonas con el culto a otras deidades romanas, creando un ambiente claramente romano desde los puntos de vista cultural y religioso³³.

No podemos determinar qué causas concretas motivaron esta serie de dedicaciones a una divinidad plenipotenciaria como era Júpiter Capitolino, lo que sí parece claro es que estas manifestaciones de devoción debieron contextualizarse en un espacio de culto institucionalizado, con un sacerdocio que lo mantendría operativo, siguiendo una ortodoxia, y al cual los devotos pudieron acudir para pedir ayuda, superar un momento traumático o recibir un favor. El sufragio de estos altares votivos fuera de las líneas instauradas por las instituciones oficiales y por los templos se presenta como un fenómeno difícil de concebir. Con esto no se pretende rechazar categóricamente un posible proceso de sincretismo del Júpiter romano con una divinidad local en los momentos posteriores a la conquista, sino que ya el siglo II d.C., el impacto o recuerdo de esta divinidad anterior, en caso de que hubiera existido, sería ya insignificante, inexistente.

con *tria nomina*. Tanto el *nomen*, *Fannius*, como el *cognomen*, *Aper*, son de origen local. Podría tratarse de una usurpación de *tria nomina*, y por tanto, es un individuo que establece su identidad no en virtud de sus orígenes prerromanos, sino en su condición de pertenencia a una ya larga tradición en la *romanitas*. De hecho, el epígrafe se ha datado en el siglo II d.C.

31. *HEpOL* 180. *[I(ovi) O(ptimo)] M(aximo) / [- -]sus / v(otum) p(osuit) [- -]*. La reconstrucción del nombre como *Basus* fue propuesta por M. de la Vega “La religión romana...”, *op. cit.*, 91, nº 5.

32. *HEpOL* 15212. *[I(ovi) O(ptimo)] M(aximo) / [S]crib/onius / [P]robu/s v(otum) s(olvit) l(ibens) / m(erito)* según la lectura de J. M. Abascal y G. Alföldy, *Inscripciones romanas de la provincia de Toledo...* *op. cit.*, nº 58. Variantes en ln. 1-3 *Rib[u/ri]niu[s] / P]robu/s*, según Cortés et alii “Algunas inscripciones...”, *op. cit.*, 92.

33. Olivares Pedreño defiende que incluso en las áreas del noroeste peninsular se materializa la presencia de un Júpiter de carácter netamente romano y escasamente vinculado con las deidades indígenas. Véase J. C. Olivares Pedreño, “El culto a Júpiter, deidades autóctonas y el proceso de interacción religiosa en la Céltica hispana”, *Gerión*, 27.1, 2009, 337-340.

Otro de los *dii selecti* documentados en Carpetania romana es Minerva, una divinidad componente de la Tríada Capitolina junto con Juno y Júpiter y, por tanto, protectora del Estado romano; además, patrona de la actividad artesanal e intelectual, así como de la guerra³⁴. En el territorio carpetano conocemos un solo altar votivo dedicado a esta divinidad. Se trata de una ara de arenisca encontrada en Consuegra (antigua *Consabura*) por el humanista Alvar Gómez de Castro en el siglo XVI³⁵ dedicada a Minerva Augusta por *Mercurius* y su mujer como resolución de un voto (*ex voto*)³⁶. No se estima datación. El dedicante (esclavo por la presencia única del *cognomen*) y su mujer apelan a Minerva, una divinidad central del sistema religioso romano que en este caso aparece con un epíteto (*Augustae*) con el que se busca una especial protección o asistencia por parte de esta divinidad al emperador y su familia en un gesto claro de halago y simpatía hacia su persona y su política³⁷. Aunque desconozcamos los motivos por los que Mercurio y su mujer se encomendaron a esta divinidad, consideramos que demuestra la adhesión de estos individuos al universo religioso más puramente institucionalizado del *municipium* de *Consabura*.

Diana, a tenor del número de los vestigios conservados, fue una de las diosas más veneradas del panteón hispanorromano. Es una divinidad nativa de Italia que los romanos identificaron con Ártemis³⁸. Entre sus múltiples atribuciones se encontraban la de la protección de la caza, de los animales domésticos y salvajes, así como de los bosques y las fuentes; también era protectora de las mujeres en el parto, de las uniones legítimas y de las jóvenes, y por tanto de la fecundidad (de hecho, a ella se encomendaban las mujeres estériles)³⁹. Además, indudable era su relación con la Luna, y por tanto, su carácter astral⁴⁰. La amplitud de atribuciones que recibió Diana dificulta la tarea de aventurar qué tipo de culto recibiría en cada una de las manifestaciones que se han conservado, aunque lo más probable es que, en muchas ocasiones, no existiera una frontera clara entre ellas.

