

NÚMERO 28 - AÑO XV, 1.2018 ISSN 1885 - 2718

REVISTA DE **Historiografía**

PUBLICACIÓN SEMESTRAL PVP: 23 EUROS

RevHISTO



25 AÑOS DE HISTORIOGRAFÍA DE LAS
RELIGIONES EN LA PENÍNSULA IBÉRICA

ANTÓN ALVAR NUÑO Y M^a CRUZ GONZÁLEZ-RODRÍGUEZ (Eds.)

DIRECTOR

Jaime Alvar Ezquerra
(Universidad Carlos III de Madrid)

SECRETARIA

Mirella Romero Recio
(Universidad Carlos III de Madrid)

SECRETARIO ADJUNTO

José Carlos López Gómez
(Universidad Carlos III de Madrid)

CONSEJO DE REDACCIÓN

Elena Hernández Sandoica (Universidad Complutense de Madrid), Enrique Martínez Ruiz (Universidad Complutense de Madrid), Juan Sisinio Pérez Garzón (Universidad de Castilla-La Mancha), José Beltrán Fortes (Universidad de Sevilla), Ignacio Peiró Martín (Universidad de Zaragoza), David García Hernán (Universidad Carlos III de Madrid), M^a Jesús Fuente Pérez (Universidad Carlos III de Madrid), M^a del Rosario Ruiz Franco (Universidad Carlos III de Madrid).

COMITÉ CIENTÍFICO

Carmine Ampolo (Scuola Normale Superiore di Pisa, Italia), Jean-François Botrel (Université de Rennes 2, Francia), Josep Fontana (Universidad de Barcelona), José Luis Peset (Consejo Superior de Investigaciones Científicas-CSIC), Paolo Desideri (Università di Firenze, Italia), Fernando Gómez Redondo (Universidad de Alcalá), Antonio Gonzales (Université de Franche-Comté).

EDICIÓN DIGITAL

www.uc3m.es/revhisto
EISSN 2445-0057

ISSN 1885-2718

DEPÓSITO LEGAL M-39203-2005

REVISTA SEMESTRAL

REDACCIÓN

Instituto de Historiografía Julio Caro Baroja
Universidad Carlos III de Madrid -Edificio Concepción Arenal
(14.2.10) - C/ Madrid, 126 – 28903 Getafe, Madrid
revhisto@uc3m.es

DISEÑO Y MAQUETACIÓN

Syntagmas (www.syntagmas.com)

EDITA

Dykinson, S. L. (www.dykinson.com)

REVISTA EDITADA POR



Instituto de Historiografía
Julio Caro Baroja
Universidad Carlos III de Madrid

uc3m | Universidad Carlos III de Madrid

Revista de Historiografía (RevHisto) es una publicación científica semestral dedicada al estudio de las condiciones y circunstancias en las que se construye la producción histórica, que sólo admite originales que contribuyan al progreso del conocimiento. Su interés interdisciplinar la convierte en un foro no sólo dedicado al análisis de las narrativas históricas en sus contextos, sino también al estudio historiográfico de cualquier ámbito del conocimiento, generado por, y destinado a, expertos y estudiosos cualificados.

* * *

Este volumen ha recibido financiación competitiva del Plan Propio de Investigación de la UC3M para revistas a ella vinculadas.

* * *

Revista de Historiografía no suscribe necesariamente las premisas historiográficas desarrolladas en los artículos publicados, ni las opiniones de sus autores.

* * *

Se permite la reproducción parcial de los artículos publicados en *Revista de Historiografía*, citando la procedencia.

* * *

Revista de Historiografía ha renovado el certificado de revista excelente y el Sello de calidad FECYT en 2016, (FECYT-025/2016).



* * *

Los contenidos de Revista de Historiografía están indizados en SCOPUS, ERIH PLUS y EBSCO, así como en otras prestigiosas bases de datos como el Índice y el Catálogo LATINDEX, CINDOC, DIALNET, CIRC, RESH y REGESTA IMPERII.

* * *

Admisión, envío de originales y normas de edición en www.uc3m.es/revhisto

REVISTA DE
Historiografía
NÚMERO 28 **REVHISTO**

I. 25 años de Historiografía de las Religiones en la Península Ibérica

ANTÓN ALVAR NUÑO Y M^a CRUZ GONZÁLEZ-RODRÍGUEZ (EDS.)

- | | | | |
|-----|---|-----|---|
| 13 | Las religiones coloniales y su impacto en los cultos indígenas de la Península Ibérica
ADOLFO J. DOMÍNGUEZ MONEDERO: | 139 | Los esclavos públicos e imperiales como agentes culturales en <i>Hispania</i>
ÍÑIGO D. MAROTO RODRÍGUEZ |
| 47 | La religión en las sociedades ibéricas: una visión panorámica
IGNASI GRAU MIRA Y CARMEN RUEDA GALÁN | 167 | La religiosidad de las mujeres hispanorromanas
M ^a PILAR MOLINA TORRES |
| 73 | Para una historiografía de la religión hispanorromana en el marco de la <i>civitas</i> : el paradigma de los cultos locales en el noroeste
M ^a CRUZ GONZÁLEZ-RODRÍGUEZ | 183 | Una aproximación al culto imperial en <i>Hispania</i> : avances interpretativos
CARMEN ALARCÓN HERNÁNDEZ |
| 95 | De la constatación testimonial a la <i>agency</i> . Para una historiografía de la recepción de Mater Magna y Atis en <i>Hispania</i>
BEATRIZ PAÑEDA MURCIA Y
JAIME ALVAR EZQUERRA | 213 | <i>Cultores</i> de divinidades locales en el <i>conventus Lucensis</i> : condiciones cívicas
ESTÍBALIZ ORTIZ-DE-URBINA |
| 119 | Los estudios sobre magia en <i>Hispania</i> romana desde el cambio de era (2000-2016)
ANTÓN ALVAR NUÑO | 239 | Manifestaciones religiosas de los <i>cultores</i> de los <i>Dii selecti</i> en Carpetania romana
JOSÉ CARLOS LÓPEZ GÓMEZ |

II. Miscelánea

- 259 La historia militar: más allá de la descripción del acontecimiento. El ejemplo de la frontera luso-extremeña en el contexto de la Guerra de Sucesión de 1475
CARLOS J. RODRÍGUEZ CASILLAS
- 277 Sagunto y Numancia como *exempla* históricos en la oratoria parlamentaria de la España liberal (1868 – 1939)
PEPA CASTILLO
- 301 Comunicación Social e «Historia Oral»: por un método integrador para la Historia de la Prensa
RUBÉN CABAL TEJADA
- 323 *Retrolugares*, definición, formación y repetición de lugares, escenarios y escenas imaginados del pasado en la cultura popular y el videojuego
ALBERTO VENEGAS RAMOS
- 347 Aproximaciones historiográficas al emperador Constantino en España durante el franquismo
ESTEBAN MORENO RESANO

III. Libros

- 367 Cuerpos de escándalo. Celebridad femenina en el fin-de-siècle
- 370 Orígenes y desarrollo de la guerra santa en la Península Ibérica. Palabras e imágenes para una legitimación (siglos X-XIV)
- 375 En el final de Roma (ca. 455-480)
- 381 El almacén de la Historia. Reflexiones historiográficas



I

MONOGRÁFICO



25 años de Historiografía de las Religiones en la Península Ibérica

ANTÓN ALVAR NUÑO
M^a CRUZ GONZÁLEZ-RODRÍGUEZ (EDS.)

Introducción

ANTÓN ALVAR NUÑO
M^a CRUZ GONZÁLEZ-RODRÍGUEZ (EDS.)

Si bien el s. XX y los diecisiete años que llevamos de s. XXI han visto multiplicarse los estudios sobre diferentes parcelas de las religiones de la Península Ibérica en la Antigüedad, resultan escasos (si se exceptúan los trabajos de J. Alvar Ezquerra sobre los denominados cultos místéricos) los análisis sobre la historia de la investigación en este campo de la Historia Antigua. Baste señalar, a modo de paradigma, que la segunda edición, corregida y aumentada, y publicada en Madrid en 2004 (Ed. Acento) de la *Historia de la Historiografía española* –y cuya primera edición vio la luz el año 1999– coordinada por J. Andrés Gallego y en la que participan J. M^a, Blázquez, E. Mitre, F. Sánchez Marcos y J. M. Cuenca Toribio, recoge apenas tres páginas dedicadas a la historiografía del s. XX sobre las religiones de la Península Ibérica, bajo los epígrafes de “la religión indígena bajo el dominio romano” (p. 45) y “la religión en la España romana” (pp. 59-60).

Ante esta ausencia, que contrasta con las reflexiones (ya sean de carácter general o particular sobre un área geográfica o un determinado culto) que se están llevando a cabo sobre la historiografía de las religiones antiguas de *Hispania* en los siglos anteriores, tal y como materializan, entre otros, las contribuciones de H. Gimeno Pascual, “A historiografía das Religiões Antigas do Occidente Peninsular”, en L. Raposo (coord.), *Religiões da Lusitania*. Loquuntur Saxa, Lisboa, 2002, 333-341 y V. Salamanqués Pérez, “Entre ficción y realidad: el conocimiento de la religión romana en la España del s. XVII”, en J. Carbonell i Manils y H. Gimeno Pascual (eds.), *A Baete ad fluvium Anam: cultura epigráfica en la Bética occidental y territorios fronterizos*, Alcalá de Henares, 2016, 328-342 así como su reciente Tesis Doctoral sobre *La percepción de los dioses de Hispania por los autores españoles del s. XVI al XVIII*, Alcalá de Henares, 2017, nos pareció que era necesario proponer una reflexión acerca de la producción historiográfica de los últimos veinticinco años sobre las religiones de la Península Ibérica en la Antigüedad para comprobar los avances, los problemas y el estado de la cuestión de estos estudios en el s. XXI.

Fruto de este interés es el volumen que presentamos y que reúne la mayoría de las ponencias (a estas se deben añadir las de S. Alfayé Villa sobre “La religión del área Céltica”; M. Marcos Sánchez sobre “El cristianismo”; C. Martínez Maza sobre “Los devotos en la *Hispania* rural. Siglos IV y V” y J. A. Delgado Delgado sobre “La organización sacerdotal del culto imperial en *Hispania*: cuestiones metodológicas e históricas”, que, lamentablemente, por diferentes razones y circunstancias no han podido ser incluidas) expuestas en sendas reuniones

científicas¹ coordinadas por los editores del presente volumen y que tuvieron lugar, respectivamente, el 17 de junio de 2015 en la Facultad de Letras de la Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea y el 23 de febrero del 2016 en el Instituto de Historiografía “Julio Caro Baroja” de la Universidad Carlos III de Madrid.

El volumen se estructura en dos bloques claramente diferenciados en cuanto a amplitud y temática. El primero, bajo el título de “Panorama general” abarca cinco contribuciones que ofrecen una panorámica general sobre las investigaciones llevadas a cabo en el último cuarto de siglo sobre las distintas religiones antiguas de Iberia y dan a conocer el estado actual de las investigaciones, los avances conseguidos y los problemas por resolver en los diferentes ámbitos objeto de estudio. Siguiendo en gran medida un criterio cronológico en esta primera parte se abordan las religiones de los colonizadores y su interacción con los cultos de las poblaciones peninsulares (iberos y tartesios-turdetanos); la religión de las sociedades ibéricas; la religión hispanorromana con especial atención a los cultos locales; los cultos místicos y la magia. El segundo bloque, bajo el epígrafe de “Estudios específicos” se ocupa, en otras cinco aportaciones, del análisis de casos concretos a partir, sobre todo –aunque no exclusivamente– del estudio pormenorizado de fuentes epigráficas de época altoimperial. Tres de ellos –los referidos al culto imperial; a los *Dii Selecti* de la antigua Carpetania y a los dioses locales en el *conventus Lucensis*– analizan un culto específico y en todos ellos se profundiza en el análisis del papel de los cultores que, por regla general, han sido los grandes ignorados por la historiografía tradicional. En este sentido esta segunda parte resulta muy interesante para reflexionar sobre la sociología de los devotos hispanorromanos y los problemas, y a la vez posibilidades, que presenta el análisis onomástico para establecer con seguridad el estatuto jurídico de los dedicantes de las inscripciones religiosas. Las contribuciones de esta segunda parte se pueden dividir, a su vez, en dos subgrupos: el primero de ellos se centra –en

1. Estas Jornadas científicas se enmarcan, a su vez, en tres Proyectos de Investigación de I+D+i: HAR2011-25370: Religión e identidad cívica en el Noroeste hispano en época altoimperial, HAR2014-52531-P: “Religiones orientales en *Hispania*” y HAR2014-51946-P: “La invención del pagano: las fronteras de la identidad religiosa en el mundo tardoantiguo”, financiados por el Ministerio de Ciencia e Innovación y cuyos investigadores principales eran M^a Cruz González-Rodríguez, J. Alvar Ezquerro y C. Martínez Maza.

línea con los estudios más recientes sobre las manifestaciones religiosas marginales (Cf. B. Amiri (Dir.), *Religion sous contrôle. Pratiques et expériences religieuses de la marge*, Besançon, 2016)– en el análisis de los cultores marginales en *Hispania* (los esclavos públicos y las mujeres), y el segundo acomete el estudio de los cultores de divinidades locales y latinas en dos circunscripciones creadas por Roma (*conventus Lucensis* y Carpetania), que siempre resultan más operativas que las divisiones administrativas actuales para acercarnos a la comprensión del paisaje religioso de *Hispania*.

En conjunto, los trabajos aquí recogidos y caracterizados por la interdisciplinariedad y la utilización de fuentes escritas y arqueológicas, permiten observar y valorar los importantes cambios que se están produciendo en la investigación más reciente sobre las religiones antiguas de la Península Ibérica. Así, frente al positivismo, la recogida de datos con escasas interpretaciones que caracterizaba la mayoría de los estudios a comienzos y durante buena parte del s. XX se ofrece aquí una visión en la que se combinan, por un lado, la utilización de documentos contrastados atendiendo a los más depurados métodos filológico, arqueológico, epigráfico e histórico y, por otro, explicaciones históricas enmarcadas en los nuevos planteamientos teóricos y modelos interpretativos que caracterizan este tipo de análisis en los ámbitos académicos europeos. Estos marcos explicativos permiten plantear nuevas lecturas para los viejos y antiguos documentos al tiempo que posibilitan una lectura histórica más completa y compleja de los nuevos hallazgos. De esta forma, el análisis de los materiales arqueológicos bajo el prisma de los procesos de interacción entre colonizadores o conquistadores y colonizados o conquistados o la integración de los espacios de culto “indígenas” en las estructuras de poblamiento y en el paisaje permiten avanzar en la comprensión de las relaciones entre los pueblos colonizadores y las poblaciones locales y en la caracterización de la religión de las sociedades ibéricas. De la misma manera, el estudio de la epigrafía religiosa de época altoimperial en el marco de la religión cívica que pone énfasis en el contexto socio-político de la *civitas* que Roma extiende al territorio provincial o en el marco de la *agency* que centra su atención en el estudio del individuo permiten una aproximación a la comprensión global de la religión hispanorromana en todas sus manifestaciones culturales –trátese de dioses locales, romanos, orientales o de prácticas mágicas–. Este acercamiento se encuentra muy lejos de los estudios tradicionales centrados en el estudio de la procedencia o la etimología de los nombres de las divinidades; en la clasificación onomástica de los cultores al margen de su estatus jurídico-social y en la simple enumeración o cuantificación de las divinidades sin tener en cuenta el contexto, la cronología y, por tanto, el paisaje histórico en el que se documentan.

Otra aportación importante de este dossier es la de ofrecer un cambio de paradigma respecto a la visión simplista y diferenciada entre religiones “indígenas” frente a las religiones de los fenicios, griegos y romanos. En las contribuciones que se ocupan de los sistemas religiosos surgidos del contacto entre culturas diferentes se exponen los datos que permiten comprobar tanto los procesos de interacción entre los diferentes panteones como, en general, la capacidad de evolución de las religiones peninsulares en los diferentes momentos de la Historia de la Península en la Antigüedad. Igualmente, se pone de manifiesto la necesidad de abandonar la caracterización de la religión de las sociedades locales –trátese

del área ibera o indoeuropea– de la Península Ibérica como religiones homogéneas, ingenuas, inalterables y básicas.

En definitiva, este volumen sobre “25 años de Historiografía de las Religiones en la Península Ibérica” ofrece un balance de las aportaciones de las investigaciones llevadas a cabo a lo largo del último cuarto de siglo y pone de relieve la riqueza, la complejidad y la heterogeneidad de las religiones peninsulares en la Antigüedad cuyo estudio, para la época romana, solo puede ser abordado en el marco del modelo de la religión de la *civitas* en la que el lugar que ocupaba el individuo venía mediatizado por su estatus jurídico y su condición social. Como señala J. Scheid: «C’était la vie sociale que conduisait à la participation à une religion donnée» (“Religion collective et religion privée”, *Dialogues d’Histoire Ancienne*, 39, 2, 2013, 19-31 –p. 31–).

COLONIAL RELIGIONS AND THEIR IMPACT ON THE
INDIGENOUS CULTS OF THE IBERIAN PENINSULA

Las religiones coloniales y su impacto en los cultos indígenas de la Península Ibérica*

Adolfo J. Domínguez Monedero
Universidad Autónoma de Madrid
adolfo.dominguez@uam.es

Fecha recepción 01.05.2017 / Fecha aceptación 30.09.2017

Resumen

Este artículo tiene como objetivo principal el análisis de las influencias alóctonas en las formas de religiosidad de la Iberia mediterránea. Para ello, se utilizan algunos estudios de caso bien conocidos que permiten apreciar claramente la interacción entre la religión de los pueblos «colonizadores» y la de las poblaciones indígenas de la Península Ibérica.

Palabras clave

Colonización griega – colonización fenicia – mundo ibérico – religiones en contacto

Abstract

This paper analyses foreign influence on the diverse forms of religiosity of the Iberian peoples settled on the Mediterranean coast. Clear examples from well-known case studies will be used to illustrate the interaction between the religion of the 'colonizing' peoples and that of the indigenous peoples of the Iberian Peninsula.

Keywords

Greek colonization – phoenician colonization – iberian world – religions in contact

*Este trabajo se realiza dentro del Proyecto de Investigación HAR2014-53885 financiado por el Ministerio de Economía, Industria y Competitividad.

1.- Introducción

La presencia de gentes de procedencia mediterránea en la Península Ibérica desde periodos bastante antiguos acabó dejando, necesariamente, huellas en las poblaciones que ya residían en ese territorio. Sin embargo, la percepción de esos influjos no es siempre fácil, en buena parte porque disponemos de informaciones bastante irregulares. En el caso de las poblaciones indígenas de la Península Ibérica, la arqueología proporciona elementos que pueden ser considerados de tipo religioso sin demasiadas dificultades, es decir, que obedecen a posibles imágenes de culto, a representaciones de mitos y narraciones que tienen como protagonistas a figuras divinas o a la interacción de las mismas con los humanos o que son espacios donde se practican cultos. Aunque en ocasiones puede haber habido excesos a la hora de considerar muchos de esos objetos o estructuras como de carácter religioso, es cierto que la proliferación de los mismos y la reiteración o repetición en ellos de formas o aspectos tiende a favorecer su identificación como tales puesto que las religiones se basan, en muchas ocasiones, en la presencia de ritos definidos, cuya iteración y repetición son criterios esenciales para conseguir de la divinidad los objetivos que se pretenden, algo que forma parte consustancial de cualquier religión. Por ende, y será uno de los temas que abordaremos a lo largo de este trabajo, las relaciones o semejanzas que esos objetos o estructuras presentan con las que conocemos en otros ámbitos mediterráneos mejor estudiados, como el fenicio-púnico o el griego, confirmarían el uso religioso de los mismos entre esas poblaciones indígenas.

Así pues, en un primer plano como puede ser el material, el extraordinario avance de los estudios sobre el fenómeno religioso en los ámbitos protohistóricos peninsulares nos permite, con cierta seguridad, la identificación de figuras o espacios cultuales. Sin embargo, en cuanto a los aspectos simbólicos y rituales, que son en puridad los que determinan la verdadera esencia del pensamiento religioso, tenemos que conformarnos con meras conjeturas, más o menos fundamentadas según los casos. En efecto, en el caso de la religión griega podemos considerar que somos capaces de entender algo de su pensamiento religioso, gracias a la gran cantidad de información textual que conservamos, ayudándonos también por la normalmente alta visibilidad de sus espacios de culto y por una iconografía de carácter sacro que nos permite abundar en la interesante relación entre el mundo de las ideas y su plasmación material. Algo más de problema tenemos con el mundo fenicio-púnico en buena parte debido a la ausencia de textos significativos procedentes de esta cultura y no solo de tipo religioso. Aunque esas lagunas puedan suplirse con textos de procedencia levantina anteriores al desarrollo de lo que entendemos como «mundo fenicio», un fenómeno propio del primer

milenio a. C., como pueden ser los ugaríticos y aunque podamos extraer datos, en muchas ocasiones hostiles, de la Biblia, surgida en ambientes lingüística y culturalmente muy vinculados al propio mundo fenicio, lo cierto es que el fenómeno religioso fenicio se nos presenta como muy incompleto en todo lo que constituye la esencia del mismo, esto es, sus creencias y el modo en el que las mismas se desarrollan de forma oral para su comprensión y propagación entre sus adeptos. Del mismo modo, y aunque a lo largo de los siglos el mundo fenicio-púnico irá asumiendo lenguajes iconográficos tomados de otras culturas con las que entrará en contacto, nos encontramos de nuevo con un problema recién enunciado al referirnos a las culturas indígenas de la Península Ibérica: la iconografía por sí sola, es decir, en ausencia de textos, no nos permite introducirnos en las profundidades del pensamiento simbólico y religioso de los fenicios sino tan solo aproximarnos a él, en ocasiones de manera epidérmica.

En esta especie de catálogo de inconvenientes para abordar el problema del contacto entre religiones que estamos dibujando, habría que añadir un elemento más. Se ha tendido a considerar, en parte porque las perspectivas esencialistas siguen teniendo mucho peso, como bloques bien definidos y marcados, incluso a lo largo de los siglos, conceptos como «colonizadores» e «indígenas». Lo cierto es que la presencia de grupos culturales en contacto da lugar, indefectiblemente, y con mayor o menor rapidez a culturas híbridas por más que aquellos a quienes nosotros adscribamos a una u otra no hayan tenido por qué ser conscientes de ello. El problema no se resuelve, como a veces se ha pretendido, con estudios de ADN¹; el ADN con el que cada uno nace no determina la identidad que acabará asumiendo porque, como es bien sabido, la identidad es un constructo social que no depende tanto (o nada) de los genes, sino de la imagen y percepción que cada sociedad elabora de sí misma (y a veces, en contraposición, de los otros), y que se proyecta hacia un pasado mítico o legendario y pretende perdurar a lo largo de las generaciones venideras.

Es un debate, a nuestro juicio, bastante estéril intentar medir el «porcentaje» de ADN «oriental» y de ADN «autóctono» existente en alguno de los restos óseos analizables y hallados en registros arqueológicos como si ese «porcentaje» pudiese determinar la adscripción étnica, social o cultural del individuo analizado. Todos esos aspectos forman parte de la identidad del individuo, que viene marcada por a qué grupo se adscribe y en qué grupo es adscrito, de cuál es su lengua, su vinculación o no a una estructura política e identitaria y de qué modo se produce esta, de cuáles son los cultos compartidos con sus «iguales», etc. aspectos todos ellos que «pueden» definir su identidad étnica y otras identidades secundarias.

Un problema, muy importante, que tenemos a la hora de analizar identidades antiguas, en especial en el momento histórico en el que nos moveremos en el presente trabajo, tiene que ver, además de con la escasa presencia de fuentes literarias, algo mucho más remarcable

1. P.A. Zalloua, D.E. Platt, M. el Sibai y J. Khalife, “Identifying Genetic Traces of Historical Expansions: Phoenician Footprints in the Mediterranean”, *American Journal of Human Genetics*, 83, 2008, 1-10; M. Calero, J. Gener, J.M. Pajuelo, M.A. Navarro, M. Torres, S. Palomo, C. Gomes, E. Arroyo y C.G. Wagner, “Study of mitochondrial DNA from four ancient individuals (VIII century BC to IV AD) found in Gadir (Cádiz), indicates the possible existence of maternal lineages early Phoenicians and subsequent probable interbreeding with native European population”, *Journal of Paleopathology. Supplement* 25, 2015, 15.

aún en el caso del mundo fenicio-púnico, con la tendencia de los autores antiguos a ver el mundo desde perspectivas esencialistas, lejos de las visiones que en nuestro mundo contemporáneo van ganando peso en la interpretación de las culturas antiguas y que podríamos llamar «constructivistas», puesto que parten de esta visión, ya mencionada, de que las identidades, en especial las étnicas, son el resultado de procesos de construcción, no siempre conscientes, en los que han intervenido diversos factores que son, indefectiblemente, históricos y, cuando disponemos de datos suficientes, historiables.

En el caso griego, del que en último término deriva la inmensa mayoría de la información escrita que poseemos, esta tendencia es evidente. Los griegos se definen a sí mismos con una serie de parámetros y clasifican como «bárbaros» a todos los que no cumplen los mismos. Del mismo modo, los griegos asignan nombres, que tienden a convertirse, con el tiempo, en marcadores identitarios a todos aquellos pueblos con los que entran en contacto. El propio concepto de «fenicio» que manejamos, y que hemos utilizado ya en varias ocasiones a lo largo de estas páginas, es una construcción griega que tiene poco o nada que ver con cómo se definen a sí mismas las poblaciones de las numerosas ciudades costeras levantinas (Tiro, Biblos, Sidón, Sarepta, etc.) a las que los griegos les asignan ese nombre y, por lo tanto, una identidad. Lo mismo nos vale para buena parte de la terminología que encontramos referida a la Península Ibérica protohistórica. Términos como Tarteso y tartesios, Turdetania y turdetanos, Iberia e iberos, por no seguir con otros muchos, derivan de la forma taxonómica que tienen los griegos de ver el mundo. Es también cuestionable si, a la hora de aplicar esos conceptos geográficos que pronto se transforman en identitarios, los griegos son conscientes de las articulaciones internas de esas sociedades; a pesar de quienes creen que los griegos sí pueden haber estado atentos a peculiaridades internas propias y distintivas a la hora de asignar esos nombres genéricos, otros somos más pesimistas y vemos bastante improbable, por no decir imposible, esta eventualidad, sobre todo en los momentos más antiguos del contacto, que es cuando surgen los primeros nombres que la posteridad seguirá utilizando en muchas ocasiones después de que los mismos se han demostrado incorrectos y han perdido, incluso, su razón de ser.

A la vista de todo lo anterior, el análisis que yo propongo en el presente trabajo tendrá que ser, por fuerza, esquemático y en él abordaremos distintos periodos históricos y distintas áreas geográficas, aunque nos centraremos de manera especial en los ámbitos más próximos al Mediterráneo, en los que se han definido como ibéricos y tartesio-turdetanos, términos estos que certifican hasta tal punto el éxito de las denominaciones griegas puesto que continuamos usándolos aunque no siempre seamos conscientes de lo artificial y artificioso que los mismos son.

2.- Una primera lectura de las fuentes escritas

En autores como Estrabón encontramos ocasionalmente referencias a prácticas rituales griegas, usadas como elemento de comparación para que sus lectores entiendan algunos rasgos de las gentes que está describiendo. Así, por ejemplo, la referencia a que los pueblos montañoses hacen hecatombes de víctimas sacrificiales «al modo griego» (Str., III, 3, 7) o de que

se casan como los griegos (Str. III, 3, 7). La propia denominación con nombres griegos de divinidades locales es también una forma de que los lectores de Estrabón se hagan idea del carácter de las mismas. La identificación como Atenea de la diosa venerada en la zona montañosa interna de la región entre Sexi y Ábdera (Str. III, 4, 3) o como Ares del dios al que hacen sacrificios los pueblos montañeses (Str., III, 3, 7) son otros ejemplos de esta práctica. Todo ello, a añadir a la idea de que antiguos héroes griegos y troyanos recalaron en distintas partes de Iberia, se instalaron en ella y dejaron sus costumbres (Str., III, 2, 13; III, 4, 3), tema en el que no entraré².

De entre este cúmulo de informaciones que aluden a influencias genéricas y por lo general no bien explicadas por el autor de Amasia, hay algunas que resultan algo más concretas, al menos en su formulación, aunque planteen problemas en cuanto a su significado. Veamos algunas de ellas.

[Los masaliotas] emplearon sus fuerzas militares en crear ciudades destinadas a servir de barrera, por la parte de Iberia, contra los iberos, a los que comunicaron los ritos de su culto nacional a Ártemis Efesia así como el modo de sacrificar al estilo griego.
(Str., IV, 1, 5. Trad. de García y Bellido, modificada).

En este caso no se trata de una referencia a los viejos héroes de la Épica que acabaron recalando en tierras de Iberia o de las genéricas referencias a costumbres griegas. Aquí se trata de una información que atañe a los masaliotas y a la transmisión de los ritos sagrados (τὰ ἱερά) de su culto nacional a Ártemis Efesia así como al modo de sacrificar al estilo griego (ἐλληνιστὶ θύειν), datos muy específicos. Aunque Estrabón, en su percepción etnocéntrica de la cultura griega, no se plantease las repercusiones de esa afirmación, es bastante seguro afirmar que se trata de una visión demasiado genérica e inconcreta, aunque va en la misma línea que otra que consideraremos más adelante.

El primer problema que la información nos plantea es si Estrabón se está refiriendo a todos los iberos, ya sean los habitantes de Iberia que en época de Estrabón es sinónimo de *Hispania* (Str., III, 4, 19) ya a los distintos territorios que, con el tiempo, recibieron ese nombre y a los que alude, aunque no con exhaustividad el propio Estrabón (III, 4, 19) y cuya indeterminación ha dado lugar a una bibliografía muy abundante³. El propio pasaje de Estra-

2. L. García Iglesias, "La Península Ibérica y las tradiciones griegas de tipo mítico", *Archivo Español de Arqueología*, 52, 131-140; J.C. Bermejo Barrera, *Galicia y los griegos: Ensayo de historiografía*, Santiago de Compostela, 1982; J.C. Bermejo Barrera, "Los mitos griegos y la *Hispania* antigua: consideraciones metodológicas", *Espacio, Tiempo y Forma. Ser. II*, 4, 1991, 85-106; M. Salinas de Frías, "Sobre las fundaciones de héroes griegos en Iberia en el libro III de la 'Geografía' de Estrabón", en *Homenaje al Profesor Presedo*, Sevilla, 1994, 203-215; A.J. Domínguez Monedero, "Más allá de Heracles: de la Iberia real a la recreación de una Iberia griega", en P. Cabrera y C. Sánchez (eds.), *Los griegos en España. Tras las huellas de Heracles*, Madrid, 1998, 44-65; A.J. Domínguez Monedero, "Las fuentes clásicas y su relación con Iberia", en *Iberia Graeca. El legado arqueológico griego en la península Ibérica*, Gerona, 2012, 25-34.

3. A.J. Domínguez Monedero, "Los términos 'Iberia' e 'iberos' en las fuentes grecolatinas: Estudio acerca de su origen y ámbito de aplicación", *Lucentum*, 2, 1983, 203-224; G. Cruz Andreotti (coord.), *Estrabón*

bón, en nuestra opinión, tiene un sentido restrictivo; el autor o su fuente (¿tal vez Posidonio?) parecen estar pensando sobre todo en el área de Iberia situada bajo la influencia masaliota, que cabría situar en torno a Emporion y Rhode, como sugiere en el mismo pasaje (IV, 1, 5) y algún otro (III, 4, 8), y en el área de los πολίχνια masaliotas (III, 4, 6). Dejamos para más adelante la consideración del área emporitana donde sí podemos aceptar la presencia de formas rituales y culturales influidas por modelos griegos y pasamos a considerar ahora este último territorio porque Estrabón nos proporciona informaciones algo más precisas.

Asegura, en efecto, este autor que

Entre el Sucron y Carquedon hay tres poblados de masaliotas no muy lejos del río. El más conocido de ellos es Hemeroscopio, que posee sobre el cabo un santuario muy venerado de la Ártemis Efesia, del cual se sirvió Sertorio como base de operaciones para sus empresas marítimas por estar bien defendido y ser propio de piratas y visible desde muy lejos para los que llegan por mar. Se llama Dianio, es decir, Artemisio.
(Str., III, 4, 6; trad. J. Meana).

Sin ánimo de reabrir el debate acerca de la ubicación y rasgos de este punto, lo que interesa aquí es que Estrabón está ubicando el emplazamiento de un santuario dedicado a la Ártemis Efesia, vinculado a Masalia, en un lugar que sirve de atalaya natural y que los romanos llamarán Dianium, al identificar a la diosa Ártemis con su diosa Diana. No sabemos qué puede haber detrás de esto; podría ser, en efecto, un lugar de culto griego en un punto de interés dentro de las rutas de navegación costeras. En ese caso, su erección podría haber tenido lugar en diversos momentos, tanto tempranos como tardíos. Estos lugares de culto griegos no están demasiado bien atestiguados aunque algunos hallazgos recientes, a pesar de ser bastante poco representativos a primera vista, sugieren su existencia, como la antefija del Hospitalet de l'Infant permite plantear⁴. Así pues, el santuario de Ártemis en Hemeroscopio podría haber sido un santuario griego; no obstante, la ausencia de datos arqueológicos hace difícil asegurarlo.

Del mismo modo, podría tratarse de algún tipo de lugar de culto indígena, que los griegos podrían haber interpretado como consagrado a Ártemis; la transición de Artemisio a Dianio no sería problemática, como el propio Estrabón se encarga de resaltar. Una vez producida la

e Iberia: Nuevas Perspectivas de Estudio, Málaga, 1999; J.M. Gómez Fraile, “Los conceptos de ‘Iberia’ e ‘Ibero’ en Estrabón”, *Spal*, 8, 1999, 159-187; F. Prontera, “Notas sobre Iberia en la Geografía de Estrabón”, en *Otra forma de mirar el espacio: Geografía e Historia en la Grecia antigua*, Málaga, 2003, 89-101; P. Moret, “La formation d’une toponymie et d’une ethnonymie grecques de l’Ibérie: Étapes et acteurs”, en G. Cruz Andreotti, P. Le Roux y P. Moret (eds.), *La invención de una geografía de la Península Ibérica. I. La época Republicana*, Madrid, 2006, 39-76; M.V. García Quintela, “Estrabón y la etnografía de Iberia”, en *Estrabón. Geografía de Iberia*, Madrid, 2007, 67-112.

4. X. Dupré i Raventós, *Ibers i grecs a l’Hospitalet de l’Infant*, Tarragona, 2006; X. Dupré i Raventós, “Un santuario focceo junto al río Oleum: la antefija arcaica del Hospitalet de l’Infant (Vandellós, Tarragona)”, en D. Vaquerizo y J.F. Murillo (eds.), *El concepto de lo provincial en el mundo antiguo. Homenaje a la Profesora Pilar León Alonso*, Vol. I, Córdoba, 2006, 55-88.

asignación por parte de los griegos a ese eventual santuario del nombre de una divinidad griega, su advocación a la Ártemis Efesia podría interpretarse como un simple acto de apropiación en clave helénica, algo que es bien conocido y que tampoco entraña demasiadas dificultades. Igual que apuntábamos en el párrafo anterior, la asimilación por parte griega de un santuario indígena puede haber ocurrido en cualquier momento, aunque es más fácil pensar que la misma puede haber tenido más sentido cuando las poblaciones indígenas del área mediterránea van desarrollando estructuras culturales asimilables, por parte de los griegos, a las propias y es posible que ello haya ido produciéndose según los contactos entre indígenas y pueblos colonizadores (tanto fenicios como griegos) hayan ido siendo más asiduos, aunque tampoco habría que descartar momentos anteriores⁵. La existencia de lugares de culto indígenas en las costas mediterráneas de la Península Ibérica puede determinarse a partir de los datos arqueológicos que han aportado estructuras que pueden interpretarse como tales pero también a partir de la acumulación de determinados objetos con evidente función ritual, en especial, para estos ámbitos más próximos a la costa, figuras de terracota, sobre todo cabezas femeninas, a los que se les ha dado el nombre más o menos genérico de «pebeteros»⁶.

Alguno de estos posibles santuarios, como el de El Bordisal, en Camarlés, con una gran cantidad de estos pebeteros (más de cincuenta) fue presentado por quienes estudiaron sus materiales como un lugar de culto griego⁷ pero la propia presencia de esos materiales, que no son, evidentemente, griegos descarta, entre otras cosas, esa posibilidad. Ello no excluye que este lugar de culto, que se encuentra en lo que en la Antigüedad debía de ser el área de la desembocadura del Ebro, haya sido frecuentado por navegantes diversos (incluyendo griegos) a lo largo de los siglos IV-III pero no se trataría de un lugar de culto griego aunque es bastante probable que los griegos pudiesen haberlo interpretado como propio de una divinidad helénica. En otras zonas costeras también se han identificado espacios de culto caracterizados por la presencia de estos objetos⁸.

Volviendo a la noticia de Estrabón, y siempre de forma hipotética hasta que la investigación acabe decidiéndose por la ubicación de ese Hemeroscopio y, en su caso, hallando huellas del santuario de Ártemis, cualquiera de las dos opciones barajadas resulta, *a priori*, aceptable, bien la de un santuario de tipo griego, bien la de un lugar de culto indígena dedicado a una divinidad equiparable con Ártemis. En el segundo caso, nos inclináramos más a pensar en algún espacio que obedeciese a una forma de funcionamiento que los

5. J. Ruiz de Arbulo, "Santuarios y comercio marítimo en la Península Ibérica durante la época arcaica", en *Espacios y lugares culturales en el mundo ibérico. Quaderns de Prehistòria i Arq. Castelló*, 18, 1997, 517-535.

6. A.M. Muñoz Amilibia, *Pebeteros ibéricos en forma de cabeza femenina*, Barcelona, 1963; J. Ruiz de Arbulo, "Los cernos figurados con cabeza de Core. Nuevas propuestas en torno a su denominación, función y origen", *Saguntum*, 27, 1994, 155-171; M.C. Marín Ceballos y F. Horn (eds.), *Imagen y culto en la Iberia prerromana: los pebeteros en forma de cabeza femenina*, Sevilla, 2007.

7. R. Pallarés Comas, F. Gracia Alonso y G. Munilla Cabrillana, "Presencia de culto griego en la desembocadura del Ebro. Representaciones de Démeter en el Museo Municipal de Reus", *Saguntum*, 20, 1986, 123-149.

8. J. García Cardiel, "Pebeteros en la costa. Santuarios, peregrinaciones y rituales en la Contestania Ibérica (ss. III-II a.C.)", *Zephyrus*, 76, 2015, 77-98.

griegos pudieran identificar de forma adecuada. Ejemplos de estos santuarios, como hemos comentado, no faltan en las costas peninsulares pero los mismos son ya el resultado de contactos, muy anteriores, entre las poblaciones locales y grupos alóctonos, en especial fenicios pero sin descartar a los griegos. Son estos contactos y relaciones, sostenidos a lo largo de los siglos, los que contribuirán a la formación de culturas nuevas, que asumirán formas de religiosidad equiparables a las de otros pueblos mediterráneos. En las páginas siguientes insistiremos en algunos casos en los que, desde momentos antiguos, podemos observar los resultados de estos contactos.

Siguiendo con las fuentes, y en especial con Estrabón que es quien nos aporta más informaciones en este sentido, podemos considerar otro pasaje que, aunque entra más de lleno en la recreación literaria de viajes de héroes de la épica, en especial de la homérica, pero sin descartar otras, le sirve al autor para señalar cultos de tipo griego en la Península. Me detengo en este caso porque, a diferencia de las otras referencias a estos héroes, a las que ya he aludido páginas atrás, aquí nos da Estrabón datos, en apariencia, más concretos y, sobre todo, apoyados en más fuentes que a este autor le sirven como argumento de veracidad.

Ha descrito Estrabón, en el capítulo anterior y en el inicio del que aquí nos ocupa el área costera que va desde Calpe (Gibraltar) hasta Ábdera, pasando por Malaka, Mainake y Sexi tras lo cual añade:

Al interior de estos lugares, en la zona montañosa, aparece Odisea y en ella el santuario de Atenea, según han dicho Posidonio, Artemidoro y Asclepiades de Mirlea un hombre que fue maestro de letras en Turdetania y publicó una *Descripción* de sus pueblos. Este mantiene que como recuerdos del viaje de Odiseo hay colgados en el santuario de Atenea escudos y tajamares. (Str., III, 4, 3; trad. J. Meana).

La noticia es, en todo caso, intrigante; para nosotros, es sencillo descartar que el santuario pueda haber sido visitado por Odiseo que es, obviamente, un personaje mítico aunque los antiguos no tenían ningún inconveniente en aceptar la realidad de su figura y es bien conocido el uso que, en un Mediterráneo cada vez más helenizado, se hace de antiguos héroes griegos como ancestros de diversos pueblos. Sin ánimos de ser exhaustivo, podemos recordar la utilización que la Roma de Augusto, la misma en la que escribe Estrabón, hace de la figura de Eneas, otro héroe de la Guerra de Troya, como el antepasado mítico de los romanos en la *Eneida* de Virgilio. Por lo tanto, esta información era aceptable para un griego. La adscripción de ese lugar de culto a Atenea entra de lleno en el fenómeno que hemos ido observando ya a lo largo de estas páginas; una divinidad indígena a la que no hay inconveniente en sincretizar con una divinidad griega, en este caso Atenea. Es de lamentar que Estrabón no dé más detalles de dónde se ubicaba este santuario, más allá de en una genérica región montañosa situada tras el largo tramo de costa que va desde Calpe hasta Ábdera.

Sí que precisa el autor que a él aluden escritores tales como Posidonio, Artemidoro y Asclepiades, cuya presencia y actividad en la Península Ibérica habría que situar en torno al 100 a.C. El último de ellos, sin embargo, es el que aporta el dato de más interés puesto que no solo mencionaría el santuario sino que parece haberlo visitado ya que describe la presencia en él de escudos y proas colgados que serían memoriales (ὑπομνήματα) de los viajes del pro-

pio Odiseo. Estos objetos y la costumbre de colgarlos son frecuentes en los santuarios griegos, pero no conocemos por el momento ningún santuario peninsular en los que hayan quedado huellas de esta práctica. Estrabón da credibilidad a la información porque se detiene en relatar la relación que Asclepiades había mantenido con la Turdetania, donde pasó cierto tiempo y se preocupó por escribir acerca de los pueblos que allí vivían. En otro lugar argumenté acerca de que la posibilidad de que un autor griego ubicase en la Turdetania un lugar vinculado a Odiseo podría deberse a una falsa etimología y sugería que el nombre de una ciudad bética, de ubicación no bien establecida, Oducia⁹, que en escritura latina aparecería como ODVCIA (*CIL* II, 1056 y 1182), pudiera haber sido interpretado, de manera interesada por un autor griego como ΟΔΥCCEΙΑ a la que se asemejaría máxime con una sigma lunada frecuente ya en las inscripciones de esa época¹⁰ o también con el topónimo VLISI (*CIL* II, 5497 y 5499), cuya semejanza fonética con el nombre de Ulises es evidente¹¹. Estas interpretaciones interesadas de topónimos locales son frecuentes y, por no detenerme en más, mencionaré tan solo el caso de Olisipo, Lisboa, cuya fundación se atribuía al propio Odiseo (Solino, XXIII, 6) por la semejanza de la primera parte de su nombre con el del héroe griego, pero en este caso en su versión latina Ulixes para hacer más creíble la relación, y, en ocasiones, transcribiendo su nombre como Ulisippo (Mela, *Chor.*, III, 8, 2). Pero, incluso de haber sido esto así, lo cual no deja de ser una hipótesis, seguimos sin resolver la presencia en ese santuario ignoto de escudos y proas de barcos. El único posible ejemplo de acroterios de barcos dedicados en un santuario en el Mediterráneo Occidental lo tendríamos en las Baleares, si se acepta la hipótesis de que las grandes cabezas de toro en bronce de Son Corró habrían tenido en origen esa función¹², pero eso nos aleja mucho del ámbito del que estamos tratando.

En cualquier caso, parece haber sido la combinación de diversos elementos, interpretados por alguien, como Asclepiades, que creía en las antiguas presencias de héroes griegos en tierras de la Península, la que ha proporcionado los signos requeridos para identificar ese lugar de culto no solo como un santuario de Atenea sino como un lugar de deposición de exvotos por parte de Odiseo. Por nuestra parte, podemos estar seguros de que no estamos ante un santuario griego, aunque no estamos tan seguros de que no pueda tratarse de algún santuario vinculado a tradiciones de tipo oriental, eventualmente de matriz fenicia.

Por lo que se refiere a los fenicios, me quiero detener en otro texto relativo a una práctica cultural que describe de nuevo Estrabón pero cuyo sentido parece escapársele a él y a su

9. J. Remesal Rodríguez, “Evergetismo en la Bética, nuevo documento de un municipio ignoto (=¿Oducia?)”, *Gerión*, 15, 1997, 283-295.

10. B.H. McLean, *An Introduction to Greek Epigraphy of the Hellenistic and Roman Periods from Alexander the Great down to the Reign of Constantine (323 B.C. - A.D. 337)*, Ann Arbor, 2002, 41.

11. A.J. Domínguez Monedero, “Más allá de Heracles...”, *op. cit.*, 60. Ya A. Schulten, en A. Pauly, G. Wissowa y W. Kroll, *Real-Encyclopädie d. Klassischen Altertumswissenschaft*, 34, 1937, c. 1905 había sugerido algún tipo de relación entre Oducia y Ulises.

12. J.M. Luzón Nogué, “Los hippoi gaditanos”, en *Actas del Congreso Internacional “El Estrecho de Gibraltar”*, Vol. I, Madrid, 1988, 455-456; V.M. Guerrero Ayuso, “La marina de la Cerdeña nurágica”, *Pyrenae*, 35, 2004, 140.

fuelle, en este caso Artemidoro de Éfeso, que asegura haber estado en el lugar (Str. III, 1, 4). Se trata del Promontorio Sagrado (Ἱερὸν Ἀκρωτήριον). Asegura Estrabón

que no se ve allí santuario ni altar de Heracles (y que en esto miente Éforo) ni de ningún otro dios, sino piedras esparcidas en grupos de tres o cuatro por doquier, que los que llegan hacen rodar y cambian de sitio, después de ofrecer libaciones, según una costumbre ancestral; y que no está permitido hacer sacrificios ni acceder de noche al lugar, por decirse que en ese tiempo lo ocupan los dioses, sino que los que acuden para contemplarlo hacen noche en una aldea cercana y luego suben de día, llevando consigo agua por la falta que de esta padece el lugar. (Str., III, 1, 4; trad. J. Meana).