Aunque el culto a Diana ha sido documentado en *Complutum* a partir de una estatua de mármol y de una inscripción votiva⁴¹, la ausencia de dedicante en esta última obliga a descartarla como fuente para el estudio de *cultores*. Más fructífera en este sentido es la ara votiva de granito hallada a unos 7 km al noreste de la localidad toledana de Gálvez, datada de forma genérica entre los siglos I-II d.C. Según la interpretación de sus primeros editores,

34. J. Alvar (ed.), *Diccionario de mitología universal*, s.v. Minerva.

35. E. Sánchez Medina, “El maestro Alvar Gómez de Castro y la Epigrafía latina”, *Humanismo y pervivencia del mundo clásico*, III, 1, 2002, 437-445.

36. *CIL* II 4048. *Miner/vae Aug(ustae) / Mercurius et / mulier / ex vot(o)*

37. D. Fishwick, *The imperial Cult in the Latin West. Studies in the Ruler Cult of the Western Provinces of the Roman Empire*. Vol 2.1, Leiden, 1990, 448-44.

38. J. Alvar (ed.), *Diccionario de mitología universal*, 2000, s.v. Diana.

39. A. M. Vázquez Hoys, *Diana en la religiosidad hispanorromana I (Las fuentes. Las diferentes diosas)*, Madrid, 1995, 35-37.

40. Alvar (ed.) *Diccionario...*, *op. cit.*

41. Para la estatua, hallada en la “Casa de Hipólito”, véase J. Polo y S. Rascón, “La Casa de *Hippolytus*: un *collegium iuvenum complutense*”, *Actas del V Encuentro de Historiadores del Valle del Henares*. Guadalajara, 1996, 73. Para la inscripción, *CIL* II 3025.

el altar fue sufragado por un conjunto de mujeres procedentes, quizá, de un enclave cercano a la zona donde se halló el monumento⁴². Por el carácter femenino de las dedicantes, parece lógico pensar en unas prerrogativas de la diosa relacionadas con la protección de las mujeres en el parto, la fecundidad o la salvaguarda del matrimonio. Vázquez Hoys propone que detrás de esta organización de mujeres en torno al culto a Diana pueden vislumbrarse algunos rasgos de prácticas religiosas de tradición local, adaptadas a un nuevo culto de importación y relacionadas con unos posibles ritos mágico-sexuales de carácter iniciático común a las mujeres que habitaron la zona centro, sur y este peninsular⁴³; pero como no contamos con ninguna deidad prerromana identificada con estos cultos, y además la cronología muestra un momento ya avanzado en el proceso de romanización, insistimos, como hacen los editores de la pieza, en enmarcar este monumento en un contexto geográfico, social y religioso de carácter claramente romano⁴⁴.

En cuanto a Marte, en *Hispania* podía aparecer asociado a divinidades indígenas o como una divinidad propiamente romana con un doble carácter: o bien como dios de la agricultura y de la vegetación, o bien como dios de la guerra⁴⁵, si bien recientemente también se le ha asociado una advocación relacionada con su papel de pacificador social⁴⁶.

En Carpetania se han encontrado un total de seis inscripciones dedicadas a esta divinidad. Cuatro aparecieron en el municipio de *Complutum* y dos en contexto rural, una de ellas en el *ager complutense* y la otra en la zona de *Mantua Carpetanorum*, concretamente en la actual localidad de Collado de Villalba.

Los *cultores* se caracterizan por su heterogeneidad social. En *Complutum* aparecen *Grattius Pyramus*⁴⁷ y a *Appuleius Polydeuces*⁴⁸, dos individuos con *cognomen* oriental⁴⁹ y, por tanto, de presumible origen servil (el segundo, de hecho, habría sido un liberto de la rica familia complutense de los *Apulei*⁵⁰), que ofrecieron respectivamente dos altares a Marte (el segundo con el epíteto *Augusto*) en el siglo II d.C. como resultado del cumplimiento de un

42. *HEpOL* 194; Carrobes *et alii* “*Deana y mulieres...*”, *op. cit.* Según estos, en el epígrafe puede leerse *Deana[e] / mulier/es · Albo/[-(enses)] · Ume(n)s(es) · l(ibentes) / s(olverunt) · votum*.

43. A. M. Vázquez Hoys, *Diana en la religiosidad hispanorromana II (Diana de Segóbriga)*. Madrid, 1999, 237.

44. Carrobes *et alii* “*Deana y mulieres...*”, *op. cit.*, 253-254.

45. J. Mangas “La religión romana de *Hispania*”, *Historia de España Menéndez Pidal*. 2, *España romana* : (218 a. de J.C. - 414 de J.C.). Madrid, 1982, 353.

46. J. Mangas, “Ara votiva consagrada a Marte, hallada en Alcalá la Vieja (Alcalá de Henares, Madrid)”, *Hispania Antiqua*, 39, 2015, 157.

47. *CIL* II 3028. *Marti / sacrum / Grattius / Pyramus / v(otum) s(olvit) m(erito)*

48. *CIL* II Supp 6305. *[M]art[i] / A]ug(usto) · sa[cr(um) / A]ppule[ius / P]olyde[u]ces · v(otum) / s(olvit) · l(ibens) · m(erito)*.

49. Para el primero véase H. Solin, *Die griechischen Personennamen in Rom: ein Namenbuch*, Berlin-New York, 1982, 516; para el segundo, Lozano, *Die griechischen Personennamen...*, *op. cit.*, 228.

50. En una inscripción de *Tarraco* aparece un complutense de nombre *C(aius) Apu[l]ei[us] Lupus Complu[te]nsis*, que sufragó una dedicatoria a un amigo. Ver G. Alföldy, *Die römische Inschriften von Tarraco*, Berlín, 1975, n° 922: *L(ucio) Aemilio [- f(ilio) / Pal(atina) tribu] Sempro[nio] / Clementi / Silvanian[o] / aedi(ili)*,

voto. Como devotos de esta divinidad también se conoce a *Arruntius Initialis*, un individuo con doble onomástica de procedencia incierta que a finales del siglo I o principios del siglo II d.C. cumplió un voto⁵¹, o a *Ligurius Primitivus*, un posible liberto (a juzgar por el *cognomen*) que sufragó un altar a Marte de piedra caliza en una cronología similar a la anterior⁵². Ya en zona rural, pero dentro del *ager* complutense, se halló una ara votiva dedicada por *Caius Aburius Lupus*⁵³, autóctono seguramente de origen servil que habría alcanzado cierta posición económica o prestigio en su comunidad y decidió usar los *tria nomina* como una forma de autorrepresentación social y de exaltación de su romanidad. Finalmente, *Cantaber Elguismiqum*⁵⁴, un autóctono que señala en su onomástica su pertenencia a una *cognatio* «indígena» expresada mediante un genitivo del plural, lo que alude a organizaciones sociales autóctonas⁵⁵, erigió un altar a Marte Magno a finales del s. I d.C. como cumplimiento de un voto. El altar apareció al norte del territorio de *Mantua Carpetanorum*, cerca de la actual localidad de Collado de Villalba.

Algunos de los estudios publicados sobre la devoción a Marte en la zona defienden que esta sería una veneración de carácter sincrético en el que el culto a una antigua deidad indígena se habría diluido en el culto a Marte. Robert Knapp, por ejemplo, afirmó que la presencia de dedicatorias a Marte en la Península en zonas con individuos de ascendencia local, y siempre que no llevaran el epíteto de Augusto, era síntoma de que este Marte «nativo» era una mera alteración nominal que escondía en realidad un dios local de la guerra o de la agricultura⁵⁶. En la misma línea se pronunció González-Conde⁵⁷, quien no ve una clara *interpretatio* local en el Marte complutense, pero sí en las zonas rurales carpetanas debido a la presencia de onomástica de raíz local entre sus dedicantes. Sin embargo, la documentación conservada no permite confirmar la existencia de un «Marte» prerromano local. De haber existido, no podemos determinar si sufrió un proceso de sincretismo o un total desplazamiento por parte del Marte romano. Más bien parece que en una ciudad plenamente romanizada como era *Complutum*, que había alcanzado el rango privilegiado de *municipium*, el Marte aquí venerado sería una divinidad pública y netamente romana. De hecho, la documentación prueba la voluntad autorromanizadora de los devotos incluso en aquellos casos hallados fuera del

q(uaestori), Iivi[r(o), f]lamin[i] / curator[i] C[apitoli] / iudic(i) de[cu]r(iae) IIII / C(aius) Apu[ll]ei[us] / Lupus / Complu[te]nsis / am[i]co.