Numerosas han sido las interpretaciones de este pasaje, vinculado a un entorno, como el Promontorio Sagrado, que solía ser considerado como el punto más occidental de la ecúmene¹³. Sin embargo, la que a nuestro juicio ha incidido de forma más certera en el sentido del mismo es la elaborada por Romero Recio, quien argumenta cómo se está describiendo un ritual de origen fenicio, quizá no del todo comprendido ya en la época en la que escriben Estrabón y su fuente, Artemidoro, vinculado tal vez a Baal Hammon, a juzgar por la referencia en Avieno (*OM* 216-217) a que en ese lugar se veneraba a Saturno¹⁴. De ser así, nos encontraríamos con un santuario de origen fenicio, vinculado a la navegación, que habría mantenido su carácter religioso a lo largo de los siglos, aun cuando sus ritos iniciales habían sufrido alteraciones y modificaciones que habrían transformado su sentido inicial, de modo tal que para muchos observadores habría resultado difícil una identificación correcta. Esta noticia de Estrabón, pues, nos estaría hablando de la pervivencia de cultos antiquísimos de origen fenicio en el entorno pero, a la vez, transformados como consecuencia de los cambios producidos por la larga convivencia con las poblaciones locales que pueden haber acabado dándoles otro sentido e introduciendo nuevos componentes rituales. Es posible que en contextos como este se desdibujen esos límites entre el mundo de los «colonizadores» y el de los «indígenas», produciéndose fenómenos nuevos de sincretismo e hibridación que debieron de ser, en muchos casos, la tónica habitual.

13. M. Salinas de Frías, “El ‘Hieron Akroterion’ y la geografía religiosa del Extremo Occidente según Estrabón”, en *Actas del I Congreso Peninsular de Historia Antigua*, Vol. II, Santiago de Compostela, 1988, 135-147; M.F. Barata, “O Promontorium Sacrum e o Algarve entre os escritores da Antiguidade”, en *Noventa séculos entre a Serra e o Mar*, Lisboa, 1997, 117-133; M.V. García Quintela, “El sol que nace del mar y el promontorio sacro”, en F. Villar y F. Beltrán (eds.), *Pueblos, lenguas y escrituras en la Hispania prerromana. Actas del VII Coloquio sobre lenguas y culturas paleohispánicas*, Salamanca, 1999, 233-241.

14. M. Romero Recio, “El rito de las piedras volteadas (Str. 3.1.4)”, *ARYS*, 2, 1999, 69-81.

3.- Algunos testimonios materiales de religiones en contacto. Arquitectura sacra de tipo fenicio

Como apuntábamos páginas atrás, aunque nos falten textos que nos hubieran podido permitir conocer en profundidad el pensamiento religioso tanto de los fenicios como, sobre todo, de las diversas poblaciones indígenas de la Península Ibérica, la arqueología nos ofrece, en múltiples ocasiones, testimonios materiales que aluden a distintos aspectos del fenómeno religioso y que nos permiten, al menos, constatar interacciones entre gentes venidas de fuera de la Península y poblaciones residentes en ella en el momento de su llegada.

El establecimiento, por parte de los fenicios, de distintos tipos de instalaciones en la Península, con una tipología variada que iría desde la ciudad hasta el simple punto de contacto costero, pasando por multitud de fórmulas intermedias, requiere, sin duda ninguna, el contacto con las poblaciones locales que se convierten en elemento imprescindible para que los colonizadores puedan llevar a cabo su objetivo básico que consiste en la extracción de aquellas materias primas y productos manufacturados que puedan ser intercambiados en otros entornos con el objetivo de obtener un beneficio económico. No cabe ninguna duda de que en esos centros, en especial en los de carácter urbano o en aquellos otros que sin llegar a ese nivel servían de lugar de residencia y de desempeño de actividades diversas a gentes venidas de fuera de la Península, la existencia de lugares de culto propios resultaba imprescindible. La organización política y social de los fenicios, centrada en unas élites aristocráticas que ejercían también el monopolio de la mediación con la divinidad, convertía al lugar de culto en un espacio imprescindible si se pretendía, como ocurría con los asentamientos urbanos, reproducir las formas de vida propia de las ciudades levantinas de las que esos fenicios procedían. La importancia y primacía del santuario queda de relieve, por ejemplo, en la tradición estraboniana sobre la fundación de Gadir, la cual queda de algún modo supeditada a la instalación del santuario consagrado al dios Melqart, al que los griegos interpretarán como Heracles¹⁵.

No es, sin embargo, en los ámbitos urbanos donde mejor podemos percibir estos fenómenos de integración religiosa entre comunidades puesto que los responsables del establecimiento, aunque hayan podido integrar en el mismo a poblaciones locales, no siempre en pie de igualdad, tienden a replicar el modelo socio-político de sus lugares de origen y, al ejercer un control soberano sobre el entorno, tienden a organizarlo según criterios que quizá deban poco a las tradiciones de las gentes locales que pueden haber quedado en una posición subalterna. Por lo tanto, si queremos observar el impacto de los colonizadores sobre los entornos locales, es mejor buscar lugares en los que estos no han sido el elemento dominante sino que se han presentado de un modo más aceptable ante esas poblaciones locales con las que buscan establecer relaciones que se traduzcan en intercambios económicos que satisfagan los intereses fenicios pero que puedan ser también asumibles para sus socios indígenas. No cabe duda de que los fenicios desarrollaron múltiples mecanismos de aproximación a las

15. A.J. Domínguez Monedero, "Gadir", en C. Fornis (ed.), *Mito y Arqueología en el nacimiento de ciudades legendarias de la Antigüedad*, Sevilla, 2012, 153-197.

poblaciones locales, de los que nos han quedado huellas en las tradiciones literarias¹⁶. Del mismo modo, da la impresión de que la erección de espacios de culto en aquellos entornos que resultaban de interés para los fenicios debe de haber funcionado como garante de unas relaciones que, auspiciadas por la divinidad, daban ciertas garantías a los partícipes en los intercambios, tanto fenicios como indígenas.

Algunos ejemplos de estos santuarios de tipo fenicio, no vinculados a ciudades coloniales van siendo conocidos, aunque no nos referiremos aquí a todos¹⁷. Puede mencionarse, por ejemplo, el caso de Abul A, cuya primera fase, surgida en la primera mitad del s. VII a.C. sobre un emplazamiento virgen, fue considerada por los excavadores como un simple establecimiento comercial, si bien detectaban en la segunda fase (s. VI-V a.C.) elementos que sugerían su transformación en un santuario¹⁸. Otros autores, por su parte, han sugerido que ya desde las primeras fases debería considerarse el edificio excavado en Abul como un santuario¹⁹ y algún otro lo incluye dentro de la categoría del *emporion*²⁰.

Quizá a estos santuarios erigidos por los fenicios para marcar el control simbólico, y acaso real, de determinados entornos podría obedecer el detectado en Coria del Río, cuyo inicio parece situarse en un momento anterior pero que en la fase del s. VII presenta rasgos que parecen definirle como espacio de culto, tal como el altar en forma de piel de toro o los suelos rojos. Se ha señalado también la presencia, en torno al santuario, de una pequeña comunidad de orientales así como su dedicación a Baal Saphon²¹. No obstante, no se dispone

16. A.J. Domínguez Monedero, “El Periplo del Pseudo-Escílax y el mecanismo comercial y colonial fenicio en época arcaica”, en *Homenaje al Profesor Presedo*, Sevilla, 1994, 61-80.

17. M. Belén Deamos y J.L. Escacena Carrasco, “Testimonios religiosos de la presencia fenicia en Andalucía occidental”, *Spal*, 6, 1997, 103-131; M. Belén Deamos, “Itinerarios arqueológicos por la geografía sagrada del Extremo Occidente”, en B. Costa y J.H. Fernández (eds.), *Santuarios fenicio-púnicos en Iberia y su influencia en los cultos indígenas. XIV Jornadas de Arqueología Fenicio-Púnica*, Ibiza, 2000, 57-102; A.M. Arruda y S. Celestino Pérez, “Arquitectura religiosa en Tartessos”, en P. Mateos, S. Celestino, A. Pizzo y T. Tortosa (eds.), *Santuarios, oppida y ciudades: arquitectura sacra en el origen y desarrollo urbano del Mediterráneo occidental. Anejos de Archivo Español de Arqueología, XLV*, Mérida, 2009, 29-77.

18. F. Mayet y C. Tavares da Silva, *Le site phénicien d'Abul (Portugal). Comptoir et sanctuaire*, París, 2000.

19. A.M. Arruda, “O 1º milénio a.n.e. no Centro e no Sul de Portugal: leituras possíveis no início de um novo século”, *O Arqueólogo Português*, 2, 2005, 55-56; A.M. Arruda y S. Celestino Pérez, “Arquitectura religiosa...”, *op. cit.*, 33-34.

20. A. Bresson, “Quatre emporia antiques: Abul, La Picola, Elizavetovskoie, Naucratis”, *Revue des études anciennes*, 104, 2002, 475-505.

21. J.L. Escacena Carrasco y R. Izquierdo de Montes, “Altars para Baal”, *ARYS*, 3, 2000, 11-40; J.L. Escacena Carrasco, R. Izquierdo de Montes, “Oriente en Occidente: arquitectura civil y religiosa en un ‘barrio fenicio’ de la Caura tartésica”, en D. Ruiz Mata y S. Celestino Pérez (eds.), *Arquitectura oriental y orientalizante en la Península Ibérica*, Madrid, 2001, 123-157; J.L. Escacena Carrasco, “Dioses, Toros y Altars. Un templo para Baal en la antigua desembocadura del Guadalquivir”, en E. Ferrer Albelda (ed.), *EX ORIENTE LUX: Las religiones orientales antiguas en la Península Ibérica*, Sevilla, 2002, 33-75; J.L. Escacena Carrasco y R. Izquierdo, “A propósito del paisaje sagrado fenicio de la paleodesembocadura del Guadalquivir”, en X. Dupré, S. Ribichini y S. Verger (eds.), *Saturnia Tellus. Definizioni dello spazio consacrato in ambiente etrusco, italico, fenicio-punico, iberico e celtico*, Roma, 2008, 431-455.

de datos suficientes como para conocer su extensión pero el sitio no parece haber tenido, al menos en esos momentos, una entidad urbana, por lo que el santuario podría haber ejercido mejor esa función de intermediación entre comunidades diversas que se esperaría de él.

Por fin, otro importante santuario surgió al oeste de la actual ciudad de Sevilla, en el cerro de El Carambolo. También con distintas fases y con una historia constructiva de cierta complejidad, el espacio a ocupar por el primer santuario, en el s. VIII o algo antes, parece haber sido preparado de forma ritual, sin duda para purificar el entorno de cualquier elemento ajeno que pudiera haber existido en el mismo. Se trata, por lo tanto, como los otros casos que hemos visto, de una construcción *ex novo* que va a seguir en uso hasta su destrucción final en algún momento de la primera mitad del s. VI a.C. El emplazamiento del santuario, situado en una posición elevada dominando la orilla derecha del Guadalquivir, debió de dotarle de una evidente visibilidad, que resaltaba su papel de hito topográfico y simbólico en la relación entre el área fluvial y la tierra firme. Su vinculación con el mundo de la navegación se puede observar en el hallazgo, en una *favissa*, de restos de un vaso de carácter ritual que parece querer representar un barco, un *hippos*. La presencia de cerámicas fenicias, pero también de cerámicas a mano en una primera etapa sugiere la presencia de poblaciones diferentes que utilizan el lugar de culto de forma conjunta. Aunque en el entorno puede haber habido un pequeño núcleo de habitación, lo que se ha denominado en la literatura el «Carambolo Bajo», parece que tampoco nos encontramos en el entorno del lugar de culto ningún centro urbano. Su relación con el establecimiento del tipo que fuese que existía en lo que hoy es la ciudad de Sevilla, situada enfrente, en un entorno posiblemente insular en el curso del río parece evidente pero este santuario parece haberse alzado en cierto modo aislado y destacado de la zona baja en torno al cauce fluvial²².

Estos ejemplos nos bastarán por el momento, si bien más adelante entraremos en temas relacionados cuando consideremos otras posibles estructuras sacras aparecidas en puntos más del interior. Del mismo modo, también aludiremos a la figurilla de Astarté que parece proceder del área de El Carambolo. Pero antes de volver sobre estos temas, conviene hacer

22. A. Fernández Flores y A. Rodríguez Azogue, “El complejo monumental del Carambolo Alto, Camas (Sevilla). Un santuario orientalizante en la paleodesembocadura del Guadalquivir”. *Trabajos de Prehistoria*, 62, 2005, 111-138; A. Fernández Flores y A. Rodríguez Azogue, “Nuevas excavaciones en el Carambolo Alto, Camas (Sevilla). Resultados preliminares”, en S. Celestino Pérez y J. Jiménez Avila (eds.), *El Periodo Orientalizante. Vol. II. Anejos de Archivo Español de Arqueología*, 35, Mérida, 2005, 843-862; A. Rodríguez Azogue y A. Fernández Flores, “El santuario orientalizante del Cerro del Carambolo, Camas (Sevilla). Avance de los resultados de la segunda fase de la intervención”, en S. Celestino Pérez y J. Jiménez Avila (eds.), *El Periodo Orientalizante. Vol. II. Anejos de Archivo Español de Arqueología*, 35, Mérida, 2005, 863-871; A. Fernández Flores y A. Rodríguez Azogue, *Tartessos desvelado. La colonización fenicia del Suroeste peninsular y el origen y ocaso de Tartessos*, Córdoba, 2007; J.L. Escacena Carrasco, A. Fernández Flores y A. Rodríguez Azogue, “Sobre el Carambolo: Un *hippos* sagrado del santuario IV y su contexto arqueológico”, *Archivo Español de Arqueología*, 80, 2007, 5-27; M.L. Bandera Romero y E. Ferrer Albelda (eds.), *El Carambolo. 50 años de un tesoro*, Sevilla, 2010; A. Fernández Flores y A. Rodríguez Azogue, “El Carambolo, un santuario oriental en la paleodesembocadura del Guadalquivir”, en A.M. Arruda (ed.) *Fenicios e Púnicos, por terra e mar. Actas do VI Congresso Internacional de Estudos Fenícios e Púnicos. Vol. 2*, Lisboa, 2013, 1000-1009.

alguna reflexión sobre lo que hemos visto. En los tres casos considerados parece que nos encontramos con estructuras culturales de tradición oriental, especialmente en el caso de El Carambolo que es en el que la excavación ha alcanzado una superficie mayor. Las estructuras y los diversos elementos culturales hallados en ellas y en los que no nos detenemos, remitiendo a la bibliografía pertinente, indican unas tradiciones que eran desconocidas en la Península Ibérica antes de su aparición en cada uno de los sitios considerados. Suponen la introducción de unas técnicas arquitectónicas, de unas unidades de medidas, de una definición de espacios, de una concepción global del espacio de culto que no tenía precedente alguno en la Península. No puede haber duda, pues, de que estamos ante edificios de matriz oriental, contruidos por personas para quienes este tipo de estructura, y todo lo que la misma lleva aparejado, eran familiares. Que los constructores hayan sido fenicios, pues, no parece dudoso, tanto en El Carambolo, que sería el más antiguo de los tres aquí considerados, al datarse la primera fase del mismo ya en el s. VIII a.C. o algo antes, como en los otros dos que corresponderían a un momento posterior, ya en el s. VII a.C.

Si contaron con la autorización o el beneplácito de las poblaciones locales es algo que no sabemos y que en los cultos realizados en los mismos, de origen fenicio, pudieron haber participado las poblaciones locales del entorno tampoco parece dudoso. En nuestra opinión, son la prueba de cómo los fenicios utilizan, junto con otros mecanismos de interacción, los espacios de culto como una más (quizá muy importante o la más importante) de las estrategias de interacción con los indígenas. Da la impresión también de que, más allá de esta posible autorización o permiso indígena (si es que los mismos existieron), la iniciativa corresponde a los fenicios, que ubican sus espacios de culto en aquellos puntos en los que las señales divinas, convenientemente interpretadas por sacerdotes especializados, les señalaban como muestra el relato del establecimiento del templo de Melqart en Gadir (Str., III, 5, 5), donde estos aspectos tienen gran relevancia, a pesar de las transformaciones y modificaciones que la leyenda puede haber sufrido con el paso del tiempo²³.

De cualquier modo, y aunque esos santuarios sean fenicios, y acaso administrados también por sacerdotes de origen fenicio que se ocupan de que las complejas prescripciones rituales propias de esa y otras religiones se cumplan, su presencia en entornos «coloniales» y fuera de los centros urbanos fenicios indica una clara intencionalidad que es doble. Por una parte, les sirven a los fenicios para crear «paisajes religiosos» comprensibles y asimilables por ellos en esos entornos nuevos; ubicando a sus dioses en el terreno se apropian simbólicamente del mismo y les permite convertir en conocidos y acotados esos espacios nuevos. Pero, por el otro lado, se abren a la interacción con las poblaciones locales que se ven atraídas hacia esos nuevos espacios de culto y los ritos anejos como un elemento más de los intercambios económicos y de otro tipo que propicia la presencia fenicia. No es fácil percibir, al menos en estos casos, la acción de los indígenas, su *agency*; no sabemos si hay una demanda indígena

23. A.J. Domínguez Monedero, "Gadir...", *op. cit.*, 153-197; M. Álvarez Martí-Aguilar, "¿Mentira fenicia? El oráculo de Melqart en los relatos de fundación de Tiro y Gadir", en F. Marco Simón, F. Pina Polo y J. Remesal Rodríguez (eds.), *Fraude, mentiras y engaños en el mundo antiguo. Colección Instrumenta*, 45, Barcelona, 2014, 13-33.

por esos espacios o si los mismos son una decisión unilateral fenicia pero su pervivencia en el tiempo sugiere que han gozado de la aceptación local y no solo eso sino que, como veremos más adelante, han acabado siendo integrados en las percepciones culturales de las poblaciones indígenas hasta el punto de que han acabado formando parte de su propia manera de considerar el fenómeno religioso. Es un aspecto más de esa hibridación cultural que da origen a resultados nuevos que no son la suma matemática de sus componentes iniciales.

Junto con edificios de culto como los que hemos considerado, podemos centrarnos en otro aspecto, menos monumental, pero que puede ser un síntoma de cómo se van difundiendo determinados aspectos rituales. Me voy a referir a los pavimentos de conchas. En los últimos años, tal vez por una mayor atención al excavar, se han ido detectando pavimentos realizados con conchas marinas en diversos lugares. El catálogo reciente realizado por Escacena y Vázquez²⁴ es bastante elocuente al mostrar la dispersión de este tipo de pavimento, por lo general vinculado a entradas o accesos y con una alta cronología en sur peninsular, que es donde aparecen de forma mayoritaria, por lo general anterior al s. VI, y algo más tardía en territorios fuera de esta zona. La práctica parece proceder del Mediterráneo oriental, desde donde llegaría a Occidente, en especial a los sitios fenicios aunque su gran expansión sugiere que la costumbre se extendió también por otros ambientes, quizá al tiempo que lo hacían modelos constructivos de origen oriental. No es necesario que todos los ambientes en cuyo acceso se haya colocado este tipo de pavimento hayan tenido carácter religioso pero sí parece clara la interpretación en clave mágica y/o religiosa que han tenido los suelos de conchas. Sería un indicio más, a nuestro juicio, de la extensión de prácticas de origen fenicio, con un marcado carácter apotropaico, a otros entornos. Aunque quizá no podamos hablar en sentido estricto de elementos vinculados al culto sin duda sí tienen que ver con las creencias, puesto que su presencia podría garantizar al que accedía a la estancia en cuestión, tuviese o no esta un sentido religioso, una protección por parte de divinidades o númenes determinados.

Sin querer entrar en el tema de la adscripción cultural de los puntos en los que han aparecido estos pavimentos, sí que diré que, mientras que algunos parecen corresponder a asentamientos de poblaciones fenicias, otros corresponderían a hábitats indígenas aun cuando en estos se perciban huellas del impacto cultural foráneo. Quizá uno de los puntos que más informaciones han proporcionado y pueda aportar sería Los Castillejos de Alcorrín (Manilva) que se ha interpretado como un importante centro indígena, surgido en función de la presencia fenicia, pero que muestra evidentes huellas del contacto con los colonizadores, como son los edificios de planta rectangular, cuyos rasgos constructivos apuntan al mundo fenicio, y que constan también de su pertinente pavimento de conchas en la zona de la entrada²⁵. Es una muestra más de que, aunque sigamos manejando esos conceptos de «colonizadores» e «indígenas» la interacción entre los diversos grupos, que abarca multitud de fenómenos, es la constante en estos procesos culturales.

24. J.L. Escacena Carrasco y M.I. Vázquez Boza, “Conchas de salvación”, *Spal*, 18, 2009, 53-84.

25. D. Marzoli, F. López Pardo, J. Suárez, C.G. Wagner y D. Mielke, “Los inicios del urbanismo en las sociedades autóctonas localizadas en el entorno del Estrecho de Gibraltar: investigaciones en Los Castillejos de Alcorrín y su territorio (Manilva, Málaga)”, *Menga*, 1, 2010, 153-183.

Sería aquí el momento de hablar de otros edificios, que han sido objeto de excavación arqueológica, como el localizado en el área del Palacio del Marqués de Saltillo, en Carmoña, o el ubicado en Montemolín; no obstante, como hace no demasiado tiempo he tratado de ellos y de lo que significan desde el punto de vista de los contactos entre poblaciones de origen oriental y poblaciones locales, remito a lo que allí escribí²⁶. Diré solo que estas estructuras son un ejemplo más del mestizaje cultural que se da durante el s. VII en las áreas del Bajo Guadalquivir de una intensidad tal que resulta difícil asignar esos más que probables santuarios, a falta de más datos, a los «fenicios» o a los «indígenas» si es que, para esa zona y para ese momento, esos calificativos resultan apropiados y no habría que pensar más bien en poblaciones que han podido desarrollar identidades híbridas.

4.- Introducción de divinidades

Los fenicios trajeron consigo todo su repertorio de divinidades y no cabe duda de que centros urbanos como Gadir dispusieron del panteón completo de divinidades de su lugar de origen que, no obstante, iría siendo matizado por sus peculiaridades locales²⁷. En establecimientos y asentamientos no urbanos quizá la gama de divinidades adoradas, al menos de forma regulada, no fuese tan amplia y se limitase a aquellas que desempeñaban funciones específicas y relevantes para el asentamiento. Pero, en todo caso, los centros fenicios se poblaron de divinidades fenicias, veneradas en santuarios propios, como hemos visto en el apartado anterior. Aparte de los datos de los autores antiguos y de alguna información epigráfica, la caracterización e individualización de las divinidades fenicias plantea a veces problemas porque, como se ha apuntado en alguna ocasión, la religión de los fenicios tiene, a lo largo de su historia, un fuerte componente de aniconismo²⁸, si bien el contacto con otras culturas les va haciendo adoptar formas humanas o humanoides (dada la frecuencia de seres híbridos) para sus dioses; si en un primer momento adoptarán sobre todo rasgos egipcios y egiptizantes, con el tiempo el contacto con el mundo griego irá llevando a los fenicios a representar a sus dioses con rasgos propios de esa cultura. Sin embargo, el proceso no es lineal como ha subrayado algún autor²⁹ y pueden coexistir en la misma época, tanto manifestaciones anicónicas (piedras-betilos) como representaciones figuradas que pueden ser también, en ocasiones, eclécticas. Podemos pensar que cuando en la iconografía de matriz oriental u orientalizante encontramos seres híbridos o figuras de tamaño desproporcionado realizando determinadas acciones estamos ante representaciones de la divinidad, aunque no siempre sepamos cuál es esta ni qué acción concreta están realizando al faltarnos casi por completo textos que integren a esos

26. A.J. Domínguez Monedero, “Elementos religiosos mediterráneos en Tarteso. Un debate sobre la religión tartésica”, en J.M. Campos Carrasco y J. Alvar Ezquerro (eds.), *Tarteso. El emporio del metal*, Córdoba, 2013, 595-597.

27. M.C. Marín Ceballos (coord.), *Cultos y ritos de la Gadir fenicia*, Cádiz-Sevilla, 2011.

28. B.R. Doak, *Phoenician Aniconism in its Mediterranean and Ancient Near East Contexts*, Atlanta, 2015.

29. E. Lipinski, *Dieux et déesses de l'Univers Phénicien et Punique*, Lovaina, 1995, 66; S. Celestino Pérez y C. López-Ruiz, *Tartessos and the Phoenicians in Iberia*, Oxford, 2016, 226-227.

personajes en un relato (mitología). En otras ocasiones, y si la iconografía no es clara, quizá estemos también ante escenas mitológicas pero su sentido se nos escapa de momento.

Como ya argumenté en otro lugar³⁰, es más que posible que los fenicios hayan intervenido de forma radical en la transformación de las concepciones religiosas de las poblaciones indígenas del sur y suroeste de la Península Ibérica, quizá desde la propia idea de individualizar y proporcionar personalidad concreta a las fuerzas divinas hasta la de dotarles de una manifestación física, ya sea una imagen ya, incluso, una simple piedra hincada en el suelo. La religión fenicia correspondía a un mundo urbano, con una larguísima tradición histórica, que había permitido la individualización de numerosos dioses, responsable cada uno de ellos de una esfera propia de actividad, por más que pueda haber habido zonas de indefinición entre las atribuciones de dioses individuales. Es esta la religión que los fenicios introducen en los ambientes en los que se establecen y es ella la que es observada primero y adaptada después, según sus propias percepciones e intereses, por las poblaciones locales, quizá favoreciendo procesos de sincretismo o contaminación con sus propias concepciones religiosas. Pero, en todo caso, antes de la presencia fenicia no tenemos constancia, quizá porque no haya existido, de un panteón organizado y estructurado ni de dioses concretos en el mundo prefenicio del sur peninsular. Y lo que tenemos después de la llegada fenicia es la proliferación de representaciones figuradas de divinidades (o de seres que parecen serlo) y no solo en el área estricta de los centros fenicios. Solo en casos excepcionales podemos asignarle nombre a alguna de estas representaciones, como ocurre con la llamada Astarté de El Carambolo, donde la identidad de esta diosa parece clara a juzgar por la inscripción fenicia que acompañaba a la imagen³¹.

Pero el problema se plantea cuando tenemos iconografías que no vienen acompañadas de identificación alguna, en piezas como el «Bronce Carriazo»³² o, halladas mucho más al interior pero con innegables influencias orientalizantes, como ocurre, por ejemplo, con los bronce de El Berrueco³³; aunque los paralelos aducidos, tanto dentro como fuera de la Península, pudieran sugerir que se trata de una Astarté, la ausencia de corroboración literaria o epigráfica impide asegurarlo y, lo que es más, incluso en el caso de que en el mundo fenicio

30. A.J. Domínguez Monedero, “Elementos religiosos...”, *op. cit.*, 581-604.

31. J. Jiménez Ávila, *La toréutica orientalizante en la Península Ibérica*, Madrid, 2002, 290-294, 420; M.C. Marín Ceballos, “Imagen y culto de Astarté en la Península Ibérica. I: Las fuentes griegas y latinas”, en M.L. de la Bandera Romero y E. Ferrer Albelda (eds.), *El Carambolo. 50 años de un tesoro*, Sevilla, 2010, 491-512; F. Fernández Gómez, “Tras el rastro de la Astarté de El Carambolo”, *Temas de Estética y Arte*, 25, 2011, 54-76.

32. J. Maluquer de Motes, “De metalurgia tartésica: El Bronce Carriazo”, *Zephyrus*, 8, 1957, 157-168; A. Blanco Freijeiro, “Notas de arqueología andaluza”, *Zephyrus*, 11, 154-157; A. Jiménez Ávila, *La toréutica... op. cit.*, 229-230, 411; M.C. Marín Ceballos y E. Ferrer Albelda, “El Bronce Carriazo. Historia y lectura iconográfica de una pieza singular”, en J.A. Belmonte y J. Oliva (eds.), *Esta Toledo, aquella Babilonia. Convivencia e Interacción en las sociedades del Oriente y del Mediterráneo Antiguos*, Cuenca, 2011, 615-645.

33. A. García y Bellido, “Los bronce de El Cerro del Berrueco. Contribución al conocimiento de las ideas religiosas de la antigua Celtiberia”, *Investigación y Progreso* VI-2, 1932, 17-19; J. Maluquer de Motes, “De metalurgia tartésica...”, *op. cit.*, 157-168; A. Blanco Freijeiro, “Notas...”, *op. cit.*, 154-157; J. Jiménez Ávila, *La toréutica... op. cit.*, 294-301, 420-421.

esas figuras pudiesen haber representado a esa deidad, no es seguro que al pasar la imagen al mundo indígena esa identificación se haya mantenido (al menos en su totalidad) puesto que la iconografía puede haber sufrido un proceso de adaptación a las necesidades del receptor.

La aparición de recientes y documentados catálogos de escultura fenicia en la Península Ibérica³⁴ o de la toréutica orientalizante³⁵ muestra la gran cantidad de representaciones, en ambos medios, que deben de corresponder a figuras de carácter religioso, al menos a juzgar por los rasgos iconográficos que acompañan a muchas de ellas (alas, animales fantásticos, rasgos híbridos, etc.) que sugieren que no están representando figuras de humanos reales. Naturalmente, estos objetos corresponden a diversos periodos y no es este el momento de hacer un análisis detallado de todos ellos; no obstante, a la vista de su amplia dispersión geográfica, mucho más en el caso de los broncees que en el de las esculturas, su presencia fuera de los ámbitos meridionales, no deja de ser destacable. Esto es importante porque aunque sea sobre todo en el ámbito meridional donde se produce de modo más intenso la interacción entre los fenicios y las poblaciones indígenas que entran en contacto con ellos y hacen uso de los lenguajes figurativos propios de ellos, aunque sea para transformarlos, la gran distribución de representaciones de seres divinos o sagrados por diversos puntos de la Península indica la amplitud geográfica y cronológica de estos fenómenos de interacción. Nuevamente, se plantean dudas acerca de dónde está el límite entre lo «fenicio» y lo «indígena» y si podemos distinguir, solo a través del análisis de las piezas, si los talleres que elaboran las mismas son fenicios, son indígenas o son el resultado de la interacción entre grupos humanos que hacen uso de lenguajes iconográficos en origen fenicios pero que han acabado convirtiéndose en comunes.

Lo mismo se aplica, y es lo que aquí nos interesa, a la percepción y a la representación de lo sagrado; parece bastante claro, al menos a nuestro juicio, que las iconografías sacras fenicias, y muy posiblemente una parte importante de los significados que a las mismas le daban los fenicios, ha acabado pasando a las poblaciones locales. El problema es saber si han pasado como un todo orgánico o si, por el contrario, los indígenas, cuya capacidad de seleccionar aquello que se les ofrece parece evidente, han hecho un uso propio de esos objetos y de las iconografías que portan y si, además, han establecido talleres propios para elaborarlos en los que la presencia de artesanos portadores de diversas tradiciones (incluyendo también a fenicios) ha desarrollado estilos eclécticos, como ecléctica era tal vez la percepción religiosa tanto de los indígenas como de los fenicios establecidos en la Península, en especial los que llevaban viviendo varias generaciones en la misma, tanto en ciudades como en establecimientos no urbanos. No cabe ninguna duda de que cada ciudad fenicia, tanto en el Levante mediterráneo como en los distintos lugares en los que surgieron, desarrolló sus propias características en todos los aspectos, incluyendo el religioso, como muestran, por ejemplo, las diferencias observables en sus respectivos panteones religiosos³⁶. Por ello mismo, no sería extraño que los fenicios de Gadir y de las ciudades fenicias que irán apareciendo en la Península hayan podido ir integrando también nuevas ideas y percepciones religiosas de diversas

34. M. Almagro Gorbea y M. Torres Ortiz, *La escultura fenicia en Hispania*, Madrid, 2010.

35. J. Jiménez Ávila, *La toréutica...*, *op. cit.*

36. E. Lipinski, *Dieux et déesses...* *op. cit.*

procedencias incluyendo, eventualmente, las derivadas de los entornos locales con los que estaban en íntimo contacto.

Para concluir, pues, este apartado, diremos que las abundantes imágenes de las que disponemos, que nos presentan figuras de un más que probable carácter divino, dan cuenta de la riqueza del fenómeno religioso en una amplia área de la Península directa o indirectamente vinculada al mundo fenicio. La ya mencionada ausencia de textos nos impide profundizar más pero, de cualquier modo, nos permite atisbar una religiosidad compleja, en la que elementos y tradiciones de diversos orígenes se combinan para crear un ambiente iconográfico muy versátil que, sin duda, no es más que la expresión superficial de un universo ideológico mestizo.

5.- Los otros «colonizadores». Los griegos

Si bien al inicio de este trabajo nos habíamos centrado en algunos textos de autores griegos, luego habíamos pasado a considerar otros elementos vinculados con los fenicios. Es ahora el momento de retornar sobre los griegos. Aunque quizá presentes, junto con los fenicios, desde los momentos más antiguos de las navegaciones de estos, habrá que esperar al periodo comprendido entre finales del s. VII e inicios del s. VI para poder atestiguar una presencia notable de estos otros colonizadores en diversos puntos de la Península, tanto en el sudoeste de la misma como, sobre todo, en el nordeste peninsular tras la creación de su *emporion* que, con el tiempo, se convertiría en la ciudad del mismo nombre³⁷.

La presencia griega, salvo en esta última región, vinculada a la ciudad de Emporion, no será, en sentido estricto, «colonial». Sin embargo, la expansión del comercio griego a lo largo de las costas peninsulares ya a partir del s. VI a.C., cimentada en las intensas relaciones con las poblaciones locales, va a favorecer también procesos de transmisión cultural a los que no van a ser los ajenos los rasgos de tipo religioso. Ya en Huelva encontramos, para el s. VI a.C., diversas inscripciones, realizadas en lengua griega, sobre cerámicas importadas, pero también locales, donde se identifican nombres de divinidades griegas, tales como Heracles, Hestia o Nike y alguna indígena (¿Nietho?)³⁸; al ser Huelva un centro indígena, con una fuerte presencia fenicia, eso indica que los griegos han iniciado sus propios procesos de sincretismo entre sus divinidades y aquellas con las que se encontraron en el entorno, lo cual no es extraño habida cuenta del carácter empórico del sitio y la importancia de la religión en estos entornos³⁹.

Algunos elementos religiosos de tipo o de origen griego parecen haberse extendido pronto hacia algunos entornos locales, a juzgar por los datos arqueológicos. No entraremos aquí en las decoraciones figuradas de muchas cerámicas locales del área del Guadalquivir, en las que pueden haber coexistido elementos de origen oriental y griego, y que habrían surgido

37. A.J. Domínguez Monedero, “Los primeros griegos en la Península Ibérica (s. IX-VI a.C.): mitos, probabilidades, certezas”, en M.P. de Hoz y G. Mora (eds.), *El Oriente griego en la Península Ibérica. Epigrafía e Historia*, Madrid, 2013, 11-42.

38. A.J. Domínguez Monedero, “Los primeros griegos...”, *op. cit.*, 26-33.

39. A.J. Domínguez Monedero, “La religión en el emporion”, *Gerión*, 19, 2001, 221-257.

ya a finales del s. VII desarrollándose a lo largo del s. VI a.C. (las llamadas cerámicas tartésicas con decoración orientalizante) y en las que los motivos de inspiración religiosa (de nuevos seres híbridos y otros elementos como flores de loto, etc.) son frecuentes.

Estas influencias estilísticas e iconográficas múltiples, presentes en estas cerámicas, de las que se ha obviado casi siempre el componente griego buscando sus prototipos solo en el mundo fenicio, aparecen en una interesante pieza escultórica en piedra que se halló en el área de Carmona. Ha sido definida como «parte de una escultura femenina de bulto redondo y pequeño tamaño que vestía falda de estrechos volantes adornada con una banda ancha vertical bordada o de lujoso tejido» y ha sido interpretada como una figura de culto⁴⁰. Resulta interesante observar cómo los paralelos que aportan los investigadores que han trabajado sobre ella apuntan al mundo griego, en especial al de la Grecia del Este. En el exhaustivo libro de Almagro y Torres sobre la «escultura fenicia» en la Península Ibérica se observa, junto a la escasa presencia de la plástica en piedra de origen o inspiración fenicia, indicio de que la misma no gozó de demasiado predicamento, cómo al analizar los paralelos de la escultura de Carmona se sugiere su pertenencia a un estilo «jonio-tartésico», con influencias de origen anatolio, bastante bien detectadas por los autores. A pesar de ello, y quizá por la fuerza de la tradición de buscar en el mundo fenicio la inspiración para los motivos iconográficos y simbólicos del ámbito tartésico, se prefiere, aun aceptando esos prototipos jonios evidentes, interpretarla como «una representación helenizada de la gran divinidad femenina tartésica, fuera esta la fenicia *Astart* o su equivalente tartésica»⁴¹. Esta interpretación, reduccionista, muestra cómo en ocasiones los investigadores se dejan llevar más por unas formas de abordar la información sesgadas por concepciones predeterminadas que por los propios datos derivados de los restos materiales. En el caso que nos ocupa, asignar a entornos fenicios la escultura de Carmona, con sus claros paralelos en el mundo griego, es obviar, por una parte, la ya mencionada escasez de escultura en piedra de tradición fenicia en la Península Ibérica y, por otro, que la existencia de sincretismos, propiciados por los griegos, es observable ya en Huelva a través de unos modestos testimonios como son los grafitos sobre cerámica. La pieza de Carmona, que se tiende a datar en distintos momentos del s. VI a.C., según los autores que la han estudiado, y cuyo aire griego resulta evidente incluso para quienes quieren ver en ella un producto transmitido por los fenicios, lo que muestra es la introducción de nuevos componentes religiosos en el mundo indígena de la Península, en los que las imágenes jugarán un papel determinante. Nadie puede dudar de que la presencia en Carmona de esta escultura, con sus claras connotaciones culturales, está contribuyendo a la fijación material de

40. M. Belén Deamos y M.C. García Morillo, “Carmona. Una ciudad tartésica con estatuas”, en S. Celestino Pérez y J. Jiménez Avila (eds.), *El Periodo Orientalizante. Vol. II. Anejos de Archivo Español de Arqueología*, 35, Mérida, 2005, 1199-1213; M. Belén Deamos y M.C. García Morillo, “Das tartessische Carmona. Eine Stadt mit Statuen. Zu dem Neufund einer Statuette”, *Madridener Mitteilungen. Deutsches Archäologisches Institut, Abteilung Madrid*, 47, 2006, 43-58; M. Belén Deamos, C. Vázquez Calvo, R. Fort y Teresa Chapa, “The First Evidence of a Tartessian Stone Sculpture: a Fragmentary Cult Image from Carmona”, en P. Jockey (dir.), *Proceedings of the VIIIth International Conference of the Association for the Study of Marble and Other Stones used in Antiquity (ASMOSIA)*, París, 2009, 243-253.

41. M. Almagro Gorbea y M. Torres Ortiz, *La escultura fenicia en Hispania*, Madrid, 2010, 111-137.

concepciones religiosas propias del área de Carmona, ya sometida a profundos procesos de hibridación desde, al menos, el siglo VII, entre poblaciones orientales y locales. A ellas se le añade un componente helénico, propio de un momento en el que la presencia griega está bien atestiguada en el sur peninsular. El interés de esta pieza es tanto mayor cuanto que, como veremos a continuación, la cultura ibérica, que tendrá en la Andalucía oriental y en el sudeste peninsular sus principales focos iniciales, hará un uso muy importante de la escultura en piedra como medio para trasladar a imágenes sus concepciones religiosas. Habría que pensar, pues, que estos precedentes «tartésicos» del uso de representaciones en piedra de la divinidad han acabado determinando el gran empleo que el mundo ibérico hará de la escultura en la que, además, los prototipos griegos parecen tan evidentes.

No entraré en el presente trabajo en la escultura de tipo funerario, tan importante en el mundo ibérico porque estoy centrándome, sobre todo, en las manifestaciones más vinculadas a los otros aspectos religiosos. Me limitaré, además, a unos pocos ejemplos. La influencia helénica de una parte importante de la llamada escultura ibérica ha sido abordada ya en diferentes ocasiones⁴²; del mismo modo, en la propia organización de los espacios de culto ibéricos las influencias mediterráneas, incluyendo las griegas, parecen fuera de duda⁴³.

Me centraré aquí tan solo en dos conjuntos culturales que nos pueden dar algunas claves de cómo el mundo ibérico introduce componentes de monumentalidad y organización en su universo religioso. En primer lugar, diré algunas palabras del conjunto del Cerrillo Blanco de Porcuna. La aparición de grandes cantidades de restos escultóricos ibéricos, bastante dañados y, al parecer, depositados ritualmente no mucho después de su erección llamó la atención desde el momento mismo de su hallazgo⁴⁴. Algunos autores, incluso, llegaron a considerar como griegas (foceas) a esas esculturas⁴⁵ algo tal vez exagerado aunque sí parecen fuera de duda las deudas que tanto las imágenes en sí como, incluso, la propia idea de dotar de representaciones escultóricas monumentales un espacio de culto tienen con el mundo

42. T. Chapa Brunet, *Influjos griegos en la escultura zoomorfa ibérica*, Madrid, 1986.

43. A.J. Domínguez Monedero, “Religión, rito y ritual durante la Protohistoria peninsular. El fenómeno religioso en la cultura ibérica”, en W.H. Waldren, J.A. Ensenyat y R.C. Kennard (eds.), *Ritual, Rites and Religion in Prehistory. IIIrd Deya International Conference of Prehistory. Vol. II. BAR Int. Ser. 611*, Oxford, 1995, 21-91; A.J. Domínguez Monedero, “Los lugares de culto en el mundo ibérico: espacio religioso y sociedad”, en *Espacio y lugares culturales en el mundo ibérico. Quaderns de Prehistòria i Arqueologia de Castelló*, 18, 1997, 391-404.

44. A. Blanco Freijeiro, “Las esculturas de Porcuna. I.- Estatuas de guerrero”, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 184, 1987, 405-445; A. Blanco Freijeiro, “Las esculturas de Porcuna. II.- Hierofantes y cazadores”, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 185, 1988, 1-27; A. Blanco Freijeiro, “Las esculturas de Porcuna. III.- Animalia”, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 185, 1988, 205-234; J. A. González Navarrete, *Escultura ibérica del Cerrillo Blanco. Porcuna, Jaén*, Jaén, 1987; I. Negueruela Martínez, *Los monumentos escultóricos ibéricos del Cerrillo Blanco de Porcuna (Jaén). Estudio sobre su estructura interna, agrupamientos e interpretación*, Madrid, 1990.

45. J.M. Blázquez Martínez y J. González Navarrete, “The Phokaian Sculpture of Obulco in Southern Spain”, *American Journal of Archaeology*, 89, 1985, 61-69; J.M. Blázquez Martínez y J. González Navarrete, “Arte griego en España. Las esculturas de Obulco (Porcuna, Jaén)”, *Goya*, 205-206, 1988, 1-14.

griego⁴⁶. Ello no quiere decir que estemos, necesariamente, ante talleres griegos aunque no pueda descartarse la existencia de artesanos que conocen bien tanto las técnicas escultóricas griegas, como la iconografía griega e, incluso, ideas de monumentalidad y paisajes religiosos que no están demasiado alejados de los existentes en el mundo griego. Queda por explicar cómo y por qué las élites ibéricas de la Obulco del s. V han decidido erigir ese impresionante conjunto escultórico, con múltiples escenas situadas en diversos ámbitos, entre lo divino, lo mitológico y lo heroico y qué sentido último tuvo el monumento en la sociedad que lo levantó y en su entorno.

Se han realizado diversas lecturas de este conjunto, todas ellas de gran interés, que subrayan su entronque con necesidades propias de la sociedad de Obulco: legitimación, enaltecimiento del linaje, veneración de los héroes «fundadores» ancestrales, conflictos entre grupos, etc.⁴⁷ Incluso, en alguna ocasión se han buscado paralelos iconográficos griegos (por ejemplo el Vaso François del Museo de Florencia) para interpretar la «cosmovisión heroica» que mostraría el conjunto aun cuando la reconstrucción teórica de la disposición de los diversos grupos que algún autor ha avanzado no resulta por completo convincente⁴⁸.

Los estudios que se han llevado a cabo sobre las esculturas en sí y las técnicas empleadas, tiempo teórico utilizado y personas ocupadas en su realización muestran que estamos ante una empresa de gran envergadura⁴⁹ que, a partir de lo que hasta ahora conocemos, no encuentra precedente alguno en la Península Ibérica, al menos desde el punto de vista de la concentración en un solo lugar de una serie tan importante de esculturas en piedra. No cabe duda de que espacios de culto como el de Porcuna tendrán una gran importancia de cara al futuro, si tenemos en cuenta que algunos santuarios, con cronologías posteriores, harán uso de la escultura en piedra como elemento de ofrenda ritual a la divinidad como ocurrirá, por ejemplo, con el Cerro de los Santos.

46. I. Negueruela Martínez, “Monomachias de carácter helenizante en la escultura ibérica de Ipolca (Porcuna)”, en *Grecs et Ibères au IV^e siècle avant Jésus-Christ. Commerce et iconographie. Revue des études anciennes*, 89, 1987, 319-338; A.J. Domínguez Monedero, “Hellenisation in Iberia? The reception of Greek products and influences by the Iberians”, en G.R. Tsetskhladze (ed.), *Ancient Greeks West and East. Mnemosyne, suppl. 196*, Leiden, 1999, 301-329.

47. R. Olmos Romera, “Los grupos escultóricos del Cerrillo Blanco de Porcuna (Jaén). Un ensayo de lectura iconográfica convergente”, *Archivo Español de Arqueología*, 75, 2002, 107-122; R. Olmos Romera, “Los príncipes esculpidos de Porcuna (Jaén): Una aproximación de la naturaleza y de la historia”, *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*, 189, 2004, 19-43.

48. A. Ruiz y M. Molinos, “El conjunto escultórico de Cerrillo Blanco, Porcuna”, en A. Ruiz y M. Molinos (eds.), *Jaén, tierra ibera. 40 años de investigación y transferencia*, Jaén, 2015, 67-82.

49. T. Chapa Brunet, M. Belén, M.I. Martínez Navarrete, A. Rodero, B. Ceprián y J. Pereira, “Sculptor’s signatures on Iberian stone statues from Ipolca-Obulco (Porcuna, Jaén, Spain)”, *Antiquity*, 83, 2009, 723-737; T. Chapa Brunet, M. Belén, M.I. Martínez Navarrete, A. Rodero, B. Ceprián y J. Pereira, “El trabajo de los escultores ibéricos: un ejemplo de Porcuna (Jaén)”, *Trabajos de Prehistoria*, 66, 2009, 161-173; T. Chapa Brunet, “Los escultores del Cerrillo Blanco de Porcuna”, en A. Ruiz y M. Molinos (eds.), *Jaén, tierra ibera. 40 años de investigación y transferencia*, Jaén, 2015, 85-92.