51. CIL II 3027. *Marti / Arruntius / Initialis / v(otum) s(olvit) m(erito).*

52. Mangas, “Ara votiva consagrada a Marte...”, *op. cit.*, 149-160. *Marti /sacr(um) / Ligurius / Primitivus / ex · voto.*

53. HEpOL 17576. *Marti / sacrum / C(aius) Aburius / Lupus / v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito).*

54. CIL II 3061. *Cantaber / Elguism/iq(um) · Luci · f(ilius) / Marti / Magno / v(otum) · s(olvit) · a(nimo) · l(ibens).*

55. M. C. González-Rodríguez, *Las unidades organizativas indígenas del área indo-europea de Hispania*, Vitoria-Gasteiz, 1986, 113.

56. R. Knapp, “The epigraphic evidence for native and Roman religion in Iberia”, *VIII International Epigraphic Congress*, 1982, 226.

57. M. P. González-Conde “Promoción jurídica y organización municipal en *Complutum* en el Alto Imperio”, *Lucentum*, 4, 1985, 143.

municipium como el de *Gaius Aburius Lupus*, un individuo que utiliza los *tria nomina* como una forma de presentar su pertenencia a la *romanitas*.

No es el primer *municipium* hispano donde se documenta la presencia de Marte como una divinidad oficial. Así parece darse en la ciudad de Sagunto, donde se documenta la presencia de *salii* o de *magistri saliorum*, sacerdotes dedicados al culto a Marte⁵⁸, o en Mérida, donde la esposa (supuestamente) de un *legatus* senatorial costeó un templo a Marte⁵⁹. Las leyes municipales de la Bética no estipulaban las divinidades concretas a las que había que integrar en el culto público (a excepción del culto al emperador, y posiblemente, a la Tríada Capitolina), sino que parecen permitir un amplio rango de deidades, santuarios y rituales que debían elegir las magistraturas locales, siempre dentro de la legalidad impuesta desde Roma⁶⁰. No sería descabellado pensar que en *Complutum* el culto a un Marte romano hubiera sido introducido por las elites complutenses tras la concesión a la ciudad de su estatus privilegiado y, por tanto, que formara parte del culto público de la ciudad. Es más, a tenor del porcentaje de epigrafía dedicada a Marte, es altamente probable que este enclave contara con un templo donde rendirle culto, como algunos autores han propuesto⁶¹. De hecho, todos los altares datan del siglo II, momento en el que *Complutum* ya había disfrutado del estatus municipal durante unas décadas. Es cierto que este planteamiento es hipotético, y que sólo futuros hallazgos arqueológicos podrán esclarecer en qué contexto religioso pudieron situarse todos estos altares dedicados a Marte en el municipio complutense, pero según avanzan los conocimientos sobre la organización de las formas religiosas romanas locales, en especial, aquellas teorías que vinculan el universo religioso local con la *civic religion*, estamos más en condiciones de plantear estas presunciones.

El agente encargado de crear ese universo religioso, a partir de la reestructuración de los panteones locales en los que se integraron tanto las divinidades que se han citado en

58. Tradicionalmente se ha vinculado este sacerdocio saguntino con el culto a Marte, ya que el mismo cargo religioso aparece con tales prerrogativas en Roma; sin embargo, J. A. Delgado ha planteado que la introducción de los *salii* en Sagunto podría estar ligado a la celebración de las *feriae Latinae* promocionadas por Augusto como parte de su política de renovación religiosa. Con ello, las oligarquías saguntinas buscarían una forma de proclamar la herencia latina de la ciudad y su cercanía con las viejas comunidades del Lacio y de Italia. Véase J.A. Delgado, “El sacerdocio salio de Sagunto. La recepción del programa religioso de Augusto en un municipio de *Hispania Citerior*”, *Veleia*, 31, 2014, 143-162.