En el caso de Porcuna, hay que destacar además de la acumulación de ese gran número de esculturas en piedra, que las mismas se encuentran representado escenas, lo cual es ya de por sí otro elemento novedoso, no conocido con anterioridad a estos niveles; a pesar de los evidentes indicios de derivación griega de este conjunto hay autores que siguen insistiendo en que «the origins of Iberian stone sculptures must be searched on the Orientalising period, with strong links with Phoenician religion and iconography» y esas semejanzas con el arte griego son simplemente la introducción de «new techniques and styles without changing the basic foundations of the local production»⁵⁰. Usan, además, como «prueba» de esa afirmación la escultura de Carmona, sobre cuyo carácter fenicio hemos expresado dudas más que razonables. Hemos mencionado también la escasa presencia de prototipos escultóricos fenicios en la Península y volvemos a insistir en que ninguno de los ejemplos escultóricos previos a Porcuna que conocemos presenta lo que supone la novedad absoluta de este conjunto, que es la existencia de escenas en las que interactúan diversas figuras (humanas, animales e híbridas) con el objetivo evidente de representar uno o varios relatos. Todo ello, por supuesto, sin entrar en cuestiones de iconografía que no hallan paralelo sino en el universo figurativo griego al que deben remontar los prototipos de este conjunto a pesar de la tendencia observada en los últimos tiempos en la que muchos autores no desean hacer hincapié en este hecho como si el reconocimiento de esta deuda evidente pudiese disminuir el entronque con la realidad local de este conjunto escultórico. Con la transmisión de formas va ligada, sin duda, la transferencia de significados; el mundo ibérico de Porcuna, a mediados del s. V, ha empleado medios novedosos para expresar ideas de heroización y culto a los antepasados, humanos o divinos, de las élites dirigentes y, a través de ella, de la comunidad. Como ocurre con todo lenguaje, y el iconográfico no es una excepción, son las imágenes las que acaban dando sentido a las ideas e, incluso, es difícil pensar que estas ideas hubiesen podido haber sido formuladas en ausencia de esas mismas imágenes. Por consiguiente, y aunque nos falte todo el soporte mítico, que la comunidad atesoraba sin duda en relatos orales (aunque tampoco habría que descartar, ya para esos momentos, la expresión escrita), el conjunto de Porcuna nos muestra una interacción entre iconografía, mito y culto que es resultado de un proceso de sincretismo entre ese mundo ibérico e ideas venidas desde el exterior, en esta ocasión desde el mundo griego dentro de una serie de procesos históricos sobre los que podemos reflexionar⁵¹.

El otro conjunto importante también para observar la plasmación de las ideas religiosas ibéricas y su deuda con prototipos mediterráneos, en especial griegos, lo ofrece el monumento de El Pajarillo (Huelma, Jaén). En él, en lo alto de una estructura compleja, caracterizada por la existencia de una torre y vías de acceso a la misma así como otras estructuras anejas, se desarrollaba otra escena en la que un sujeto inicia el acto de desenvainar su falcata para hacer frente al peligro representado por un gran lobo, que quizá amenaza a un joven. Su carácter mítico vendría dado por la existencia de dos leones que delimitarían el acceso al espacio en el que se desarrolla la escena principal; esta, a su vez, estaría enmarcada por dos grifos que la

50. T. Chapa Brunet *et al.*, “Sculptor’s signatures...”, *op.cit.*, 725.

51. A.J. Domínguez Monedero, “Greeks in Iberia: Colonialism without Colonization”, en C.L. Lyons y J.K. Papadopoulos (eds.), *The Archaeology of Colonialism*, Los Angeles, 2002, 65-95.

acaban situando en el terreno de lo mítico, de lo sobrehumano. Su cronología se sitúa en la primera mitad del s. IV a.C. y los investigadores han insistido en su carácter marcadamente escenográfico y han hallado sus principales paralelos y referentes, de nuevo, en el mundo griego, incluyendo el suritalico⁵².

Otra vez encontramos expresado con un lenguaje helenizante, observable incluso en la calidad técnica y expresiva de la acción, insinuada o potencial, del individuo (el héroe) a punto de extraer su arma que apunta a unas sutilezas interpretativas que no parecen propias de otros estilos artísticos distintos de los griegos. La propia idea de la insinuación de la acción, del enfrentamiento inminente, pero aún no iniciado, introduce un elemento de mayor simbolismo si lo comparamos, por ejemplo, con el conjunto de Porcuna, en el que la violencia es palpable y se expresa, además, con toda su crudeza: cadáveres, pájaros devorando a los muertos, armas que atraviesan cuerpos o heridas lacerantes y profundas que desgarran la piel de muchos de los protagonistas de las mismas. En el caso de El Pajarillo, por el contrario, se prefiere la insinuación de la violencia futura a la descripción de la misma, en la que se regocijaban las élites de Porcuna. No podemos dejar de reconocer en este cierto «pudor» por representar la violencia un profundo significado simbólico al que no puede ser ajeno el propio instrumento que sirve para enmarcar el relato, que es la escultura en piedra.

Un monumento aislado en un punto clave de un territorio político que se presenta ante el espectador como la plasmación de un mensaje de gran calado para las élites ibéricas del entorno que están expresando la legitimidad de su dominio por medio de un repertorio simbólico e iconográfico muy concienzudamente seleccionado. No podemos dejar de considerar que la capacidad de concentrar en una escena toda una serie de significados ideológicos abstractos es un rasgo de una madurez y de una capacidad de síntesis importante y no podemos dudar de que estas imágenes concretas han sido empleadas de manera consciente para vehicular ese mensaje; pero, al tiempo, no podemos dudar de que solo esas imágenes y no otras ni de otro origen eran capaces de conseguir el mensaje sutil que querían dar sus comitentes.

Estos componentes, junto con los derivados de otras tradiciones así como los propios intereses y aspiraciones del mundo ibérico darán lugar a desarrollos religiosos propios, que no es este el momento de analizar. Lo que he intentado mostrar con estos dos ejemplos que he seleccionado es cómo en la conformación del culto, de la ideología y de la simbología de la religión ibérica han jugado un papel muy relevante los componentes e influencias griegos.

Puede haber habido también influencias en la propia conformación arquitectónica de algunos espacios de culto que, aunque herederos de tradiciones diversas, han añadido en ocasiones elementos que podían tener cierto sentido de monumentalidad en otras culturas mediterráneas. Se trataría, por ejemplo, de columnas, como las que se detectaron en edificios

52. M. Molinos Molinos, T. Chapa Brunet *et al.*, *El santuario heroico de “El Pajarillo” (Huelma, Jaén)*, Jaén, 1998; M. Molinos Molinos, T. Chapa Brunet *et al.*, “El santuario heroico de ‘El Pajarillo’ de Huelma (Jaén)”, *Madridrer Mitteilungen. Deutsches Archäologisches Institut, Abteilung Madrid*, 40, 1999, 115-124; Chapa *et al.*, “The Iron Age...”, *op. cit.*, 1-22; M. Molinos, T. Chapa Brunet *et al.*, “El santuario de El Pajarillo, Huelma”, en A. Ruiz y M. Molinos (eds.), *Jaén, tierra ibera. 40 años de investigación y transferencia*, Jaén, 2015, 161-176.

como el llamado «templo A» de la Illeta dels Banyets de El Campello⁵³ o pilastras como las observadas en el que se ha definido como «templo ibérico» de La Alcudia de Elche⁵⁴. El uso de estos elementos arquitectónicos, a los que podrían sumarse otros ejemplos, muestra un claro deseo de singularizar el espacio de culto como el que encontramos en otras culturas mediterráneas y que forma parte de una forma de entender lo sagrado que las poblaciones ibéricas aceptarían. El papel, tectónico y simbólico de la columna es bien conocido tanto en el mundo griego como en el fenicio y, en este último caso, no podemos dejar de aludir al capitel «protoeólico» de Cádiz que muestra su uso en el seno de la ciudad fenicia de Gadir⁵⁵.

Del mismo modo, podríamos aludir a comportamientos rituales que han dejado huella en la iconografía. Así, se puede mencionar el interesante bronce de Bujalamé que representa a un individuo (posible sacerdote) degollando a un pequeño carnero, al que sujeta sobre su muslo, con un cuchillo curvo; el acto tendría lugar en lo que parece un entorno acuático⁵⁶. No es la única escena en la iconografía ibérica en la que puede detectarse algún tipo de sacrificio de una víctima animal y la propia arqueología atestigua en diversas ocasiones restos de animales posiblemente sacrificados⁵⁷ pero esta figura sirve para resaltar cómo la propia idea de matar un animal, mediante un procedimiento ritualizado, como ofrenda a la divinidad, tiene un fuerte componente de origen mediterráneo al que no han sido ajenos los iberos.

Otra línea de trabajo viene dada por la iconografía presente en múltiples cerámicas ibéricas, en especial de las fases más avanzadas de la misma. La presencia de multitud de representaciones con escenas de diverso tipo que tienen como protagonistas a toda una gama de seres híbridos nos convence de que el universo mítico del mundo ibérico había acabado poblándose de estas concepciones que han llegado desde otros ámbitos mediterráneos, por más que los mismos iberos hayan ido añadiendo y creando sus propias imágenes. El tema es muy amplio y la bibliografía es ingente⁵⁸; el carácter del soporte, cerámica, y el hecho de

53. E.A. Llobregat Conesa, “El conjunto de templos ibéricos de la ‘Illeta d’els Banyets’ (El Campello)”, en *Studia Historica in honorem Vicente Martínez Morellá*, Alicante, 1985, 187-205; E.A. Llobregat Conesa, “Dos temples ibèrics a l’interior del poblat de l’illeta dels Banyets”, *Fonaments*, 5, 1985, 103-111; M. Olcina Domenech (ed.), *La Illeta dels Banyets (El Campello, Alicante). Estudios de la Edad del Bronce y época Ibérica*, Alicante, 1997.

54. R. Ramos Fernández, “Los templos ibéricos de La Alcudia de Elche”, *Anales de Prehistoria y Arqueología*, 7-8, 1991-1992, 87-95; R. Ramos Fernández, *El templo ibérico de La Alcudia. La Dama de Elche*, Elche, 1995.

55. M. Almagro Gorbea y M. Torres Ortiz, *La escultura fenicia... op. cit.*, 245-253; M.C. Marín Ceballos y A.M. Jiménez Flores, “El capitel protoeólico de Cádiz”, en M.C. Marín Ceballos (coord.), *Cultos y ritos de la Gadir fenicia*, Cádiz-Sevilla, 2011, 207-220.

56. R. Olmos Romera, “Rites d’initiation et espace sacrificiel en Ibérie préromaine”, en P. Linant de Bellefonds, J. Leclant y J.C. Balty (eds.), *Rites et cultes dans le monde antique*, París, 2002, 39-60; J.P. Bellón, F. Gómez y A. Ruiz, “El sacrificador de Bujalamé y los iberos de la Sierra de Segura”, en A. Ruiz y M. Molinos (eds.), *Jaén, tierra ibera. 40 años de investigación y transferencia*, Jaén, 2015, 237-254.

57. T. Chapa Brunet, “Sacrificio y sacerdocio entre los iberos”, en J.L. Escacena Carrasco y E. Ferrer Albelda (eds.), *Entre Dios y los hombres: el sacerdocio en la Antigüedad. Spal Monografías*, VII, Sevilla, 2006, 157-180.

58. R. Olmos Romera, “Originalidad y estímulos mediterráneos en la cerámica ibérica: el ejemplo de Elche”, *Lucentum*, 6-7, 1988-89, 79-102; R. Olmos Romera, “Religiosidad e ideología ibérica en el marco

que las decoraciones figuradas aparezcan en momentos ya avanzados de la cultura ibérica hace que sea ya en muchas ocasiones arduo discernir entre los prototipos mediterráneos y las soluciones iconográficas y compositivas de los artesanos ibéricos. De cualquier modo, estas cerámicas son un testimonio fundamental para entender cómo el mundo ibérico acaba haciendo un uso enorme de la imagen para plasmar sus propias ideas en un proceso, como apuntábamos páginas atrás, en los que la imagen construye ideología al pasar del mero plano ideal a la plasmación figurativa de esas ideas. Una de las grandes aportaciones de las culturas mediterráneas a las poblaciones de la Península ha sido, precisamente, la imagen que ha contribuido a dar cuerpo y a expresar, pero también a crear, conceptos mítico-religiosos que no habrían podido ser ni tan siquiera formulados antes del contacto.

De todos estos vasos, voy a mencionar solo uno de ellos que presenta una representación de lo que parece un ritual religioso. Se trata de un vaso hallado, con un contexto no demasiado claro, en la necrópolis de El Cigarralejo (Mula, Murcia) y que ha sido llamado «crátera del desfile militar» o «vaso de los guerreros». Al no haberse encontrado en un contexto preciso se ha datado este vaso en una franja cronológica amplia, que iría desde el s. IV hasta, incluso, el s. II a.C. Presenta cinco guerreros, aunque no completos debido al carácter fragmentario del vaso, cuya forma se ha relacionado con las cráteras de columnas de imitación, aunque ello no es seguro. Los guerreros llevan una lanza apoyada sobre el hombro derecho y un escudo embrazado en el brazo izquierdo y se muestran en actitud de marchar o, tal vez, de danzar. Sus rostros, como los de las otras dos figuras a las que ahora aludiremos, parecen estar cubiertos por máscaras o por pinturas. En un plano posterior (no creo que las figuras sean enanos como sugirió su descubridor) hay un tañedor de lira y otro tocando una doble flauta, lo que nos indica que lo que sea que estén haciendo requiere un acompañamiento musical. La combinación del *diaulós* y la lira remite, claramente, a modelos mediterráneos, bien analizados por diversos investigadores. No parecen marchar al combate dada la posición de reposo de las armas y la ausencia de enemigos presentes, por lo que estarían desfilando o danzando. La interpretación, pues, como un grupo de guerreros realizando un ritual religioso, no necesariamente funerario, parece bastante sugerente. Los paralelos que se han encontrado para esta escena, aunque no exactos, remiten sobre todo al mundo griego y al etrusco⁵⁹.

del Mediterráneo. Notas preliminares sobre la antropomorfización de la imagen ibérica”, en D. Vaquerizo (ed.), *Religiosidad y vida cotidiana en la España Ibérica*, Córdoba, 1992, 11-45; R. Olmos Romera, “Las inquietudes de la imagen ibérica: diez años de búsquedas. 10 años de investigaciones arqueológicas (I)”, *Revista de estudios ibéricos*, 2, 1996, 65-90; T. Tortosa Rocamora, “De iconografía vascular ibérica”, en *Iberia, Hispania, Spania. Un mirada desde Ilici*, Madrid, 2004, 175-180; T. Tortosa Rocamora, *Los estilos y los grupos pictóricos de la cerámica ibérica figurada en la Contestania. Anejos del Archivo Español de Arqueología*, 38, Mérida, 2006.

59. E. Cuadrado Díaz, “Decoración extraordinaria de un vaso ibérico”, en *Homenaje a Sáenz de Buruaga*. Madrid, 1982, 287-296; E. Cuadrado Díaz, “Un nuevo análisis de la crátera ibérica del desfile militar (Cigarralejo)”, en *Homenaje a Jerónimo Molina*, Murcia, 1990, 131-134; T. Tortosa Rocamora, “Imagen y símbolo en la cerámica ibérica del Sureste”, en *Al otro lado del espejo: aproximación a la imagen ibérica*, Madrid, 1996, 145-162; J.M. Blázquez Martínez, “El vaso de los guerreros de El Cigarralejo (Mula, Murcia)”, en J.M. Noguera Celdrán (ed.), *SOLIFERREVM. Studia archaeologica et historica Emeterio Cuadrado Díaz*

Habida cuenta del uso de instrumentos musicales bien reconocibles por cualquier espectador mediterráneo, no es difícil entender por qué los autores griegos han podido interpretar en clave helénica determinados rituales que hubieran podido ejecutar los iberos. Por otro lado, no deja de ser un elemento más de relación entre gentes mediterráneas y las poblaciones ibéricas del Sudeste la presencia, al menos en las representaciones figuradas, de formas rituales con paralelos relevantes en esas culturas, en especial en la griega.

6.- Algunas peculiaridades del mundo ibérico del Nordeste.

Para ir acabando el presente análisis, me centraré ahora en un área específica de la Península, como es el Nordeste peninsular, es decir, la zona en la que se encuentran los dos únicos establecimientos griegos permanentes de la misma, Emporion y Rhode. La relación con uno de los centros ibéricos próximos a Ampurias, Ullastret, está bien atestiguada, aparte de en otros aspectos (técnicas constructivas, muralla)⁶⁰, en la gran abundancia y frecuencia de cerámica ática ya desde el s. V a.C. y en el uso habitual que se hace de la misma en ambientes domésticos⁶¹, frente a la utilización casi siempre funeraria que se hace de estos objetos en otras partes de la Península, aunque habrá que esperar a momentos más avanzados para observar influencias en el plano religioso mucho más evidentes, por lo que volveremos sobre ellas más adelante.

Algo más lejos de Ampurias, pero en relación con ella, un yacimiento como Mas Castellar de Pontós ha aportado, para diversos momentos, importantes datos sobre la interacción con la ciudad griega. Ya para el s. V se ha excavado un edificio, o parte de él, en el que, aunque no hay en sentido estricto estructuras de carácter cultural, se ha sugerido la posibilidad de realización de rituales de comensalidad de clara influencia griega, como muestra también la importante cantidad de cerámica griega y otros objetos de prestigio hallados en el mismo⁶².

ab amicis, collegis ... dicata. Anales de Prehistoria y Arqueología, 17-18, 2001-2002, 171-175; J.M. García Cano, "Crátera del desfile militar", en V. Page del Pozo (ed.), *El Museo de Arte Ibérico de El Cigarralejo. Mula, Murcia*, Murcia, 2005, 436-437.

60. A. Martín i Ortega, F. Codina *et al.*, "Le site ibérique d'Ullastret (Baix Empordà, Catalogne) et son rapport avec le monde colonial méditerranéen", en H. Tréziny (ed.), *Grecs et indigènes de la Catalogne à la Mer Noire. Actes des rencontres du programme européen Ramses 2. (2006-2008)*, París-Aix-en-Provence, 2010, 89-104; G. de Prado, "La fortificación ibérica del Puig de Sant Andreu (Ullastret, Cataluña): aspectos técnicos, formales y funcionales", en H. Tréziny (ed.), *Grecs et indigènes... op. cit.*, 567-580.

61. M. Picazo Gurina, *Las cerámicas áticas de Ullastret*, Barcelona, 1977; M. Picazo Gurina, "La vajilla de los días de fiesta: cerámica ática en una casa de finales del siglo V a.C. de Ullastret", *Archivo Español de Arqueología*, 88, 2015, 25-37.

62. D. Asensio i Vilaró y E. Pons i Brun, "Manifestacions materials de prestigi i distinció social en les diferents ocupacions del Mas Castellar de Pontós (segles V-III a.C.)", en M.C. Belarte, D. Garcia y J. Sanmartí (eds.), *Les estructures socials protohistòriques a la Gàllia i a ibèria. Homenatge a Aurora Martín i Enriqueta Pons*, Barcelona-Tarragona, 2015, 151-163; E. Pons i Brun, D. Asensio y M. Fuertes, "Casas, sociedad y economía en el oppidum de Mas Castellar de Pontós-Alt Empordà (425-350 a.C.). Poblamiento y conflicto en el entorno de la colonia griega de Emporion", en C.A. de Chazelles y M. Schwaller (eds.), *Vie quotidienne, tombes et symboles des sociétés protohistoriques de Méditerranée Nord-Occidentale. Mélanges*

En una fase posterior, una vez que este primer asentamiento ha sido destruido, surgiría al este del mismo, y en una posición algo más elevada un nuevo hábitat, en apariencia sin muralla; al mismo corresponden dos grandes edificios de arquitectura compleja que se articulan en torno a patios a los que se abren pórticos sostenidos por columnas con basas de piedra. En alguna de las estancias, enmarcadas por esos pórticos, se habrían desarrollado actividades culturales como muestran algunos hallazgos bastante claros. Quizá el más significativo sea una (posible) ara de mármol del Pentélico hallada en la estancia 3 de la casa 1, uno de cuyos accesos se realiza a través de la estancia 7, que cuenta en su entrada con dos columnas sobre sendas basas de piedra. En la casa 2 se halló un fragmento de terracota de barniz negro helenístico que representaría a un Eros funerario. En el poblado han aparecido también restos de decoración arquitectónica en yeso con cornisas, ovas, guirnaldas y volutas. La cronología general de estas estancias se situaría entre finales del s. III y primera mitad del s. II a.C.⁶³.

Es relevante el hecho de que haya aparecido el posible altar de mármol en un espacio de la casa 1 donde hay testimonios incontrovertibles del desarrollo de rituales de sacrificio; no obstante, esa pieza, de indudable origen griego, puede haber tenido en origen otras funciones y tampoco queda del todo claro su empleo como altar en el contexto en el que se halló, aunque no cabe duda de que en esa estancia eran muy abundantes los indicios de la práctica de actividades culturales, en particular el sacrificio de perros, que no se limita tampoco a este espacio dentro del yacimiento⁶⁴. Aunque en un primer momento los excavadores quisieron vincular este ritual con el culto a Hécate⁶⁵, con el tiempo parecen haber abandonado esta idea.

Sea como fuere, nos encontramos con elementos de interés como el hallazgo, en la última fase de una gran casa de un yacimiento indígena vinculado con la ciudad griega de Em-

offerts à Bernard Dedet. Vol. I, Lattes, 2016, 17-43; E. Pons i Brun, D. Asensio *et al.*, “Un edifici singular del segle V a.C. trobat sota la torre de defensa de l’oppidum ibèric (Mas Castellar-Pontós, Alt-Empordà)”, *Annals del Institut d’Estudis Empordanesos*, 47, 2016, 13-46.

63. A.M. Adroher, E. Pons i Brun y J. Ruiz de Arbulo; “El yacimiento de Mas Castellar de Pontós y el comercio del cereal ibérico en la zona de Emporion y Rhode (ss. IV-II a.C.)”, *Archivo Español de Arqueología*, 66, 1993, 31-70; E. Pons i Brun, “Estructures, objectes i fets culturals en el jaciment protohistòric de Mas Castellar (Pontós, Girona)”, en *Espacios y lugares culturales en el mundo ibérico. Quaderns de Prehistòria i Arqueologia de Castelló*, 18, 1997, 71-89; E. Pons i Brun, J. Ruiz de Arbulo y D. Vivo, “El yacimiento ibérico de Mas Castellà de Pontós (Girona). Análisis de algunas piezas significativas”, en C. Aranegui (ed.), *Los Iberos. Príncipes de Occidente. Estructuras de poder en la sociedad Ibérica*, Barcelona, 1998, 55-64; D. Asensio i Vilaró y E. Pons i Brun, “Características, evolución y particularidades del poblamiento indígena en el área de colonización griega del Ampurdán. El caso del Mas Castellar de Pontós (siglos VII-III a.C.)”, en R. Roure (ed.), *Contacts et acculturations en Méditerranée occidentale. Hommages à Michel Bats*, París-Aix-en-Provence, 2015, 219-227.

64. E. Pons i Brun, J. Ruiz de Arbulo y D. Vivo, “El yacimiento ibérico de Mas Castellà de Pontós (Girona). Análisis de algunas piezas significativas”, en C. Aranegui (ed.), *Los Iberos. Príncipes de Occidente. Estructuras de poder en la sociedad Ibérica*, Barcelona, 1998, 59-62; E. Pons i Brun, L. Colominas y M. Saña, “Dog Sacrifice at the Protohistoric Site of Mas Castellar (Pontós, Spain)”, en C.A. Murray (ed.), *Diversity of Sacrifice. Form and Function of Sacrificial Practices in the Ancient World and Beyond*, Albany, 2016, 191-209.

65. E. Pons i Brun y A. Vargas, “Religió i creences”, en E. Pons (ed.), *Mas Castellar de Pontós (Alt Empordà). Un complex arqueològic d’època ibèrica (Excavacions 1990-1998)*, Gerona, 2002, 551-554.

porion desde hacía siglos, de un espacio de culto, en el que se practica el sacrificio de perros, presidido por un ara o, en todo caso, por una columna de mármol del Pentélico. La presencia del objeto griego parece haber sido importante dentro del ritual, dada la cercanía de la misma al espacio sacrificial pero sigue siendo difícil llegar a conocer su verdadero significado en un culto en el que, tal vez, coexistan rasgos indígenas y griegos.

En otro centro próximo a Mas Castellar, situado más al sur y también en el área de influencia de Emporion, el Bosc del Congost (Sant Julià de Ramis) apareció, dentro de un silo (el número 53), un vaso, tal vez una cratera, que llevaba una representación en relieve aplicado del mito de Triptólemo. Debajo del asa conservada figuraba una cabeza femenina también en relieve aplicado interpretada como una Gorgona. El contexto en el que se encontró tenía una cronología entre el 220 y el 180 a.C. y a partir de ahí se ha sugerido una fecha para la pieza en el s. III a.C. No se sabe si fue importada y, en ese caso, de dónde, o si fue realizada en un taller local, lo cual parece improbable⁶⁶. Algún autor se ha decantado por un origen en Ampurias⁶⁷.

Es difícil conocer el uso inicial de este vaso, puesto que apareció como material de desecho en un vertedero pero dada la relación del asentamiento con el almacenamiento de cereales⁶⁸, la representación del mito de Triptólemo en un vaso podría aludir a cultos locales relacionados con la producción cerealística, en la que el mismo podría haber desempeñado algún papel. En cualquier caso, no solo el mito es griego sino que el vaso es también griego, independientemente de que no se sepa dónde fue producido. Es, por lo tanto, un testimonio, en este caso indirecto, de alguna forma de religiosidad del entorno indígena de Emporion vinculada con el mundo griego.

El último lugar en el que quiero detenerme es, de nuevo, Ullastret; como ya vimos, sus relaciones con la ciudad de Emporion son bastante intensas ya desde un momento antiguo. En la parte más alta del Puig de Sant'Andreu surgirán a partir del s. IV a.C. tres edificios que responden a la tipología griega de los templos. El templo B se sitúa en la vertiente noroeste del cerro; es un edificio rectangular alargado con una antesala porticada; se orienta al Oeste y los materiales hallados se datan entre el último cuarto del s. V y la primera mitad del s. IV a.C., lo que llevaría a mediados de este último siglo su construcción. El llamado templo A, *in antis* y orientado al Este, se dataría entre la segunda mitad del s. III e inicios del s. II a.C.; a él corresponderían algunos sillares esculpidos y parte de una cornisa; se encuentra en la parte más alta del cerro. Por fin, el templo C, situado de nuevo en la parte más alta del *oppidum* y adyacente al muro Norte del templo A, del que le separa algo más de un metro, es también un edificio *in antis* orientado al Este y datable entre la segunda mitad del s. III e los inicios del s.

66. B. Agustí, J. Burch *et al.*, "Els reompliments de les sitges del Bosc del Congost", *Cypsela*, 12, 1998, 85-89; J. Burch y J. Sagrera, *Excavacions arqueològiques a la muntanya de Sant Julià de Ramis. 3. El sitjars*, Girona-Sant Julià de Ramis, 2009, 90-91, 249-254.

67. J. Ruiz de Arbulo, "Santuarios y Fortalezas. Cuestiones de indigenismo, helenización y romanización en torno a Emporion y Rhode (s. VI-I a.C.)", en *Formas e imágenes del poder en los siglos III y II a.d.C.: Modelos helenísticos y respuestas indígenas*, Cuadernos de Prehistoria y Arqueología. UAM, 28-29, 2002-2003, 192-194.

68. J. Burch, J. Sagrera, *Excavacions arqueològiques... op. cit.*

II a.C. Uno de estos dos templos (el A o el C) habría seguido en uso hasta finales del s. I d.C., a juzgar por los materiales más recientes hallados en una cisterna que se ubicó delante del templo C pero que parece haber servido para proporcionar agua a los dos lugares de culto. Los patrones de medida empleados en los tres templos parecen relacionarse con los empleados en esos periodos en el mundo griego de Occidente⁶⁹.

En la ya mencionada cisterna situada justo delante del templo C se halló un lote de 23 fragmentos de máscaras de terracota, alguna otra se encontró en el interior del templo A así como en otras zonas del yacimiento, siendo el total conocido de 29. Las mismas responden a diversas tipologías, con figuras masculinas, femeninas y figuras mitológicas (Gorgona, Aque- loo); su cronología se sitúa a finales del s. III a.C. Son piezas de las que no se conocen otros ejemplares en la Península Ibérica y sus paralelos hay que buscarlos en el área del Mediterráneo occidental helenístico⁷⁰, como ocurría con el vaso de Sant Julià de Ramis. No obstante, en la ciudad de Rhode se halló un molde, realizado en arcilla masaliota, dedicado a fabricar terracotas representando a una diosa (¿Deméter?)⁷¹, lo que demuestra que, quizá junto a otros, también había talleres griegos haciendo circular figuras de tipo griego y, con ellas, iconografías e ideología durante los s. IV-III a.C. La tipología de las terracotas producidas con ese molde no coincide, sin embargo, con la de las máscaras halladas en Ullastret.

Es, pues, en este centro indígena tan íntimamente vinculado con el desarrollo de Emporion donde los iberos construyen, desde el s. IV, al menos tres templos cuyos paralelos más claros proceden del propio mundo griego. En los edificios del s. III, además, utilizan plantas mucho más relacionadas con los templos griegos, con elementos arquitectónicos de derivación griega y con ofrendas en las que se incluyen prótomos de terracota, algunos de ellos representando figuras míticas y otros cuyo significado se nos escapa pero que son un tipo de objeto frecuente en los santuarios griegos. No obstante, aun en estos momentos tardíos los fenómenos de mestizaje son destacables, tanto en Ullastret como en otros puntos próximos a Ampurias a los que ya hemos aludido como Mas Castellar de Pontós o Sant Julià de Ramis donde elementos de clara filiación helénica aparecen en contextos indígenas. Ello es prueba, por una parte, de la importante acción de los centros griegos de Emporion y Rhode y, por

69. S. Casas, F. Codina *et al.*, “Els temples de l’oppidum d’Ullastret. Aportacions al seu coneixement”, en O. Mercadal i Fernández (ed.), *Món ibèric als Països Catalans. XIII Col·loqui Internacional d’arqueologia de Puigcerdà. Homenatge a Josep Barberà i Farràs*. Vol II, Puigcerdà, 2005, 989-1001; P. Olmos Benlloch, “Adaptació metrològica grega en l’arquitectura ibèrica de Catalunya: Puig de Sant Andreu d’Ullastret i Mas Castellar de Pontós”, *Cypsela*, 17, 2008, 280-284.

70. M.J. Pena Gimeno, “Terracotas votives de Ampurias y Ullastret”, *Empúries*, 48-50, 1986-89, 202-204; M.T. Miró i Alaix, “Les màscares del temple d’Ullastret”, en *Coloqui sobre Religions Prehistòriques de la Península Ibèrica*, *Zephyrus*, 43, 1990, 305-309; J. Ruiz de Arbulo, “Santuarios y fortalezas...”, *op. cit.*, 186-187.

71. A. Martín i Ortega, “Noticia de la troballa d’un motlle per a fabricar terracotes procedent de Roses”, *Revista de Girona*, 85, 1978, 375-377; J. Tremoleda Trilla, *Industria y artesanado cerámico de época romana en el nordeste de Catalunya (época augustea y altoimperial)*. BAR Int. Ser. 835, Oxford, 2000, 30-31; A.M. Puig, “Les comunes de Roses: cuina i grises”, en A.M. Puig y A. Martín (coords.), *La colònia grega de Rhode (Roses, Alt Empordà)*. Sèrie Monogràfica, 23, Gerona, 2006, 501-511.

otra, de la capacidad de los indígenas de seleccionar y combinar aquellos aspectos que les resultan de interés de entre los que los griegos pueden aportar para expresar sus propias ideas religiosas. No obstante, y como hemos apuntado antes, la propia introducción de estos elementos exógenos está contribuyendo a propiciar cambios en esa percepción religiosa local, produciendo fenómenos de hibridación y mestizaje cultural.

7.- Conclusiones

No he abordado en este trabajo toda la serie de espacios y lugares de culto que se conocen en la Iberia mediterránea porque no era ese mi objetivo⁷². Solo he pretendido hacer un recorrido a lo largo del tiempo, mostrando algunos estudios de caso, especialmente claros a mi entender, en los que podemos ver la interacción entre la religión (cultos, ritos, ideología, iconografía, etc.) de los «colonizadores» y la de las poblaciones indígenas de la Península Ibérica. Además de haber sido un recorrido por el tiempo lo ha sido también por el espacio puesto que hemos abordado distintas áreas y según hemos ido avanzando en el primero nos hemos ido también desplazando geográficamente. En cada una de las áreas estudiadas las formas en las que ambos mundo han interactuado, desde el punto de vista religioso, ha sido distinta como también son distintos los logros alcanzados. Cada territorio tenía sus propias tradiciones y, por ello mismo, la capacidad de seleccionar de cada una de esas culturas el repertorio que se les brindaba, que también era distinto en cada momento y dependiendo de si el «colonizador» era griego o fenicio, no aporta resultados uniformes sino una gran variedad de situaciones. Más allá de algunos objetos comunes, como los llamados «pebeteros», que se difunden de manera muy importante a partir del s. IV a.C. y, sobre todo, durante los siglos III y II a.C. y cuya presencia nos alerta sobre la existencia de espacios rituales, aunque no sobre la naturaleza de los mismos, no son demasiados los puntos de coincidencia que observamos.

Es, por ello, difícil elaborar unas conclusiones que abarquen todos los puntos que hemos tratado; en cada uno de los apartados hemos realizado las observaciones pertinentes y con ellas debemos conformarnos por el momento. Entre los diferentes aspectos de la interacción entre culturas, el religioso es siempre uno de los más importantes; las respuestas que en cada momento y lugar de los aquí abordados se dan contribuyen a crear nuevas formas de aproximarse al fenómeno religioso. Por ende, a las relaciones entre «colonizadores» e «indígenas» habría que añadir muchas otras, entre ellas las de los «colonizadores» entre sí y las establecidas entre las múltiples culturas que englobamos en nuestro incorrecto y generalizador término de «indígenas». Pero además de ello habría que reflexionar sobre el hecho de que ninguna relación entre grupos humanos puede resumirse en una taxonomía sistemática, sino que los resultados a que dan lugar generan nuevas construcciones sociales, culturales y, por lo tanto, ideológicas donde es imposible «medir» lo «colonial» y lo «indígena» puesto que el resultado se traduce en reali-

72. A.J. Domínguez Monedero, “Religión, rito y ritual...”, *op. cit.*, 21-91; M. Almagro Gorbea y T. Moneo, *Santuarios urbanos en el mundo ibérico*, Madrid, 2000; T. Moneo, *Religio Iberica. Santuarios, ritos y divinidades (siglos VII-I a.C.)*, Madrid, 2003; J. Bermejo Tirado, *La arquitectura sagrada ibérica: orígenes, desarrollos y contextos*. BAR Int. Ser. 1800, Oxford, 2008.

dades híbridas. Y, del mismo modo, las nuevas concepciones religiosas surgidas del contacto interactúan con todo su entorno, ya sea el colonial ya sea el de otras poblaciones vecinas, lo que complica aún más la tarea del historiador si es que el mismo trata de catalogar rasgos en lugar de estudiar, desde una perspectiva amplia y sin prejuicios, los resultados.

Sirva, pues, el conjunto de aspectos que hemos analizado a lo largo de estas líneas como una introducción a una problemática que los nuevos hallazgos y estudios enriquecerán sin duda al tiempo que nos irán aportando nuevas perspectivas de estudio y de análisis.

RELIGION IN IBERIAN SOCIETIES:
A PANORAMIC VISION

La religión en las sociedades iberas: una visión panorámica

Ignasi Grau Mira*

INAPH. Universidad de Alicante

Ignacio.grau@ua.es

Carmen Rueda Galán**

IAI. Universidad de Jaén

carruegal@ujaen.es

Fecha recepción 01.05.2017 / Fecha aceptación 30.09.2017

Resumen

En este trabajo realizamos una revisión de los principales aspectos de la religión entre las sociedades iberas. Las poblaciones que ocuparon la franja mediterránea y el sur peninsular entre los s. VI y I a.n.e. desarrollaron un complejo sistema religioso y de prácticas rituales que reconocemos principalmente a partir de la investigación arqueológica. De

Abstract

In this paper, we review the main aspects of religion among Iberian societies. The peoples who occupied the Mediterranean coast and the southern Iberian Peninsula between the 6th and the 1st centuries B.C. developed complex religious systems and ritual practices that we recognize mainly from archaeological research. This paper explains

* Este trabajo se ha realizado en el marco del proyecto de investigación HAR2015-64601-C3-2-R.

** Este trabajo se ha realizado se ha realizado con el respaldo del Subprograma Proyectos I+D+i, Retos a la Investigación JIN-2014, MINECO.

forma general, explicaremos algunas de las principales cuestiones de los estudios sobre la religión ibérica, para presentar un estado de la cuestión actualizada y las problemáticas de estudio.

Palabras clave

Sociedades Ibéricas; religión; prácticas rituales; ideología.

some of the main aspects of the studies on the Iberian religion and presents the state of the art and current issues in religious studies.

Keywords

Iberian Iron Age societies; religion; ritual practices; ideology.

1. Introducción

Estas líneas iniciales nos sirven de declaración de intenciones y exposición de nuestro posicionamiento respecto del análisis de las expresiones religiosas en las sociedades iberas. Como indica el título, planteamos una visión extensa y panorámica, partiendo de una idea principal: creemos que es erróneo hablar de religión ibera, entendida como una estructura rígida y homogénea, sino que es conveniente tratar este análisis desde la aproximación a un amplio y heterogéneo mapa de manifestaciones religiosas, que va a contar con expresiones propias y variantes bien definidas. Por otra parte, no consideramos que nos enfrentemos a realidades ingenuas y básicas, sino que estas expresiones religiosas se articulan en sistemas rituales en los que es posible analizar normas de comportamiento y procesos simbólicos que encierran una complejidad evidente. Dos afirmaciones que parecen sencillas, pero que en sí encierran reflexiones sustanciales y posicionamientos -los nuestros- teóricos definidos.

Nuestro acercamiento parte del registro arqueológico, teniendo en cuenta que las condiciones de documentación en el contexto ibero poseen sus propias particularidades¹. De un lado, partimos de la imposibilidad de integrar textos escritos al análisis, por lo que cobran vital importancia otros tipos de fuentes. De otro, contamos con una documentación parcial, dispersa y, en buena medida, descontextualizada, que ha condicionado las formas de aproximación, en las que han primado tentativas de corte generalista, las cuales han desembocado en la definición «clásica» de una religión ibera global y homogénea, cada vez más cuestionada.

No obstante, y pese a estas limitaciones, contamos con un registro amplio y rico que nos permite lanzar preguntas desde nuevas perspectivas. Así, desde un punto de vista metodológico, tener consciencia de la trascendencia de la materialidad de las prácticas rituales religiosas insertas en sus paisajes culturales y en sus territorios políticos y sociales, abordada desde una práctica interdisciplinar coherente, nos aleja de las tradicionales perspectivas histórico-culturales. Esto nos posiciona, ya que damos valor a la complementariedad del registro, de todos los registros, incluso de aquellos obviados o considerados de manera secundaria, y a la construcción de un método interdisciplinar que, aunque no se

1. R. Olmos, “Imaginario y prácticas religiosas entre los Iberos. Perspectivas en un proceso histórico”, *Archiv für Religionsgeschichte*, 6, 2004, 111-134.

detalle por la propia naturaleza y objetivos de este artículo, está en la base de las interpretaciones y lecturas planteadas.

2. Las cosmovisiones

En las sociedades iberas las cosmovisiones definen el modelo del universo que se transmite a partir de formas de narración que son convertidas en memoria en el territorio y a través de la iconografía, pues el cosmos abarca a la estructura y el tiempo/memoria de la naturaleza, pero también al propio cuerpo². Como construcciones históricas, aúnan y sintetizan los principales referentes simbólicos que contribuyen a crear ámbitos y esferas diferentes. Así, en el pensamiento religioso ibero parece primar una concepción vertical del mundo, donde queda fijada la inaccesibilidad natural a los espacios superiores o al inframundo, tal y como muestra la escatología ibera, donde se representa una multiplicidad de paisajes y caminos hacia el más allá, como fruto de experiencias diferentes con la esfera de lo desconocido³. Es más, en el espacio accesible y normalizado se sitúan ámbitos impenetrables que quedan fuera de la percepción humana, y es aquí donde se resalta lo liminal para fijar aquello que debe ser visto en «ese otro mundo» en contraposición con lo percibido socialmente como normal o cotidiano. Se produce, por tanto, una sacralización de los ámbitos incontrolables a través signos y símbolos que hacen referencia, como indicó Ricardo Olmos, a la *eschatiá*, a esas fronteras caracterizadas por la presencia de lo salvaje⁴. La mitología ibera se construye en gran parte sobre estos principios ideales como veremos.

Estos ámbitos que conforman las cosmovisiones se reflejan a través del paisaje, que asume una clara vertiente simbólica. Este articula relaciones de índole diversa y complementaria, y en él se vierten las explicaciones a las contradicciones cotidianas entre las esferas de convivencia. Como paradigma ideal y teniendo al *oppidum* como referencia y centro de las relaciones⁵, se ordena la estructura del territorio, que comprende esos mundos accesibles, al igual que los impenetrables. En él se fijan las relaciones entre lo urbano y lo rural, que a su vez engloba naturalezas diversas, bien sea como espacio controlado (*ager*), o como naturaleza salvaje (*saltus*), donde lo físico y lo sobrenatural se entremezclan⁶. A esta dualidad hay que sumar otra dimensión intangible, aunque definible en el paisaje como construcción social e histórica: el espacio mítico, que se expresa en la multiplicidad de imá-

2. R. Olmos, “La simbolización del espacio sagrado en la iconografía ibérica”, en X. Dupré, S. Ribichini y S. Verger (eds.), *Saturnia tellus. Definizioni dello spazio consacrato in ambiente etrusco, italico, fenicio-punico, iberico e celtico*, Roma, 2008, 251-266.

3. R. Olmos, “En los umbrales de la muerte. Itinerarios del Más Allá en la imagen ibérica”, En J. Blánquez (ed.), *¿Hombres o dioses? Una nueva mirada a la escultura del mundo ibérico*, Madrid, 2011, 109-129.

4. R. Olmos, “la simbolización...”, *op. cit.*

5. A. Ruiz y A. Sánchez, “La cultura de los espacios y los animales entre los príncipes del sur”, en T. Tortosa y J.A. Santos, (eds.), *Arqueología e iconografía. Indagar en las imágenes*, Roma, 2003, 137-154.

6. I. Grau, “Límite, confín, margen, frontera... Conceptos y nociones en la antigua Iberia”, en F. Prados, I. García y G. Bernard (eds.), *Confines. El extremo del mundo durante la Antigüedad*, Alicante 2012, 23-48.

genes religiosas. Estas dimensiones -inseparables- construyen en conjunto la cosmovisión ideal en las sociedades iberas.

La iconografía participa en la conceptualización y construcción de la cosmovisión a través de expresiones que contribuyen a explicar cómo se concibe el mundo y cómo se mantiene el orden ideal, desde una perspectiva aristocrática. La fibula de Braganza es un caso excepcional de indagación y explicación. Aunque la pieza ha sido objeto de interpretaciones diversas⁷, tomamos en este trabajo la lectura de R. Olmos que a nuestro parecer aporta claves de lectura especialmente interesantes. Según la visión de este autor, no se trata de una imagen estática, más bien es todo lo contrario, es dinámica pues va más allá de la concepción fragmentaria de ámbitos e incluye todas las naturalezas que constituyen el cosmos. Teniendo en cuenta que se construyó como un programa de autorrepresentación, sintetiza en un lenguaje mítico una construcción cultural propia: el héroe civilizador vence en un microcosmos, dando orden a ese mundo y a sus espacios (Fig. 1).



Fig. 1.- La fibula de Braganza como excepcional ejemplo iconográfico que representa la organicidad de la cosmovisión ibera, integrada en un discurso mitológico. Abajo, recreación explicativa de este microcosmos heroico (Perea *et al.*, *El Héroe y el Monstruo*, Madrid, 2007, 20).

7. A. Perea (ed.), *La fibula Braganza. The Braganza Brooch*, Madrid, 2011.

La estructura de esta cosmovisión ibera para el s. III a.n.e. se refleja a través de tres planos bien definidos. La Tierra, que se representa mediante el enfrentamiento y el lobo de doble cabeza, dualidad que contribuye a resignificar y justificar la acción civilizadora del héroe, frente a lo salvaje, siempre presente y desbordable. Un segundo ámbito es el marino: el Océano, el Río que se simboliza como un espacio enfurecido y salvaje, igualmente poblado por monstruos, al mismo tiempo que fecundo. Y, por último, el mundo de lo subterráneo, el inframundo, simbolizado en el jabalí, como signo o símbolo que encarna lo infraterrenal. Todos estos ámbitos definen un espacio y tiempo mítico, que refleja valores ideológicos que configuran la cosmovisión ibera ideal que reconocemos, a través de soportes de prestigio, en distintas cronologías.

3. Las Divinidades

Uno de los temas básicos que la investigación aún tiene pendiente de aclarar es la caracterización del panteón Ibero, si es que existió en alguna forma, o lo que es más probable, la composición y relaciones de las divinidades y advocaciones propias de cada región. Para tal tarea apenas se dispone de un conjunto de imágenes que no están exentas de problemas interpretativos, y que pueden asociarse a los dioses ibéricos, pues no existen menciones de los autores clásicos y únicamente se dispone de escasos teónimos recogidos en epígrafes tardíos, como la BETATUN de Las Atalayuelas, en Jaén⁸.

En la mayor parte de las regiones se identifica con cierta claridad una divinidad femenina que debió ser una de las diosas principales, si no la más importante, de las sociedades iberas. La investigación ha tendido a unificar estas imágenes bajo una acepción genérica de la gran divinidad femenina de la fecundidad y a asociarla a las diosas mediterráneas coetáneas, aunque la realidad debió ser más compleja y la diosa debió poseer su carácter propio entre los grupos iberos.

Desde los primeros tiempos encontramos imágenes con atributos que nos permiten identificarla con la fenicia Astarté, como el bronce Carriazo⁹. Otras figuras en terracota de la época clásica guardan gran similitud con las imágenes de Deméter, o tal vez Koré, un modelo que se extendió en el siglo III a.n.e con la aparición frecuente de pebeteros de terracota que representa a esta diosa, asimismo identificada con la púnica Tanit y relacionadas con la naturaleza y la fecundidad de la tierra¹⁰ (Fig. 2). Más tarde, el contacto con Roma dio a esta deidad un rostro y un nombre, como la cabeza de Torreparedones, en Córdoba, grabado con el nombre *Dea Caelestis*¹¹.

8. S. Corzo, M. Pastor, A. Stylow y J. Untermann, “Betatun, la primera divinidad ibérica identificada”, *Palaeohispanica*, 7, 2007, 251-262.

9. J. Jiménez Ávila, *La toréutica orientalizante en la Península Ibérica*, Madrid, 2002.

10. M^a.C. Marín y F. Horn (eds.), *Imagen y culto en la Iberia prerromana: los pebeteros en forma de cabeza femenina. SPAL monografías*, 9, Sevilla, 2007.