59. *CIL* II, 468. *Marti · sacrum / Vettilla · Paculi*

60. Para los asuntos religiosos en las leyes coloniales hispanas véase J. Rüpke, “Religion in the *lex Ursonensis*”, en A. Clifford y J. Rüpke (eds.), *Religion and Law in Classical and Christian Rome*, Stuttgart, 2006, 34-46. Aunque estos no aparezcan explícitos en la Ley Flavia, las prescripciones señaladas en el desarrollo de los cultos públicos, como el culto imperial, están muy relacionados con las de las colonias, véase J. Andreu Pintado, *Edictum, Municipium y Lex: Hispania en época Flavia (69-96 d. C.)*, Oxford, 2004, 30-48.

61. Salinas de Frías, “La religión romana...” *op. cit.*, 80.

este trabajo como las que no⁶², fue la comunidad ciudadana⁶³. En realidad, todo el sistema político, económico, social y religioso gravitó en torno a la *civitas*, y para llevar a cabo este proceso, la ciudad contaba con un alto grado de autonomía (lo que explica, en el caso religioso, la infinita variedad de panteones regionales), pero siempre respetando las pautas establecidas por Roma⁶⁴.

En este sentido, las manifestaciones religiosas rurales (si es que todas las que aparecen fuera de ámbitos urbanos pueden considerarse como tales) no deben considerarse elementos aislados al margen de las corrientes romanizadoras. En realidad, los enclaves urbanos deben entenderse como focos religiosos centrípetos y comunitarios, que se proyectan en los *pagi* que controlaban las distintas ciudades de la *Hispania* romana⁶⁵. William van Andringa ilustra, a partir del estudio de las manifestaciones religiosas rurales en Galia y Germania, la cercana relación existente entre los cultos de la ciudad y los de su territorio circundante. El mejor ejemplo es el templo de *Mars Mullo* en Rennes, en el cual las divinidades de los *pagi* de la ciudad (*numina pagorum*) estaban representadas iconográficamente, formando parte de un culto comunitario en el que participarían tanto individuos del núcleo urbano como de su territorio⁶⁶. En *Hispania*, los recientes estudios dedicados al área del noroeste peninsular están demostrando que el modelo religioso en esta zona, tradicionalmente considerada como un área de escasa romanización y de arraigada tradición ancestral, también responde al modelo de la religión cívica, y que tanto la epigrafía rural como urbana sólo pueden entenderse dentro de este fenómeno⁶⁷.

62. Al margen de los *dii selecti*, en Carpetania se ha documentado el culto a otras divinidades como Hércules (*CIL* II Suppl 5855, *CIL* II 6309), Pantheo Augusto (*CIL* II 3030), el culto imperial (*CIL* II 3033, *CIL* II 3073 y *CIL* II 4211), algunas abstracciones divinizadas, como Fortuna (*CIL* II 3026) o Tutela (*CIL* II 3031, *HEpOL* 252 y *HEpOL* 29687), las ninfas (*CIL* II 3029, *HEpOL* 8896), algún *numen* de carácter desconocido (*HEpOL* 7378 y 8897), los lares (*CIL* II 3081 y *CIL* II 3062); también se ha documentado una dedicatoria a todas las diosas, con fórmula *deabus* (*CIL* II 3024), y el culto a dos divinidades de origen local, Bandua (*HEpOL* 249) y Mavo (*HEpOL* 230).

63. W. Van Andringa, "Religions and the Integration of Cities in the Empire in the Second Century AD: The Creation of a Common Religious Language", *A Companion to Roman Religion*, Oxford, 2007, 86.

64. Suelen tomarse como ejemplos extrapolables al resto de ciudades privilegiadas del Imperio las leyes municipales conservadas en la Bética, en especial la ley de Irni y la ley colonial de Urso. Véase Rüpke, "Religion in the *lex Ursonensis*", *op. cit.*, 34-46. J. Scheid, "Aspects religieux de la municipalisation. Quelques réflexions générales", *Cités, Municipales, Colonies. Les processus de municipalisation en Gaule et en Germanie sous l'Haut Empire*, París, 2009, 381-423.

65. Van Andringa, "Religions and the Integration... *op. cit.*, 86.

66. W. Van Andringa, "Religions and cities in Roman Gaul (First to Fourth centuries CE)", *The Cambridge History of religions in Ancient World*, Vol II, Cambridge, 2012, 468-469.

67. Véase, en este mismo volumen, el artículo de M. C. González-Rodríguez, "Para una historiografía de la religión hispanorromana en el marco de la *civitas*: el paradigma de los cultos locales en el Noroeste", y los avances realizados por F. Marco Simón en este mismo campo: F. Marco Simón, "Las inscripciones religiosas hispanas de ámbito rural como expresión del hábito epigráfico", en *Espacios, usos y formas en la epigrafía hispana, Anejos del Archivo Español de Arqueología*, XLVIII, 2009, 97-210.