11. J.A. Morena, *El santuario ibérico de Torreparedones: (Castro del Río-Baena, Córdoba)*, Córdoba, 1989.

Pero el carácter de la diosa Ibérica no debe buscarse en términos de la divinidad clásica o desde acepciones derivadas de su nombre. La extraordinaria proliferación de las variaciones de esta figura femenina en el mundo ibero indica claramente que es una diosa protectora asociada a la agricultura, la fertilidad y la protección con muchas facetas que reflejan la devoción local. Bajo el título genérico de la divinidad femenina encontramos varias diosas que muestran los niños, que los amamantan, que emergen del interior de la tierra o se representan sedentes llevando flores, granadas o palomas en sus manos¹². Por otro lado, los contactos mediterráneos aportaron rasgos bajo los que se esconden las variantes de la diosa local y se traducen en procesos heterogéneos de asimilación e interacción. En ocasiones las investigaciones se refieren a esta divinidad como una advocación semejante a Astarté, Afrodita, Juno, Deméter, Tanit... en un intento de darle una identidad que no necesariamente fue reconocida de la misma forma en el contexto religioso ibero.

Junto a la deidad femenina la iconografía nos muestra un personaje masculino representado en lucha singular contra los animales, y que se ha asociado con la figura de Melkart-Heracles-Hércules. Al igual que la diosa, esta deidad masculina se ve en una amplia variedad de imágenes a través del tiempo y el espacio ibero lo que sugiere que más que una única divinidad nos encontramos con diferentes advocaciones. Las primeras imágenes son de procedencia fenicia, tales como las figuras de «warrior god» presentes en la Baja Andalucía o el dios en combate con un toro representado en una tableta de marfil de Medellín (Badajoz)¹³. Posteriormente la incorporación del lenguaje helenizante aproximará esta figura a Heracles, como aparece en algún bronce¹⁴. Esta figura guerrera podría estar asociada, en ocasiones, con otra serie de imágenes, como aquellas que aluden al joven ibero en combate con un ser monstruoso¹⁵, posiblemente el antepasado mítico venerado como héroe que como figura intermedia presenta ciertos atributos divinos. Las esculturas de Alta Andalucía como en Porcuna y El Pajarillo, presentan a este joven en combate con el monstruo. En Pozo Moro narra las proezas del héroe local y después aparece en los s. III y II a.n.e. sobre representaciones cerámicas vasculares de Llíria, Alcoi o Elx.



Fig. 2.- Representación de divinidad femenina en forma de rostro frontal en pebetero tipo “Guardamar”.
Foto: L. Abad.

12. T. Tortosa, *Los estilos y grupos pictóricos de la cerámica ibérica figurada en la Contestania*, Madrid, 2006; R. Olmos, “Diosas y animales que amamantan: la transmisión de la vida en la iconografía ibérica” *Zephyrus*, LIII-LIV, 2000-2001, 353-378.

13. J. Jiménez Ávila, *La toréutica... op. cit.*

14. C. Rueda y R. Olmos, “Un exvoto ibérico con los atributos de Heracles: la memoria heroica en los santuarios”, en T. Tortosa y S. Celestino (eds.), *Debate en torno a la religiosidad protohistórica, Anejos del Archivo Español de Arqueología*, LV, Madrid, 2010, 37-48.

15. T. Chapa, “El increíble monstruo creciente: el tema del combate entre el héroe y el lobo en la iconografía ibérica”, en A. Perea (ed.), *La fibula de Braganza*, Madrid, 2011, 189-203.

Otra divinidad frecuentemente representada es el señor o señora de las bestias salvajes, *Despotes/Potnia Theron*, que se encuentra en un numeroso conjunto de imágenes. En efecto, sobre soportes diversos, desde orfebrería a las estelas de piedra principalmente del sureste¹⁶, pasando por imágenes pintadas sobre cerámica aparece esta figura dominante de los animales¹⁷. Estas imágenes se asocian frecuentemente a los caballos y la *hippotrophia*, relaciones propias del estamento aristocrático. Esta práctica se comprueba por las representaciones de los vasos o las figuritas de caballos, en general, sobre la piedra, que poseen una amplia difusión en los territorios ibéricos y que se ofrecen en algún lugar de culto, como El Cigarralejo¹⁸.

En resumen, una gran variedad de evidencias y variantes de las imágenes refleja claramente la complejidad de la estructura del panteón de las sociedades ibéricas, que se resiste a la generalización. Todos estos elementos probarían la existencia de unas figuras de raíz común pero con multiplicidad de variantes locales y manifestaciones religiosas asociadas con cada comunidad y territorio, y en una larga secuencia temporal que debió producir las lógicas evoluciones cronológicas en las advocaciones.

4. Espacios de Culto

La diversidad cultural y social de las sociedades ibéricas encuentra su reflejo en la gran variedad de lugares de culto que la investigación arqueológica nos permite vislumbrar. En los intentos de aclarar este diverso panorama, con frecuencia se ha atendido al criterio de localización espacial para ordenar los lugares de culto, especialmente en su relación con el poblamiento y el territorio. De ese modo, se distinguen principalmente entre los espacios de culto urbano, y relacionados con la ordenación estructural del asentamiento, y rurales o relacionados con la organización territorial. Las propuestas clasificatorias que se fueron sucediendo desde los años 80 atienden principalmente a estos criterios. En una de las primeras clasificaciones R. Lucas distinguió entre los lugares de culto natural, a los que denomina *Sacra Loca*, los santuarios construidos de tipo rural y los templos o construcciones de carácter urbano¹⁹. A

16. M^a.C. Marín Ceballos y A. Padilla, “Los relieves de domador de caballos y su significación en el contexto religioso ibérico”, *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de Castellón*, 18, 1997, 461-493.

17. J.A. Santos Velasco, “Algunas cuestiones sobre identidad subyacentes en las imágenes ibéricas del llamado «domador de caballos»”, en T. Tortosa (ed.), *Diálogo de identidades. Bajo el prisma de las manifestaciones religiosas en el ámbito mediterráneo (s. III a.C. – s. I d.C.)*, *Anejos del Archivo Español de Arqueología*, 72, Madrid, 2014, 147-157.

18. R. Olmos (coord.), *Los Iberos y sus imágenes*, Madrid, 1999.

19. R. Lucas, “Santuarios y dioses en la Baja Época Ibérica”, en *La Baja Época de la Cultura Ibérica. Actas de la Mesa redonda celebrada en conmemoración del décimo aniversario de la Asociación Española de Amigos de la Arqueología*, Madrid, 1981, 233-293.

partir de estas formulaciones otros autores desgranaron las grandes categorías establecidas²⁰, incluyendo las necrópolis a los lugares religiosos²¹.

Por lo general, la atención de la investigación se ha fijado en el análisis de los santuarios o lugares sacros de tipo urbano, que permitían enfatizar el papel de representación ideológica de algunas comunidades y sus linajes dominantes en el seno de los centros de poder. Moneo y Almagro-Gorbea propusieron la distinción entre los santuarios dinásticos, integrados en estructuras domésticas, y los templos, edificaciones específicas de culto, entre los que distinguen el tipo semítico y el tipo clásico²². Asimismo la vinculación con el litoral y las vías de comunicación han puesto en relación los santuarios con la administración y el comercio²³.

Pero quizá, los planteamientos más desarrollados en tiempos recientes proponen integrar los lugares de culto no solo con la estructura del poblamiento sino con sus entornos territoriales, donde cobran sentido desde su papel de focos ideológicos, pero también políticos y económicos²⁴.

Esta integración en las dinámicas de conceptualización socio-política del paisaje en el que se integran obviamente los modos de poblamiento, ofrece la posibilidad de entender los procesos sociales de cada territorio y las formas de sancionar ideológicamente los discursos de poder, a través de la aproximación a las comunidades religiosas, a su definición y adscripción espacial o territorial.

En el ámbito urbano encontramos espacios de culto de carácter colectivo que enfatiza el poder de una ciudad y su comunidad en la estructuración del paisaje político, como el templo del Tossal de Sant Miquel (Lliria, València)²⁵. Con frecuencia estos lugares de culto se encuentran asociados a aquellos puntos connotados simbólicamente, como pueden ser los umbrales y puertas, como ocurre en el santuario de La Puerta del Sol de Puente Tablas

20. L. Prados, “Los santuarios ibéricos. Apuntes para el desarrollo de una arqueología de culto”, *Trabajos de Prehistoria*, 51, 1994, 127-140. A. Oliver, “La problemática de los lugares sacros en la historiografía arqueológica”, *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de Castellón*, 18, 1997, 495-516; A.J. Domínguez Monedero, “Los lugares de culto en el mundo ibérico. Espacio religioso y sociedad”, *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de Castellón*, 18, 1997, 391-404.

21. H. Bonet y C. Mata, “Lugares de culto edetanos. Propuesta de definición”, *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de Castellón*, 18, 1997, 115-146.

22. T. Moneo, *Religio ibérica: santuarios, ritos y divinidades (siglos VII-I a.C.)*, Madrid, 2003; M. Almagro-Gorbea y T. Moneo, *Santuarios urbanos en el mundo ibérico*, Madrid, 2000.

23. C. Aranegui, “Sacra Loca Iberica”, en *Sur les pas des Grecs en Occident. Hommages à André Nickels. Études Massaliètes*, 4, 1995, 17-29 ; J. Ruiz De Arbulo, “Santuarios y comercio marítimo en la Península Ibérica durante la época arcaica”, *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de Castellón*, 18, 1997, 517-536.

24. A. Ruiz, M. Molinos *et al.*, “El modelo político del pago en el Alto Guadalquivir (s. IV-III a.n.e.)”, *Territori polític i territori rural durant l'edat del Ferro a la Mediterrània Occidental. Actes de la Taula Rodona celebrada a Ullastret. Monografies d'Ullastret 2*, Girona, 2001, 11-22. I. Grau, “Paisajes sagrados del área central de la Contestania ibérica”, en T. Tortosa y S. Celestino (eds), *Debate en torno a la religiosidad protohistórica. Anejos del Archivo Español de Arqueología*, 55, Madrid, 2010, 101-122. C. Rueda, *Territorio, culto e iconografía en los santuarios iberos del Alto Guadalquivir (ss. IV a.n.e.-I d.n.e.)*, Jaén, 2011.

25. H. Bonet, *El Tossal de San Miquel de Lliria: la antigua Edeta y su territorio*, Valencia, 1995.

(Jaén)²⁶. En ocasiones, en las ciudades aparecen aquellos lugares de culto asociado al ámbito más reducido de la familia o el linaje, asociados a cultos y ritos de veneración de ancestros que se realizaron en el ámbito doméstico²⁷. Estos espacios de culto se convertirían en puntos simbólicos que señalan la focalización de las familias poderosas en el tejido urbano. Pero de igual forma los cultos en el ámbito de las casas son una buena muestra de cómo la ritualidad se intersecta en el ámbito de la domesticidad y cotidianidad. Es decir, son expresiones de como las sociedades ibéricas con frecuencia carecen de separaciones nítidas entre la noción de lo ritual y lo doméstico²⁸.

Los lugares de culto rurales, en su acepción de no-urbanos, definen la conceptualización socio-ideológica del territorio según las pautas culturales y de estructuración política de la comunidad. En ese sentido, con frecuencia definen la sacralización de los límites territoriales mediante la ubicación de espacios de culto en la frontera del territorio. Estos santuarios fortalecen la relación entre la ciudad y sus espacios políticos y definen las relaciones de la comunidad con sus vecinos, al tiempo que concretan aquellas entre el dominio humano y el propio de las divinidades. El viaje ritual o procesión desde la ciudad hasta el santuario de los límites crearía una conexión con el territorio perteneciente a la comunidad²⁹. Santuarios que ofrecen evidencia de esta relación se pueden encontrar en el Alto Guadalquivir, donde El Collado de los Jardines, La Cueva de la Lobera y El Pajarillo sancionan la expansión del territorio y la creación del espacio político en el s. IV a.n.e.³⁰. Algunos otros en cuevas del sureste y tierras valencianas, como La Cueva de la Nariz³¹ o La Cova dels Pilars³² debieron tener esta misma función de marcadores territoriales³³.

26. A. Ruiz, M. Molinos, *et al.*, “El santuario de la Puerta del Sol”, en A. Ruiz y M. Molinos (eds.), *Jaén, tierra ibera. 40 años de investigación y transferencia*, Jaén, 2015, 93-106.

27. H. Bonet, “Ritos y lugares de culto de ámbito doméstico”, en T. Tortosa y S. Celestino (eds.), *Debate en torno a la religiosidad protohistórica. Anejos del Archivo Español de Arqueología*, 55, Madrid, 2010, 177-201.

28. M.C. Belarte y J. Sanmartí, “Espais de culte i practiques rituals a la Catalunya protohistórica”, *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de Castellón*, 18, 1997, 7-32.

I. Grau, I. Amorós *et al.*, “Fundar la casa: prácticas rituales y espacio doméstico en el *oppidum* ibérico del Puig d’Alcoi (Alacant)”, *Archivo Español de Arqueología*, 88, 2015, 67-84.

29. M. López-Beltrán, “Practical movements: kinetic rituals in the Ancient Western Mediterranean”, *Journal of Mediterranean Archaeology*, 24.1, 2011, 85-109.

30. A. Ruiz *et al.*, “el modelo político...”, *op. cit.*; C. Rueda, *Territorio, culto... op. cit.*

31. J. A. Ocharán, “Aproximación al estudio de los santuarios rupestres ibéricos de la región de Murcia: La Nariz (Moratalla, Murcia)”, en C. Rísquez y C. Rueda (eds.), *Santuarios Iberos: territorio, ritualidad y memoria. Actas del Congreso El santuario de La Cueva de la Lobera de Castellar. 1912-2012*, Jaén, 2013, 289-303.

32. I. Grau y R. Olmos, “El ánfora ática de la Cova del Pilars (Agres, Alicante): una propuesta de lectura iconográfica en su contexto espacial ibérico”, *Archivo Español de Arqueología*, 78, 2005, 49-77.

33. I. Grau e I. Amorós, “La delimitación simbólica de los espacios territoriales ibéricos: el culto en el confín y las cuevas-santuario”, en C. Rísquez y C. Rueda, (eds.), *Santuarios Iberos: territorio, ritualidad y memoria. Actas del Congreso El santuario de La Cueva de la Lobera de Castellar. 1912-2012*, Jaén, 2013, 183-212.

A partir del s. III a.n.e. se desarrollan una serie de santuarios vinculados a proyectos territoriales de carácter urbano y que se convertirán en los centros de referencia simbólica de las ciudades que los presiden. Un buen ejemplo de estos lugares de culto sería La Encarnación (Caravaca, Murcia) o La Serreta (Fig. 3). Este tipo de santuarios tendrían un importante desarrollo durante los tiempos de implantación romana, cuando se identifica su desarrollo en la campiña de Jaén y Córdoba³⁴ o se produce la monumentalización de otros, como La Luz, La Encarnación o El Cerro de los Santos³⁵. Estos ejemplos son buena prueba del papel estructurador y de sanción ideológica de los lugares de culto ibéricos.



Fig. 3.- Vista de La Serreta desde el valle. Obsérvese la presencia dominante en el paisaje. Foto de los autores

34. C. Rueda, M. Molinos *et al.*, “Romanización y sincretismo religioso en el santuario de las Atalayuelas (Fuerte del rey-Torredelcampo, Jaén)”, *Archivo Español de Arqueología*, 78, 2005, 79-96.

35. S. Ramallo, “La monumentalización de los santuarios ibéricos de época tardo-republicana”, *Ostraka. Rivista di Antichità*, II, 1993, 117-144.

5. Necrópolis y cultos funerarios

No cabe duda que el tránsito funerario es el rito de paso de mayor impacto en la sociedad antigua. Y en ese marco debemos insertar las prácticas religiosas relacionadas con el mundo funerario, aquellas ceremonias y rituales destinadas a asegurar un correcto tránsito al más allá. Además, en algunos casos la erección de monumentos y construcciones destacadas para señalar las tumbas, nos introducen en el modo en que la memoria se empleó para construir un discurso de legitimación del poder de ciertas personas y familias que se distinguieron en la comunidad.

La principal evidencia de estas prácticas funerarias entre los iberos son las necrópolis en los que se depositaron los restos funerarios humanos y los ajuares que los acompañaban. Al respecto cabe señalar de nuevo una gran variedad de situaciones de carácter regional³⁶. Las necrópolis son más frecuentes entre el sur de Valencia y las tierras de la Alta Andalucía³⁷, mientras que escasean en el cuadrante nororiental de la península. Del mismo modo, se reconoce un primer momento de escasez de sepulturas y cementerios y un incremento en la época ibérica clásica, cuando se documentan los amplios cementerios con túmulos y monumentos en piedra y adobes que jalonan la geografía ibérica desde Jaén hasta Alicante³⁸. Las necrópolis de Baza (Fig. 4), El Cigarralejo, El Cabecico del Tesoro o El Cabezo Lucero son un buen ejemplo de este tipo de espacios funerarios.

Más allá de la diferente densidad y formalización de las necrópolis, podemos señalar una gran homogeneidad en estos ritos funerarios, pues la mayoría de los pueblos ibéricos hicieron de la cremación y su sepultura en espacios funerarios colectivos la práctica funeraria habitual.

Los difuntos serían objeto de una serie de rituales de escasa visibilidad arqueológica que contemplarían desde la exposición y velatorio del cadáver, hasta el traslado ritual al lugar de celebración del funeral. A continuación se produciría la cremación del cadáver en piras funerarias, *ustrina*, o en el propio lugar de sepultura, *busta*, y se recogerían cuidadosamente aquellos restos óseos que no se descompusieron en la hoguera al aire libre. Estos restos humanos cremados, bien recogidos en el interior de una urna, bien depositados directamente en el suelo, eran sepultados junto con una serie de objetos que acompañaban al cadáver. Por lo general en el caso de los varones adultos se acompañaban de armas, expresión del estatus de guerreros preminentes de la sociedad. Sin embargo hay casos excepcionales, como la tumba que albergó la Dama de Baza, que nos indican otros cauces simbólicos. Recientes análisis indican el sexo femenino de los restos, confirmándose un enterramiento femenino al que acompañan cuatro panoplias, lo que nos introduce en el especial significado político y en términos de legitimación de determinadas mujeres en el seno de estas sociedades³⁹. Más allá de la figura del guerrero, mujeres, niños y otras personas fueron sepultados con ajuares

36. J. Blázquez y A. Antona, *Congreso de Arqueología ibérica: Las necrópolis*, Madrid, 1992; R. García Huerta y J. Morales (coords.), *Arqueología funeraria: las necrópolis de incineración*, Cuenca, 2001.

37. M. Molinos, "En la vida y en la muerte: las necrópolis ibéricas en el Alto Guadalquivir", en S. González-Reyero (ed.), *Iberos. Sociedades y territorios del occidente Mediterráneo*, Madrid, 2012, 28-44.

38. I. Izquierdo, *Monumentos funerarios ibéricos: los pilares-estela*, Valencia, 2000.

39. T. Chapa e I. Izquierdo (coords.), *La Dama de Baza. Un viaje femenino al Más Allá*, Madrid, 2010.

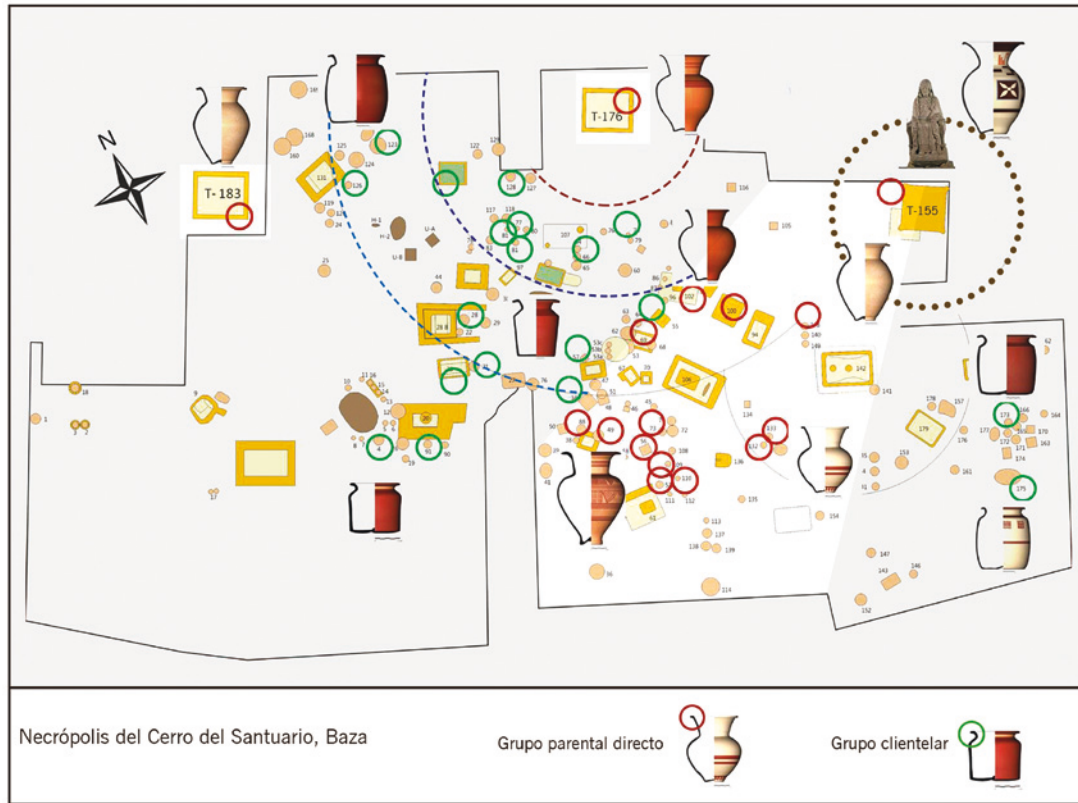


Fig. 4.- Organización y distribución de una necrópolis clientelar: el Cerro del Santuario de Baza (Granada). Diseño de imagen: Carmen Rísquez y Ana Herranz a partir del plano de Presedo (1982).

de distinta composición e importancia en relación a su posición en el seno de la sociedad, o en cuanto a su función o dedicación. Las tumbas más prominentes se sellaron con la construcción de túmulos o monumentos destacados, en ocasiones coronados por esculturas. Este patrón más extendido se completaría con otras expresiones funerarias, como las tumbas de pozo o de cámara, propias de la zona de la Alta Andalucía. Las ceremonias concluirían con la celebración de comidas rituales, algunas de ellas con la magnificencia de auténticos banquetes en los que se emplearon decenas de vasos y platos de importación mediterránea, como en los depósitos denominados silicernios de los Villares o el del Molar⁴⁰.

Es evidente que el ritual funerario, como su acto final de depósito en la necrópolis y la construcción de monumentos que sellaron la tumba, junto con comidas rituales y eventuales visitas con ofrendas, fueron rituales de alto contenido social, a la vez que religioso. Con ellos

40. J. Blánquez, “El factor griego en la formación de las culturas prerromanas de la Submeseta Sur”, *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la UAM*, 1, 1990, 9-24.

quedaba patente que el acceso al más allá en las mejores condiciones solo era prerrogativa de unos pocos. Estas personas principales debieron dejar una profunda huella en la sociedad de su tiempo durante este último tránsito.

La memoria social debió fijarse a través de un evento de alta carga sensorial como es el funeral. La exposición visual del cadáver, los olores que desprendería, los sonidos que lo acompañaría y las elevadas temperaturas de la proximidad de la pira, impactarían en los participantes. A continuación se sumaría la degustación de bebidas y comidas poco habituales, como el vino, que vincularía un sabor a un momento, al tiempo que la embriaguez enfatizaría la experiencia sensorial contribuyendo a su fijación y a la construcción de la memoria de un personaje y un linaje.

Por lo general se ha puesto el acento en el propio vestigio de las tumbas, su composición y estructura para señalar el grado de jerarquización social de la sociedad ibérica. Si atendemos a la relación entre el número de sepulturas y la población supuesta para las zonas de hábitat, queda evidenciado que no toda la población se sepultó en estas necrópolis y por tanto nos encontramos con un segmento distinguido por el acceso al suelo sagrado del cementerio. Es posible que los restantes miembros de la sociedad fuesen sometidos a rituales funerarios semejantes, excepto el proceso final de depósito en el cementerio. Las razones de esta selección se debieron al orden social desigual.

En definitiva, las prácticas religiosas vinculadas al tránsito funerario nos hablan de un complejo mundo de creencias relacionadas con el más allá, pero también de las estrategias de diferenciación entre la sociedad de los vivos⁴¹.

6. Las motivaciones del culto y las prácticas rituales

El rito ibero deja una huella perceptible en el registro arqueológico a través de artefactos, imágenes y objetos de diferentes naturaleza. Estos contextos nos permiten indagar sobre aspectos relacionados con la diversidad de las motivaciones del rito, de las subjetividades implicadas a nivel individual y colectivo, así como con los canales de satisfacción empleados. Todo ello nos ofrece un conjunto de lecturas interesantes sobre los códigos de comportamientos establecidos en el ritual, que se fijan en un espacio y en un tiempo específico. Insistimos en la necesidad de abordar el análisis de la práctica ritual desde la diacronía, pues de esta manera es posible observar los canales de memoria y pervivencia⁴².

41. S. González Reyero, "Antepasados y grupos aristocráticos. Memorias de inclusión y de exclusión entre los iberos", en S. González Reyero (ed.), *Iberos. Sociedades y territorios del occidente Mediterráneo*, Madrid, 2012, 103-119.

42. I. Grau y C. Rueda, "Memoria y tradición en la (re)creación de la identidad ibérica: reviviscencia de mitos y ritos en época tardía (ss. II-I a.C.)", en T. Tortosa (ed.), *Diálogo e identidades bajo el prisma de las manifestaciones religiosas en el ámbito mediterráneo (s. III a.C. -I d.C.)*, *Anejos de Archivo Español de Arqueología*, LXXII, Madrid, 2014, 101-121.

La investigación arqueológica del ritual como instrumento de gestión y canalización de los miedos y tensiones es una nueva perspectiva que se está aplicando al espacio religioso ibero. Estas lecturas introducen nuevos enfoques que posicionan al rito como un fuerte dispositivo de control social que se canaliza en los santuarios a través de las prácticas de agregación. Para ello se asumen procesos rituales determinados por las acciones del grupo y que están motivados por expectativas de éxito a nivel social. El rito funcionaría, desde estas perspectivas, como una herramienta valiosa de articulación identitaria, especialmente perceptible en los santuarios territoriales, como en Collado de los Jardines y La Cueva de la Lobera, El Cerro de los Santos o La Serreta de Alcoi. Sin olvidar la vertiente que vincula el culto a las emociones, como mecanismo de construcción de subjetividades y vivencias que se conceptualizan materialmente a través de la práctica ritual.

El culto ibero se conforma por un amplio conjunto de ceremonias y ritualidades que se asocian a peticiones amplias y, en ocasiones, complementarias. Se vincula a solicitudes de orden primario, que rigen las necesidades básicas de una sociedad de carácter campesino. De esta forma, los rituales relacionados con la propiciación de fertilidad y fecundidad se encuentran ampliamente representados en toda la geografía religiosa de las sociedades ibéricas. Como mecanismos para la procreación, se asocian a múltiples variantes de imágenes masculinas y femeninas elaboradas en soportes diferentes, como el bronce, la terracota o la piedra, que resaltan las expresiones explícitas, en ocasiones acompañadas del desnudo y de la hipertrofia del sexo. En algunos casos se han documentado ofrendas en pareja, que representan actitudes y gestualidades comunes y compartidas. La propiciación de la fertilidad, ya medida en términos generales, se referencia también en las prácticas agropastoriles, que son regidas por el propio carácter cíclico de la naturaleza.

Estos ritos en ocasiones se acompañan de la ofrenda de alimentos, bien sea como dones a la divinidad, bien como alimentos enmarcados en las prácticas de comensalidad ritual. Destacan algunos contextos excepcionales como el depósito votivo de El Amarejo, con una amplia gama de ofrendas vegetales como trigo, cebada, centeno, almendra, haba, guisante, bellota, uva, ciruela, nuez, higo y piñón⁴³. O como el santuario de La Encarnación, en el que se han registrado restos de cebada, asociada a depósitos subterráneos próximos a la *cella* del templo, interpretados como la ofrenda de las primicias anuales de las cosechas⁴⁴. En esa línea de interpretación se sitúa el cuantioso depósito de ofrendas vegetales halladas en el santuario de la Piedra del Águila (Jaén), que supera los cuarenta mil ejemplares, que responden a restos de cebada vestida, trigo, haba y guisante y, en menor medida, mijo y avena, todas ofrendas carbonizadas⁴⁵ (Fig. 5).

43. A. Oliver, *La cultura de la alimentación en el mundo ibérico*, Castellón, 2000.

44. S. Ramallo y F. Brotons, “El santuario ibérico de La Encarnación (Caravaca de la Cruz, Murcia)”, *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de Castellón*, 18, 1997, 257-268.

45. C. Rueda y J.P. Bellón, “Culto y rito en cuevas: modelos territoriales de vivencia y experimentación de lo sagrado, más allá de la materialidad (ss. V-II a.n.e.)”, en S. Alfayé (ed.), *Verenda numina: temor y experiencia religiosa en el mundo antiguo*, Monográfico de la Revista *Arys*, Madrid, en prensa.

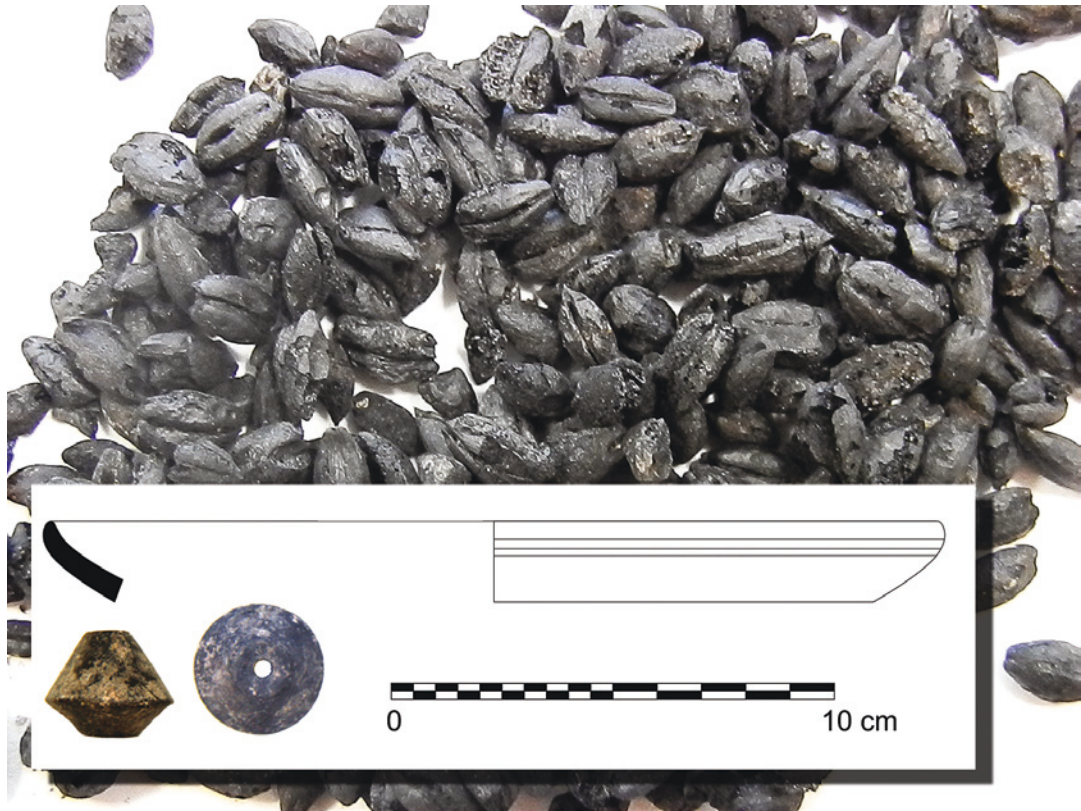


Fig. 5.- Depósito 36 del santuario de la Piedra del Águila. Detalle de la ofrenda vegetal realizada en un pequeño cuenco, al que acompaña una fusayola. (Rueda y Bellón, en prensa)

La otra vertiente en la que interviene la ofrenda de alimentos son las prácticas de comensalidad «de orden excepcional»⁴⁶, con una significación importante sobre todo desde el siglo III a.n.e., como actividades litúrgicas que refuerzan relaciones intercomunitarias⁴⁷. Las fórmulas son diversas e igualmente heterogéneas y el sacrificio interviene de manera activa en las mismas. En estos contextos es importante analizar la regularidad del registro votivo, ya que en ocasiones constatamos la participación a través de ajuares votivos específicos, en los

46. J. Principal, “¡A comer! Comida y comensales en el mundo ibérico”, en S. González-Reyero (ed.), *Iberos. Sociedades y territorios del occidente Mediterráneo*, Madrid, 2012, 143-160.

47. S. Sardá y J. Diloli, “Arqueologia del banquet: ritualització, semiòtica dels aliments i anàlisi contextual”, *Citerior: arqueologia i ciències de l'Antiguitat*, 5, 2009, 15-56; L. Prados, “La participación de la comunidad, las unidades domésticas y los individuos en los rituales de los santuarios de la cultura ibérica”, en T. Tortosa (ed.), *Diálogo de identidades. Bajo el prisma de las manifestaciones religiosas en el ámbito mediterráneo (s. III a.C. – s. I d.C.)*, *Anejos del Archivo Español de Arqueología*, 72, Madrid, 2014, 135-146.

que la olla y el cuenco se complementan generando un patrón ritual votivo, tal y como se ha documentado en santuarios como La Cova del Pilars, en diferentes espacios de culto bastetanos, como Tútugi o en el santuario de Las Atalayuelas⁴⁸. Otro ejemplo, la fosa 362 de Mas Castellar de Pontós, nos permite la observación del banquete ritual como acto fuertemente pautado y ritualizado, en el que es posible definir distintos momentos⁴⁹. Recientes revisiones de contextos antiguos, como el Cerro de los Santos, señalan la presencia de espacios para la comensalidad, situados en un área destacada del santuario⁵⁰.

Otra dimensión de la ritualidad ibera tiene que ver con prácticas de curación y protección, como mecanismo de subsanación, relacionados con el miedo a la enfermedad o a la muerte. En este contexto se inscriben materiales muy sugerentes, como los exvotos anatómicos que se integran en canales de expiación⁵¹, en los que media la representación simbólica del órgano en el que se simboliza la sustitución por el daño, a cambio de la curación. El corpus de exvotos anatómicos documentados en los santuarios es muy amplio, sobre todo en el Alto Guadalquivir. Se ofrendan pies, piernas, brazos, ojos, dentaduras, falos, pechos y, de manera más excepcional y exclusivamente asociado al territorio de Cástulo, úteros⁵². Las prácticas de las mujeres se integran en la estructura general del culto y son fundamentalmente visualizadas a partir del siglo IV a.n.e⁵³. Y no solo están representadas sino que contribuyen a dar sentido a ritualidades compartidas que sancionan momentos definitorios en la vida social. Destacan entre ellos los ritos de paso de edad como prácticas importantísimas en el espacio religioso ibero porque definen el acceso reglado a la sociedad, a través de códigos y normativas que son comunes, que están codificadas y pasan por el abandono de los rasgos de la juventud. Atuendo, gestos y ofrendas demarcan estas ritualidades en espacios de culto como Puente Tablas, Collado de los Jardines y La Cueva de la Lobera, La Cova dels Pilars o La Sima de l'Aigua⁵⁴. La movilidad hacia estos espacios queda integrada en las propias

48. I. Grau y R. Olmos, “El ánfora ática...”, *op. cit.*; M^a.O. Rodríguez-Ariza, C. Rueda y F. Gómez Cabeza, “El posible santuario periurbano de Tutugi: el cerro del Castillo (Galera, Granada)”, en A. Adroher y J. Blánquez (eds.), *Ier Congreso Internacional de Arqueología Ibérica Bastetana*, Madrid, 2008, 187-204; A. Adroher y A. Caballero, “Los santuarios al aire libre en el entorno de Basti (Baza, Granada)”, en A. Adroher y J. Blánquez (eds.), *Ier Congreso... op. cit.*, 215-228.

49. J. Principal, “¡A comer!...”, *op. cit.*

50. J. García Cardiel, “El Cerro de los Santos: paisaje, negociación social y ritualidad entre el mundo ibérico”, *Archivo Español de Arqueología*, 88, 2015, 85-104.

51. L. Prados, “Los exvotos anatómicos del santuario de Collado de los Jardines (Santa Elena, Jaén)”, *Trabajos de Prehistoria*, 48, 1991, 313-332; T. Moneo, *Religio ibérica... op. cit.*

52. L. Prados, “¿Por qué se ofrecían los exvotos de recién nacidos? Una aproximación a la presencia de ‘bebés enfajados’ en el santuario ibérico de Collado de los Jardines (Santa Elena, Jaén, España)”, C. Rísquez y C. Rueda (eds.), *Santuarios Iberos: territorio, ritualidad y memoria. Actas del Congreso El santuario de La Cueva de la Lobera de Castellar. 1912-2012*, Jaén, 2013, 325-339.

53. C. Rueda, C. Rísquez et al., *Las edades de las mujeres iberas. La ritualidad femenina en las colecciones del Museo de Jaén*, Jaén, 2016.

54. I. Grau e I. Amorós, “La delimitación...”, *op. cit.*; C. Rueda, “Ritos de paso de edad y ritos nupciales en la religiosidad ibera: algunos casos de estudio”, C. Rísquez, y C. Rueda, (eds.), *Santuarios Iberos: territorio*,

prácticas de iniciación, siguiendo el esquema tradicional de los ritos de paso que pasa por la separación, para la reintegración ya como persona activa en la sociedad⁵⁵. Mecanismos, por tanto, complejos que nos alejan de las tradicionales acepciones que tintaban a la religión ibérica como simplista, ingenua y casi espontánea en sus manifestaciones.

7. Agentes y participantes

Un tipo muy extendido de exvotos son las figuras que representan a los propios grupos e individuos que hacen la ofrenda. La personalización de estas imágenes se convierte en un excelente testimonio de las gentes que acudieron y desarrollaron sus prácticas rituales en los santuarios.

Las figurillas de bronce de la Alta Andalucía dan una buena muestra en los detalles de sus indumentarias, la ropa, los adornos y los gestos, de las personas y grupos que participan en el culto (Fig. 6). Son muy variadas las muestras de neonatos con sus vestimentas propias, hombres y mujeres jóvenes en los rituales de iniciación, los guerreros mostrándose con sus armas, las matronas con sus mejores ropajes y sus joyas, o los y las jóvenes que desnudos exhiben su virilidad y fecundidad⁵⁶. Sin olvidar algunos atuendos y peinados singulares que han sido puestos en relación con ritos de tránsito de edad, como las ceremonias nupciales⁵⁷.

De igual forma las figurillas de terracota del santuario de La Serreta permiten estas lecturas, especialmente las femeninas. Estas piezas fueron producidas en masa con rasgos generales y luego individualizadas con la adición de accesorios, tocados y joyas⁵⁸. Tenemos representadas las damas de rango, con altas mitras, torques y arracadas, junto con otras figuras más sencillas veladas y sin joyas. Estas mujeres comparten el gesto de tocar su vientre que se asocia con la súplica por la fertilidad femenina y la garantía de la continuidad de la familia⁵⁹.

Las efigies en piedra del Cerro de los Santos nos ofrecen un testimonio más costoso por el propio tipo de ofrenda escultórica⁶⁰. De nuevo las imágenes destacadas son las grandes damas de la sociedad engalanadas con sus altas tocados, ropajes ostentosos y conjuntos de joyería. Se muestran en actitud de ofrenda de los vasos que emplearían en los rituales. También se representan los varones que en tiempos tardíos y ya con el avance de la romanización, visten las togas que expresan su rango ciudadano.

ritualidad y memoria. *Actas del Congreso El santuario de La Cueva de la Lobera de Castellar. 1912-2012*, Jaén, 2013, 341-383.

55. A. van Gennep, *Los ritos de paso*, Madrid, 1986.

56. C. Rueda, *Territorio, culto... op. cit.*

57. C. Rueda, "Ritos de paso...", *op. cit.*

58. F. Horn, *Ibères, Grecs et Puniqes en Extrême-Occident: Les Terres Cuites de l'espace ibérique*, Madrid, 2011.

59. C. Aranegui y L. Prados, "Los santuarios. El encuentro de la divinidad", en *Los Iberos. Príncipes de Occidente. Centre Cultural de la Fundació "La Caixa". Barcelona 30 enero-12 de abril de 1998*, Barcelona, 1998, 135-151.

60. M. Ruiz Bremon, *Los exvotos del santuario ibérico del Cerro de los Santos*, Albacete, 1989.



Fig. 6.- Las/los participantes en el rito y la riqueza del lenguaje gestual a través de la imagen votiva en bronce (Depósito Museo Arqueológico de Sevilla).

Asimismo aparecen estas gentes y sus prácticas rituales en las ofrendas de cerámicas pintadas, especialmente los vasos decorados con ricas escenas de las élites en actividades propias de su estatus, como la caza a caballo y las danzas rituales, cuyos ejemplos destacados encontramos en Sant Miquel de Lliria⁶¹.

Pero la imagen en el mundo ibero es una prerrogativa de las élites y solo ellas aparecen representadas en este conjunto iconográfico. Las gentes más humildes pueden encontrarse en los rastros materiales de ofrendas más sencillas. Así objetos de uso cotidiano, como fusalas, copas y platos, pequeños restos de comida y bebida o los cientos de copas caliciformes depositados después del acto ritual en cuevas, son testimonios de participación anónima que no expresó su intervención en imágenes.

61. Bonet, *El tossal...* op. cit.

No tenemos la certeza de la existencia de especialistas religiosos, como sacerdotes o intermediarios con la deidad o si dicho papel fue interpretado por figuras importantes en la comunidad investidos de esa dignidad sólo en ocasiones especiales. Algunas investigaciones proponen la existencia de sacerdocio, tanto en hombres como en mujeres, atendiendo a las necesidades de culto en los santuarios de los centros urbanos⁶². Desde el punto de vista del ritual, algunas de las estructuras litúrgicas analizadas para los territorios iberos fuerzan a la necesidad de la existencia de este tipo de personal especializado. Por otra parte, desde un punto de vista directo parece claro que algunas representaciones pueden asociarse a estos especialistas, a juzgar por signos exteriores de su estilo de ropa o de su actitud, que sugieren su función religiosa. Ciertas figurillas muestran a estos especialistas en su papel de sacrificadores de animales, como El Sacrificador de Bujalámé siguiendo la práctica del sacrificio clásica del Mediterráneo.

Otros especialistas asociados a los rituales y prácticas religiosas fueron los escultores y otros artesanos que trabajaron para los santuarios. La existencia de un patrón normalizado de los elementos propios de cada lugar específico de culto, que escoge la forma de exvoto propio del lugar: esculturas, terracotas, bronce, etc... nos habla de normas iconográficas de acuerdo a las creencias religiosas pero también de obradores y talleres al servicio de cada lugar de culto⁶³.

8. Calendarios rituales

El tiempo es una dimensión fundamental para la articulación de la estructura litúrgica y la aproximación desde contextos específicos nos abre interesantes caminos de indagación sobre las diferentes escalas de la temporalidad ritual. Siendo conscientes de la carencia de fuentes precisas que nos fijen las fechas de celebraciones e, incluso, las denominaciones de las fiestas específicas, en el espacio religioso ibero contamos con otros indicadores que nos aproximan a la temporalidad en el culto. Así, desde la lectura de los contextos religiosos se aprecia de forma clara la potenciación de dinámicas y comportamientos cíclicos y reiterados que se sustentan en la selección medida de fechas. En la ordenación de estos calendarios de culto intervienen de forma primordial los fenómenos astronómicos, en la medida que son susceptibles de la aplicación de cálculos de tiempo vinculados a la posición cambiante de los astros⁶⁴.

Desde la aplicación de investigaciones arqueoastronómicas al espacio ritual ibero, de forma sistemática desde la década de los 90, se han podido definir la ordenación temporal basada

62. T. Chapa, "Sacrificio y sacerdocio entre los iberos", en J.L. Escacena y E. Ferrer (eds.), *Entre Dios y los hombres. El sacerdocio en la Antigüedad, SPAL monografías*, 7, Sevilla, 2006, 157-180.

63. M. Blech, y E. Ruano, "Los artesanos dentro de la sociedad ibérica: ensayo de valoración", en C. Aranegui (coord.), *Los iberos, príncipes de Occidente... op. cit.*, 301-308.

64. C. Esteban, "Arqueoastronomía y religión ibérica", en C. Rísquez y C. Rueda (eds.), *Santuarios Iberos: territorio, ritualidad y memoria. Actas del Congreso El santuario de La Cueva de la Lobera de Castellar. 1912-2012*, Jaén, 2013, 465-484.

en la observación celeste⁶⁵. Estos análisis conducen a establecer los equinoccios o al denominado «día mitad», definido como punto medio entre solsticios, como los marcadores más recurrentes⁶⁶. Sin duda, estas orientaciones se asocian a un numeroso repertorio de espacios de culto, en los que estos fenómenos intervienen de manera diversa, bien como marcadores en el horizonte (Fig. 7), con los casos de Sant Miquel de Lliria, La Malladeta, La Serreta, El Amarejo o La Carrasposa o como marcadores en arquitectura, como en la Tumba 20 de la necrópolis de Galera, o en cueva, como en los ejemplos concretos de La Cueva de la Lobera y el santuario de la Puerta sur de Puente Tablas, en estos últimos casos interviniendo la iluminación del interior de los espacios recreando fenómenos interpretados como hierofanías⁶⁷. Fenómenos que se integran y forman parte vital del culto, pues explican a modo de narraciones míticas divinas parte del sistema de creencias y ayudan a construir los calendarios culturales.

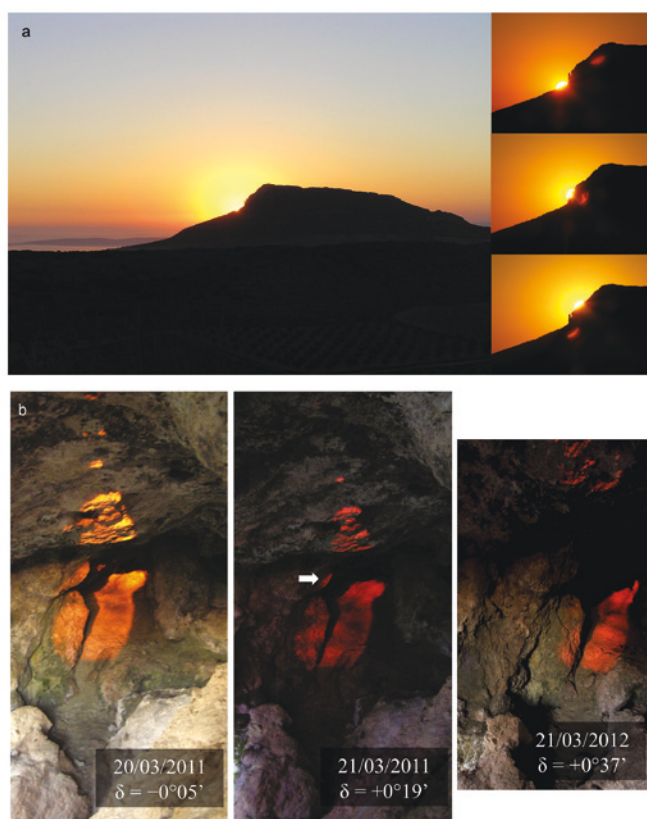


Fig. 7.- Los marcadores equinocciales en los santuarios iberos. a) Marcador solar en el horizonte y trayectoria del sol, visto desde el santuario de El Amarejo (Esteban, 2013: fig. 3). b) Hierofanía solar en el santuario de La Cueva de la Lobera (Esteban *et al.*, 2014: fig. 12).

65. C. Esteban, “Elementos astronómicos en el mundo religioso y funerario ibérico”, *Trabajos de Prehistoria*, 59.2, 2002, 81-100; C. Esteban, “Arqueoastronomía...”, *op. cit.*

66. C. Esteban, “Arqueoastronomía...”, *op. cit.*

67. M^a.O. Rodríguez-Ariza y M. Pérez, “El túmulo 20: un espacio sagrado en la necrópolis ibérica de Tútugi”, en C. Rísquez y C. Rueda (eds.), *Santuarios Iberos: territorio, ritualidad y memoria. Actas del Congreso El santuario de La Cueva de la Lobera de Castellar. 1912-2012*, Jaén, 2013, 433-447; C. Esteban, C. Rísquez y C. Rueda, “Una hierofanía en el santuario ibérico de Castellar (Jaén)”, *Archivo Español de Arqueología*, 87, 2014, 91-107; A. Ruiz *et al.*, “El santuario...”, *op. cit.*

Los solsticios se integran en la selección y orientación de espacios culturales, como son el caso del Templo B de La Illeta des Banyets, El Cigarralejo, o La cueva de la Nariz (en este último caso también como marcador en cueva) para el solsticio de invierno, o El Turó del Calvari⁶⁸ o Ullastret para el de verano⁶⁹.

Otra cuestión a señalar es la elección pensada del orto o el ocaso para la celebración de estos fenómenos visuales, que lejos de ser selecciones ingenuas, hay que relacionarlas con la propia naturaleza del rito en que se integran, al mismo tiempo que definen el inicio o el final de la jornada de celebraciones. En esta dirección, demarca simbólicamente los microtiempos del rito, en los que la observación de determinados fenómenos se integra como marcadores temporales internos. Frente a estos espacios, existen otros tantos en los que no existen o no funcionan estos marcadores astronómicos, lo que nos refleja una amplia diversidad de situaciones en los que intervienen otro tipo de marcadores temporales.

Así, la lectura arqueoastronómica no se puede desligar de la observación del ciclo natural y agrícola que interviene y rige complementariamente la temporalidad ritual, coincidiendo con los cambios de estaciones y con los ciclos de las plantas⁷⁰. La temporalidad vinculada al calendario agrícola tiene su reflejo en el propio registro votivo y por ello es fundamental interrelacionar registros de naturaleza diversa. Muy sugerente es el caso del santuario de la Puerta sur de Puente Tablas (Jaén), en el que en los ritos asociados a los equinoccios se asocian restos vegetales diversos, como el almendro, que se documenta de manera profusa en áreas importantísimas, como en la *cella* de la divinidad, en la que es el resto antracológico más numeroso⁷¹. El ciclo de este árbol se ajusta a la temporalidad marcada en el calendario de culto para este santuario, que delimita el período entre equinoccios, y que se documenta a través de restos de madera y de la cáscara de sus frutos. En Mas Castellar Pontós (Gerona), se ha fijado un sistema de ritualidades que tienen que ver con los ciclos agrícolas y con las deidades Deméter y Coré, vinculadas a la protección de la agricultura⁷².

Con los datos analizados ¿se puede hablar de un único calendario ritual ibero? Seguramente no y tenemos que aproximarnos desde el análisis regional o local. No obstante, desde una perspectiva genérica se puede concretar la existencia de festividades específicas, lo que no excluye otros marcadores temporales, aunque no puedan ser precisados. Estos calendarios proporcionan referencias que potencian la regularidad ritual que, en el caso de los santuarios rurales o extraurbanos, implicaban además una movilidad regional, por lo que la coordinada temporal contribuiría asimismo a la ordenación y organización de las peregrinaciones rituales.

68. M. Pérez, D. Bea *et al.*, "Astronomy and power: The Singular Building of Turó del Calvari (Vilalba dels Arcs, Tarragona)", *18th International Conference of the European Society for Astronomy in Culture (SEAC)*, 2013.

69. C. Esteban, "Arqueoastronomía...", *op. cit.*

70. T. Chapa y V. Mayoral, *Arqueología del trabajo. El ciclo de la vida en un poblado ibérico*, Madrid, 2007.

71. A. Ruiz *et al.*, "El santuario...", *op. cit.*

72. Adroher *et al.*, 1993, *op. cit.*

9. Narrativas míticas

El culto ibero se acompaña y se nutre de la fuerza de la imagen. Las sociedades iberas se caracterizan por el empleo de una riquísima y variada iconografía que transmite los aspectos definitorios del universo religioso, siempre tamizados por el mensaje de la élite⁷³. En este último apartado trataremos de manera sucinta las construcciones mitológicas, la narración de los mitos del poder que enriquecieron el sistema de creencias de estas sociedades.

El mito se transmite y exhibe en soportes diversos, desde los grandes conjuntos escultóricos monumentales hasta elementos portátiles, pero igualmente canalizadores del prestigio que le dota ser contenedor de la historia y de la memoria aristocrática. De esta forma se utiliza la cerámica pintada, algunas páteras de plata y bronce, elementos de adorno como las fíbulas o, incluso, retazos del mito se representan en ornamentos que acompañan a signos de poder como el carro. Este debe ser un recorrido a la fuerza diacrónico, pues el mito no es fijo y perenne, su propia morfología permite cambios, mutaciones y adaptaciones al tiempo histórico. Todo ello, por supuesto, fuerza a un análisis que debe contemplar las definiciones propias y las variaciones regionales.

La emergencia de la aristocracia ibera se acompaña de lenguajes que se expresan en escala monumental, a través de imágenes fijas y elaboradas para su exposición. Para el siglo V a.n.e. contamos con el conjunto escultórico de Cerrillo Blanco (Jaén), que narra la historia de un linaje y es contenedor del mensaje ideal de cómo se forma, a través de la expresión de la moral y de la educación aristocrática, un linaje de prestigio. En una construcción en la que prima una jerarquía temporal, demarcada por estadios de ciclo heroico, adquiridos por superación⁷⁴. Es tal la vinculación de este tipo de mensajes al orden político, que su devenir se asocia a esta lógica, y en el caso específico de Porcuna, su destrucción intencionada debe ponerse en relación con las oscilaciones políticas de la época. Otro excepcional ejemplo es el santuario de El Pajarillo (Jaén), de inicios del siglo IV a.n.e. En este espacio de culto de frontera se cuenta un mito que reconocemos en variaciones diversas en toda la geografía ibera y que revivirá con fuerza a partir de fines del s. III a.n.e.⁷⁵. El mito en este caso, su localización y función, contribuye a construir un mensaje político de legitimidad por el control de un amplio territorio⁷⁶. En esa clave de análisis se lee la hazaña de un héroe, un antepasado, que como acto civilizador se enfrenta a un enorme lobo que ha raptado a un niño. La gesta del vencedor pudo convertirse en una de las leyendas de mayor transmisión en las sociedades iberas.

En este recorrido diacrónico, aunque selectivo, hay que centrarse en los momentos posteriores a la Segunda Guerra Púnica y en el amplio panorama de transformaciones que se perciben desde el análisis de las manifestaciones religiosas. En este contexto, se reavivan aquellas mitologías que recuerdan a un pasado conocido que quiere revalorizarse, pero también se reinterpretan mitologías exógenas que se adaptan al contexto religioso ibero.

73. R. Olmos, *Los iberos... op. cit.*

74. R. Olmos, "Los príncipes esculpidos de Porcuna (Jaén): una aproximación de la naturaleza y de la historia", *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*, 189, 2004, 19-43.

75. I. Grau y C. Rueda, "Memoria y tradición...", *op. cit.*

76. M. Molinos, T. Chapa, A. Ruiz *et al.*, *El santuario heroico de 'El Pajarillo', Huelma, Jaén*, Jaén, 1998.

La iconografía vasular se convierte en uno de los principales soportes evocadores de las tradiciones para época tardía. En ella, como instante fosilizado de una acción heroica o como narraciones jerarquizadas temporalmente, se transmite la exaltación de los ancestros heroizados a través de la realización de actos de superación, normalmente resueltos a través del enfrentamiento con seres míticos y fantásticos. En esta línea podemos resaltar algunos ejemplos como el vaso el de la Esfinge de la necrópolis del Corral del Saus (Mogente, Valencia)⁷⁷ (Fig. 8); el vaso del monstruo marino de *Kelin*⁷⁸; el de los guerreros de Alcoi⁷⁹ o los vasos que reviven el enfrentamiento heroico con el lobo, como los procedentes de Elche⁸⁰ o del Castellillo de Alloza⁸¹, en Teruel. Otra vía de análisis de esta mitología tardía nos fuerza a mirar a aquellas gestas que se vinculan al umbral de la muerte y que se transmiten, con un lenguaje de asimilaciones muy fluido, en algunos objetos rituales de prestigio, como las páteras, contando con los excepcionales ejemplos de Perotito (Jaén) o Tivissa (Tarragona)⁸².



Fig. 8.- La narrativa mítica a través en el ‘vaso de la Esfinge’ del Corral del Saus (Izquierdo, 1995: fig. 5).

77. I. Izquierdo, “Un vaso inédito con excepcional decoración pintada procedente de la necrópolis ibérica de Corral de Saus (Moixent, València)”, *Saguntum*, 29, 1995, 93-104.

78. C. Mata, *Los Villares (Caudete de las Fuentes, Valencia). Origen y evolución de la Cultura Ibérica*, Valencia, 1991.

79. R. Olmos e I. Grau, “El Vas dels Guerrers de la Serreta”, *Recerques del Museu d’Alcoi*, 14, 2005, 79-98.

80. T. Tortosa, *Los estilos... op. cit.*

81. R. Olmos, *Los iberos... op. cit.*

82. R. Olmos, “Las incertidumbres de los lenguajes iconográficos: las páteras de plata ibéricas”, en R. Olmos y J.A. Santos Velasco (eds.), *Iconografía Ibérica, Iconografía Itálica. Propuestas de interpretación y lectura. Roma 11-13 de noviembre de 1993*, Madrid, 1997, 91-102.

Frente a la reavivación de mitos del pasado, se produce la incorporación de un lenguaje nuevo, que procede de la comprensión y el conocimiento de las complejas mitologías mediterráneas. Sólo así podemos explicar representaciones como las que recoge el vaso crateriforme de la Alcudia (Elche), que narra con un lenguaje propio un episodio del viaje de Heracles por la Península Ibérica⁸³, o el vaso de Oliva (Castellón), que sintetiza una construcción mitológica que recuerda a las gestas narradas en los textos clásicos. Es más, únicamente en este contexto se puede explicar la readaptación de formas tradicionales de transmisión, como la cerámica griega, que se incorporan con narrativas complejas, ya en el s. I a.n.e., como muestra el excepcional caso de la necrópolis de Piquía⁸⁴.

Pero en este breve recorrido habría que citar los mitos y narrativas relacionadas con la divinidad femenina, que poseen un resurgir evidente sobre todo desde el s. IV a.n.e. y que también se transmiten y reavivan con fuerza en momentos tardíos. De esta forma, la imagen femenina actúa activamente en la transmisión de valores y configuraciones que se retoman y readaptan, tal y como vemos en la riquísima iconografía vascular del sureste⁸⁵ o en excepcionales ejemplos muy recientes como el vaso libatorio procedente de Lezuza⁸⁶. La incorporación de estos temas al análisis abre a nuevos ámbitos de debate sobre la construcción de la imagen tradicional, no siempre canalizada de forma exclusiva desde el certamen heroico. Distintas vías y diferentes variaciones que, a partir de finales del s. III a.n.e., adquieren un valor identitario a nivel de comunidad, pues aquellas imágenes que representaban el prestigio aristocrático pasan de ser signos excluyentes y demarcadores a protagonistas de las narraciones míticas de las ciudades⁸⁷.

10. Valoraciones finales

Este rápido repaso de los principales aspectos del conocimiento reciente de la religión de las sociedades ibéricas, en buena medida adquiere la forma de un punto de partida. La síntesis realizada ha tratado muy superficialmente las temáticas a las que nos hemos referido. Somos conscientes de que cada uno de los aspectos aquí tratados podría haberse desplegado en forma de estudio monográfico. Nuestro propósito era extender un amplio abanico de cuestiones que la historiografía reciente ha ido desgranando en los estudios sobre la religión y prácticas rituales ibéricas, para mostrar el avance de los estudios y la incorporación de nuevos planteamientos teóricos y metodológicos, acorde con los recientes avances de la disciplina arqueológica.

83. R. Olmos, “La ninfa Ilike”, en T. Tortosa y S. Celestino (eds.), *Debate en torno a la religiosidad protohistórica, Anejos de Archivo Español de Arqueología*, LV, Madrid, 2010, 49-64.

84. Rueda y Olmos, 2015, *op. cit.*

85. T. Tortosa, *Los estilos...* *op. cit.*

86. H. Uroz Rodríguez y J. Uroz Sáez, “Imagen divina, vaso ritual, mito aristocrático. La diosa y el príncipe ibero de Libisosa”, en V. Gasparini (ed.), *Vestigia. Miscellanea di studi storico-religiosi in onore di Filippo Coarelli nel suo 80° aniversario*, Stuttgart, 2016, 281-294.

87. I. Grau y C. Rueda, “Memoria y tradición...”, *op. cit.*

En segundo lugar, hemos querido mostrar una realidad compleja y sumamente variada, que lejos de situarse en el carácter primitivo y simplista que se le atribuía hace algunos años, compone en la actualidad una destacada línea de investigación entre los estudios ibéricos. No en vano, la comprensión de los discursos ideológicos y simbólicos adquiere un valor esencial en la aproximación de las sociedades antiguas, y entre ellas la ibérica. Y es en esa línea donde se sitúa el reto de la investigación de los próximos años.

HISTORIOGRAPHY OF THE RELIGION OF ROMAN *HISPANIA*
IN THE FRAMEWORK OF THE *CIVITAS*. PROVINCIAL
PARTICULARITIES : THE PARADIGM OF THE LOCAL CULTS IN
THE NORTHWEST

Para una historiografía de la religión hispanorromana en el marco de la *civitas*: el paradigma de los cultos locales en el noroeste

M^a Cruz González-Rodríguez
Universidad del País Vasco. UPV/EHU
cruz.gonzalez@ehu.eus

Fecha recepción 01.05.2017 / Fecha aceptación 30.09.2017

Resumen

Esta contribución pretende ofrecer un balance historiográfico de los trabajos más significativos llevados a cabo en el presente siglo sobre la religión hispanorromana (s. I-s. III d. C.) y reflexionar sobre los avances conseguidos en la investigación con respecto al s. XX. El camino que trazamos se centra en los logros alcanzados en tres cuestiones básicas: los sacerdocios; los cultos (con especial atención a los cultos locales del Noroeste) y los lugares de culto. Para finalizar se apuntan las lagunas y los caminos que aún quedan por recorrer.

Palabras clave

Religión hispanorromana, *Hispania*, Noroeste, sacerdocios, lugares de culto, cultos locales, *religio*, *civitas*

Abstract

This paper aims to offer a historiographic summary of the most significant contributions of this century concerning the religion of Roman *Hispania* (1st–3rd c. A.D.) in order to reflect on the progress of research conducted since the 20th century. We will focus on the achievements in three fundamental areas: priesthood, cults (especially the local cults of the NW) and places of worship. Finally, mention is made concerning research gaps and issues that should be addressed in the future.

Keywords

Religion the Roman *Hispania*, *Hispania*, Northwest, priesthood, places of worship, local cults, *religio*, *civitas*.

ES INDUDABLE QUE EN LOS MÁS DE TRES LUSTROS QUE LLEVAMOS del presente siglo se han producido cambios y avances en el conocimiento de la religión hispanorromana, tanto a nivel cuantitativo como cualitativo¹.

A nivel cuantitativo ha habido un incremento considerable de fuentes, sobre todo epigráficas tal y como se puede comprobar al consultar las dos publicaciones periódicas de referencia en este campo: *Hispania Epigraphica* y *Ficheiro Epigráfico* a las que se deben sumar (además de *L'Année Epigraphique*) los *corpora* locales o provinciales que han visto la luz a lo largo de estos últimos diecisiete años. Igualmente, el desarrollo de nuevas excavaciones puntuales y la continuidad de otras han proporcionado también nuevas informaciones o aclarado los problemas relacionados con las características de algunos lugares de culto, tal y como se puede observar, por ejemplo, en los casos de las actuales ciudades de Écija (Sevilla) en la Bética o Tarragona en la Citerior². Este es un logro sumamente importante –pues la

1. Este trabajo se ha realizado en el marco de los proyectos HAR2011-25370 y HAR2015-65526-P (MINECO/FEDER, UE) así como dentro del grupo de investigación IT698-13 del Sistema Universitario Vasco. Agradecemos a los evaluadores externos de esta contribución sus útiles comentarios que, sin duda, han contribuido a mejorar la redacción final.

2. En el caso de la actual Écija las excavaciones llevadas a cabo entre 1997 y 2007 en la plaza de España han proporcionado interesantes hallazgos arqueológicos y epigráficos que ilustran las características de un área sacra en el foro de una colonia hispana, tal y como puede verse, por ejemplo, en S. Ordóñez Agulla, S. García-Dils de la Vega y J.C. Saquete Chamizo, “Dos nuevos pedestales epigráficos de *Colonia Augusta Firma Astigi* (Écija, Sevilla)”, *Zephyrus*, LXX, julio-diciembre 2012, 191-202. Por su parte, en la ciudad de Tarragona las excavaciones que se vienen realizando, desde el año 2000, en el recinto y entorno de la catedral (J.M. Macías i Solé, J. Menchón i Bes, A. Muñoz e I. Teixell Navarro, “Excavaciones arqueológicas en la catedral de Tarragona (2000-2002)”, *Arqueología de la Arquitectura*, 2, 2003, 167-175) han permitido un mejor conocimiento de los edificios de culto imperial a nivel provincial. En este sentido cabe destacar muy especialmente, la propuesta de R. Mar, J. Ruiz de Arbulo y D. Vivó sobre la restitución de la gran *aedes flavia* que presidía el área sagrada del foro provincial de *Tarraco* donde podría ubicarse el ciclo icónico dedicado a los *Genii* de los *conventus* jurídicos de la *PHC*: R. Mar, J. Ruiz de Arbulo y D. Vivó, “Los genios

materia prima del historiador son las fuentes– pero no lo es menos el hecho de que estas fuentes deben ser explicadas en un marco de análisis adecuado y coherente, y es en este nivel, en el cualitativo, donde los avances –en nuestra opinión– resultan ser, a nivel general, menos significativos o si se quiere, menos visibles.

Es precisamente en este tipo de logros a los que nos queremos referir y sobre los que pretendemos reflexionar. Para ello, aunque pueda parecer obvio, lo primero que conviene hacer es explicar el propio título de nuestra contribución y determinar a qué nos estamos refiriendo cuando hablamos de religión hispano romana y cuál es –desde nuestro punto de vista– el modelo explicativo más apropiado para su estudio y comprensión.

1. La religión cívica

Hablar de la religión hispanorromana significa hablar de religión romana provincial en el occidente del imperio con una problemática similar a la religión de las provincias de las Galias, Germanias o Britania³. Los distintos momentos en que estos territorios se integran en el im-

de los *conventus iuridici* y el lugar de reuniones del *concilium provinciae Hispaniae Citerioris* ¿una curia de uso provincial en Tarraco?”, en B. Soler, P. Mateos, J. Miguel Noguera y J. Ruiz de Arbulo (eds.), *Las sedes de los ordines decurionum en Hispania. Análisis arquitectónico y modelo tipológico*, Mérida, 2013, 25-42. No es nuestra intención llevar a cabo una enumeración exhaustiva de todos los trabajos realizados sobre la temática que aquí abordamos (tarea que excede con creces los límites de esta contribución) y nos centraremos, sobre todo, en aquellas contribuciones que resultan, en nuestra opinión, más significativas para conocer los avances producidos en el campo de estudio de la religión hispanorromana.

3. Pueden verse, entre otros, para las Galias: W. Van Andringa, *La religion en Gaule romaine. Piété et politique (I^{er}-III^e siècle apr. J.-C.)*, París, 2002; *id.*, “Religions and the Integration of Cities in the Empire in the Second Century AD: The Creation of a Common Religious Language”, en J. Rüpke (ed.), *A Companion to Roman Religion*, Oxford, 2007, 83-95; *id.*, “New Combinations and New Statuses. The Indigenous Gods in the Pantheons of the Cities of Roman Gaul”, en J.A. North y S.R.F. Price (eds.), *The Religious History of the Roman Empire. Pagans, Jews and Christians*, Oxford, 2011, 109-138. A estos estudios deben añadirse las aportaciones de R. Haüssler, como es el caso de su trabajo titulado “Au-delà de la religion poliade: cité et religion en Gaule Narbonnaise”, *Revue archéologique de Narbonnaise*, 43, 2010 (2013), 67-84 y las contribuciones recogidas por M.-O. Charles-Laforge (Études réunies par), *Les religions dans le monde romain. Cultes locaux et dieux romains en Gaule de la fin de la République au III^e siècle après J.-C.: persistance ou interpretatio?*, Arras, 2014 y M.Th. Raepsaet-Charlier, “Cultes et territoire, Mères et Matrones, dieux ‘celtiques’. Quelques aspects de la religion dans les provinces romaines de Gaule et de Germanie à la lumière de travaux récents”, *L’Antiquité classique*, 84, 2015, 173-226. Para las Germanias: W. Spickermann, “Les provinces germaniques: un champ d’analyses pour l’histoire des religions”, en *Rome et l’Occident (Ile siècle av. J.-C.-Ile siècle apr. J.-C.)*. *Gouverner l’Empire*, Rennes, 2009, 451-490 y en este mismo volumen puede verse para Britania: R. Haüssler, “La religion en Bretagne”, 491-523. Para el norte de África: E. Smadja, “La religion civique en Afrique du Nord sous le Haut-Empire romain: africanité et romanisation, quelques exemples”, en Charles-Laforge (Études réunies par), *Les religions... op. cit.*, 15-30. En general, sobre el estudio de la religión romana provincial puede consultarse: R. Haüssler, (Ed.), *Romanisation et épigraphie. Études interdisciplinaires sur l’acculturation et l’identité dans l’Empire romain*, Montagnac, 2008; *id.*, *Becoming Roman? Diverging Identities and Experiences in Ancient Northwest Italy*, California, 2013; R. Haüssler y

perio romano marcan la construcción del sistema religioso provincial en época romana que conviene analizar en el marco de un modelo explicativo convertido ya en clásico desde hace unos treinta años, el de la religión cívica. Este modelo, a pesar de las críticas recibidas en el s. XX por parte, sobre todo, de la historiografía anglosajona –y rebatidas de forma contundente, en nuestra opinión, por J. Scheid, tal y como se puede ver de forma clara en su monografía del 2013⁴– sigue siendo totalmente operativo y muy útil para ayudar a comprender la religión romana provincial.

Este marco explicativo que sitúa a la *civitas* en el centro de la religión romana provincial enmarcando la cuestión religiosa en el orden institucional instaurado por Roma encuentra en las provincias hispanas un lugar privilegiado pues no en vano en la provincia de la Bética han sido hallados los dos textos legales –leyes de la colonia de Urso (*Lex coloniae Genitivae Iuliae*) y del municipio de Irni⁵ (*Lex Irnitana*)– que sirven de referencia para entender el funcionamiento de la *religio* en las *civitates* romanas provinciales. Estas leyes demuestran que en el momento de la constitución de estas comunidades sus autoridades competentes establecen sus panteones; sus sacerdotes o agentes de culto; la organización de los *sacra*; los fondos para sufragarlos y los lugares de culto.

El sistema religioso que se deduce de ambas normativas y del resto de epígrafes sagrados es resultado del proceso de integración de las comunidades locales en el Imperio romano

A.C. King (eds.), *Continuity and Innovation in Religion in the Roman West* (in part Proceedings of the 6th International F.E.R.C.A.N. Workshop, Londres, April 2005), *Journal of Roman Archaeology, Supplementary vol.*, 67, 2008, part 2.

4. J. Scheid, *Les dieux, l'État et l'individu. Réflexions sur la religion civique à Rome*, París, 2013. Este investigador ha llevado a cabo numerosos e interesantes trabajos en los que plantea un profundo análisis de la religión cívica romana. Pueden verse, entre otros: *id.*, *Quand faire c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, París, 2005; *id.*, “Réflexions sur le Mars trévir”, en V. Brouquier-Reddé y E. Bertrand *et alii* (eds.), *Mars en occident. Actes du Colloque international 'Autour d'Allonnes (Sarthe)', les sanctuaires de Mars en Occident*, Rennes, 2006, 35-44 e *id.* y F. de Polignac, “Qu'est-ce qu'un 'paysage religieux'? Représentations culturelles de l'espace dans les sociétés anciennes”, *Revue de l'histoire des religions*, 4, 2010, 427-434. En la misma línea se deben citar también los análisis de Van Andringa mencionados en la nota anterior.

5. *CIL* II²/5, 1022 y *AE* 1986, 333. Los asuntos relacionados con la *religio* se recogen en diferentes capítulos: Ley de Urso, capítulos 62, 64, 65, 66, 67, 68, 70, 71; 81, 91, 128 y ley de Irni: capítulos 19, 25, 26, 59, 69, 73, 77, 79 y 92. En conjunto, ambas leyes nos permiten conocer el marco de referencia obligado para la comprensión de la religión cívica provincial. Sobre el contenido de estas leyes en materia religiosa véase, entre otros, J. Scheid, “Aspects religieux de la municipalisation. Quelques réflexions générales”, en M. Dondin-Peyre y M.Th. Raepsaet-Charlier (eds.), *Cités, Municipales, Colonies. Les processus de municipalisation en Gaule et en Germanie sous l'Haut Empire Romain*, París, 2009, 381-423; M^a.C. González-Rodríguez, “La religión en la ciudad romana: el ejemplo hispano (s. I a. C. – s. III d.C.)”, en J. Bartolomé, M^a.C. González-Rodríguez y M. Quijada (eds.), *La escritura y el libro en la Antigüedad*, Madrid, 2004, 151-170; A. Raggi, “Le norme sui sacra nelle leges municipales”, en L. Capogrossi y E. Gabba (dir.), *Gli statuti municipali*, Pavia, 2006, 701-721; J.F. Rodríguez Neila, “Sociedad municipal y *sacra publica*. A propósito de un relieve de *Luggdunum* (Lyon)”, en J. Mangas y M.A. Novillo (eds.), *Santuarios suburbanos y del territorio de las ciudades romanas. (Madrid 28-29 de mayo de 2009)*, Madrid, 2014, 87-112.

y de las medidas llevadas a cabo para organizar los territorios conquistados (deducción de colonias; conversión de *civitates* peregrinas en municipios; otorgamiento del *Ius latii...*)⁶. En consecuencia, la *religio* de las distintas *civitates*, que en algunas zonas de la Península, especialmente en el norte, son construcciones de los primeros siglos del imperio, viene marcada, entre otras circunstancias, por las diferencias en el desarrollo histórico alcanzado por las distintas comunidades; por los ritmos y los tiempos de la conquista (muy distintos si nos referimos al sur y levante peninsular o al noroeste y norte) y su integración en el mundo romano y por la disparidad en sus estatutos jurídicos⁷.

En la nueva religión ciudadana y comunitaria surgida de la conquista, y de los correspondientes procesos de urbanización y romanización, y caracterizada por el politeísmo –y que como tal procede por agregación y no por exclusión–, tenían cabida tanto los dioses romanos y mediterráneos como los denominados dioses «indígenas» o «prerromanos» que en algunos casos y épocas se integran –como los devotos que les rinden culto– en los panteones de las nuevas comunidades cívicas.

Concebir la religión romana provincial y, en consecuencia, la hispanorromana de esta manera supone un cambio significativo con respecto a la visión que mayoritariamente ofrecía la historiografía tradicional del s. XX en la que hablar de religión hispanorromana significaba hablar de dioses, ritos y lugares de culto romanos⁸ separados y diferenciados de los denominados dioses, ritos y santuarios «indígenas» o «prerromanos»⁹. Sin embargo, investigaciones más recientes, siguiendo los planteamientos expuestos de forma clara a finales de la

6. Para el estudio de los procesos de reorganización de las *civitates* hispanas desde el s. II a. C. al s. II d. C. véase E. Ortiz-de-Urbina Álava, “Sobre los procesos de (re)organización institucional cívica en *Hispania*”, en *ead.*, (ed.), *Magistrados locales de Hispania. Aspectos históricos, jurídicos, lingüísticos. (Anejos de Veleia. Acta 13)*, Vitoria-Gasteiz, 2013, 279-308.

7. Véase J. Alvar, “Las religiones en *Hispania* en el cambio de era”, en L. Hernández Guerra, L. Sagredo San Eustaquio y J.Mª Solana Sainz (coords.), *La Península Ibérica hace 2000 años. Valladolid 23-25 de noviembre 2000*, Valladolid, 2002, 119-128.

8. Baste citar al respecto la tesis doctoral de A.Mª Vázquez Hoys, *La religión romana en Hispania: fuentes epigráficas, arqueológicas y numismáticas*, Madrid, 1982 y algunas de las importantes contribuciones de J. Mangas en este campo, como por ejemplo: “Religiones romanas y orientales”, en J.Mª Blázquez *et alii*, *Historia de España Antigua. Tomo II. Hispania Romana*, Madrid, 1978, 613-649; *id.*, “Religión romana de *Hispania*”, en *Historia de España fundada por R. Menéndez Pidal y dirigida por J.M. Jover, España Romana (218 a. de J.C. – 414 d. C.). La sociedad, el derecho, la cultura. Tomo II*, Madrid, 1982, 323-369 e *id.*, “Römische Religion in Hispanien”, *ANRW*, II, 18.1, 1986, 276-344.

9. En este campo destacan muy especialmente los numerosos trabajos de J.Mª Blázquez, entre otros: *Religiones primitivas de Hispania*, Madrid, 1962; *id.*, *Diccionario de las religiones prerromanas*, Madrid, 1975; *id.*, *Primitivas Religiones ibéricas II. Religiones prerromanas*, Madrid, 1983; *id.* y F. Marco Simón, *Historia de las religiones de la España antigua*, Madrid, 1994 e *id.*, *Religiones, ritos y creencias funerarias en la Hispania prerromana*, Madrid, 2001. Sobre la historiografía referida a las divinidades de *Hispania* puede verse ahora la interesante tesis doctoral de V. Salamanqués Pérez, *La percepción de los dioses de Hispania por los autores españoles de los siglos XVI a XVIII*. Universidad de Alcalá de Henares, Alcalá de Henares, 2017. Agradecemos a esta investigadora que nos haya permitido consultar esta investigación inédita.

década de los 90 por F. Diez de Velasco¹⁰, aconsejan romper esta rígida división, tal y como ya ha sido señalado, más recientemente y para el sur peninsular, por C. Martínez Maza y J. Alvar al estudiar el panteón de Málaga¹¹; por P. Le Roux al referirse al área indoeuropea¹²; por nosotros mismos en los trabajos sobre la *religio* del noroeste hispano¹³ y muy recientemente por S. Alfayé Villa en su estudio sobre la ciudad romana de Clunia¹⁴ y valorar la integración de los dioses ajenos, los de los otros tomando en consideración las adaptaciones y cambios inevitables en el proceso de interacción e interdependencia entre la cultura dominante, la de Roma y las locales con las que entra en contacto. De ahí que resulte necesario estudiar la religión hispanorromana en el marco de los procesos de aculturación y del complejo fenómeno de la llamada *interpretatio* romana¹⁵.

10. F. Diez de Velasco, “Religión provincial romana en la Península Ibérica: reflexiones teóricas y metodológicas”, en *Religión y Magia en la Antigüedad. Seminario celebrado en Valencia del 16 al 18 de abril de 1997*, Valencia, 1999, 89-102. Tal y como indicaba este investigador (p. 91): “...resulta necesario renunciar a la diferencia entre la religión indígena o prerromana y la religión romana. La primera no sería por tanto (...) más que un aspecto de la religión provincial, habida cuenta que, además, la pura religión prerromana no nos resulta accesible puesto que lo único que verdaderamente conocemos es la fase de contacto en la que se emplean soportes de tipo romano (como son los epígrafes) para transmitir la información que nos interesa”.

11. C. Martínez Maza y J. Alvar, “El mundo de las creencias en la Málaga Romana”, *Mainake*, 29, 2007, 357-375.

12. P. Le Roux, “Divinidades indígenas en la Hispania indoeuropea”, *Veleia*, 16, 2009, 33-49.

13. M^a.C. González-Rodríguez, “Die lateinische Epigraphie Hispaniens als Quelle für die keltische Gesellschaft und Religion”, *Veleia*, 18-19, 2001-2002, 39-60; *ead.*, “Sobre la *religio* de los pueblos del NO durante el Alto Imperio: algunas observaciones”, *Palaeohispanica*, 5, 2005, 775-792; *ead.*, “Noms des divinités préromaines du Nord-Ouest Hispanique: bilan provisoire”, en J. d’Encarnação (coord.), *Divindades indígenas em análise. Divinités pré-romaines: bilan et perspectives d’une recherche*, Coimbra-Oporto, 2008, 81-104; *ead.*, “Un ejemplo de romanización a través de la epigrafía latina altoimperial: los cultos indígenas en el Norte hispano”, en J. Santos Yanguas y G. Cruz Andreotti (eds.), *Romanización, fronteras y etnias en la Roma antigua: el caso hispano. (Anejos de Veleia. Acta 12)* Vitoria-Gasteiz, 2012, 601-630.

14. S. Alfayé Villa, “Expresiones religiosas en las ciudades del poder de la Hispania Céltica: el caso de Clunia”, *Revista de Historiografía*, 25, 2016, 355-383.

15. Tal y como ya ha sido señalado, en general, para Hispania y, particularmente, para las ciudades del sur peninsular con ricas manifestaciones religiosas pluriculturales por J. Alvar, “Las religiones...”, *op. cit.*, 120, e *id.*, “El panteón de Carmona: destellos de la vida religiosa en una ciudad hispanorromana”, en A. Caballos (ed.), *Carmona romana. Carmona, 29 septiembre a 2 octubre de 1999*, Carmona, 2001, 477-489. Para el área indoeuropea los procesos de *interpretatio* vienen siendo estudiados desde hace tiempo por F. Marco Simón en diferentes trabajos entre los que destacamos: “Rethinking *interpretatio* as a key factor in the religious romanisation of the West”, en G. Hily, P. Lajoye, J. Hascoët, G. Oudaer y Ch. Rose (Textes réunis par), *Deuogdonion. Mélanges offerts en l’honneur du Professeur Claude Sterckx*, Rennes, 2010, 413-431; *id.*, “*Interpretatio* romana y asimilación indígena. Recursos en la identificación de los dioses ajenos”, en J. Cardim (coord.), *DIIS . DEABVSQUE Actas do II Coloquio Internacional de Epigrafia “Culto e Sociedade”, Sintria*, III-IV (1995-2007), 2011, 307-340; *id.*, “Patterns of *interpretatio* in the Hispanic provinces”, en G.F. Chiai, R. Häussler y C. Kunst (eds.), *Interpretatio. Religiöse Kommunikation zwischen Globalisierung und Partikularisierung. Proceedings of the conference at Osnabrück University, 9th-11th september 2010*, Roma, 2012, 217-232 e *id.*, “Local cult in global context: *Interpretatio* and the emergence of new divine identities

Al mismo tiempo se debe tener en cuenta que la vida religiosa romana es de carácter comunitario y se manifiesta en agrupamientos de naturaleza muy variada que interaccionan y articulan sin problema con la religión cívica y de esta forma se encuentran diferentes sistemas culturales en un mismo espacio (como es el caso del culto imperial provincial o conventual o los cultos del ejército). Cada uno de ellos, podríamos decir, otorga al devoto una identidad religiosa diferente no excluyente y todas ellas complementarias, tal y como se observa en un conocido epígrafe de Lugo (*IRPL 23, AE 1980, 595 bis*)¹⁶ de fines s. II-comienzos s. III dedicado por un liberto imperial ligado a África y que desarrolla sus labores administrativas en *Lusitania* y *Gallaecia* a los *Numina* imperiales, a Juno Reina, a Venus Victoriosa y a diferentes divinidades locales (vinculadas, respectivamente, a Cartago, Mérida y *Gallaecia*), es decir, una combinación divina de carácter mixto en la que tienen protagonismo tanto dioses locales como globales.

La asunción de estas premisas metodológicas –mayoritarias en la historiografía europea que se ocupa del estudio de la religión romana provincial y muy escasas en la historiografía hispana– junto con la utilización del método comparativo ha permitido, y permitirá, avances significativos en la comprensión de la religión hispanorromana.

Estos logros se detectan en el estudio de tres ámbitos muy significativos del paisaje religioso de la *Hispania* romana: en los *collegia* sacerdotales o agentes de culto; en los panteones locales y los cultos cívicos; en los cultos conventuales y provinciales; en los cultores y los *loca sacra* o lugares de culto.

2. *Collegia* sacerdotales

En el estudio de los *collegia* cívicos se ha avanzado considerablemente en el presente siglo y se puede afirmar que es la parcela sobre la que tenemos una visión más coherente y completa gracias, sobre todo y especialmente, a los trabajos continuados de J. Delgado Delgado¹⁷

in the *provincia Tarraconensis*”, en A. Hofeneder y P. de Bernardo Stempel (eds.), *Théonymie celtique, cultes, interpretatio / Keltische Theonymie, Kulte, interpretatio. X. Workshop F.E.R.C.AN., Paris, 24-26 Mai 2010*, Viena, 221-232. Sobre el fenómeno de la *interpretatio* en diversos ámbitos del mundo antiguo puede encontrarse una reflexión interesante en F. Colin, O. Huck y S. Vausévereu (eds.), *Interpretatio. Traduire l’altérité culturelle dans les civilisations de la l’Antiquité*, París, 2015.

16. *[Iovi Optimo Max(imo)] / [Numi]nib(us) [Aug]ustor(um) / [Iunioni R]e[gi]nae / Veneri Victrici / Africae Caelesti / Frugifero / Augustae Emeritae / et Larib(us) Callaeciar(um) / [S]aturninus Aug(usti) Lib(ertus)*. Este ejemplo materializa muy bien el paisaje religioso dominante en época imperial en el occidente del imperio en el que se dan nuevas combinaciones divinas en las que divinidades de distinto origen comparten tiempo y espacio sin problema. Sobre este sugerente texto véase, en último lugar: Van Andringa, “Religion and the Integration...”, *op. cit.*, 83-84.

17. J. Delgado Delgado, “Los sacerdotes de las ciudades del Occidente latino: una síntesis”, *Iberia*, 3, 2000, 35-50; *id.*, “Los sacerdotes de rango local de la provincia romana de Lusitania”, *Conimbriga*, 39, 2000, 107-152; *id.*, “Los augures y el augurado en la *Hispania* romana: estudio sobre un sacerdocio de tradición romana en un ámbito provincial”, *Hispania Antiqua*, 24, 2000, 67-85; *id.*, “Los *fasti sacerdotum* de las ciudades de la Bética”, *Habis*, 32, 2001, 297-332; *id.*, “Los sacerdotes en el marco de las instituciones municipales en

realizados siempre con un método de análisis impecable. Sus distintas investigaciones han demostrado y establecido que en *Hispania* se encuentran los mismos tipos de sacerdocios en colonias y municipios –un *collegium* de pontífices y otro de augures–. Por ello, hay que pensar que la diferencia de estatuto jurídico entre uno y otro tipo de ciudades no tuvo ninguna influencia en la organización sacerdotal. Igualmente, este investigador ha podido demostrar que las elites locales fueron las primeras interesadas en adoptar y difundir este modelo y que los *cursus honorum* de los sacerdotes locales, como ocurría en la propia Roma, contemplaban tanto funciones civiles (magistraturas) como religiosas y tanto unas como otras aparecen muy frecuentemente asociadas en las carreras de los notables locales. Pero como también sucedía en Roma, ni todos los magistrados obtenían sacerdocios, ni todos los sacerdotes accedían necesariamente a alguna magistratura.

Uno de sus trabajos más recientes¹⁸ es sin duda también uno de los más interesantes por abordar un problema histórico e historiográfico que hasta ahora no había sido analizado en detalle: el sacerdocio de los Salios de Sagunto, única ciudad provincial que contaba con esta sodalidad. El estudio prosopográfico de su reclutamiento y el análisis histórico-religioso del sacerdocio le ha permitido establecer que se trata de un *unicum* que materializa perfectamente la interacción entre la cultura romana y la conservadora aristocracia saguntina.

Por lo que respecta a los sacerdocios provinciales –además de los trabajos de J. Delgado Delgado– o (en su caso) conventuales del culto imperial, los estudios de los últimos años han dado un salto cualitativo importante en el estudio de su autorrepresentación, siendo claro ejemplo de ello los trabajos de B. Goffaux sobre los sacerdotes conventuales de la *Hispania* citerior y el origen de los flámenes de la Bética¹⁹ así como los de E. Ortiz-de-Urbina y M^a.C. Delia Gregorio para la *Hispania* citerior y de S. Panzram para la Bética²⁰.

la *Hispania* romana”, en M. Cébeillac-Gervasoni y L. Lamoine (eds.), *Les élites et leurs facettes. Clermont-Ferrand, 24-26 de noviembre de 2000*, Roma-Clermont-Ferrand, 2002, 223-240; *id.*, “Tiempo y espacio en las actividades públicas de los sacerdotes romanos”, en D. Segarra (ed.), *Transcurrir y Recorrer. La categoría espacio-temporal en las religiones del mundo clásico*, Roma, 2003, 165-186; *id.*, “Priests of Italy and the Latin provinces of the Roman empire”, en V. Lambrinoudakis y J.Ch.- Balty (eds.), *ThesCRA (Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum)*, V, Los Angeles-Basel, 2005, 116-139; *id.*, “*In demortui damnative loco...*” (*Lex Urs. LXVII*), en *Espacios, usos y formas de la epigrafía hispana en épocas antigua y tardoantigua. Homenaje al Dr. Armin U. Stylow*, Mérida, 2009, 103-108; *id.*, “El flaminado local y provincial en Lusitania. Contribución a la historia política, social y religiosa de una provincia romana”, en J.L. Cardoso y M. Almagro-Gorbea (eds.), *Lucius Cornelius Bocchus. Escritor Lusitano da Idade de Prata da Literatura Latina*, Lisboa-Madrid, 2011, 231-244 e *id.*, “El sacerdocio salio de Sagunto. La recepción del programa religioso de Augusto en un municipio de *Hispania* citerior”, *Veleia*, 31, 2014, 143-162.

18. *Ibidem...* *op. cit.*

19. Para una valoración de la historiografía referida al culto imperial remitimos a la contribución de C. Alarcón en este mismo volumen. Baste citar aquí los estudios de B. Goffaux: “*CIL* II²/5, 311 (*Igabrum*) et la chronologie des premiers flamines de Bétique”, *Archivo Español de Arqueología*, 86, 2013, 261-278 e *id.*, “Priest, conventus and provincial organisation in *Hispania* Citerior”, en J.H. Richardson y F. Santangelo (eds.), *Priests and State in the Roman World*, Stuttgart, 2011, 445-469.

20. E. Ortiz-de-Urbina Álava, “Culto imperial y representación provincial en *Hispania*”, en *Cristianos y paganos en Roma. III Ciclo de Conferencias sobre el Mundo Clásico*, San Sebastián, 2007, 57-90; M^a.C.

3. Cultos

Por lo que atañe a los cultos cívicos, los panteones ciudadanos, lo primero que hay que subrayar es que su análisis parte de un problema irresoluble: el carácter fragmentario de la documentación (material y escrita), en demasiadas ocasiones descontextualizada, unido a la dificultad de establecer con seguridad, salvo casos concretos, los *finés*/límites de las diferentes *civitates*²¹. En consecuencia, la visión que se puede ofrecer al respecto, en la mayoría de los casos, dista mucho de ser completa y segura. No obstante, a pesar de estas limitaciones insalvables se ha profundizado en el conocimiento de los *sacra* de diferentes ciudades romanas tal y como demuestran las distintas contribuciones recogidas en las monografías editadas, respectivamente, en 2002 y 2011 por L. Raposo y J. Cardim y en 2007 por T. Nogales y J. González sobre el culto imperial²². A estas se suman algunos otros trabajos referidos a una provincia, como es el caso del de J. Mangas sobre los cultos cívicos de la Bética²³ y los abundantes estudios alusivos a los cultos en una ciudad concreta, como el de C. Martínez Maza y J. Alvar sobre el panteón de Málaga o el del último de estos dos investigadores²⁴ sobre el de Carmona o los que se ocupan de las manifestaciones culturales de un grupo de población o de un territorio²⁵.

González-Rodríguez y E. Ortiz-de-Urbina Álava, “Élites locales de *Hispania citerior* a las puertas a de la élite imperial: observaciones a propósito del *CIL* II²/14, 1145 y 1188”, en A. Caballos y E. Melchor (eds.), *De Roma a las provincias: las élites como instrumento de proyección de Roma*. Juan Francisco Rodríguez Neila in honorem, Sevilla, 2015, 519-541; M^a.C. Delia Gregorio, “*Flaminicae sive sacerdotes* de la Provincia *Hispania Citerior*: el sacerdocio femenino del culto imperial”, *Hispania Antiqua*, 37-38, 2013, 137-164 y S. Panzram, “*Los flamines provinciae* de la *Baetica*: autorepresentación y culto imperial”, *Archivo Español de Arqueología*, 76, 2003, 121-130.

21. Estos problemas fueron señalados hace ya tiempo por C. Martínez Maza y J. Alvar, en su trabajo sobre el panteón de Málaga (“El mundo de las creencias...”, *op. cit.*) y lo mismo se repite en el norte peninsular, tal y como se puede ver en M^a.C. González-Rodríguez, “Un ejemplo de romanización...”, *op. cit.*

22. L. Raposo (ed.), *Loquuntur saxa. Religiões da Lusitania*, Lisboa, 2002; Cardim (coord.), *DIIS DEABVSQUE... op. cit.* y T. Nogales y J. González (eds.), *Culto Imperial: política y poder*, Roma, 2007. Sobre el culto imperial, tal y como ya hemos señalado *supra*, remitimos a la contribución de C. Alarcón en este mismo volumen.

23. J. Mangas, “Los cultos cívicos en la Bética”, en C. González Román y A.R. Padilla (eds.), *Estudios sobre las ciudades de la Bética*, Granada, 2002, 263-275.