Asimismo, la extracción socioeconómica de los dedicantes puede ser importante, pero no determinante para pensar que estén necesariamente vinculados a divinidades ancestrales y no a las divinidades públicas de su comunidad. La mejor prueba de ello es que en el noroeste peninsular, que es la zona donde más divinidades de tradición local persisten (aunque adaptadas al sistema religioso romano), aparecen como devotos de dichos dioses tanto individuos de clase alta (o incluso la propia comunidad ciudadana)⁶⁸, como gentes de baja extracción social, y es que el objetivo de los primeros es precisamente utilizar estos santuarios rurales y dioses locales como factores de integración política y cultural⁶⁹.

La asunción de las formas rituales romanas, de los sistemas de contacto con la divinidad y de las vías para la resolución del voto por parte de la población local constituyen pruebas suficientes para determinar que estos actuaran en un marco de seguridad religiosa instaurado desde las nuevas esferas de poder; un marco común e integrador que se retroalimentó y expandió gracias, precisamente, a la materialización del éxito en el proceso de metacomunicación entre ser humano y divinidad en forma de los altares votivos que se han expuesto en las páginas anteriores.

Conclusiones

La escueta información que ofrece la epigrafía votiva y, sin duda, la influencia de la historiografía poscolonial ha propiciado el desarrollo de unos sistemas explicativos de los procesos religiosos en la Antigüedad basados en la aplicación de conceptos como sincretismo, indigenismo y otros similares. Desde la famosa publicación de Marcel Benabou⁷⁰, la historiografía poscolonial (que en España contó con grandes personalidades como Lambrino⁷¹,

68. Un caso paradigmático podría ser el epígrafe dedicado a *Vagus Donnaegus* por la *Res Publica Asturica Augusta*, F. Diego Santos, *Inscripciones romanas en la provincia de León*, León, 1986, 29. Sobre este epígrafe, véase M^a. C. González-Rodríguez, “Los santuarios del territorio en la *civitates* de la *Asturia augustana*: el ejemplo del *deus Vagus Donnaegus*”, *Santuarios suburbanos y del territorio de las ciudades romanas*, Madrid, 2014, 205-223.

69. Véase Marco Simón, “Las inscripciones religiosas hispanas...” *op. cit.*, 208.

70. M. Benabou, *La résistance africaine à la romanisation*, París, 1976, 261-380.; también M. Benabou, “Le syncrétisme religieux en Afrique romaine”, *Intercambi culturali*, I, 1986, 321-332, concibió la existencia de un orden monolítico en la África Antigua y entendió la religión romana que allí se practicaba como resultado de un proceso de sincretismo, entendido este como una obstinada forma de resistencia frente a la cultura invasora impuesta, que no hacía sino prolongar, bajo formas romanas, las tradiciones locales ancestrales.

71. S. Lambrino, “Les cultes indigènes en Espagne sous Trajan et Hadrien”, *Les empereurs romains d'Espagne. Colloques internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique*, París, 1965, 223-242. Lambrino entendió la religión romana como una yuxtaposición a la religión local.

Robert Étienne⁷² y fundamentalmente José María Blázquez⁷³), ha influido enormemente en la construcción del fenómeno religioso en la Antigüedad, y precisamente los procesos pos-coloniales están muy presentes en ese cambio de paradigma que, en lo político, en nuestro país, está marcado por el Estado de las Autonomías. Estas, para legitimar las nuevas lindes administrativas, necesitan crear sus referentes históricos, lo que ha propiciado el surgimiento de historias autonómicas o enciclopedias regionales asociadas a determinadas tendencias explicativas, con el fin de fomentar nuevas identidades regionales⁷⁴. Ello, unido a la influencia de un nuevo sistema epistemológico que rechazaba el difusionismo y asumía el autoctonismo como paradigmas generales, permite comprender la construcción del fenómeno religioso en los términos anteriormente citados hasta la actualidad.