24. C. Martínez Maza y J. Alvar, “El mundo de las creencias...”, *op. cit.* y J. Alvar, “El panteón de Carmona...”, *op. cit.*

25. Sobre los cultos de un amplio territorio o de un grupo de población pueden verse, entre otros: J.M. Abascal, “Segobriga y la religión en la Meseta sur durante el Principado”, *Iberia*, 3, 2000, 25-34; A. Tranoy, “Religion et organization du territoire en Galice au Ier siècle de l’empire romain”, en *L’Aquitania et l’Hispanie septentrionale à l’époque Julio-Claudienne. Organisation et exploitation des espaces provinciaux. IVe Colloque Aquitania. Saintes, septiembtre 2003*, Burdeos, 2005, 119-125; Ch. Bonneaud, “Syncretisme et divinités classiques en Vettonnie sous le Haut-Empire”, *Revista Portuguesa de Arqueología*, 7.1, 2004, 385-419 y P. Ciprés Torres, “La religión en época alto-imperial”, en P. Barruso y J.A. Lema (coords.), *Historia del País Vasco. Prehistoria y Antigüedad*, San Sebastián, 2006, 327-346. Para el caso de una provincia actual puede servir de ejemplo: M. Pastor Muñoz, “La epigrafía granadina como forma de difusión de la religión

Igualmente, se han realizado trabajos interesantes sobre la difusión de distintos cultos romanos ya sea referidos a una zona concreta o al conjunto de *Hispania*. Se pueden citar, entre otros (y además de los referidos al culto imperial), el de G. Baratta sobre Mercurio²⁶; el de F. Beltrán LLoris sobre *Iuppiter Repulsorius* y *Solutorius*²⁷; el de R. Hernando Sobrino sobre Hércules²⁸; el de G. Lara Vices sobre Juno²⁹; el de B. Goffaux sobre el *Genius*³⁰ y uno de los más significativos, por romper con los tópicos habituales sobre el culto a esta divinidad, el de P. Le Roux sobre Marte, divinidad que debe valorarse –como en otras provincias occidentales³¹– como un dios urbano integrado en el culto ciudadano y que no parece sustituir, como se venía defendiendo, a los pretendidos dioses guerreros «indígenas» o «prerromanos».

Sin duda, el marco de referencia general para la comprensión de los diferentes cultos en las *civitates* de las distintas zonas de *Hispania* es la consideración de que en el sur y el este peninsular los dioses vivían en ciudades desde hacía tiempo, a diferencia de la conocida como área indoeuropea de *Hispania*, en la que el paisaje no era el del marco ciudadano y urbanizado. Sin embargo, también en esta zona –como vienen demostrando diferentes trabajos de S. Alfayé Villa, F. Marco Simón y nosotros mismos– la epigrafía evidencia la extensión del modelo de la religión cívica. Esta es una realidad que han puesto de relieve los estudios más recientes sobre los cultos locales, los considerados y denominados tradicionalmente como cultos «indígenas» o prerromanos.

Sobre este tipo de cultos destacan, por un lado, los trabajos de J. C. Olivares Pedreño³² referidos al área indoeuropea en general o a alguna divinidad en particular que han permitido un

romana”, en *Espacios, usos y formas... op. cit.*, 259-273. Sobre los cultos en diferentes *civitates* resulta útil la comparación entre panteones de ciudades con diferente grado de desarrollo histórico y características urbanas como pueden ser, por ejemplo, el caso de Mérida (*conventus Emeritensis*) y el de la *civitas Zoelarum* (*conventus Asturum*): B. Goffaux, “Formes d’organisation des cultes dans la *Colonia Augusta Emerita* (Lusitanie)”, en M. Dondin-Payre y M.Th. Raepsaet-Charlier (eds.), *Sanctuaires, pratiques culturelles et territoires civiques dans l’Occident romain*, Bruselas, 2006, 51-97 y P. Rothenhoefer, “*Te rogo, oro, obsecro...* - Bemerkungen zu indigenen Kulturen in Mérida”, en *Espacios, usos y formas... op. cit.*, 307-318 y A. Redentor, “Manifestações religiosas e onomástica na *civitas Zoelarum*”, *Conimbriga*, 45, 2006, 233-253.

26. G. Baratta, *Il culto di Mercurio nella Penisola Iberica*, Barcelona, 2000. A este puede añadirse: P.R. Moya Maleno, “Mercurio en la epigrafía hispanorromana: el ara votiva de *Laminium* (Alhambra, Ciudad Real)”, *Revista de Estudios del Campo de Montiel*, 1, 2009, 101-123.

27. F. Beltrán Lloris, “*Iuppiter Repulsor(ius)* y *Iuppiter Solutorius*: dos cultos provinciales de la Lusitania interior”, *Veleia*, 18-19, 2001-2002, 117-128.

28. M^a.R. Hernando Sobrino, “Hércules en la Meseta. Testimonios, carácter y conexiones”, en J. Mangas y M.A. Novillo (eds.), *Santuarios suburbanos... op. cit.*, 383-411.

29. G. Lara Vives, *El culto a Juno en Ilici y sus evidencias*, Villena, 2005.

30. B. Goffaux, “Le culte au génie de la cité dans la Péninsule iberique”, *Pallas*, 66, 2004, 157-179.

31. P. Le Roux, “*Mars* dans la Péninsule Ibérique au Haut-Empire romain”, en Brouquier-Reddé, Bertrand *et alii* (eds.), *Mars en occident... op. cit.*, 87-95. A este estudio puede añadirse un hallazgo más reciente sobre el culto a esta divinidad: M^a.C. González-Rodríguez y M. Ramírez Sánchez, “Una nueva dedicación a Marte en Bembibre (León)”, *Veleia*, 32, 2015, 209-215.

32. Entre los numerosos trabajos de este investigador pueden destacarse: J.C. Olivares Pedreño, *Los dioses de la Hispania céltica*, Madrid, 2002; *id.*, “El dios *Aernus* y los *zoelas*”, *Iberia*, 5, 2002, 65-77; *id.*, “Cultos

mejor conocimiento de la geografía religiosa en esta zona y, por otro, y muy especialmente, los de S. Alfayé Villa y F. Marco Simón³³ que desde hace tiempo vienen demostrando que en este territorio de *Hispania* la epigrafía evidencia también la extensión del modelo de la religión cívica. Esta es una realidad que también nosotros venimos comprobando de forma detallada desde hace años con nuestros proyectos continuados sobre religión y *civitas* en el noroeste peninsular³⁴. El desarrollo de estos proyectos nos ha permitido profundizar en el análisis de los cultos cívicos de esta zona de *Hispania* y lograr algunos avances significativos para la comprensión de los cultos locales (los considerados tradicionalmente como «indígenas» o «prerromanos») que pueden servir de paradigma para la valoración de los *sacra* locales del área indoeuropea de *Hispania* que no deben ser valorados aisladamente y al margen del resto de los cultos cívicos atestiguados en las *civitates* de esta zona de peninsular.

Los mencionados avances se han producido en los siguientes ámbitos:

A) En el ámbito cuantitativo, la depuración de las fuentes epigráficas –gracias al trabajo de campo³⁵– y a las autopsias de las piezas conservadas nos ha permitido establecer una lista lo más segura posible de los nombres de dioses locales en los tres *conventus* del noroeste y hemos podido suprimir los teónimos mal leídos, como es, por ejemplo, el caso del pretendido *Deis Equeunub(o)* en un epígrafe conservado en la localidad de La Vid (Pola de Gordón, León) que una vez examinado con detenimiento el texto se ha visto y comprobado que debe

romanos e indigenismo: elementos para el análisis del proceso de romanización religiosa en la *Hispania* céltica”, *Lucentum*, XXV, 2006, 139-157; *id.*, “*Interpretatio* epigráfica y fenómenos de sincretismo religioso en el área céltica de *Hispania*”, *Hispania Antiqua*, XXXII, 2008, 213-248 e *id.*, “El culto a Júpiter, deidades autóctonas y el proceso de interacción religiosa en la céltica hispana”, *Gerión*, 27.1, 2009, 331-360.

33. S. Alfayé Villa, “Relecturas de algunas inscripciones latinas de la cueva-santuario de La Griega, Pedraza (Segovia)”, *Veleia*, 31, 2014, 279-288; F. Marco Simón, “Las inscripciones religiosas hispanas de ámbito rural como expresión del hábito epigráfico”, en *Espacios, usos y formas... op. cit.*, 197-210 y S. Alfayé Villa, “Expresiones religiosas...”, *op. cit.*

34. Nos referimos a tres proyectos de investigación de I+D+I: HUM2005-02850; HUM2008-0358HIS y HAR2011-25370 (www.religio.es).

35. M^a.C. González-Rodríguez y F. Marco Simón, “Divinidades y devotos indígenas en la *Tarraconensis*: las dedicaciones colectivas”, *Palaehispanica*, 9, 2009, 65-81; M^a.C. González-Rodríguez, “Revisión epigráfica del *corpus* de *Gallaecia*: nuevos hallazgos y viejos problemas”, en Hofeneder y de Bernardo Stempel (eds.), *Théonymie celtique, cultes... op. cit.*, 11-25; M^a.C. González-Rodríguez y M. Ramírez Sánchez, “Hacia la elaboración del *corpus* de divinidades locales de *Gallaecia* (*Hispania Citerior*): novedades y revisiones epigráficas”, en W. Eck y P. Funke (eds.) *Akten XIV Congressus Internationalis Epigraphiae Graecae et Latinae. Corpus Inscriptionum Latinarum: Auctarium, Series Nova, Volumen Quartum*, Berlín, 2014, 573-575. El problema principal es la casi total ausencia de contextos arqueológicos de los hallazgos epigráficos. Véase al respecto: S. Alfayé Villa, M^a.C. González-Rodríguez y M. Ramírez Sánchez, “La arqueología del culto a las divinidades locales en el Noroeste hispano”, en J.M. Álvarez, T. Nogales e I. Rodá (eds.), *Actas XVIII Congreso Internacional de Arqueología Clásica-Proceedings XVIIIth International Congress of Classical Archaeology*, vol. II, Mérida, 2014, 1727-1730.

ser leído como *Deis Queunuris*³⁶. La realización de autopsias de los epígrafes sagrados del área indoeuropea de *Hispania* con mención de teónimos locales es una tarea básica en esta zona de *Hispania* debido a la complejidad de los nombres de divinidades (en muchos casos bimembres y trimembres³⁷) atestiguados en esta área geográfica por lo que resulta, en muchas ocasiones, complicada tanto su lectura segura como su reconstrucción.

En otras palabras, hemos purgado las fuentes epigráficas para poder trabajar sobre documentos lo más seguros posible. Esta es una tarea lenta y ardua que hoy nos permite poder acercarnos a los cultos locales del noroeste en época romana con más seguridad que hace una década.

B) Al mismo tiempo hemos profundizado en el análisis de las fórmulas sagradas utilizadas y en el estudio de los soportes utilizados en la epigrafía religiosa del noroeste para poder establecer con la mayor certeza posible si ambos son o no los mismos que se utilizan en las dedicaciones a las divinidades romanas³⁸. Ello nos ha permitido constatar la adopción provincial de los ritos romanos (tal y como reflejan también las fórmulas utilizadas como es el caso de *v.s.l.m.* y sus variantes; *pro salute*; *ex visu...*, etc.). Es decir, que los dioses locales –lo que no equivale a considerarlos inmutables– entendían el mismo lenguaje que las divinidades romanas y se habían acostumbrado al carácter bilateral del *votum* romano tal y como permiten comprobar, incluso, algunas fórmulas escasamente representada en la epigrafía votiva del occidente del Imperio³⁹.

36. S. Alfayé Villa, M^a.C. González-Rodríguez y J. Gorrochategui Churruca, “*Deis Queunur(is)*: nuevo teónimo del Noroeste hispano. Relectura del ara de La Vid (Pola de Gordón, León. *Hispania Citerior*)”, *Veleia*, 29, 2012, 415-424.

37. Puede verse al respecto, entre otros, J. De Hoz, F. Fernández Palacios y E. Luján, “La ‘frontera religiosa’ y los teónimos indígenas de la *Hispania* central y oriental”, en Cardim (coord.), *DIIS . DEABUSQUE... op. cit.*, 195-238 y M^a.C. González-Rodríguez, “Die lateinische...”, *op. cit.*; *ead.*, “Noms des divinités préromaines...”, *op. cit.* En el caso de la epigrafía del noroeste, la constatación de las dificultades de lectura y de reconstrucción de algunos teónimos nos ha llevado, en general, a reducir considerablemente la lista habitual de nombres de divinidades denominadas indígenas. También hemos revisado, revisitado y puesto en entredicho el propio carácter votivo de algunos epígrafes como es el caso de *ERA* 11 considerada como una dedicación a una divinidad cuyo nombre resulta difícil de reconstruir, debido al estado de conservación del soporte y que ha sido objeto de distintas restituciones como *Iovio*, [*Cos*] *iovio*, [*Du*] *lovio*, [*Lug*] *ovio* *Tabaliaeno* e incluso *I(ovi) O(ptimo) [M(aximo)]* (González-Rodríguez y Marco Simón, “Divinidades y devotos...”, *op. cit.*, 66-68). Según hemos intentado demostrar en este trabajo lo más probable es que se trate de un epígrafe funerario y no sagrado, tal y como hasta el presente se había defendido.

38. Puede verse al respecto: González-Rodríguez y Marco Simón, “Divinidades y devotos...”, *op. cit.* y M^a.C. González-Rodríguez y M. Ramírez Sánchez, “Observaciones sobre la fórmula *in hono. Argael.* en un epígrafe de Cacabelos, León (*CIL* II 5672)”, *Palaeohispanica*, 10, 2010, 63-79.

39. Cabe destacar la inusual fórmula *voti compotem aliquem facere* constatada en *CIL* II 2601. Sobre este formulario y su significado véase ahora M^a.C. González-Rodríguez y E. Ortiz-de-Urbina Álava, “La fórmula *voti compotem aliquem facere* y sus variantes en la epigrafía latina del occidente romano”, *Epigraphica*, LXXIX, 2017, 253-273. Un formulario similar se ha encontrado también en un epígrafe de la Bética, tal y

Los formularios recogidos y analizados nos permiten llegar a la conclusión de que el rito romano –el único que ha llegado hasta nosotros y que conocemos en esta parte de *Hispania*– era también en esta zona un acto de comunicación muy eficaz entre las divinidades locales y sus cultores⁴⁰.

C) A nivel cualitativo, el aspecto más importante desde el punto de vista histórico, hemos planteado el análisis de estas divinidades en el marco del proceso de aculturación en el que se ven inmersas, relacionándolas con la nueva organización de las comunidades. Esta manera de ver nos ha permitido y aconsejado abandonar la vieja terminología de dioses «indígenas» o «prerromanos» –la habitual en la historiografía sobre estos cultos– y sustituirla por el de divinidades locales que pasan a formar parte del funcionamiento institucional de las *civitates*. En esta línea, hemos intentado establecer las combinaciones divinas de algunas de las comunidades del Noroeste –aquellas que ofrecen más información al respecto y cuyos «lugares centrales» son suficientemente conocidos– como sucede en los casos de *Aquae Flaviae*; *Bracara Augusta*; *Lucus Augusti*; *Asturica Augusta* y la *civitas Zoelarum* y cuya heterogeneidad nos ha permitido observar la diversidad y complejidad de los panteones en esta parte de *Hispania*⁴¹. Entre todas ellas, el municipio flavio de *Aquae Flaviae* puede servir perfectamente como modelo de referencia ya que su reconocido y documentado estatuto jurídico permite trasponer aquí *grosso modo* las normas que regían la vida religiosa de los municipios del occidente del imperio, tal y como documenta en la Bética la *lex Irnitana*. La epigrafía votiva de la capital de este municipio ofrece un rico panteón en el que destacan las dedicaciones –todas ellas halladas en el centro de la ciudad– a dioses clásicos con epítetos suficientemente elocuentes como *Iuppiter Optimus Maximus Municipalis*; *Tutela Municipi Aquafaviensium*; *Concordia Municipum Municipi Aquiflaviensium* y los dioses *Lares: Tarmucenbaeci Ceceaeici*;

como puede verse en J. Saquete, S. Ordóñez y S. García-Dils, “Una *votorum nuncupatio* en colonia *Augusta Firma* (Écija, Sevilla)”, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 176, 2011, 281-290.

40. Un ejemplo concreto es la utilización de la fórmula *ex donis* que figura en la dedicación al dios *Vago Donnaego* en el territorio de la *civitas* de *Asturica Augusta* (CIL II 2636). Se trata de una fórmula muy poco usual en la epigrafía votiva latina del occidente del imperio. De hecho este es el único testimonio en *Hispania* a los que hay que añadir dos más en Mesia inferior y uno en Italia. Esta formulación se constata acompañando a ofrendas de estatuas sufragadas mediante donativos. En este caso también parece que estamos ante una ofrenda oficial (la mención de la *respublica* de *Asturica Augusta* así permite afirmarlo) hecha gracias a las donaciones logradas mediante colecta pública. En definitiva, este formulario, al igual que el soporte que lo acompaña –una placa de mármol– (así como el resto de los formularios latinos utilizados en las inscripciones dedicadas a divinidades locales de nombres indígenas) nos indican que también aquí, tal y como recientemente se ha señalado para las provincias noroccidentales del imperio; «...citoyens romains et pèrègrins participent, de façons variées, à la célébration de cultes dont certains remontent, sous une forme indéterminée, à l'époque de l'indépendance, mais sont exprimés sur un mode latin»: M. Dondin-Payre, “Celtiques? Romains? Indigènes? Importés? Divinités et pratiques religieuses dans l'empire romain d'Occident”, en Charles-Laforgue (Études réunies par), *Les religions... op. cit.*, 75-93 (86).

41. González-Rodríguez, “Sobre la *religio*...”, *op. cit.*

Findenetici y *Erredici*. Estos tres últimos epítetos se documentan en epígrafes hallados en los alrededores del núcleo urbano de la actual Chaves.

Parece, por tanto, que estamos ante el panteón oficial de un municipio flavio, escogido e instaurado por los primeros magistrados⁴² y en el que se documentan, sobre todo, como es propio de una ciudad de estatuto jurídico municipal, los dioses del panteón romano pero, al mismo tiempo, no se borra totalmente el pasado, sólo se adapta y reinterpreta, como ejemplifica el caso de los *Lares* asociados a determinantes locales. Este y el resto de los diferentes panteones, más o menos heterogéneos, reflejan la complejidad del proceso de aculturación que en el ámbito religioso afectó a los dos panteones en contacto y trajo consigo fusiones, asimilaciones y transferencias que tuvieron que modificar en mayor o menor medida la forma y el fondo de los nuevos dioses⁴³.

En resumen, creemos que la comprensión de estas divinidades de nombre indígena debe hacerse no en función de su pasado –como era habitual hasta ahora– entendiéndolas, por la naturaleza de su nombre, como divinidades «indígenas o prerromanas», sino en función de su situación comunitaria, en su *civitas* y unas con relación a las otras, en las asociaciones religiosas que forman y en la jerarquía de las nuevas combinaciones religiosas⁴⁴.

D) El estudio de estas divinidades no se ha hecho de forma aislada sino que, por el contrario, hemos prestado atención a un aspecto hasta ahora bastante olvidado, el de la naturaleza y el estatus jurídico y social de los dedicantes lo que nos ha permitido establecer –en la medida de lo posible– las diferencias entre dedicaciones públicas y privadas. Nuestro interés ha sido romper la separación que hasta ahora había entre una lista de dioses «indígenas» y la falta de información sobre los devotos que les rendían culto. Consecuencia de este interés han sido los trabajos, entre otros, de M^a C. González-Rodríguez y F. Marco Simón en el que se estudian las dedicaciones colectivas en la Tarraconense⁴⁵ y muy especialmente los que viene realizando E. Ortiz-de-Urbina⁴⁶ sobre los cultores de estas divinidades en el *conventus*

42. Sobre las competencias religiosas de los duunviros véase J.F. Rodríguez Neila, “Los duunviros, la ciudadanía y la gestión de la política municipal”, en Ortiz-de-Urbina Álava (ed.), *Magistrados locales... op. cit.*, 189-228 (en especial, 210-212).

43. Sobre este proceso véanse los trabajos citados *supra* de Van Andringa.

44. Tal y como Van Andringa, *La religion... op. cit.; id.*, “Religion and the Integration...” *op. cit.; id.*, “New Combinations and new statutes...” *op. cit.* viene planteando para el caso de las Galias.

45. González-Rodríguez y Marco Simón, “Divinidades y devotos...” *op. cit.*

46. E. Ortiz-de-Urbina Álava, “Cultores de divinidades indígenas en el *conventus Asturum*: onomástica personal y condición cívica”, en J.M. Abascal, A. Caballos, S. Castellanos y J. Santos (eds.), *Estudios de Historia Antigua en homenaje al profesor Manuel Abilio Rabanal Alonso*, Sevilla, 2012, 185-218; *ead.*, “Dedicantes y devotos de las divinidades indígenas en el *conventus Asturum* (*Hispania citerior*)”, en Eck y Funke (eds.), *Akten XIV Congressus Internationalis... op. cit.*, 576-579; *ead.*, “Onomastic practice and socio-juridical condition: on dedicants of indigenous deities in the *conventus Asturum* (*Hispania citerior*)”, *Quaderni Lupiensi di Storia e Diritto*, 4, 2014, 95-116. Véase también su contribución en este mismo volumen. A estos trabajos sobre el noroeste deben añadirse: S.M^a. García Martínez, “La implicación del colectivo femenino en los cultos indígenas y latinos del *Conventus Bracaraugustanus*”, *Revista de Guimarães*, 110, 2000, 165-

Asturum y, en general, en todo el noroeste. Su análisis permite constatar el predominio de la onomástica latina y de un alto porcentaje de individuos con *tria nomina* que por la cronología de las inscripciones serían miembros de pleno derecho de comunidades favorecidas por el *Ius latii*.

E) Y por último, se ha llevado a cabo, por parte de S. Alfayé Villa⁴⁷, una revisión crítica de la iconografía asociada a las inscripciones con teónimos locales seguros o «supuestos» que permite hoy una aproximación mucho más segura a un material complejo, difícil y en ocasiones alterado o «inventado»⁴⁸.

En resumen, la labor realizada con nuestro proyecto ha permitido, a través del estudio de las divinidades locales de una zona concreta de la *Hispania* indoeuropea, una aproximación al conocimiento del carácter dinámico y evolutivo de los sistemas politeístas de la religión hispanorromana y comprobar, una vez más –como cuando estudiamos la epigrafía funeraria relativa a las unidades organizativas denominadas «indígenas» documentadas también en el área indoeuropea– que las fuentes epigráficas disponibles son todas de época romana y ofrecen información de y para esta época y no para el periodo histórico anterior o época conocida como prerromana. Estas fuentes ponen de manifiesto tanto los elementos romanos (soportes epigráficos; divinidades; fórmulas votivas; sacerdocios, etc.) como la

188; *ead.* y M.A. Rabanal Alonso, “El culto a Júpiter en el *Conventus Bracaraugustanus*: los dedicantes y su condición social”, *Estudios Humanísticos. Geografía, historia y arte*, 22, 2001, 11-28 y H. Gallego Franco, “La mujer en las estructuras religiosas de *Hispania* septentrional: consideraciones en base a la epigrafía votiva hispanorromana del territorio castellano-leonés”, *Ilu*, 9, 2004, 69-89. Sobre los cultos hispanorromanos en general: A. Lozano Velilla, “Aspectos sociológicos de los cultos hispanorromanos”, en Cardim (coord.), *DIIS. DEABUSQUE.... op. cit.*, 283-294 y J.C. Olivares Pedreño, “La omisión del dedicante en las inscripciones votivas de *Hispania* como indicio de su ubicación en ámbitos privados”, *Studia Historica. Historia Antigua*, 31, 2013, 59-87. Para el caso de la Lusitania: M.L. Barberana Núñez y J.L. Ramírez Sádaba, “Los devotos de las divinidades indígenas en Lusitania. El paradigma de *Lancia Oppidana, Caurium, Capera, Augusta Emerita* y *Metellinum*”, en *Dedicanti e cultores nelle religioni celtiche. VIII Workshop F.E.R.C.A.N.*, Milán, 2008, 9-42. Igualmente, en este ámbito debe destacarse el estudio llevado a cabo por S. Alfayé Villa, “Hacia el lugar de los dioses: una aproximación a la peregrinación religiosa en la *Hispania* indoeuropea”, en F. Marco Simón, F. Pina Polo y F. Remesal (eds.), *Viajeros, peregrinos y aventureros en el mundo antiguo*, Barcelona, 2010, 177-218 sobre el fenómeno de las peregrinaciones en la *Hispania* indoeuropea en época romana.

47. S. Alfayé Villa, “La iconografía divina en Celtiberia: una revisión crítica”, *Archivo Español de Arqueología*, 76, 2003, 77-96; *ead.*, *Imagen y ritual en la Céltica peninsular*, A Coruña, 2011 y *ead.*, “Sobre iconografía y teonimia en el Noroeste peninsular”, *Paleohispanica*, 13, 2013, 189-208.

48. Un ejemplo paradigmático lo constituye el pretendido o imaginario dios Anodio en una inscripción procedente de Chao do Castro, O Bolo (Orense) con una supuesta representación de la divinidad y cuyo texto había sido leído como *Anod/io M(artius) Sigir(us)* (*HEp* 3, 273). Se trata de una inscripción perdida, pero hemos podido ver las fotografías de la pieza antes de desaparecer y comprobar que se trata de un epígrafe moderno cuya lectura es *an(no) d(e)* y la representación iconográfica es la de una cruz cristiana muy semejante a la que aparece en el cruceiro y peto de animas que existe en el propio Chao do Castro fechado en el s. XVIII. Véase al respecto Alfayé Villa, “Sobre iconografía...”, *op. cit.*, 189-190.

adaptación y transformación de las divinidades locales (nombres de divinidades no clásicas) bajo el efecto de la romanización institucional de las comunidades a las que están ligadas. Y esta característica se repite también, como veremos a continuación, en el estudio de los lugares –el espacio concreto– en el que estos cultos y los ritos a ellos asociados se desarrollan.

4. Lugares de culto (*loca sacra*)

Los lugares de culto constituyen un aspecto muy importante en el estudio de la religión hispanorromana ya que configuran la parte más visible del paisaje religioso y cumplen un papel nada desdeñable en la vertebración del territorio de las *civitates*.

En el estudio de los lugares de culto cívicos (*loca sacra*) contamos actualmente con dos obras generales y muy significativas sobre el tema. Se trata de las Actas de sendos congresos, la primera editada en 2009 por P. Mateos, S. Celestino, A. Pizzo y T. Tortosa⁴⁹, con atención prácticamente exclusiva –salvo dos contribuciones de un total de 26– a las fuentes arqueológicas y la arquitectura sagrada y la segunda, más reciente, del año 2014 –aunque los trabajos corresponden a un Congreso de varios años antes–, editada por J. Mangas y M.A. Morillo⁵⁰ sobre santuarios suburbanos y del territorio de las ciudades romanas. Esta última publicación presenta el interés de ocuparse tanto de fuentes arqueológicas como escritas. Los títulos de ambas obras son suficientemente elocuentes al unir los dos conceptos básicos: santuarios y ciudades pero, en nuestra opinión, se echa en falta en ambos casos un capítulo introductorio de carácter metodológico en el que se aborde o reflexiones sobre la problemática de las fuentes; sobre la terminología referida a los lugares de culto en la *civitas* romana⁵¹; sobre la misma definición de santuario en el mundo romano y sobre los desplazamientos de culto que pueden ir unidos a los cambios culturales para evitar la generalización de la idea que un mismo santuario puede perdurar siglos y traspasar épocas –desde época prerromana hasta la edad media–. Un capítulo introductorio de estas características facilitaría al lector la comprensión del contenido y finalidad de la obra que parece obedecer, en algunos casos, únicamente a la acumulación de datos. En cualquier caso, se debe reconocer como un mérito importante de la segunda de las Actas mencionadas la demostración de que en el territorio de las *civitates* romanas, en el *ager*, no solo moraban los dioses locales, que habitualmente se asociaban al ámbito rural, sino también los romanos.

Al margen de las contribuciones recogidas en estas Actas, los avances en el estudio de los lugares de culto han venido de la mano, por un lado, del incremento de los trabajos ar-

49. P. Mateos, S. Celestino, A. Pizzo y T. Tortosa (eds.), *Santuarios, oppida y ciudades: arquitectura sacra en el origen y desarrollo urbano del Mediterráneo occidental*, Mérida, 2009.

50. Mangas y Novillo, (eds.), *Santuarios suburbanos... op. cit.*

51. Sobre la terminología referida a los *loca sacra* constatados epigráficamente puede verse: M^a.C. González-Rodríguez, “La epigrafía de los espacios sagrados”, en *Actas de los XVIII Cursos Monográficos sobre el patrimonio histórico. Cursos sobre el patrimonio histórico* 12, Santander, 2008, 37-56 y *ead.*, “Santuarios y epigrafía en las ciudades hispanorromanas: una aproximación”, en Mateos, Celestino, Pizzo y Tortosa (eds.), *Santuarios, oppida... op. cit.*, 407-416.

queológicos⁵² en el *oppidum* y el *ager* de las diferentes *civitates*⁵³ y, por otro, de la comprensión global de algunos lugares de culto hasta ahora valorados como «indígenas» o «prerromanos». En este último ámbito destacan muy especialmente los trabajos de S. Alfayé Villa⁵⁴ sobre los santuarios naturales del área indoeuropea que permiten valorar, por primera vez en la historiografía hispana, estos espacios de culto como santuarios inmersos en un horizonte cultural y cultural plenamente romanos desde el que se pueden explicar y encontrar numero-

52. Hasta hace poco tiempo en los manuales sobre religión romana, en general y de *Hispania* en particular, apenas se recurría a las fuentes arqueológicas. Esta fuente era considerada solo un complemento de la información de las fuentes escritas. De hecho, la integración de los datos arqueológicos e iconográficos como fuente para la historia de la religión (romana) es un hecho reciente y debe mucho al estudio de los mundos periféricos y sus cultos (en especial al análisis de los llamados santuarios célticos). El caso hispano no es ajeno a esta tendencia, sin embargo, por fortuna, en los últimos años han aparecido interesantes trabajos que se ocupan, sobre todo, del estudio de los restos arqueológicos de diferentes ciudades y se ha reflexionado sobre diferentes problemas relacionados con la arquitectura sacra.

53. Sobre la transmisión de los estilos y modelos arquitectónicos en diferentes ciudades de la Bética pueden verse, entre otros, C. Márquez, “*Baetica templa*”, en J. Ruiz de Arbulo (ed.), *Simulacra Romae. Roma y las capitales provinciales del occidente europeo*, Tarragona, 2004, 109-127; J.F. Murillo *et alii*, “El templo de la C/ Claudio Marcelo (Córdoba). Aproximación al foro provincial de la Bética”, *Romula* 2, 2003, 53-88 y A. Ventura, “Reflexiones sobre la arquitectura y la advocación del templo de la calle Morería en el *forum adiectum* de colonia Patricia Corduba”, en Nogales y González (eds.), *Culto imperial... op. cit.*, 215-238; P. Pensabene J. Ruiz de Arbulo, D. Vivó y R. Mar, “El capitolio de Tarraco, identificación y primeras observaciones”, en D. Vaquerizo y J.F. Murillo (eds.), *El concepto de lo provincial en el mundo antiguo. Homenaje a la profesora Pilar León*, vol. 1, Córdoba, 2006, 391-418; J.N. Bonneville *et alii*, *Belo VII. Le capitole*, Madrid, 2002; S. Ordóñez Agulla y S. García-Dils de la Vega, “Evidencia de inscripciones monumentales asociadas al templo principal de la colonia *Augusta Firma*”, *Habis*, 44, 157-184 y S. García-Dils de la Vega, *Colonia Augusta Firma Astigi. La evolución urbana de Écija desde la Protohistoria hasta la Antigüedad tardía*, Sevilla, 2015 (en especial, el capítulo 9: Espacios y edificios públicos); J.M. Álvarez y T. Nogales, *Forum Coloniae Augusta Emerita. Templo de Diana*, Mérida, 2003 y R. Ayerbe Vélez, T. Barrientos Vera y F. Palma García (eds.), *El Foro de Augusta Emerita. Génesis y evolución de sus recintos monumentales*, Mérida, 2009 y para los lugares de culto de *Contributa Iulia*: P. Mateos, “Un santuario urbano hallado en ‘*Contributa Iulia*’ (Medina de las Torres, Badajoz)”, *Lucentum*, 34, 2015, 231-246; etc, etc.

54. S. Alfayé Villa, *Santuarios y rituales en la Hispania Céltica*, Oxford, 2009; *ead.*, “Hacia el lugar de los dioses...”, *op. cit.*, 177-218; S. Alfayé Villa y F. Marco Simón, “El santuario de Peñalba de Villastar (Teruel) y la romanización religiosa en la *Hispania* indoeuropea”, en X. Dupré Raventós, S. Ribichini y S. Verger (A cura di), *Saturnia Tellus. Definizioni dello spazio consacrato in ambiente etrusco, italico, fenicio-punico, iberico e celtico: Atti del convegno internazionale svoltosi a Roma dal 10 al 12 novembre 2004*, Roma, 2008, 507-526; S. Alfayé Villa y F. Marco, “Santuarios en canteras y romanización religiosa en *Hispania* y *Gallia*”, en Mangas y Novillo (eds.), *Santuarios suburbanos... op. cit.*, 53-86; S. Alfayé Villa, “Expresiones religiosas...”, *op. cit.* y S. Alfayé Villa, González-Rodríguez, Ramírez Sánchez, “La arqueología...” *op. cit.* A estos trabajos pueden añadirse, entre otros: M^a.C. González-Rodríguez, “Los santuarios del territorio en las *civitates* de la *Asturia augustana*: el ejemplo del *Deus Vagus Donnaegus*”, en Mangas y Novillo (eds.), *Santuarios suburbanos... op. cit.*, 205-223 y J.M. Iglesias Gil y A. Ruiz Gutiérrez, “*Flaviobriga* y el santuario de *Salus Umeritana*”, en Mangas y Novillo (eds.), *Santuarios suburbanos... op. cit.*, 277-294.

sos paralelos y, en ocasiones, como espacios liminales de culto que ofrecen protección en los márgenes de las *civitates*.

En este campo se debe destacar también el interesante estudio de A. Garrido, R. Mar y M. Martins sobre el santuario conocido como la Fonte do Ídolo (Braga, Portugal)⁵⁵ hasta ese momento considerado un santuario «indígena». Tras el análisis minucioso de la documentación epigráfica, los restos arqueológicos y las representaciones iconográficas estos investigadores demuestran que este lugar de culto fue integrado, en el s. I, en los cánones del sistema cultural y cultural romano y muestra, de forma elocuente, el cambio de mentalidad y de patrones de representación que se ocultan bajo el proceso de romanización. La misma valoración es válida, en nuestra opinión, para el santuario de *Reve Anabaraego* localizado en As Burgas (Ourense) –territorio de la *civitas* de *Aurium*–⁵⁶. Este lugar de culto puede ser entendido como un santuario salutífero consagrado a una divinidad local *Reve Anabaraego*, según constatan las seis aras localizadas *in situ* y halladas en contexto arqueológico y que se pueden fechar en los primeros años del siglo I de la era. Por el momento, no se ha encontrado ningún resto de época anterior que lo pueda vincular con una frecuentación en época prerromana; los dedicantes presentan mayoritariamente onomástica latina y su estatus jurídico es, en su mayoría, el de libertos⁵⁷. En conjunto, por las características que presenta –las propiedades del agua; su ubicación en el territorio de una ciudad; la frecuentación de fieles y la presencia de exvotos– parece tratarse de un santuario cuyo papel en la *civitas* de *Aurium* puede comprenderse y explicarse si se lo compara con el santuario de las fuentes de *Clitumnus* en la Umbria italiana, atribuido por Augusto a la colonia de *Hispellum* y descrito magistralmente por Plinio el Joven (*Ep.*, VIII, 8).

Pasando del ámbito de las ciudades al de las capitales provinciales, en lo que llevamos de siglo han sido importantes los avances logrados en el estudio de los conjuntos de culto imperial a nivel provincial. En este caso destacan, entre otros, los trabajos llevados a cabo en la capital de la Citerior y en la de Lusitania⁵⁸.

55. A. Garrido, R. Mar y M. Martins, *A fonte do Ídolo. Análise, interpretação e reconstrução do santuario*, Braga, 2008.

56. J.M. Eguileta y C. Rodríguez Cao (Coords.), *Aqua, divi, urbs. Auga, deuses e cidade. Excavacións arqueológicas nas Burgas (Ourense): Casa dos Fornos e traseiras das rúas do Vilar, Cervantes e do Baño*, Ourense, 2012 y J.M. Eguileta y C. Rodríguez Cao (eds.), *Aqua, divi, urbs. Agua, dioses y ciudad. Excavaciones Arqueológicas en As Burgas (2005-2010)*, Ourense, 2016. Sobre este tipo de lugares de culto véase también: F. Díez de Velasco, “Mutation et perduration de l’espace sacré: l’exemple du culte des eaux thermals dans la Péninsule Ibérique jusqu’à la romanisation”, en Dupré, Ribichini y Verger (A cura di), *Saturnia Tellus...*, *op. cit.*, 457-469.

57. M^a.C. González-Rodríguez, “As dedicacións a *Reve Anabaraego* no marco da relixión romana provincial da época altoimperial”, en Eguileta y Rodríguez Cao (coords.), *Aqua, divi, urbs...* *op. cit.*, 59-81.

58. Véanse los trabajos citados en la contribución sobre el culto imperial en este mismo volumen.

5. Cuestiones pendientes

A modo de conclusión queremos señalar que, pesar de los avances conseguidos, aún quedan muchos problemas y lagunas por resolver y retos para el futuro.

Se han podido reconstruir algunas piezas del complicado puzzle referido a la religión hispanorromana pero faltan aún muchas otras para poder dibujar una visión coherente y completa del paisaje religioso de época romana en buena parte de *Hispania*, entendiendo el paisaje religioso –como muy acertadamente han señalado J. Scheid y F. de Polignac⁵⁹– tanto en su materialidad (visible) como metafórica, como el lugar de encuentro de identidades religiosas múltiples (y negociadas).

Es necesario seguir profundizando en el estudio global de los lugares de culto hispanorromanos teniendo muy presente que en el caso de los santuarios consagrados a divinidades locales podemos estar ante divinidades y cultos que han sufrido una reelaboración con el paso de las comunidades al estatuto cívico y, además, que esta transformación ha evolucionado durante tres o cuatro siglos, si se tiene en cuenta que algunas fuentes epigráficas y arqueológicas del área del noroeste se fechan en los ss. III y IV. Baste citar a este respecto el ejemplo más paradigmático, el del santuario dedicado al dios Lar Berobreo en Facho de Donón (Pontevedra), un lugar de culto muy difícil de comprender, valorar y explicar –a pesar de los esfuerzos de sus excavadores– y en el que se han documentado más de un centenar de inscripciones sagradas que omiten el nombre de los cultores⁶⁰.

En buena parte de *Hispania* y en relación con los cultos, especialmente los locales, sigue siendo necesaria una revisión, depuración y contextualización de las fuentes epigráficas lo que equivale a subrayar la necesidad de la realización sistemática de autopsias de un buen número de inscripciones sagradas, sobre todo y especialmente en todo el occidente peninsular y, en general, en la llamada área indoeuropa de *Hispania*. Piénsese, por ejemplo, en la zona de la actual Extremadura, un área con una rica e interesantísima epigrafía⁶¹ así como en

59. Scheid et de Polignac, “Qu’est-ce qu’un ‘paysage religieux?’”,... *op. cit.*

60. Th. Schattner, J. Suárez Otero y M. Koch, “Monte do Facho, Donón (O Hio. Prov. Pontevedra) 2003. Informe sobre las excavaciones en el santuario de Berobreus”, *Archivo Español de Arqueología*, 77, 2004, 23-71; M. Koch, “El santuario dedicado a Berobreo en el monte Do Facho (Cangas, Galicia)”, *Palaeohispanica*, 5, 2005, 823-836; Th. Schattner, J. Suárez Otero y M. Koch, “Monte do Facho, Donón (O Hio. Prov. Pontevedra) 2004. Informe sobre las excavaciones en el santuario de Berobreo”, *Palaeohispanica*, 6, 2006, 183-223; M. Koch, Th. Schattner y J. Suárez Otero, “Weihaltäre im Heiligtum des deus lar Berobreus auf dem Monte Facho (O Hio, Galicien)”, en A. Busch y A. Schäfer (eds.), *Weihaltäre in Kontext*, Friedberg, 2014, 249-268; J. Suárez Otero, “Monte do facho, castro ou santuario?: a campaña do 2008 e arquitectura sacra na cultura castrexa”, *Portugalia*, 36, 2015, 295-312 y M. Koch, *Die epigraphische Hinterlassenschaft des Heiligtum auf dem Monte do Facho (o Hio/Cangas)*, Madrid, 2015 (inédito). Agradecemos a este último investigador el habernos permitido consultar este corpus inédito.

61. Tal y como puede verse en el caso de un epígrafe conservado en la localidad de Tejeda de Tiétar (Cáceres) recientemente estudiada por S. Alfayé Villa, P. de Bernardo Stempel, M^a. C. González-Rodríguez y M. Ramírez Sánchez, “La diosa *Du(v)itera* en una inscripción de Tejeda de Tiétar (Cáceres, *HEp* 3, 1993, 139)”, en R. Häussler & T. King (ed.), *Celtic Religions in the Romana Period. Personal, Local and Global (Celtic Studies Publications XX)*, Aberystwyth, 2017, 209-230.

la necesaria revisión y actualización del material epigráfico referido al culto imperial después del trabajo realizado por R. Étienne hace casi seis décadas⁶². De la misma manera, se debe profundizar y prestar mayor atención al estudio de la sociología de los cultores de las diferentes divinidades (tanto las clásicas como las locales), un tema al que hasta el presente no se le ha prestado la atención debida.

Por último, en el ámbito de las ciudades romanas, municipios y colonias, especialmente en el sur y este peninsular donde los documentos son mucho más ricos se debe seguir investigando y profundizando en cuestiones relacionadas con la posible influencia del poder central en las provincias en relación con asuntos religiosos⁶³.

En definitiva, si bien nuestros conocimientos actuales sobre la religión hispanorromana han avanzado desde el siglo pasado, aún existe un enorme e interesante campo de trabajo para las generaciones jóvenes de investigadores que quieran dedicarse al estudio del sistema religioso altoimperial de *Hispania*.

62. R. Étienne, *Le culte impérial dans la péninsule ibérique d'Auguste à Diocletien*, París, 1958. Para la historiografía referida al culto imperial en *Hispania* remitimos a la contribución de C. Alarcón. Por su parte, la epigrafía referida al culto a Júpiter en *Hispania* ha sido recientemente recogida por A. Moneo Crespo en su tesis doctoral bajo el título *Entre religión y poder: el culto a Júpiter en Hispania*, Vitoria-Gasteiz, 2016.

63. En este sentido resultan muy interesante las reflexiones y los interrogantes expuestos por Saquete Chamizo, Ordóñez Agulla y García-Dils de la Vega, “Una *votorum nuncupatio*...”, *op. cit.*, 290 sobre la posible existencia de documentos rituales enviados desde Roma a las provincias y el papel del gobernador provincial en asuntos relacionados con el culto imperial.

FROM TESTIMONY TO AGENCY: THE HISTORIOGRAPHY OF
THE ORIGINS OF MATER MAGNA AND ATTIS IN *HISPANIA*

De la constatación testimonial a la *Agency*. Para una historiografía de la recepción de Mater Magna y Atis en *Hispania**

Beatriz Pañeda Murcia

Universidad Carlos III de Madrid

bpaneda@hum.uc3m.es

Jaime Alvar Ezquerro

Universidad Carlos III de Madrid

jalvar@hum.uc3m.es

Fecha recepción 01.05.2017 / Fecha aceptación 30.09.2017

Resumen

En el presente trabajo se realiza un repaso crítico de la actividad investigadora sobre los cultos de Mater Magna y Atis en *Hispania*, desde principios del siglo XX hasta nuestros días, centrandose la atención en sus procesos de implantación y en sus agentes introductores en la Península. Frente al afán catalográfico de la documentación y la hermenéutica cumontiana de los cultos «orientales» dominantes en la historiografía, se propone abordar

Abstract

This paper critically reviews research into the cults of Mater Magna and Attis in *Hispania*, from the beginning of the 20th century to the present day, focusing on the processes underlying their establishment and on the agents that introduced them into the Iberian Peninsula. In contrast to the eager document collection and the Cumontian hermeneutics of the 'oriental' cults that have dominated historiography, the research ques-

* Este trabajo ha sido realizado en el seno del Proyecto de Investigación HAR2014-52531-P: "Religiones orientales en *Hispania*", financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España.

dichas cuestiones desde la perspectiva de las nuevas corrientes teóricas de la *individualisation* y la *agency*. De acuerdo con estas se lleva a cabo una relectura de los epígrafes metróacos más antiguos de la Península.

Palabras clave

Emperador Augusto, Historiografía española, Historia de Roma, siglo XIX.

tions posed here are tackled from the perspective of the new theoretical trends of *individualization* and *agency*. In concert with these, a new reading of the most ancient Metroac inscriptions from the the Iberian Peninsula is suggested.

Keywords

Emperor Augustus, Spanish historiography, history of Rome, 19th century.

HACE YA AÑOS EL SEGUNDO DE LOS FIRMANTES publicó dos trabajos dedicados al análisis historiográfico de los estudios sobre las llamadas religiones orientales en la Península Ibérica. En el primero de ellos¹, allá por 1993, abordó los avances del conocimiento desde la famosa obra de García y Bellido² hasta el momento en el que el autor inició su participación en esos estudios. En el segundo, con motivo del centenario del nacimiento de García y Bellido, prestó su atención a la historia anterior, es decir, desde los orígenes de los estudios hasta la obra señera de D. Antonio ya mencionada³. La ausencia de una masa crítica relevante consagrada a la investigación de estos fenómenos religiosos prácticamente significaba que la continuación del análisis de las condiciones de la interpretación sería una suerte de ejercicio auto-historiográfico carente de interés. La incorporación de la primera de los firmantes al escenario hace posible, en la medida en la que las relaciones de dependencia académica lo permiten, abordar lo acontecido desde entonces con el distanciamiento que la autoría única no permitía. Salvada esa primera circunstancia, el pudor hacía inviable un artículo dedicado al estudio de la producción desde 1993 hasta el presente, por lo que optamos por revisar, desde una mirada crítica, la aportación que todos los investigadores han hecho al problema de la introducción de los dioses frigios en *Hispania* y su recepción. Por ello el título hace referencia inicial a la constatación de la existencia de documentos metróacos y atideos en las provincias hispanas que permitía a los estudiosos pioneros afirmar que el culto se había instalado en ellas. Esa posición meramente registradora dominó la perspectiva de estudio. Sin embargo, los nuevos planteamientos del fenómeno de las transferencias religiosas, sus agentes y la recepción local, permiten establecer un nuevo discurso del proceso que subyace a lo largo de estas páginas.

No pretendemos abordar el problema de la historiación de los cultos frigios en la Península Ibérica, que incluiría todo lo concerniente a las creencias, los rituales, los espacios sacros, sus actores, etc. Por el contrario, centraremos nuestra atención en los *cultores*, y más concretamente, en aquellos a los que se ha venido atribuyendo y a los que realmente puede

1. J. Alvar, “Cinco lustros de investigación sobre cultos místicos en la Península Ibérica”, *Gerión*, 11, 1993, 313-326.

2. A. García y Bellido, *Les religions orientales dans l’Espagne Romaine*, EPRO, 5, Leiden, 1967 (en adelante, GyB, ROER).

3. J. Alvar, “Historiografía de los cultos orientales en la Península Ibérica hasta García y Bellido”, en M. Bendala et alii (eds.), *La Arqueología Clásica Peninsular ante el Tercer Milenio. En el centenario de A. García y Bellido (1903-1972)*, *Anejos del Archivo Español de Arqueología*, XXXIV, Madrid, 2005 (2006), 65-74.

atribuirse el impulso fundacional del culto en suelo peninsular. Ciertamente, su introducción e implantación en la Península así como los grupos sociales responsables de estos procesos han constituido un problema central en la investigación⁴. Es además en esta fase fundacional en la que podemos valorar la capacidad de los «agentes individuales» (*individual agency*) para dar inicio a una nueva comunidad de *cultores*, punto de partida de las transformaciones religiosas. Esta capacidad de actuación es mucho más difícil de percibir en una segunda fase de normalización del culto debido a las características de la documentación disponible.

Agentes introductores de Mater Magna y Atis en Hispania

En su obra fundacional del estudio de los llamados «cultos orientales» en el politeísmo romano, Franz Cumont atribuyó la introducción y la difusión de estas devociones en Occidente a los militares, a los comerciantes y a los esclavos de origen greco-oriental⁵. Su contemporáneo Henri Graillot asumió esta idea en su extenso trabajo sobre Cibele-Mater Magna en el Imperio Romano, añadiendo a los agentes difusores citados un grupo de actores específicos del culto de esta diosa frigia: los *galli*, los servidores emasculados de la Gran Madre, a los cuales consideraba como sacerdotes itinerantes y mendicantes que recorrían las calzadas romanas entregados a una labor proselitista⁶. La erudición y la autoridad de ambos estudiosos hicieron que tal hipótesis adquiriera un rango de verosimilitud indiscutible en toda la bibliografía posterior. Y esto fue así a pesar de la crítica expresada por un distinguido colega, Jacques Toutain.

Toutain publicó a comienzos del siglo XX tres volúmenes consagrados al estudio de los cultos politeístas en la parte occidental del Imperio Romano, el segundo de los cuales estaba específicamente dedicado a los «cultos orientales»⁷. En la primera página de esta obra, Toutain manifestó su intención de abordar los problemas históricos de estas devociones desde un enfoque diferente al de Cumont, pues su objetivo era valorar el alcance de su difusión en Occidente a partir del estudio de los documentos epigráficos disponibles, frente a las reflexiones más especulativas del estudioso belga sobre su contenido moral, filosófico y teológico. El análisis de la distribución geográfica de los testimonios de Mater Magna y Atis en las provincias occidentales le llevó a restar importancia al ejército como agente propagador de su culto, ya que constató que los materiales relativos a estos dioses se concentraban en ciudades sin relevancia

4. Véase el estudio más reciente sobre esta cuestión: J. Alvar, «Las ciudades del poder en la innovación religiosa: introducción y difusión de los cultos iniciáticos en Hispania», *Revista de Historiografía*, 25, 2016, 385-403, esp. 387.

5. F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, París, 1906, 29-31 (1ª edición); cf. F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, édité par Corinne Bonnet et Françoise Van Haepere avec la collaboration de Bastien Toune, Turín, 2006 (reedición comentada de la 4ª edición, originalmente publicada en 1929).

6. H. Graillot, *Le culte de Cybèle, Mère des Dieux, à Rome et dans l'Empire Romain*, París, 1912, 412-420.

7. J. Toutain, *Les cultes païens dans l'Empire Romain. Première partie : Les provinces latines. Vol. 1. Les cultes officiels; les cultes romains et gréco-romains.- Vol. 2. Les cultes orientaux.- Vol. 3. Les cultes indigènes nationaux et locaux*, París, 1907, 1911 y 1917.

militar⁸. Además, observó que los soldados estaban ausentes entre los *cultores* atestiguados epigráficamente, mientras que los altos oficiales del emperador eran escasos. Por el contrario, los dignatarios provinciales y, especialmente, los municipales ocupaban, a su juicio, un lugar considerable en el conjunto de los devotos metróacos.

Al descartar al ejército como agente difusor, Toutain vinculó principalmente la expansión de los dioses frigios en Occidente a la actividad de los comerciantes orientales. Como base de esta hipótesis, adujo que la mayor parte de los documentos se agrupaban en los puertos galos y africanos que mantenían contactos con Italia y el resto del mundo mediterráneo, centros costeros que ulteriormente habrían actuado como focos de irradiación de las nuevas devociones hacia el interior de las provincias. Asimismo, destacó la presencia de elementos onomásticos griegos entre los antropónimos de los *cultores* particularmente en la provincia de Lusitania⁹, lo que consideró probatorio de que habían sido gentes de origen greco-oriental quienes habían introducido en la región a las divinidades frigias, que se popularizarían con posterioridad entre la población indígena.

Coincidiendo, pues, con uno de los agentes mencionados por Cumont, Toutain sostuvo que la difusión de Mater Magna y Atis en el ámbito latino se había producido por la acción de individuos procedentes del mundo greco-oriental dedicados especialmente al comercio. Sin embargo, a diferencia de sus contemporáneos, creyó más bien en una llegada indirecta a través de Italia, y más concretamente desde Roma, donde el culto metróaco se habría practicado durante más de dos siglos antes de extenderse al ámbito provincial. Alcanzó esta conclusión a partir de la aguda observación de que el *taurobolium*, sacrificio característico de dicha devoción, no era un ritual propio de la tradición frigia de la Gran Madre, sino que se trataba de una creación romana¹⁰. Si se tiene en cuenta que tal ceremonia solo está atestiguada en las provincias latinas del Imperio, resulta atractiva la idea de que la diosa no llegó a ellas directamente desde el Mediterráneo oriental, sino previa escala en Roma.

Es innegable que el trabajo del estudioso francés resultó de gran relevancia para la investigación de los cultos «orientales» en el Imperio Romano, ya que introdujo una nueva metodología de análisis empírico de la documentación que le permitió abordar problemas históricos y superar, por consiguiente, el mero carácter catalográfico característico de los estudios de la época. Ejemplo de estos es el voluminoso trabajo de José Leite de Vasconcellos sobre las expresiones religiosas de Lusitania, en cuyo tercer volumen, dedicado a las de época

8. *Ibid.*, vol. 2, 101-102, 108-110.

9. *Ibid.*, vol. 2, 108-109. Cita tres personajes: Flavia Tyche, T. Licinius Amaranthus y Doccyricus Valerianus (cf. *infra* para las referencias a las inscripciones que los atestiguan). Este último es un error, pues su nombre no es greco-oriental, sino indígena; cf. L. García Iglesias, *Epigrafía romana de Augusta Emerita* (tesis doctoral mecanografiada), 1973, nº 16.

10. Toutain, *Les cultes païens...*, *op. cit.*, 84-88. Sobre el taurobolio, cf. R. Duthoy, *The Taurobolium. Its Evolution and Terminology*, *EPRO*, 10, Leiden, 1969; Ph. Borgeaud, *La Mère des dieux. De Cybèle à la Vierge Marie*, París, 1996, 156-168; N. McLynn, "The Fourth-Century *Taurobolium*", *Phoenix*, 50, 1996, 312-330; J. Alvar, *Romanising Oriental Gods*, Leiden, *RGRW*, 165, 2008, 261-275; A. Cameron, *The Last Pagans of Rome*, Oxford, 2011, 159-163; F. Van Haepelen, "Prêtre(sse)s, tauroboles et mystères phrygiens", en S. Estienne *et alii* (eds.), *Figures de dieux. Construire le divin en image*, Rennes, 2015, 99-111, esp. 101.

romana, se catalogan los documentos lusitanos relativos a Mater Magna por entonces conocidos¹¹. El autor centró su atención exclusivamente en la constatación de los testimonios, sin realizar una síntesis del proceso histórico de introducción y desarrollo de la devoción metróaca. Toutain, en cambio, sí afrontó esta tarea. Se apartó de las generalidades abusivas, prestó atención a las realidades locales en las que arraigaron los cultos «orientales» y observó las particularidades que pudieron haber influido en su evolución. Ahora bien, las conclusiones novedosas que alcanzó gracias a este proceder analítico no calaron en la historiografía posterior, pues la admiración suscitada por la obra de Cumont ensombreció su trabajo.

Por consiguiente, muchos investigadores posteriores aceptaron sin cuestionarla la idea de que el ejército romano había desempeñado un papel central en la difusión del culto de Mater Magna y Atis. Entre ellos se encuentra Raymond Lantier, quien esbozó una visión general de su introducción en la Península, prestando atención a la cronología y a los agentes transmisores¹². Su estudio no resultó innovador en la medida en que vino a reafirmar la implantación de los cultos «orientales» en colonias costeras de comerciantes, así como en asentamientos militares y administrativos del interior. En su opinión, la presencia de estas expresiones religiosas en localidades que no correspondían a ninguno de estos tipos de poblamiento, como es el caso de *Pax Iulia*, se explicaría porque las poblaciones más cercanas que sí revestían uno u otro carácter habrían actuado como centros de irradiación. Así pues, las nuevas divinidades habrían penetrado en el espacio rural desde los núcleos urbanos, de los cuales procede ciertamente la mayor parte de la documentación. Además, su implantación se habría visto favorecida por la presencia de cultos de origen oriental en la Península ya en época prerromana, implantados por los comerciantes fenicios y cartagineses. Estos cultos, lejos de desaparecer bajo la dominación romana, habrían vivido entonces una nueva expansión al darse, en cierto modo, una asimilación entre las nuevas deidades «orientales» y las preexistentes¹³. Quizás la sugerencia más novedosa de Lantier fue la supuesta llegada del primer grupo de divinidades mencionado al territorio peninsular desde África, con la que *Hispania* mantenía estrechas y continuas relaciones. Pero el autor no argumentó esta hipótesis, que parece apoyarse únicamente en una comparación con el proceso de introducción del cristianismo, que a su juicio, habría penetrado en *Hispania* desde tierras africanas¹⁴.

Precisamente esta última idea fue reiterada veinte años después por Scarlat Lambriño, a quien debemos el primer examen onomástico de los *cultores* conocidos por la epigrafía peninsular¹⁵. No obstante, este no fue un análisis exhaustivo de todos los antropónimos atestiguados, ya que el autor se limitó a identificar los radicales griegos presentes en ellos para reiterar una aseveración ya formulada por Lantier: « la préponderance de noms grecs ou orientaux chez les fidèles montre que les religions orientales ont eu une faible emprise

11. Leite de Vasconcellos, *Religiões da Lusitania*, Lisboa, vol. 1, 1887; vol. 2, 1905; vol. 3, 1913.

12. R. Lantier, “Les dieux orientaux dans la Péninsule Ibérique”, en *Homenagem M. Sarmiento*, Guimarães, 1933, 185-190.

13. Cf. *infra*, nota 39, donde se rechaza esta idea.

14. *Ibíd.*, 190.

15. S. Lambriño, “Les divinités orientales en Lusitanie et le sanctuaire de Panóias”, *Bulletin des Études portugaises et de l’Institut français du Portugal*, 17, 1953, 93-129.

sur la masse »¹⁶. Concluyó, por ende, que la veneración de las nuevas divinidades se habría circunscrito al sector poblacional de inmigrantes greco-orientales, el mismo que las habría introducido en la Península.

El autor más influyente en la segunda mitad del siglo XX fue, sin duda, Antonio García y Bellido, quien aun siendo heredero de todos los postulados cumontianos, asumió igualmente de Toutain la necesidad de prestar atención a la idiosincrasia de las poblaciones locales que acogieron a los dioses greco-orientales¹⁷. Su libro, publicado dentro de la serie *Études Préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain (EPROER)* iniciada por M.J. Vermaseren, no fue concebido como un estudio sobre la historia de los cultos «orientales» en *Hispania*, sino como un corpus documental que habría de constituir la base de un futuro análisis de carácter histórico¹⁸. A pesar de esto, su obra superó el mero carácter catalográfico, puesto que las cuestiones fundamentales de la cronología, la distribución geográfica y la sociología de tales devociones fueron planteadas en unas breves introducciones a los repertorios de los testimonios relativos a cada una de ellas.

Con respecto al culto metróaco, García y Bellido fue el primero en detectar la distinta naturaleza de los documentos relacionados, por un lado con Mater Magna y, por otro, con Atis, así como su desigual distribución en *Hispania*. En efecto, rara vez encontramos en este territorio a los dos dioses frigios juntos. Los documentos que atestiguan el culto organizado de la Gran Madre son mayoritariamente de carácter epigráfico y se concentran en la parte occidental de la Península; Atis solo es mencionado junto con la diosa en uno de ellos¹⁹. Los materiales que señalan la presencia de Atis son principalmente de naturaleza escultórica, muchos ligados al ámbito funerario, y proceden exclusivamente de la parte oriental²⁰. Tras observar esta aparente disparidad, García y Bellido trató de buscar una explicación a la implantación del culto de Mater Magna en el Occidente peninsular, frente a su ausencia en el Levante; sin embargo, no hizo una propuesta similar respecto a los testimonios atideos. La solución que propuso para la distribución de Mater Magna se basa en la supuesta presencia superior de inmigrantes greco-orientales en el área occidental. Estos individuos estarían adscritos a tres situaciones socio-jurídicas y laborales: unos serían esclavos, abundantes en la Lusitania meridional y en las minas del noroeste de la Tarraconense; otros, soldados licenciados asentados en esas mismas regiones; un tercer grupo estaría formado por los comerciantes involucrados en la actividad mercantil de aglomeraciones importantes, como *Olisipo* y *Emerita Augusta*, con el este del Mediterráneo²¹. Todos ellos habrían sido los agentes introductores de los cultos frigios en *Hispania*, donde habrían implantado las creencias de sus patrias de origen.

16. Lantier, “Les dieux orientaux...”, *op. cit.*, 189; Lambrino, “Les divinités orientales...”, *op. cit.*, 94.

17. GyB, *ROER*, *op. cit.*

18. *Ibid.*, p. IX.

19. GyB, *ROER*, 42-44. Los dioses frigios solo son citados juntos en la dedicación de un templo en *Mago* (Mahón), Menorca (GyB, *ROER*, n° 13, p. 53 = Vermaseren, *CCCA* V, n° 215); cf. *infra*.

20. GyB, *ROER*, 56. La dispar naturaleza de los testimonios de cada uno de los dioses frigios no es una particularidad de *Hispania*; cf. *infra*, a propósito de los Atis funerarios.

21. GyB, *ROER*, 44.

El propio García y Bellido era consciente de que esta explicación resultaba insuficiente para comprender la ausencia del culto metróaco en el resto de la Península, y particularmente en las ciudades portuarias mediterráneas, en las que es presumible un contingente demográfico de origen greco-oriental al menos similar al del oeste peninsular. Así pues, para mitigar esa flaqueza, el autor añadió otro argumento de carácter diferente y que constituyó su mayor innovación: la completa asimilación de la diosa lusitana Ataecina a Mater Magna, fruto de la semejante naturaleza de ambas²². Según esta idea, la veneración de la diosa frigia por parte de la población indígena, tibiamente atestiguada por la epigrafía, sería consecuencia de su identificación con una deidad local prerromana, cuyo culto habría sido absorbido por el metróaco. Como hemos anticipado, esta hipótesis, y en un sentido más amplio, toda la tesis de García y Bellido, se mantendría en la investigación posterior a pesar de su inverosimilitud.

Ciertamente, hemos de señalar, en primer lugar, que la epigrafía no documenta ningún soldado ni ningún comerciante porque, de hecho, no aporta información sobre las ocupaciones profesionales de los *cultores*. En segundo lugar, las presunciones sobre la distribución demográfica son gratuitas, pues no hay razón para suponer que hubiera más greco-orientales en las zonas mineras que en las portuarias, ni en el litoral atlántico que en el Mediterráneo. Y en tercer lugar, la hipotética asimilación de Ataecina a Mater Magna carece de base documental; es más, los testimonios relativos a la diosa lusitana son contrarios a tal conjetura²³. En efecto, estos materiales datan verosímilmente de los tres primeros siglos de la Era²⁴, lo que demuestra que el culto de Ataecina se mantuvo fuertemente arraigado durante el periodo imperial, sin ser en modo alguno absorbido por el de la diosa frigia. Además, mientras que ningún documento cita conjuntamente a dichas divinidades, cuyos centros de culto ni siquiera son coincidentes²⁵, algunos epígrafes procedentes de la provincia de Badajoz, ligados concretamente a la antigua localidad de *Turobriga* (Aroche), atestiguan la asociación de la diosa romana Proserpina con Ataecina, que lleva como epiclesis el nombre de la primera

22. *Ibid.*

23. Los documentos son recogidos por J.M. Abascal, "Ataecina", en *Religiões da Lusitania. Loquuntur saxa*. Catálogo de la exposición, Lisboa, 2002, 53-60. Su número asciende a 36 y se concentran en el área central de Extremadura, especialmente en el triángulo *Norba - Turgalium - Emerita*, del que proceden 26 de los 36 testimonios (72 %). En Santa Lucía del Trampal, en Alcuéscar (Cáceres), han sido hallados 15 de ellos.

24. Abascal, "Ataecina...", *op. cit.*, 56.

25. Solo *Emerita Augusta* ha proporcionado documentos de ambas divinidades (Ataecina: *CIL* II 462 = *ILS* 4515 y *EE* 9, 43 = *ILER* 733; Mater Magna: GyB, *ROER*, nº 4, pp. 48-49, lám. VII.1 = Vermaseren, *CCCA* V, nº 186). J.M. Abascal afirma que el núcleo del culto de Ataecina fue la localidad de *Turobriga*, de cuyo topónimo deriva la epiclesis de la diosa (*Turobrigensis*); cf. Abascal, "Ataecina", *loc. cit.*, 57-58 e *id.*, "La *dea domina sancta Turobrigensis Ataecina* y las nuevas evidencias epigráficas de Alcuéscar (Cáceres)", en *Diis deabusque : Actas do II Colóquio internacional de epigrafia 'Culto y Sociedad'* (Sintra 1995), São Miguel de Odrinhas: Museo Arqueológico, 2011, 15-36. Véase, sin embargo, la observación realizada en J. Alvar, "Ataecina. Une déesse celto-lusitaniennne", en N. Blanc y A. Buisson (eds.), *Imago Antiquitatis. Religions et iconographie du monde romain. Mélanges offerts à Robert Turcan*, París, 1999, 47-52, esp. 51-52, que apunta a la posible existencia de varios lugares de culto de la diosa de semejante relevancia.

(*Dea sancta Ataecina Turobrigensis Proserpina* y otras variantes²⁶). Este hecho sugiere que los campos de acción de ambas diosas eran similares, tratándose posiblemente de la esfera agrícola y del inframundo²⁷, y excluye, a su vez, la asimilación de Ataecina-Proserpina a Mater Magna, pues la diosa frigia no fue identificada con Proserpina en ninguna parte del Imperio. Antes que a los dos ámbitos de acción indicados, la Gran Madre estaba ligada al dominio político y oficial en cuanto deidad protectora de las ciudades y del poder imperial. En consecuencia, ni los espacios geográficos, ni los *cultores*, ni la naturaleza supuestamente similar de las divinidades permiten resolver la cuestión de la desigual distribución geográfica de los testimonios metróacos, quizás un falso problema en la medida en que podría deberse al azar de los hallazgos, antes que ser el reflejo de una realidad histórica.

A pesar de todo, la autoridad de la obra de García y Bellido hizo que un buen número de estudiosos posteriores se limitaran a reiterar, incorporando las novedades materiales, un panorama sustancialmente cumontiano. Es en esta línea en la que se inscriben los trabajos de Manuel Bendala²⁸, cuya mayor aportación fue la introducción de los análisis iconográficos para corroborar las tesis consabidas, como la abundancia del elemento poblacional greco-oriental, sustentada en la onomástica grequizante, y la asimilación de la diosa Ataecina a Mater Magna. Además, siguiendo una sugerencia de García y Bellido, este autor desarrolló una explicación para la exigüidad de testimonios metróacos en la Bética atendiendo a las características del sustrato religioso indígena de la zona. Allí se habría dado una continuidad entre la devoción de la diosa cartaginesa Tanit, de época prerromana, y la de *Dea Caelestis*, versión romanizada de la anterior. La Gran Madre habría sufrido un sincretismo con estas dos, cuyo antiguo arraigo en la región explicaría que se mantuviera el

26. *Dea Ataecina Turibrig(ensis) Proserpina* (CIL II 462 = ILS 4515; Mérida), *D(ea) At(a)e(cina) Proserpina Tu(ribrigensis)* (HEp 6, 1996, 142 = AE 1997, 815; Salvatierra de los Barros), *D(ea) s(ancta) A(taecina) T(urobrigensis) P(roserpina)* (CIL II 461; Cárdenas), [*Dea sancta Ataecina Turibriga*] *Proserpina* (HEp 5, 1995, 76 = AE 1997, 804 A; La Garrovilla).

27. Alvar, "Ataecina...", *op. cit.*, 49-50. Como se señala en el artículo citado, el hecho de que Ataecina y Proserpina sean invocadas conjuntamente en ocasiones no es motivo suficiente para ver tras todas las dedicaciones a *Proserpina* la evidencia del culto a *Ataecina* y viceversa. La yuxtaposición de sus teónimos en las inscripciones demuestra que no llegó a producirse una completa identificación y que cada una de las dos divinidades mantuvo su propia personalidad. Esto se observa también en los testimonios numismáticos, en los que cada diosa posee su propia iconografía; cf. M^a.P. García y Bellido, "Las religiones orientales en la Península Ibérica. Testimonios numismáticos I", *Archivo Español de Arqueología*, 64, 1991, 37-81, esp. 71. Por ello hablamos de asociación, y no de identificación o asimilación.

28. M. Bendala, *La necrópolis romana de Carmona (Sevilla)*, Sevilla, 1976; *Id.* "Las religiones mistericas en Hispania", en *La Religión romana en Hispania: Simposio organizado por el Instituto de Arqueología (Rodrigo Caro) del C.S.I.C. del 17 al 19 de diciembre de 1979*, Madrid, 1981, 283-300; *id.*, «Die orientalischen Religionen Hispaniens in vorrömischer und römischer Zeit», *ANRW*, II, 18.1, 1986, 345-408, esp. 381-390; *id.*, "Comentario al artículo de A. T. Fear 'Cybele and Carmona: A reassessment'", *Archivo Español de Arqueología*, 63, no. 161-162, 1990, 109-114.

teónimo de *Dea Caelestis* en lugar de adoptar el de la diosa frigia²⁹. Asimismo, sostuvo que la escasez de imágenes de la Gran Madre en esta área podría explicarse por el hecho de que habría sido venerada en forma de betilo, como en la Anatolia de la que era originaria, en lo cual habría influido el sustrato cultural semita de la Bética, donde el aniconismo podría ser una tendencia arraigada³⁰. A nuestro juicio, estas consideraciones, como las de García y Bellido, ignoran la importancia del testimonio para acreditar la suposición. Incluso admitiendo que se hubiera dado un culto bajo la fisonomía betílica, sería necesario dar a conocer los betilos que sustentasen la ocurrencia.

Con todo, los estudios de Bendala contribuyeron al avance del conocimiento, precisamente por sus propuestas derivadas de los estilos artísticos. No se puede decir lo mismo de los prolijos trabajos de P. González Serrano, producto de una carencia de rigor científico, dadas sus continuas especulaciones, sus afirmaciones no contrastadas y la constante exhibición de juicios de valor³¹. A pesar de que son posteriores en el tiempo a las publicaciones de otros estudiosos que comentaremos más adelante, la autora no tuvo en cuenta las innovaciones y las ideas críticas presentes en ellas, sino que se aferró a los postulados de García y Bellido como base de sus conjeturas. Por ello, creemos conveniente exponer su teoría en este momento, antes de ocuparnos de los investigadores que cuestionaron al maestro.

Por una parte, González Serrano reivindicó el papel del ejército como agente difusor. Pensó concretamente en la *Legio VII Aulada*, que estuvo asentada en Dalmacia, en la Galia y en la Tarraconense. Este destacamento habría introducido el culto en cada una de estas provincias, por lo que a *Hispania* habría llegado desde tierras galas y, en un principio, a la Tarraconense, que guardaba relación con la Narbonense. Por otra parte, para dar cabida a los comerciantes en su teoría, supuso que Mater Magna también habría llegado a las costas mediterráneas peninsulares por una segunda vía, desde Sicilia y el sur de Italia, áreas con las que los puertos hispanos mantenían relaciones comerciales. La ausencia de testimonios metróacos en estas regiones costeras y en el interior de la Península no le planteó problema alguno, puesto que sostuvo que tal carencia no se debió a la inexistencia del culto, sino a la destrucción sistemática de sus materiales por parte de los cristianos en época tardía³². Cabe añadir que González Serrano asumió también la hipótesis de la continuación de la veneración de deidades orientales de tiempos prerromanos en época imperial, propuesta por Lambrino y reafirmada por García y Bellido, y en consecuencia, la suposición de que la

29. Bendala, “Las religiones místicas...”, *op. cit.*, 289-290. García y Bellido, *ROER*, 12, había sugerido la identificación de la diosa fenicia Astarté con diversos conceptos metróacos. La asimilación de la deidad púnica Tanit y la romana *Dea Caelestis* también era una hipótesis de este autor; cf. GyB, *El culto de Dea Caelestis en la Península Ibérica*, Madrid, 1957; *id.*, *ROER*, 141-142. Bendala combinó estas identificaciones.

30. *Ibid.*, 291.

31. P. González Serrano, “Consideraciones sobre el culto metróaco en *Hispania*”, en *Homenaje a Blanco*, Madrid, 1989, 163-186; *Ead.*, *Cibeles, nuestra señora de Madrid*, Madrid, 1990; *Ead.*, “La diosa Cibeles “Nous” de Madrid. Historia e iconografía”, en *Madrid en el contexto de lo hispánico desde la época de los descubrimientos. [Actas del] Congreso nacional*, vol. 1, Madrid, 1994, 429-450.

32. González Serrano, “Consideraciones sobre el culto...”, *op. cit.*

impronta cultural semítica del sureste peninsular prerromano habría favorecido la adoración de la Gran Madre en su forma original de betilo³³.

Todas estas consideraciones no son más que una concatenación de presunciones no demostradas. A falta de testimonios válidos para historiar el culto, la autora reproduce un esquema típico de la percepción historiográfica: la doble vía de penetración de influencias externas, por el norte, asociadas a ámbitos guerreros, y por el Mediterráneo, vinculadas a comerciantes pacíficos. La reiteración de este tópico historiográfico proporciona verosimilitud, pero la ausencia de datos que pudieran corroborarlo se soslaya con otra presunción, la total destrucción de los documentos por los cristianos. Prima, pues, la idea de un difusionismo lineal que presume una expansión continua desde un centro irradiador hasta los lugares de recepción, en el que no caben saltos, es decir, la costa mediterránea tuvo que haber conocido el culto a Mater Magna. En segundo lugar, manifiesta una superficial comprensión de los comportamientos religiosos, pues la destrucción cristiana, no acreditada, no tiene por qué suponer su desaparición radical en el registro arqueológico.

Los primeros trabajos que se separan de los postulados de García y Bellido aparecieron a principios de la década de los ochenta de la mano de M^a Manuela Alves Dias y Juan José Sayas. La primera estudió los cultos orientales en el ámbito local de la ciudad lusitana de *Pax Iulia* con el objetivo de determinar el perfil socio-cultural de los devotos y sus posibles motivaciones para venerar a las divinidades extranjeras³⁴. El interés de su investigación reside en el hecho de que en dicho núcleo urbano, ni hay constancia de la presencia militar ni se dan las condiciones propicias para el florecimiento de un comercio que hubiera atraído a mercaderes greco-orientales.

Alves Dias apuntó dos factores diferentes para explicar la introducción de tales expresiones religiosas en el lugar. Por un lado, la actividad minera habría favorecido la atracción de una población de colonos con estatuto jurídico de libertos y de origen étnico greco-oriental, reconocibles en los numerosos individuos con *cognomina* de raíz griega atestiguados por la epigrafía local. Por otro lado, debería tenerse presente la proximidad de *Emerita Augusta*, núcleo comercial, administrativo y militar que habría actuado como centro difusor de estos cultos. Ahora bien, aunque las devociones orientales hubiesen penetrado en *Pax Iulia* por estas dos vías (el elemento poblacional greco-oriental y la cercanía de la colonia emeritense), las condiciones para su arraigo se habrían forjado en la propia ciudad. Esta era, en opinión de la autora, un terreno fértil para su implantación no solo por la condición social humilde de buena parte de su población, sino también por la distante relación de las autoridades locales con el poder imperial.

Obviamente, Alves Dias aún estaba inmersa en la opinión dominante desde la obra de Cumont de que estos cultos eran contraculturales, opuestos a la religión oficial. De acuerdo con esta visión, se caracterizarían por el establecimiento de una relación más íntima, individual y voluntaria entre los devotos y la divinidad así como por su carácter sotérico; por ello, cabría considerarlos como devociones de carácter popular que ofrecían consuelo espiritual

33. *Ibid.*, 166-168.

34. M^a.M. Alves Dias, "Os cultos orientais em *Pax Iulia*, Lusitânia", *Memorias de Historia Antigua*, 5, 1981, 33-40.

a los marginados, esto es, a los esclavos, libertos y extranjeros, grupos no integrados en las estructuras sociales, políticas y religiosas del Estado romano. En consecuencia, habrían sido los estratos inferiores de la sociedad los que habrían promovido su difusión al margen de la oficialidad. No obstante, según la autora portuguesa, en *Pax Iulia* estas devociones habrían llegado a influir también los sentimientos religiosos de las elites. En su opinión, la oligarquía local habría sufrido un relativo abandono por parte de las instancias imperiales, en primer lugar, porque la clase senatorial de Roma habría tenido una limitada influencia en el interior de la Lusitania meridional, y en segundo lugar, porque ni la administración imperial ni la provincial parecen haber escogido a uno de sus ciudadanos para el ejercicio de un cargo³⁵. Por ello, las familias pacenses de alto estatus habrían mantenido un escaso apego al culto imperial y a la ideología oficial del Imperio y habrían orientado sus inquietudes hacia formas de religiosidad alternativas, como los misterios, que ofrecían satisfacción a las necesidades espirituales más íntimas de todo individuo, desatendidas por la religión romana tradicional.

El interés de Alves Dias por las relaciones entre la comunidad y el poder romano es ciertamente destacable, pues supone un importante replanteamiento en el estudio de la implantación de los cultos «orientales» en la Península. Sin embargo, hoy no podemos en modo alguno subscribir su hipótesis, ya que contamos con abundantes testimonios que apuntan a una fuerte implantación del culto imperial en la Lusitania central, tales como el importante templo dedicado a los *divi* en el antiguo *municipium* de Évora, no lejos de *Pax Iulia*³⁶, lo que demuestra que no hubo un desapego por parte de las elites de la zona respecto a las autoridades de Roma. Asimismo, en un sentido más amplio, numerosos estudios han constatado el importante papel que desempeñaron las autoridades imperiales y las minorías dirigentes locales en la implantación de tales devociones en distintas áreas del Occidente romano³⁷. Alves Dias se deja arrastrar por una visión completamente cristiano-céntrica, calcada sobre otro topos muy arraigado, el de la difusión del cristianismo a partir de los estratos sociales más desfavorecidos, pues a ellos dirigió Jesús su predicación, ellos habrían sido los primeros convertidos y sus más activos practicantes y propagadores.

En un trabajo contemporáneo al de la especialista portuguesa, Juan José Sayas abordó los problemas históricos de estas manifestaciones religiosas en todo el ámbito geográfico peninsular³⁸. Respecto al culto metróaco, consideró insuficientes o erróneas las causas enunciadas por García y Bellido para explicar la distribución geográfica de los testimonios. Señaló que no hay constancia del empleo de esclavos en las minas del noroeste y negó que los militares hubieran actuado como agentes propagadores del culto, tal como parece indicar la

35. *Ibíd.*, 34-35.

36. T. Hauschild, “El templo romano de Évora”, en *Templos Romanos de Hispania*, Murcia, 1992, 107-117; J.E. Guerreiro, “O Templo romano de Évora e a renovação urbana do centro histórico”, en *I Encontro Ibérico de Municípios com Centros Históricos, Santarém*, 1992, Santarém, 1994, 168-172.

37. J. Alvar, “Los misterios en la construcción de un marco ideológico para el Imperio”, en F. Marco, F. Pina y J. Remesal (eds.), *Religión y propaganda política en el mundo romano*, Barcelona, 2002, 71-81, con la bibliografía anterior.

38. J.J. Sayas, “Religiones mistericas”, en R. Menéndez Pidal (dir.), *Historia de España*, vol. 2, *España Romana*, Madrid, 1982, 371-397.

ausencia de testimonios que vinculen la *Legio VII Gemina* con Mater Magna. Sin embargo, no propuso explicaciones alternativas, sino que se limitó a constatar que la mayor parte de los materiales proceden de centros urbanos ubicados en las zonas menos romanizadas de la Península. Asimismo, apuntó de nuevo a la idea de la introducción desde África ya sugerida por Lantier, aduciendo la popularidad de los dioses frigios en el área norteafricana, las relaciones entre *Hispania* y esta región, las coincidencias cronológicas de los testimonios del culto metróaco en ambas zonas y el uso ritual del *cernos*, recipiente cultural ligado a la celebración del sacrificio taurobólico. Estos aspectos no constituyen, sin embargo, razones suficientemente sólidas para sostener la procedencia africana del culto.

En esta corriente crítica de las tesis de García y Bellido se inscribe Cayetano Ortiz Ayala³⁹, quien insistió en que ni la presencia de greco-orientales en el occidente peninsular ni la asimilación de la diosa indígena Ataecina a la divinidad frigia pueden explicar la exigüidad de testimonios en la Bética y en la Tarraconense. Pero al igual que Sayas, no planteó una hipótesis diferente, ni realizó aportaciones novedosas a la investigación sobre la introducción de Mater Magna y de Atis en la Península. De acuerdo con la observación acerca de la procedencia urbana de los documentos, destacó el carácter jurídico privilegiado de los centros de culto metróaco en Lusitania: *Emerita Augusta*, *Pax Iulia* y *Metellinum*, todas ellas colonias romanas⁴⁰. Además, subrayó la especificidad de cada núcleo poblacional. Por un lado, la demografía de *Pax Iulia* consistía fundamentalmente en indígenas romanizados y libertos, frente a *Emerita Augusta*, capital de la provincia dotada de los correspondientes órganos romanos de administración y de organización política y económica, así como centro neurálgico en la Vía de la Plata. Otras ciudades eran costeras, como *Olisipo*, que alcanzó el estatus de municipio, y

39. C. Ortiz Ayala, “El culto de Cibele en la *Hispania* romana”, en G. Pereira Menaut (dir.), *Actas 1er. Congreso Peninsular de Historia Antigua: Santiago de Compostela*, 1-5 julio 1986, vol. 2, Universidad de Santiago de Compostela, 1988, 441-453.

40. Debemos descartar el testimonio de *Metellinum*, que se daba por perdido, como consecuencia de la localización en la Dehesa del Castillo de Pedrabuena, San Vicente de Alcántara (Badajoz; probablemente se trate del municipio de Ammaia) del altar en cuestión, cuya lectura correcta es *Iovi Taurum pro salute et / reditu Lupi Alboni f(iilii) Capiniaie / Alboniae frat(ris) a(nimo) l(ibens) v(otum) s(olvit)*. Hübner la dio por metróaca, a pesar de que tres de las copias conocidas de esta inscripción daban la lectura correcta de la divinidad objeto del voto, aunque diferían en cuanto a su procedencia, pues mencionan Galisteo, Villanueva de la Serena o Medellín. García y Bellido mantuvo el error creyendo que se trataba de dos inscripciones diferentes al publicarla como inédita en el *Archivo Español de Arqueología*, 23, 1960, con foto y lectura correcta, y como metróaca, sin foto, en *ROER*, n° 10. Se deshizo el entuerto en la publicación del epígrafe en *Hispania Epigraphica*, 3, 1993, 101. Allí se indica que corresponde a *CIL* II 606, aunque se sitúa el hallazgo en el municipio actual de Alburquerque, localización que se mantiene en la edición online: «http://eda-bea.es/pub/record_card_1.php?refpage=%2Fpub%2Fsearch_select.php&quicksearch=iovi+taurum&rec=21590». Agradecemos al Dr. Joaquín Gómez Pantoja la preciosa información que nos ha proporcionado para evitar un error arrastrado en los estudios metróacos hasta el presente. Por tanto, ni es un documento metróaco, ni su procedencia es necesariamente la colonia de *Metellinum*. Véase el trabajo reciente de F. Marco Simón, “*Iovi taurum*... Sacrificios animales a Júpiter en la Lusitania romana”, en I. Aguilera *et alii* (eds.), *De las ánforas al museo. Estudios en homenaje a Miguel Beltrán Lloris*, Institución “Fernando el Católico”, Zaragoza, 2015, 597-606.

Ossonoba, que se mantuvo como *oppidum*. Reiteró que en estas, la implantación de las nuevas devociones debió de estar determinada por el mantenimiento de relaciones comerciales con Oriente. La actividad de los mercaderes y de la población servil greco-oriental también habría favorecido su difusión a los asentamientos del interior; el ejército, en cambio, no habría participado en este proceso en la Península.

El intento renovador de Alves Dias, Sayas y Ortiz Ayala, se mantuvo anclado, no obstante, en dos ideas básicas dominantes desde la obra de Cumont: la existencia de una cierta continuidad entre Oriente y Occidente de las formas de devoción de las divinidades de origen greco-oriental y la consideración de que se habían propagado como expresiones religiosas contraculturales y alternativas al sistema ideológico-religioso del Estado romano. Por ello, se atribuyó la función de agentes difusores a los inmigrantes greco-orientales que, al carecer de la ciudadanía plena, eran marginados por las estructuras políticas, sociales y religiosas del Imperio.

La inconsistencia de esta imagen ha sido sobradamente demostrada por la corriente historiográfica crítica de la noción cumontiana de cultos «orientales», emprendida en los años setenta en el plano internacional y de la que participaban los trabajos anteriores de uno de los firmantes de este artículo⁴¹. En ellos se empezaban a plantear las ideas renovadoras que enunciamos a continuación.

En primer lugar, los cultos de Mater Magna, de las divinidades isíacas y de Mitra no eran realmente orientales, ni en modo alguno contrarios al sistema religioso romano, ya que su penetración en Occidente se produjo tras haber experimentado un proceso previo de helenización o de romanización y, al menos los dos primeros, fueron integrados en la religión

41. El inicio de la crítica sistemática a los postulados de Cumont puede establecerse en el trabajo de R. Gordon, "F. Cumont and the Doctrines of Mithraism", en J.R. Hinnells (ed.), *Mithraic Studies*, Manchester, Rowman & Littlefield, 1975, 215-248 y R. Beck, "Mithraism since Franz Cumont", *ANRW*, II, 17.4, Berlín-Nueva York, 1984, 2002-2015. Un punto de inflexión se alcanza con el estudio general de W. Burkert, *Ancient Mystery Cults*, Cambridge, Massachusetts-Londres, 1987. Más recientemente la oposición a Cumont puede encontrarse en C. Bonnet, J. Rüpke y P. Scarpi (eds.), *Religions orientales-culti misterici. Neuen Perspektiven - nouvelles perspectives - prospettive nuove*, Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge, Stuttgart, 2006; C. Bonnet, V. Pirenne, D. Praet, *Les religions orientales dans le monde grec et romain : cent ans après Cumont (1906-2006). Bilan historique et historiographique. Colloque de Rome, 16-18 Novembre 2006*, Bruselas-Roma, 2009; N. Belayche y F. Massa (eds.), "Les « mystères » : questionner une catégorie", *Métis*, 14, 2016, 7-132. En lo que respecta a la permeabilidad de la crítica en el análisis de los estudios en *Hispania* es preciso mencionar J. Alvar, "Los cultos místéricos en la Bética", en J.F. Rodríguez Neila (coord.), *Actas del I Coloquio de Historia Antigua de Andalucía, Córdoba 1988*, vol. 2, Córdoba, 1993, 225-236; *id.*, "Los cultos místéricos en la Tarraconense", en *Religio Deorum. Actas del Coloquio Internacional de Epigrafía (Culto y Sociedad en Occidente)*, 1988, Sabadell, 1993, 27-46; *id.*, "Los cultos místéricos en Lusitania", *Actas do II Congresso peninsular de História Antiga: Coimbra, 18 a 20 de outubro de 1990*, vol. 2, Coimbra, 1993, 789-814; *id.*, *Los misterios. Religiones "orientales" en el Imperio Romano*, Madrid, 2001) y la nueva edición revisada y traducida al inglés, *Romanising Oriental Gods...*, *op. cit.* Sobre el debate existente en torno a las categorías de "cultos orientales" y "cultos místéricos", véase la introducción a estas dos monografías, así como J. Alvar, "Promenade por un campo de ruinas. Religiones orientales y cultos místéricos: el poder de los conceptos y el valor de la taxonomía", en Bonnet, Pirenne-Delforge y Praet (eds.), *Les religions orientales...*, *op. cit.*, 119-134.

oficial. Mater Magna, de hecho es una deidad que formó parte del panteón romano desde su misma llegada a la *Vrbs* en el 204 a.C., por lo cual no cabe duda de que fue introducida en *Hispania*, como en el resto de provincias imperiales, como una deidad plenamente romana a partir del primer siglo de la Era⁴². En consecuencia, no hay razón alguna para suponer una continuidad entre los cultos fenicios y cartagineses establecidos en la Península Ibérica en época prerromana y la devoción de la Gran Madre del período imperial⁴³. En este sentido, cabe destacar que el culto de esta diosa en el territorio peninsular no revistió ningún carácter particular con respecto al resto de regiones del Occidente imperial, lo que sería esperable en caso de haber sido influido por las devociones prerromanas llegadas de Oriente.

La propagación de los cultos «orientales» en el Mediterráneo occidental ha de entenderse en relación con el contexto político de finales de la República y comienzos del Imperio. Su difusión estaría unida a la necesidad de modernizar la maquinaria del Estado para la administración e integración de las provincias. Bajo el reinado de Claudio, la apertura del aparato burocrático a un sector social hasta entonces excluido, como es el de los libertos, así como la integración de los provinciales en época Flavia, propiciaron una renovación de la ideología y la religión imperiales, pues el viejo sistema religioso de la Roma republicana ya no era sustento suficiente para el nuevo orden socio-político⁴⁴.

En efecto, en tiempos republicanos, los libertos estaban excluidos de las magistraturas municipales y de los sacerdocios tradicionales romanos, una situación que las elites romanas se preocuparon por preservar durante el Imperio. Entonces, los libertos constituían ya un grupo en ascenso económico, con creciente proyección social y con sus propias reivindicaciones. A fin de mantenerlos apartados de las altas instancias del poder político, era preciso canalizar su dinamismo hacia otras actividades que les permitieran una destacada presencia en la vida pública⁴⁵. El ejercicio de cargos rituales al servicio de los dioses de nuevo cuño, cuyo origen greco-oriental coincidía con el de muchos extranjeros asentados en Occidente, del mismo modo que el *sevirato* o la *augustalidad*, fueron medios que sirvieron a este propósito⁴⁶. Paralelamente, la inserción de numerosos greco-orientales en la administración estatal

42. Cf. Alvar, “Tarraconense...”, *op. cit.*, 28-29; *id.*, “Bética...”, *op. cit.*, 235-236.

43. Cf. J. Alvar, “La religión como índice de aculturación: el caso de Tartessos”, *II Congr. Int. Studi Fenici e Punici*, Roma, 1991, 351-356; una situación similar se puede observar en el caso de los cultos isíacos: *id.*, “Isis prerromana, Isis romana”, en R. Rubio (ed.), *Isis. Nuevas perspectivas. Homenaje a Álvarez de Miranda*, Madrid, 1996, 95-107.

44. Alvar, “Tarraconense...”, *op. cit.*, 28-29; *id.*, “Los misterios en la construcción de un marco...”, *op. cit.*, 71-81.

45. J. Alvar, “Marginalidad e integración en los cultos místéricos”, en F. Gascó y J. Alvar (coords.), *Heterodoxos, reformadores y marginados en la antigüedad clásica*, Universidad de Sevilla, 1991, 71-90; *id.*, “Integración social de esclavos y dependientes en la Península Ibérica a través de los cultos místéricos”, en J. Annequin y M. Garrido-Hory (eds.), *Religion et anthropologie de l'esclavage et des formes de dépendance*, París, 1994, 275-293.

46. G. Fabre, *Libertus. Recherches sur les rapports patron-affranchi à la fin de la République*, *Collection École Française de Rome*, 50, Roma, 1981. Este autor considera que la instauración de los *seviri* augustales por parte de Augusto estuvo orientada a crear un « exutoire aux ambitions municipales des affranchis les

pudo haber favorecido la adopción de sus creencias religiosas por individuos occidentales, quienes podrían haber obtenido un beneficio (material o espiritual) de su devoción.

Estas consideraciones no deben inducir a error: los cultos «orientales» no afectaron únicamente o mayoritariamente a sectores sociales marginales, sino que, como revelan las fuentes epigráficas y literarias, una buena parte de sus seguidores pertenecían a la elite o a grupos bien integrados en el cuerpo cívico⁴⁷.

En este sentido es interesante señalar que la implantación de Mater Magna fuera de Roma, parece haber comenzado en el reinado de Claudio, cuando los rituales propios de la tradición frigia, relativos a Atis, fueron integrados en el culto oficial, previa adaptación a las costumbres romanas. Impulsada en época Flavia y bajo Antonino Pío, la devoción metróaca alcanzó su máxima expansión en la segunda mitad del siglo II y en la primera del III d. C. No obstante, es preciso aclarar que su propagación no fue el producto de una política imperial expresa, sino de la actividad privada, favorecida por el beneplácito de las autoridades locales y provinciales, cuando no de la iniciativa directa de estas⁴⁸.

Todas estas ideas renovadoras de la visión clásica de los cultos «orientales» tardaron en calar en la historiografía española. En la década de los noventa, fueron parcialmente asumidas por José Fernández Ubiña, autor del que es todavía hoy el estudio general más reciente sobre Mater Magna y Atis en suelo peninsular⁴⁹. Pero este especialista no abandonó por completo los postulados clásicos, sino que trató de combinarlos con la revisión crítica de los mismos, lo que desembocó en una argumentación contradictoria.