La conquista de Carpetania finalizó en el 179 a.C.⁷⁵, y ello implicó la asunción de unos cambios políticos apoyados por las propias elites locales que, interesadas en mantener sus posiciones privilegiadas, con frecuencia mostraron simpatía hacia el invasor y su cultura. Ello pondría en marcha un lento cambio supraestructural mediante el cual los dioses indígenas debieron desaparecer por la extinción de sus cultos o por su asimilación a entes divinos análogos que existían ya en el imaginario romano (algunos quizá manteniendo alguna peculiaridad), de modo que la romanización acabó imponiendo una relativa homogenización cultural que hace imposible detectar, a la luz de los datos conservados, la persistencia de algún indicio de religiosidad anterior. Intentar buscarlos es como tratar de encontrar los residuos de las formas de organización política autóctona en el ordenamiento de la *Hispania* romana.

A finales del siglo I o a lo largo del II d.C., momento en el que se datan todos los epígrafes votivos estudiados, los *cultores* de las distintas divinidades romanas se expresan como devotos de una religión genuinamente romana, pues todos los testimonios documentados pueden ser interpretados y explicados desde la religión romana. En tal sentido, no parece imprescindible ver características residuales de una religiosidad prerromana, que por lo demás nos es totalmente desconocida. En consecuencia, da la impresión de que triunfó la construcción de una nueva identidad generada desde las oligarquías, en la que los viejos elementos religiosos quedaron diluidos en el flujo del nuevo orden político y religioso.

72. En la misma línea que el anterior se encuentra R. Étienne, “Les syncrétismes religieux dans la Péninsule Iberique à l’époque impérial”, *Les syncrétismes dans les religions grecque et romaine. Colloque de Strasbourg*, París, 1973, 153 y s.

73. Véase J. M. Blázquez, “El sincretismo en la *Hispania* Romana entre las religiones indígenas, griega, romana, fenicia y místicas”, *La Religión romana en Hispania: Symposio organizado por el Instituto de Arqueología Rodrigo Caro del C.S.I.C. del 17 al 19 de diciembre de 1979*, Madrid, 1981, 192 y s. En este artículo Blázquez entiende el culto a divinidades romanas como Júpiter, Marte o Mercurio resultado de una asimilación con otras deidades indígenas, como el *Cosus* celta, o el gran dios celeste de todos los pueblos indoeuropeos, al que rendirían culto bajo el teónimo de *Iuppiter*.

74. J. S. Pérez Garzón, “Los historiadores en la política española”, *Usos públicos de la historia: ponencias del VI Congreso de la Asociación de Historia Contemporánea*. Zaragoza, 2002, 120.

75. Livio, XL, 47 y 48.

El empeño que ha habido en rastrear divinidades indígenas en los panteones de época romana se ha realizado a partir de dos factores: la supuesta ruralidad de la epigrafía carpetana y la onomástica indígena de los *cultores*. Sin embargo, aunque la onomástica pueda reflejar una *origo* autóctona, no contradice la posibilidad de que el oferente se halle integrado plenamente en la *romanitas*, ya que, como se ha indicado, puede ser o sentirse tan romano el individuo que se expresa con *tria nomina* como el que no tiene esa posibilidad. Parece demasiado mecánico y arbitrario desde el punto de vista metodológico atribuir a estos últimos el mantenimiento de culto a dioses prerromanos, por lo demás no documentados, y a los primeros el culto a dioses exclusivamente romanos. Se trata de una concepción derivada del contexto histórico en el que se genera esa visión de los procesos de transformación religiosa y que ahora estamos en condiciones contemplar desde una perspectiva diferente.

Por otra parte, la epigrafía rural puede serlo menos si se conecta con las redes de comunicación y poblamiento, así como con los paisajes económicos y religiosos en los que aparece. Asimismo, como se ha argumentado, la integración de los panteones locales en el marco de la *civitas* concierne a todo el territorio, y no exclusivamente al espacio urbano. En los casos analizados, prácticamente todos los documentos se contextualizan o en el ámbito de un *municipium* o en su territorio más inmediato, de modo que su ruralismo es relativo.

Aunque entre los *cultores* priman los individuos pertenecientes a estratos inferiores y de origen local, estos actúan como miembros integrados en su comunidad y según las pautas establecidas por las oligarquías o las magistraturas, que al fin y al cabo son los depositarios primarios del hábito epigráfico y los transmisores de patrones culturales y religiosos. El correcto desarrollo de estos patrones dentro de un marco comunitario garantiza una seguridad ontológica en el desarrollo de las creencias personales, y es esta la preocupación esencial del individuo.