Por una parte, descartó la responsabilidad del ejército en la introducción de la devoción metróaca en *Hispania*, atribuyéndola exclusivamente a familias o grupos de población greco-oriental involucrados en la actividad comercial, los cuales se habrían asentado principalmente en las ciudades de Lusitania y del noroeste de la Tarraconense, a juzgar por la abundancia de materiales en estas regiones. Además, siguiendo la afirmación de Lantier y de Lambrino sobre el escaso arraigo del culto en la población hispano-romana, insistió en que aún en el momento de su pleno desarrollo, este se mantuvo circunscrito a dichos colectivos de origen o de ascendencia extranjera y de bajo estatuto social. Estimó que esta hipótesis clásica estaba avalada por la abundancia de *cognomina* de raíz griega entre los agentes rituales metróacos.

Por otra parte, defendió que detrás de los dos nombres con los que la Gran Madre era designada en las fuentes latinas, Cibele y Mater Magna, subyacían dos devociones distintas, correspondientes quizá a dos diosas diferentes. El teónimo de Cibele pertenecía a la tradición religiosa frigia, de carácter orgiástico y, en palabras del propio Ubiña, «con connotacio-

plus riches » (p. 315). Igualmente, M. Le Glay, “La place des affranchis dans la vie municipale et dans la vie religieuse”, *Mélanges de l’École Française de Rome*, 102, 2, 1990, 621-638.

47. J. Alvar, “Las mujeres y los misterios en *Hispania*”, en E. Garrido González (ed.), *La mujer en el mundo antiguo: actas de las V Jornadas de Investigación Interdisciplinaria: Seminario de Estudios de la Mujer*, Madrid, 1986, 245-258, esp. 75; cf. *infra*.

48. Alvar, “Marginalidad e integración...”, *op. cit.*, 84.

49. J. Fernández Ubiña, “Magna Mater, Cybele, and Attis in Roman Spain”, en E. N. Lane (ed.), *Cybele, Attis and Related Cults*, *RGRW*, 131, Leiden, 1996, 405-433. Un estudio actualizado está en prensa: Alvar, *Mater Magna y Atis en Hispania*, Besançon, e.p.

nes libidinosas y manifestaciones histriónicas y sangrientas» como la emasculación de los *galli*, sus flagelaciones y sus laceraciones, contrarias al *mos maiorum* del pueblo romano⁵⁰. Por ello, estas prácticas nunca fueron introducidas en el culto de Mater Magna, adaptación romana del culto frigio. Puesto que el nombre de Cibeles parece haber estado ausente en la epigrafía peninsular⁵¹, el autor consideró que tampoco se habrían adoptado las prácticas religiosas de tradición oriental. Así pues, la deidad venerada, normalmente bajo el teónimo *Mater deum* o *deum Mater*, era la Gran Madre plenamente romana.

Con relación a esta consideración y ante la diferente naturaleza de los materiales relativos a Mater Magna y a Atis (epigráficos y escultóricos), así como ante su distinta distribución geográfica, afirmó que los dos dioses fueron venerados por separado. Teniendo además en cuenta que los documentos conocidos datan del siglo II y de principios del III d.C., sostuvo que fueron introducidos en *Hispania* en esta época avanzada, cuando su culto ya había perdido su carácter místico y los rituales dedicados a cada dios, así como su significado religioso, se habían diferenciado⁵².

Resulta evidente la incoherencia que supone atribuir la difusión de un culto plenamente romano, libre de los aspectos místicos y orgiásticos que se presumen exclusivos de la tradición oriental, a grupos sociales de extranjeros procedentes del este del Mediterráneo. Consciente de tal problema, Ubiña se preocupó de resolverlo. Con este propósito, sugirió que estos devotos greco-orientales, a fin de integrarse en la sociedad romana, habrían renunciado a los aspectos exóticos de su religiosidad, de tal manera que habrían abandonado a su Cibeles oriental en favor de la Mater Magna romana. Ahora bien, no se habría tratado de una renuncia individual y repentina, sino surgida de un largo proceso de convivencia durante el cual estos inmigrantes y sus descendientes, cada vez más romanos y menos greco-orientales, habrían asimilado sus prácticas rituales a la tradición religiosa del Imperio⁵³.

Esta solución no es menos incongruente que sus planteamientos de base. El error es metodológico. En primer lugar, es importante destacar que, contra la opinión común hasta los años noventa, los *cognomina* grequizantes no prueban el origen greco-oriental de los individuos que los portan. En efecto, los estudios onomásticos realizados, entre otros, por A. Lozano, han demostrado que los antropónimos griegos conocidos y transmitidos en su forma latina por la epigrafía del Occidente imperial son, en la mayoría de los casos y especialmente durante los dos primeros siglos de la Era, indicadores fiables de un origen o una

50. Fernández Ubiña, "Magna Mater, Cybele...", *op. cit.*, 413-414.

51. Contra esta supuesta ausencia, cabría aducir una inscripción procedente de *Egitania* (Idanha a Velha, Castelo Branco), hoy perdida, en la que se leería *Deae Magnae Cybeles quam iratam in morte / sensi* (GyB, *ROER*, nº 12, p. 52-53 = Vermaseren, *CCCA* V, nº 188). Conocida únicamente por una copia del siglo XVI, se duda de su autenticidad. Según Fernández Ubiña, "Magna Mater, Cybele...", *op. cit.*, 412 nota 17, si el propio epígrafe no es falso, sí lo sería al menos el nombre de Cibeles y el fuerte sentimiento de la diosa explicitado en las últimas líneas, que habrían sido añadidos por los copistas, solución evidentemente especulativa y difícilmente asumible.

52. Fernández Ubiña, "Magna Mater, Cybele...", *op. cit.*, 411.

53. *Ibid.*, 426 nota 61.

ascendencia social servil (esclavos o libertos), pero no de una procedencia greco-oriental⁵⁴. Esto se debe a la moda, bastante extendida entre los propietarios de esclavos, de dar nombres de raíz griega a estos, con independencia de su origen étnico. Por lo tanto, no podemos aseverar que los *cultores* peninsulares de Mater Magna, entre los que ciertamente abundan tales elementos onomásticos, fueran extranjeros, sino únicamente que entre ellos predominaban los individuos de condición liberta⁵⁵. Volveremos sobre esto más adelante.

En segundo lugar, los aspectos libidinosos y sanguinolentos que Ubiña atribuye al culto de la Cibeles oriental son imputaciones modernas que reproducen las perspectivas moralizantes y despectivas que arrancan del propio Cumont. Es cierto que las prácticas de los *galli* eran contrarias a la moral romana y que, por ello, estos agentes rituales no fueron integrados en las estructuras oficiales del culto de Mater Magna. Sin embargo, es bien sabido que no permanecieron ajenos a este, ya que su participación en el culto metróaco está atestiguada en Roma y en otras ciudades del Imperio, como Cartago o *Mogontiacum* (Maguncia)⁵⁶. Esto

54. Desde finales del siglo II d.C., dejan de ser un indicio fiable de este estatuto socio-jurídico, pues como explica A. Lozano Velilla, “la suavización del rechazo hacia el uso de nombres griegos por libres y gentes de clase social alta es perceptible en Roma a partir de Marco Aurelio. Posteriormente, la *Constitutio Antoniniana* supondría la supresión de toda diferenciación sociológica entre ese grupo onomástico y los demás y con ello la nivelación de los diferentes estratos del *cognomen* romano”; A. Lozano Velilla, “La transmisión de los antropónimos griegos en la epigrafía latina de *Hispania*”, en F. Villa y J. Untermann (coords.), *Lengua y cultura en Hispania prerromana : actas del V Coloquio sobre lenguas y culturas de la Península Ibérica (Colonia 25-28 de Noviembre de 1989)*, Madrid, 1993, 361-410, esp. 368; cf. *ead.*, *Die griechischen Personennamen auf der iberischen Halbinsel*, Heidelberg, 1998.

55. En consecuencia, sustituiremos aquí la etiqueta de “libertos greco-orientales” atribuida a los individuos con *cognomina* de raíz griega en los primeros estudios sociológicos de los devotos de los cultos místéricos (cf. por ejemplo, Ortiz Ayala, “El culto de Cibeles...”, *op. cit.*; Alvar, “Bética...”, *op. cit.*, 235-236) por la de simples “libertos”. Aunque cabe la posibilidad de que sus sobrenombres no fuesen producto de la moda a la que hemos hecho referencia, sino que realmente derivasen de su ascendencia oriental, estos individuos son conocidos por inscripciones en latín, y no en griego, junto a otros devotos de onomástica latina, lo cual es indicio de su integración en las estructuras sociales hispano-romanas. Desconocemos si alguno de ellos mantenía un vínculo con el Mediterráneo oriental y, en caso afirmativo, de qué naturaleza era esta relación. En cualquier caso, esta presunta vinculación con los países del Levante no es la clave explicativa del fuerte arraigo del culto metróaco entre los individuos de condición libertina, como expondremos más adelante.

56. En Roma, los galos son conocidos tanto en la época republicana como en tiempos imperiales: Luc. II, 610-624; Ov. *Fast.* IV, 179-191; Varro. *Eum.*, 132-143. Respecto a Cartago, son mencionados en el siglo IV por Agustín de Hipona: Aug. *Civ. Dei*, VII, 26. En Maguncia, los *galli* aparecen junto a los *bellonari* (servidores de la diosa Bellona) y a los *magalli* (desconocidos), en tres de las 38 *defixiones* halladas en el santuario conjunto de Mater Magna e Isis, datadas entre el reinado de Vespasiano y ca. 120; cf. J. Blänsdorf, *Die Defixionum Tabellae des Mainzer Isis- und Mater Magna-Heiligtums. Defixionum Tabellae Moguntiacae (DTM)*. In Zusammenarbeit mit P.-Y. Lambert and M. Witteyer, *Mainzer Archäologische Schriften*, 9, Mainz, 2012; F. Marco Simón, “Referencias míticas y topografía divina en documentos mágico-religiosos del Occidente romano”, en E. Suárez de la Torre y A. Pérez Jiménez (eds.), *Mito y Magia en Grecia y Roma*, Barcelona, 2013, 257-262. Las laceraciones y la castración que se auto-infligían son evocadas como modelo de los castigos que debían sufrir las personas malditas.

pone de manifiesto que no existía una división clara entre las versiones frigia y romana del culto de la Gran Madre, menos aún una dicotomía entre dos hipóstasis divinas (Cibeles y Mater Magna). Tal distinción es una conceptualización moderna que no debe extrapolarse a la Antigüedad. Es, pues, impensable que los devotos peninsulares distinguieran entre dos versiones de la misma diosa y que, habiendo venerado originalmente a la oriental, decidieran conscientemente abandonarla a favor de la occidental en aras de integrarse en la sociedad hispano-romana.

Puesto que Mater Magna era una deidad plenamente romana, no hay ninguna razón para atribuir la difusión de su culto a la actividad de agentes greco-orientales. Su implantación en un lugar determinado pudo haber sido obra de las autoridades públicas provinciales o locales, o de particulares nativos de la región, de origen itálico u oriundos de cualquier otra parte del Imperio. El problema para determinar quiénes fueron los responsables de su introducción en *Hispania* es que la gran mayoría de las inscripciones conservadas no corresponden al momento fundacional del culto, sino a una segunda fase cronológica, cuando este ya estaba organizado. A este respecto, hemos de señalar que la consideración de Ubiña sobre la cronología de su introducción en la Península no es juiciosa, puesto que se basa en estos documentos.

Por último, la presunta existencia de un culto independiente de Atis en la Península, con sus propios rituales y significado religioso, no se corresponde plenamente con la realidad que deja entrever la documentación. Las representaciones del dios están ligadas al ámbito funerario, por lo que tienen un valor religioso particular estrictamente vinculado a la religiosidad funeraria, de tal manera que no se puede suponer en modo alguno la existencia de un culto atideo independiente, organizado y con rituales específicos análogo al metróaco. Es importante destacar, además, que no tenemos constancia documental de que Atis fuera venerado individualmente en ningún lugar del Mediterráneo. Al contrario, el dios solo fue objeto de un culto oficial junto a la Gran Madre, ocupando generalmente una posición secundaria con respecto a ella.

Para finalizar el repaso crítico de las distintas opiniones acerca de los agentes introductores de Mater Magna y Atis en *Hispania*, es necesario hacer referencia al documento más recientemente descubierto de los que conforman el corpus peninsular de los dioses frigios, que reviste una gran relevancia por su naturaleza excepcional y su alta cronología, además de por ser el único epígrafe que menciona a Atis solo, sin Mater Magna, a pesar de lo cual no sirve como testimonio de un culto independiente del dios.

Se trata de una *tabella defixionis* hallada en 1995 en el fondo de la cisterna de un santuario romano del antiguo municipio lusitano de *Salacia* (Alcácer do Sal, Setúbal), que ha sido datada, según criterios paleográficos, en la segunda mitad del siglo I d. C.⁵⁷, fecha que la convierte en el documento más antiguo de *Hispania*. Pertenece a la categoría de «peticiones

57. J.C.L. Faria, *Alcácer do Sal ao Tempo dos Romanos*, Alcácer do Sal, 2000, 65 y s., 109; J. D'Encarnação y J.C.L. Faria, "O santuário romano e a *defixio* de Alcácer do Sal", en J. Cardim Ribeiro (coord.), *Religiões da Lusitania. Loquuntur saxa*, Lisboa, 2002, 259-263; F. Marco Simón, "Magia y cultos orientales: acerca de una *defixio* de Alcácer do Sal (Setúbal) con mención de Atis", *MHNI*, 4, 2004, 79-94; R. Tomlin, "Cursing a Thief in Iberia and Britain", en R. Gordon y F. Marco Simón (eds.), *Magical Practice in the Latin West. Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza, 30 Sept-1 Oct. 2005*, RGRW,

de justicia» o textos imprecatorios contra ladrones y evoca la muerte de Atis como ejemplo del destino que se desea para el maleante, lo cual revela que la persona que la erigió era cono- cedora del mito del dios, quien en el estado actual de la documentación, resulta ser el primer miembro de la pareja frigia atestiguado en el territorio peninsular. Desafortunadamente, la inscripción no menciona el nombre de su dedicante, por lo que desconocemos por completo su identidad y no podemos valorar su capacidad agencial como devoto atideo (¿y metróaco?) en relación con la introducción de los dioses frigios en esta región de Lusitania. Francisco Marco Simón, quién publicó una segunda edición del texto epigráfico y reinterpretó su con- tenido, lo vinculó con la presencia de comerciantes minorasiáticos en el municipio de *Salacia*, importante centro portuario de la fachada atlántica portuguesa⁵⁸. Sin embargo, aunque no es posible descartar por completo la responsabilidad de este colectivo en la difusión e implantación de Atis en dicha localidad, el uso del término griego *megaron* y las numerosas incorrecciones gramaticales que presenta el latín del epígrafe⁵⁹ no son razones suficientes para pensar que su autor era de origen greco-oriental, porque de ser así, probablemente se habría expresado en griego. Además, el empleo de vocablos griegos en *defixiones* latinas es frecuente, así como los errores gramaticales, que deberían achacarse a la incapacidad del grueso de latino-hablantes para escribir correctamente en su propia lengua antes que al su- puesto origen extranjero de los dedicantes. Por tanto, la tablilla execratoria de *Salacia* podría haber sido obra de un agente local, que habría accedido al conocimiento de los poderes de un Atis previamente instalado en el espacio religioso del municipio.

Junto a esta *defixio*, contamos tres documentos epigráficos relacionados con los pri- meros momentos del culto metróaco en *Hispania*, uno de ellos en virtud de su datación, los otros dos en razón de su contenido. Cerraremos nuestro estudio con un breve comentario sobre los mismos.

Una inscripción procedente de la antigua *Olisipo* (Pedras Negras, Lisboa), datada con- sularmente en 108 d. C., es el testimonio más antiguo del culto a Mater Magna hallado hasta el momento⁶⁰. Conmemora la celebración de un ritual no especificado, posiblemente un tau- robolio, ejecutado por una mujer con *cognomen* greco-oriental, Flavia Tyche, que ejerce la función de *cernophora* («portadora del *cernos*» vaso o bandeja cultural parece haber servido para depositar los testículos de la víctima inmolada en el ritual taurobólico/criobólico⁶¹). En la dedicatoria, la diosa es designada con su teónimo latino completo *Mater deum Magnae Idaeae*, al que se añade la epiclesis de *Phrygia*, que subraya su origen etno-geográfico. En vista de la datación consular así como de a existencia del cargo religioso de *cernophora*, podemos

168, Leiden-Boston, 2009, 245-274, esp. 260-264; H.K. Versnel, “Prayers for justice, East and West”, en *Ibid.*, 275-356, esp. 297-300.

58. Marco Simón, “Magia y cultos orientales...”, *op. cit.*, 91.

59. Señaladas por Faria, *Alcácer do Sal...*, *op. cit.*, 108.

60. GyB, *ROER*, nº 5, p. 49 = Vermaseren, *CCCA*, V, nº 184.

61. Sobre la interpretación del ritual conmemorado como un sacrificio taurobólico o criobólico y la importancia que posee su datación en tiempos de Trajano en relación con la aparición de este ritual, véase nuestro artículo J. Alvar y B. Pañeda, “The Origins of the *Taurobolium*”, en prensa.

deducir que pertenece a un momento en el que el culto metróaco ya estaba plenamente establecido y organizado, por lo que su introducción en esta región peninsular hubo de producirse con anterioridad. A este respecto, resulta interesante que la cernófora lleve por gentilicio el nombre de Flavia, pues cabe la posibilidad de relacionarla con la dinastía de los Flavios en cuanto liberta imperial o descendiente de individuos de esta condición. Esto nos lleva a preguntarnos acerca de la posible implicación o relación de la autoridad central de Roma con la instauración del culto de Mater Magna en *Olisipo*, intervención que tenemos constatada, en el último tercio del siglo I d.C., en el asentamiento militar de *Mogontiacum* (Maguncia), en Germania Superior⁶². Pero la ausencia de otros datos que apunten en esta dirección en el caso lusitano no nos permiten desarrollar tal idea.

Si esta inscripción de Lisboa perteneciente a la etapa de normalización del culto metróaco, las dos que nos restan por comentar corresponden a su fase fundacional en distintas localidades, pues conmemoran la creación de un espacio cultural.

En Monte Cildá (Palencia), quizás en el antiguo asentamiento de *Vellica*, Cayo Licinio Ciso erigió un templo a la Madre de los Dioses *ex voto*⁶³. La inscripción ha sido datada, a partir de criterios paleográficos, en el siglo II d. C. El dedicante podría ser un ciudadano romano de origen no peninsular, ya que su cognomen *Cisus* (o *Cissus*, como presumen algunos autores que han catalogado el documento) es frecuente fuera de *Hispania*⁶⁴. Escapa a nuestro conocimiento si el lugar de culto fue instaurado en un terreno de propiedad privada o pública. Lo que sí sabemos es que la fundación se realiza *ex voto*, por lo que es fruto de una promesa de carácter individual, además cumplida de buen grado (*libens merito*). Parece probable que la devoción del oferente hacia Mater Magna fuera anterior a la existencia de un culto organizado en la localidad y que él ejerciera como agente introductor del mismo. Si así fuera, el documento probaría que los elementos que constituyen el complejo cultural de la *romanitas* se adoptan y se articulan en virtud de las preferencias de los habitantes de cada localidad, de sus necesidades, de sus aspiraciones o de las circunstancias particulares de quienes controlan la vida comunitaria. De este modo, el resultado final deriva tanto de las prácticas culturales de los inmigrantes como del reacondicionamiento religioso de la población autóctona.

La segunda inscripción que documenta la fundación de un templo metróaco en *Hispania* procede del municipio flavio de *Mago* (Mahón), localidad portuaria de Me-

62. La participación de libertos de la dinastía Flavia en la implantación del culto metróaco en territorio provincial, que sin lugar a dudas responde a una iniciativa de la autoridad imperial, está documentada en Maguncia, donde los dos dedicantes y el sacerdote del santuario conjunto de Mater Magna e Isis son individuos de esta condición; cf. *RICIS Suppl. I*, 609/0502-3.

63. GyB, *ROER*, n° 16, p. 54 = Vermaseren, *CCCA V*, n° 21.

64. En verdad, la pertenencia étnica del devoto ha sido objeto de debate. Fita y Hübner (*EE*, 1899) añaden una *-s* a su nombre al suponerle un cognomen griego, aunque aceptan que puede ser asimismo *Cisus*, peregrino. No obstante, *Cissus* con dos *-ss-* también podría ser latino. Para J.M. Iglesias Gil, *Onomástica prerromana en la epigrafía cántabra*, Santander, 1974, n° 3, p. 31, el dedicante es romano, pues tanto *Cissus* como *Cisus* son frecuentes fuera de la Península; cf. Alvar, "Tarraconense..."; *op. cit.*, 41 y n. 67. Creemos que esta es la opción más probable, ya que la presunción de que su cognomen es griego no deriva sino del postulado clásico de que los devotos de los dioses "orientales" eran mayormente libertos greco-orientales.

norca. Aquí dos ciudadanos romanos, Marco Badio Honorato y [...] Cornelio Silvano, sufragaron la construcción de un templo a la Gran Madre y a Atis⁶⁵. La onomástica es latina⁶⁶. El epígrafe no lleva fecha ni hace mención alguna al *ordo decurionum*. Además, se desconoce el lugar de su hallazgo, por lo que, como sucede con el testimonio anterior, nos resulta imposible saber si el edificio fue erigido en suelo público o privado y si fue destinado o no al uso comunitario. Lo único que podemos deducir es que su construcción respondió a una devoción de carácter particular y que corresponde, verosímilmente, al momento inicial de un culto metróaco.

A partir de estos dos únicos testimonios relativos a la fundación de templos, no es posible alcanzar conclusiones generales sobre la implantación de Mater Magna y Atis en la Península. Ignoramos, pues, si su introducción se realizó principalmente por conductos privados, con la aquiescencia de los poderes municipales o por iniciativa de estos. En efecto, no tenemos documentada la participación de las autoridades locales ni en los procesos fundacionales ni, como veremos, en la celebración de los sacrificios metróacos, a diferencia de lo que se observa en las provincias galas y norteafricanas, donde sí aparecen directamente relacionadas con la implantación y el desarrollo del culto⁶⁷. En cambio, el análisis de estos documentos permite afirmar que los tres agentes fundacionales conocidos en *Hispania* son ciudadanos romanos, lo que contradice los supuestos reiterados en la historiografía acerca de la responsabilidad de los libertos greco-orientales en la introducción del culto en la Península Ibérica.

65. GyB, *ROER*, nº 13, p. 53 = Vermaseren, *CCCA* V, nº 215. La mención de Atis en la dedicación de un templo metróaco es inusual. En efecto, de las 29 inscripciones conmemorativas de la construcción o restauración de un lugar de culto metróaco que conocemos actualmente, solo tres, incluyendo la de Mahón, citan a Mater Magna y Atis juntos; cf. Vermaseren, *CCCA*, V, nº 142, inscripción que recuerda la reconstrucción de un templo de los dioses frigios en *Sitifis* (Setif) en 288 d.C., e *ibíd.*, nº 94, epígrafe conmemorativo de la restauración de dos pórticos laterales (?) del *metroon* de Cartago, dirigida por el procónsul L. Aradio Valerio Próculo en 337 d.C.

66. El antropónimo *Badius* aparece en 7 inscripciones peninsulares: como gentilicio, en dos epígrafes procedentes de *Tarraco*, ambos concernientes a C. Badio Macrino, *vir perfectissimus* (*Hispania Epigraphica* 20 2011, 473-474 ; siglo IV); como *cognomen*, en la Bética, en Cádiz (*HEp* 6, 1996, 535) y en Cortijo de Majadaiglesia (*Hispania Epigraphica*, 1, 1989, 287), y en Lusitania, en Tavira/Balsa (*CIL* II, 5165), en Robledillo de Trujillo/*Turgalium* (*Hispania Epigraphica*, 3, 1993, 135) y en Salvatierra de Santiago/*Norba Caesarina* (*Hispania Epigraphica*, 6, 1996, 244a; posiblemente el mismo individuo de la inscripción precedente). El gentilicio *Cornelius* es mucho más frecuente en la onomástica peninsular (cerca de 470 inscripciones recogidas en la base de datos online de *Hispania Epigraphica*).

67. Cf. H. Pavis d'Esurac, "La Magna Mater en Afrique", *Bulletin d'Archéologie Algérienne*, 6, 1975, 223-242; W. Van Andringa, *La religion en Gaule romaine. Piété et politique (Ier - IIIe siècle apr. J.-C.)*, París, 2002, 191-194.

Conclusión

La investigación de los cultos «orientales» en *Hispania*, y en particular de la devoción de Mater Magna y Atis, ha recorrido un largo camino desde las obras de los eruditos de principios del siglo XX. La visión cumontiana asumida y vigorizada por García y Bellido, así como muchas de las opiniones no contrastadas de este maestro, aún aceptadas por investigadores posteriores, carecen hoy de validez. La publicación de novedades materiales debe ir acompañada de reflexiones actualizadas sobre los problemas históricos que estas suscitan, en correspondencia con las tendencias recientes de la investigación más avanzada: el resurgir más brutal de los estudios sobre los cultos «orientales» y místicos, o específicamente sobre el culto metróaco, con grandes debates conceptuales, terminológicos y de funcionamiento de los rituales, vinculados a las nuevas corrientes de *individualisation* y *agency*. Pero esta necesidad ha sido a menudo obviada por la historiografía peninsular, que ha privilegiado la mera constatación documental, el testimonio como finalidad, así como la adopción de perspectivas analíticas ya establecidas, lo que ha provocado un cierto desfase entre las tesis de los autores españoles y portugueses y las de sus colegas europeos.

A pesar del vigor de estos estudios en Europa y EEUU, en estos momentos, el esfuerzo de actualización solo es afrontado por nuestro grupo de investigación *ORINS* (*Oriental Religions in Spain*), que continuando la labor realizada por uno de nosotros en los últimos treinta años, ha puesto al día el catálogo de documentos metróacos y atideos de *Hispania* y ha emprendido la revisión crítica de sus problemas históricos, plasmada parcialmente en el presente artículo⁶⁸. Sería conveniente el concurso de otros investigadores para abordar este objeto de estudio desde perspectivas diferentes.

68. Proyecto de Investigación HAR2014-52531-P: “Religiones orientales en *Hispania*”, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España y dirigido por J. Alvar; *id.*, *Mater Magna y Atis...*, *op cit.*

THE STUDIES ON ROMAN MAGIC IN *HISPANIA* SINCE
THE TURN OF THE CENTURY (2000-2016)

Los estudios sobre magia en *Hispania* romana desde el cambio de era (2000-2016)

Antón Alvar Nuño

Universidad Carlos III de Madrid

anton.alvar@gmail.com

Fecha recepción 01.05.2017 / Fecha aceptación 30.09.2017

Resumen

Se revisan en este artículo las tendencias interpretativas que ha habido en los estudios sobre magia en la Península Ibérica en las últimas décadas. Si bien hubo un interés germinal en estas cuestiones durante los años 60, la atención hacia las cuestiones relacionadas con la magia en *Hispania* ecllosionó en los años 80. Aún hay cierta tendencia a plantear la magia como una forma de religiosidad popular o como una forma de enfrentamiento al orden establecido pero, en términos generales, la interpretación de las fuentes está siguiendo caminos similares al panorama internacional, marcado desde los años 90 por la ruptura de la diferenciación tácita entre magia y religión.

Palabras clave

Defixiones – Cultura popular – filacterias – *Begriffsgeschichte* – Resistencia – Poder Ritual

Abstract

This paper analyses the interpretative trends of recent decades in the study of magic in the Iberian Peninsula. Although early interest in the topic hatched during the 1960s, the study of magic in *Hispania* did not become fully fledged until the 1980s. Today there is still a certain tendency towards the interpretation of magic as a form of popular religiosity or as a deviation from the established order, but generally speaking the current interpretation of the sources from *Hispania* now follows the track originating with the 1990s paradigm-shift, where magic is no longer considered tacitly different to religion.

Keywords

Defixiones – Popular Culture – Phylacteries – *Begriffsgeschichte* – Resistance – Ritual Power

* Este artículo forma parte de los resultados del Proyecto de Investigación del Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España, “La invención del pagano: las fronteras de la identidad religiosa en el mundo tardoantiguo (HAR2014-51946-P), dirigido por la prof. Clelia Martínez Maza.

Esso mismo si sabeys de algunas personas hechizeras, encantaderas, agoreras, sortilegas o que saben y usan hazer ligaturas, maleficios, encantamientos, conjuros, enxalmos, santiguando de mal de ojo o cortando el baço, o segando la rosa, o mal de culebrilla, o encomendando el ganado y las otras cosas perdidas y entrando en cercos usando de adivinos, proferiendose a dezir las cosas perdidas o que estan por venir. O si sabeis de algunos que tengan algunos libros de conjuros, supersticiones, heregias, o que esten reprobados en derecho o por la iglesia, o que trayan algunas nominas breves al cuello, o en otra parte, las vengais exhibiendo e mostrando para que sean vistas y examinadas, y si son buenas catholicas o no¹.

LOS ESTUDIOS SOBRE MAGIA EN LA PENÍNSULA IBÉRICA en la Antigüedad tuvieron en los años 60 dos exponentes que resultaron ser, desde sus diferentes aproximaciones metodológicas, pioneros en relación con el actual estado de la cuestión. Uno de ellos, con una metodología de carácter etnohistórico, estaba interesado en una construcción narrativa de *longue durée* que permitiera explicar los cambios y continuidades del arquetipo de bruja desde Homero hasta los últimos juicios inquisitoriales de Europa. El trabajo de Julio Caro Baroja, *Las brujas y su mundo*, publicado en 1961 y traducido al inglés en 1964, estaba inspirado en la supervivencia de creencias locales en la brujería y la magia en su tierra natal, pero su obra no estaba limitada a la mera descripción de informes etnográficos². Caro Baroja reconocía que

1. Edicto de visita del obispo de Tarazona, Juan González de Munébrega. Incluido en la visita pastoral del año 1548. ADT, C. 7, Leg. 5, nº 26, fol. 5. *Apud.* M. Tausiet, *Ponzoña en los ojos. Brujería y superstición en Aragón en el siglo XVI*, Madrid, 2000, 141-142.

2. J. Caro Baroja, *Las brujas y su mundo*, Madrid, 1961, trad. inglés, *The World of the Witches*, Londres, 1964. Sobre la concepción de la magia greco-romana en su obra cf. A. Alvar Nuño, “La obra de Julio Caro Baroja en relación con los estudios sobre magia greco-romana”, *Revista de Historiografía*, 4, 2006, 35-45. Las publicaciones de don Julio sobre magia y brujería fueron abundantes, pero la mayor parte de ellas estaban centradas en la Edad Moderna: cf. e.g. “Las brujas de Fuenterrabía (1611)”, *Revista de Dialectología y tradiciones populares*, 3, 1947, 189-204; “Doña Antonia de Acosta Mejía. Perfil de una hechicera del s. XVII”, *Revista de Tradiciones Populares*, 17, 1961, 39-65 o *Vidas mágicas e Inquisición*, Madrid, 1967. Para una bibliografía completa, A. Carreira, “Bibliografía de Julio Caro Baroja”, *revista internacional de estudios vascos*, 31, 1986, 247-290.

la historia de las descendientes de Hécate era más una historia de aquellos que se consideraban afectados por sus supuestos poderes que una historia de la brujería. Desde su punto de vista, el mundo de las brujas era una construcción social que adaptaba de manera constante los estereotipos culturales consolidados y transmitidos principalmente en la literatura a cada realidad histórica. El trabajo de Caro Baroja estaba inspirado en los estudios de J. G. Frazer, de M. Mauss y de B. Malinowski. Todos ellos, y en especial el planteamiento de la Escuela sociológica francesa de la magia como un antimodelo subversivo de la religión oficial, siguen vigentes en la producción científica nacional.

La segunda aproximación metodológica a la magia antigua era de carácter más positiva. Se trataba del análisis y edición lingüística de los textos epigráficos que conforman uno de los principales testimonios directos de las prácticas mágicas en la antigüedad: el corpus de *defixiones*. El artículo de Emilio García Ruiz, “Estudio lingüístico de las *defixiones* latinas no incluidas en el corpus de Audollent”, *Emerita*, 35, 1967, 54-89 y 219-248, tenía una clara intención continuista con respecto a la obra del filólogo francés, quien a su vez pretendía completar la labor iniciada por Wunsch para el Ática³. El trabajo de Audollent, publicado en 1904, requería una actualización de los materiales hallados desde entonces, y García Ruiz se ocupó de los textos latinos (100 en total), mientras que D. R. Jordan hizo lo propio con las *defixiones* griegas en sendos artículos publicados en 1985 y 2000⁴. El trabajo de García Ruiz añadía nueve *defixiones* a las dos que se conocían provenientes de la Península Ibérica de acuerdo con el corpus de Audollent, mientras que los trabajos de Jordan identifican tres *defixiones* griegas y una bilingüe en territorio peninsular⁵.

Desde entonces, la labor de publicación de nuevos testimonios epigráficos, de revisión y reedición de antiguas noticias de hallazgos pobremente estudiados en el momento de su descubrimiento, y de reinterpretación de las fuentes se ha desarrollado, en gran medida, bien desde un riguroso positivismo⁶, bien dentro un marco conceptual que aboga desde diferentes

3. Sobre la atención con que Audollent siguió los trabajos de Wunsch, A. Diès, “Notice sur la vie et les travaux de M. Auguste Audollent, membre de l’Académie”, *Comptes rendus des séances de l’Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 97, 1953, 341-349.

4. D. R. Jordan, “A Survey of Greek Defixiones Not Included in the Special Corpora”, *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 26, 1985, 151-197 e id., “New Greek Curse Tablets (1985-2000)”, *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 41, 2000, 5-46.

5. El interés que ha suscitado el estudio de la magia en las últimas décadas ha supuesto que el corpus de G. Audollent, *Defixionum Tabellae*, París, 1904 (reimp. Frankfurt a.M. 1967) se haya actualizado en varias ocasiones en lo concerniente a las *defixiones* latinas. Además del artículo de E. García Ruiz, “Estudio lingüístico...”, *op. cit.*, cf. A. Kropp, *Defixiones: ein aktuelles corpus lateinischer Fluchtafeln*, Speyer, 2008 y C. Sánchez Nataliás, *El contenido de las defixiones en el Occidente del Imperio romano*, Tesis Doctoral, Universidad de Zaragoza, 2013.

6. Que por otro lado resulta necesario para una correcta lectura de las fuentes documentales y una adecuada descripción de su contexto arqueológico. Algunos ejemplos de ediciones recientes de textos de maldición de época romana en territorio peninsular son S. García-Dils de la Vega y J. De la Hoz Montoya, “Dos nuevas inscripciones de colonia Augusta Firma Astigi (Écija – Sevilla): Una *tabella defixionis* y un pavimento musivo de temática circense”, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 184, 243-256; A.U.

postulados por establecer una diferencia neta entre magia y religión, ya sea considerando a la magia como un elemento de la cultura popular o como un modelo de resistencia frente al orden establecido. Estos planteamientos recibieron una fuerte sacudida en sus cimientos en los años 90; no obstante, el cambio de paradigma se ha recibido de manera desigual en España. El propósito de mi contribución es explicar qué aspectos de la conceptualización tradicional de la magia se mantienen y qué ha supuesto el cambio de paradigma de los 90 para los estudios sobre magia en la Península Ibérica⁷.

Magia y «religiosidad popular»

La cuestión de la magia como una forma de religiosidad popular es uno de los viejos caballos de batalla en su debate terminológico en Historia de las Religiones. Pero el calificativo de «popular» para referirse a la magia o a cualquier otra forma de religiosidad no está exento de problemas. En el saco roto de la «religión popular» cabe tanto la idea de que existe una agrupación de creencias y prácticas que se resisten a la dinámica histórica, revelando el sustrato de una mentalidad religiosa de carácter esquemático entre los grupos más bajos de la población, como la idea de que estos mismos grupos, resistentes a la ortodoxia de la religión oficial o incapaces de entenderla, la interpretan de manera inadecuada y la combinan con creencias anteriores⁸. La «religión popular» y la magia se pueden entender como ignorancia doctrinal, como fosilización de rituales y creencias, o como hibridación religiosa sin control oficial. Esta amalgama, que se puede formular de manera más o menos sofisticada, deriva del debate más amplio sobre la auto-representación en el pensamiento occidental de la noción de progreso por un lado, y de la división bajtiniana entre cultura popular y cultura de élites por otro.

De acuerdo con Randall Styers, el hecho de establecer una diferenciación tácita entre magia, ciencia y religión se volvió central a partir del desarrollo de las teorías sobre evolucionismo social de finales del s. XIX y comienzos del XX, en donde la magia se planteaba bien como un repositorio de prácticas místicas con finalidad instrumental de carácter distintivo

Stylow, “Stumm wie ein Frosch ohne Zunge! Eine neue Fluchtafel aus *Celti* (Peñaflor, Prov. Sevilla)”, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 181, 2012, 149-156, o

7. Conviene advertir que me voy a centrar exclusivamente en los testimonios de época romana, aunque en la colonia griega de Emporion se hallaron tres *defixiones* con dataciones que parecen corresponder a los s. IV-III a.e. (para una bibliografía completa, cf. Jordan, “A Survey of Greek defixiones...”, *op. cit.* 183-184).

8. La discusión del concepto de religión popular fue el objeto de análisis de varios autores en la obra colectiva de C. Álvarez Santaló, M.J. Buxó y S. Rodríguez Becerra (coords.), *La religiosidad popular. Vol. I. Antropología e Historia*, Barcelona-Sevilla, 1989. Resultan especialmente interesantes para el planteamiento que aquí expongo los trabajos de J.L. García García, “El contexto de la religiosidad popular”, 19-29 y de H. Driessen, “‘Elite’ versus ‘popular’ religion? The politics of religion in Rural Andalusia, an anthropological perspective”, 82-104. Cf. asimismo, W.A. Christian, *Local Religion in Sixteenth-Century Spain*, Princeton (NJ), 1981, 78 y s.; M. Delgado, “La ‘religiosidad popular’. En torno a un falso problema”, *Gazeta de Antropología*, 10, 1993: Revista on-line: <http://www.gazeta-antropologia.es/?p=3641> (consultado por última vez el 27-02-2017).

frente al desarrollo de la ciencia occidental, bien como la precursora necesaria del pensamiento lógico, o bien como la prueba empírica de la existencia de un desarrollo cognitivo común en el ser humano⁹.

Aunque el debate ha generado una amplia producción literaria, los modelos interpretativos tradicionales en Historia Antigua han partido en gran medida del esquema diferencial establecido por J.G. Frazer¹⁰. Sus teorías, o planteamientos derivados de sus postulados, han influido asimismo en la interpretación de los materiales procedentes de la Península Ibérica durante la Antigüedad y la Antigüedad Tardía. Aunque algunos de sus planteamientos han sido desechados –ya nadie defiende que la magia sea «un sistema espurio de ley natural, al igual que una guía de conducta falaz; es falsa ciencia del modo que es un arte abortivo»¹¹, o que su lógica se base en la obvia pero incorrecta asociación de ideas, propia de las limitadas capacidades cognitivas de los salvajes y de los ignorantes–, hay otros que se resisten al destierro académico. En concreto, algunas de las tesis de Frazer han servido como punto de partida para los estudios cognitivistas sobre la magia, los cuales han empezado a aflorar en los últimos años¹². Asimismo, sigue siendo habitual encontrarse con la utilización de los conceptos de magia homeopática -lo semejante produce lo semejante- y magia por contagio -algo que ha permanecido en contacto con una cosa influye en esa cosa- que definió Frazer, como característicos de un «pensamiento mágico» que sería, además, universal¹³.

9. R. Styers, *Making Magic. Religion, Magic, and Science in the Modern World*, Oxford, 2004, 121-164.

10. Como dice R.L. Fowler en *ThesCra*. III, 6.i, “Magische Rituale”, 284: “The evolutionism has long been discarded, and Frazer’s understanding of religion is consistent with only the most extreme positivism. Nonetheless, his list of characteristics is still widely applied in discussions of magic, though in completely different explanatory frameworks”. Cf. asimismo, F. Graf, *La magie dans l’antiquité gréco-romaine*, París, 1994, 14 y s.; H.S. Versnel, “Some Reflections on the Relationship Magic-Religion”, *Numen*, 38, 1991, 177-197.

11. J.G. Frazer, *The Golden Bough. A Study in Magic an Religion*, vol. 1, Edimburgo, 1920 [1906], 53. Conviene advertir que las teorías de Frazer ya estaban caducas en el momento de su publicación. F. Boas escribió un artículo titulado “The Limitations of the Comparative Method of Anthropology”, *Science*, 4, 103, 1896, 901-908 –poco después de la primera edición de *The Golden Bough*, publicada en 1890–. Además, son famosos los “Bemerkungen über Frazers *The Golden Bough*”, de L. Wittgenstein, editados por R. Rhees en *Synthese*, 17, 1967, 233-253, reeditados por el mismo autor y traducidos al inglés en *The Human World*, 3, 1971, 28-39 y publicados finalmente en forma de libro en L. Wittgenstein, *Bemerkungen über Frazers Golden Bough & Remarks on Frazer’s Golden Bough*, R. Rhees (ed.), New Jersey, 1979. Por otro lado, R. Ackerman lo definió como una “mente de finales del siglo XVIII en un ambiente de finales del XIX” en *The Myth and Ritual School. J. G. Frazer and the Cambridge Ritualists*, Nueva York-Londres, 1991, x.

12. J. Sørensen, *A Cognitive Theory of Magic*, Plymouh (RU), 2007.

13. Poco importa que la acuñación frazeriana del concepto de “simpatía” no tenga su origen en ese pretendido pensamiento mágico universal, sino en el pensamiento filosófico de Plotino (Porph. *En.* 4, 40-44) quien, a su vez, estaba influido por una parte central de la doctrina estoica sobre la formación del cosmos, en donde existe una fuerza vital que afecta a todas las partes del universo, *pneuma*, y una tensión vital que une cada cosa y hace del universo un todo coherente, *tonos*. Sobre el carácter reduccionista de la categoría “magia simpática”, A. Alvar Nuño, “Magia simpática y mentalidad mágico-religiosa entre antigüedad y

La idea de la magia como una forma de «religiosidad popular» o de «cultura popular» no solo está relacionada con su conceptualización como un sistema cognitivo autónomo, sino que forma parte de todo un sistema cultural que se constituye como forma de expresión independiente y contraria a la cultura de élite. Es en el movimiento de la *nueva historia cultural*, interesado por hacer una historia desde abajo («history from below»), por la vida cotidiana, por la transmisión de un conocimiento no libresco, etc., en donde se puede ubicar la conceptualización de la magia de una parte de la historiografía reciente¹⁴. A diferencia del ordenado discurso teológico que componen las élites para la descripción de la supraestructura religiosa, las clases populares generarían un universo propio en donde el infortunio cotidiano y la precariedad de sus condiciones de existencia estarían integrados en sus fiestas, celebraciones y rituales. El discurso popular se presentaría en ocasiones como una antítesis del sistema de valores y de la moral de la clase dominante. Es en ese horizonte simbólico paralelo en donde se ubicaría la magia¹⁵.

Un ejemplo de este planteamiento es el estudio de I. Velázquez sobre textos de maldición y fórmulas profilácticas procedentes de la Península Ibérica durante la Antigüedad Tardía¹⁶. Para ella «existe en estos textos una clara continuidad de formas, en la que es palpable, no obstante, la presencia de nuevos elementos, sobre todo el cristianismo. La

mundo moderno. ¿Una estructura mental de muy larga duración?», *Dialogues d'Histoire Ancienne*, 40, 2014, 147-162.

14. Este movimiento fue deudor en gran medida de la nueva manera de hacer historia de la Escuela de los Annales, pero tuvo su mayor apogeo a partir de los años 70. Entre sus representantes más destacados se incluyen a Carlo Ginzburg, fundador de la “microhistoria” en *Il formaggio e i vermi*, Turín, 1976; Peter Burke y su famosa *Popular Culture in Early Modern Europe*, Londres, 1978; R. Muchembled, *Culture populaire et culture des élites*, París, 1978; o Arón Gurévich, *Medieval Popular Culture*, Cambridge, 1988. Todos ellos estuvieron inspirados por Mijaíl Bajtín y *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*, publicado por primera vez en ruso en el año 1965 (aunque se trataba de su tesis doctoral, presentada en 1940) y traducido a las principales lenguas europeas en la década de los 70 (la primera edición española es de 1974). Bajtín se popularizó en Europa gracias a los estudios de Julia Kristeva, como “Bakhtin, le mot, le dialogue et le roman”, *Critique*, 239, 1967, 438-465 y de P. Burke, “Bakhtin for Historians”, *Social History*, 13, 1988, 85-90. Las teorías del autor ruso fueron introducidas en Estudios Clásicos de la mano de W. Rösler en “Michail Bachtin und die Karnevalskultur im antiken Griechenland”, *Quaderni urbinati di cultura classica*, 23, 1986, 25-44.

15. Las tesis de la *nueva historia cultural* y, en especial, de Bajtín, se han visto reflejadas principalmente en los estudios sobre magia en la Edad Media y Edad Moderna. En T.A. Mantecón Movellán (ed.), *Bajtín y la Historia de la Cultura Popular: Cuarenta años de debate*, Salamanca, 2008 se pueden encontrar algunos ejemplos, como M. Torres Arce, “El control inquisitorial de la palabra y la superstición popular a fines del Antiguo Régimen” (pp. 241-256) o L. Agúndez San Miguel, “Demonios, vecinos y cultura popular en el siglo XVIII: las brujas de Pámanes” (pp. 257-282).

16. I. Velázquez, “Intersección de realidades culturales en la Antigüedad Tardía: el ejemplo de *defixiones* y filacterias como instrumentos de la cultura popular”, *Antiquité Tardive*, 9, 2001, 149-162. Una versión más elaborada de este artículo en *ead.* “Between Orthodox Belief and ‘Superstition’ in Visigothic Hispania”, en R. Gordon y F. Marco Simón, *Magical Practice in the Latin West. Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza, 30 Sept. – 1 Oct. 2005*, RGRW, 168, Leiden-Boston, 2010, 601-627.

persistencia de elementos paganos y el sincretismo con la nueva fe observado en los textos, no debe entenderse solo como muestra de la pervivencia del paganismo, de ritos y costumbres, en el mundo cristiano, contra la que se luchará insistentemente desde las instancias civiles y eclesiásticas; o entenderse, por el contrario, como una penetración del cristianismo, cada vez más dominante y extensa, en cada una de las esferas de la vida cotidiana, sino, también, como muestra de una realidad de la cultura popular, capaz de asimilar nuevos elementos, pero que permanece inalterable en su esencia, a través de muchos siglos, al margen de una cultura elitista, aristocrática y minoritaria, y al margen también de la supuesta democratización de esa misma cultura»¹⁷.

En la descripción de I. Velázquez se aprecia la idea de una especie de pensamiento colectivo tendente a la inercia y a la fosilización de creencias, que se vincula con el dogma de la élite intelectual a través de elementos de contacto muy precarios. La magia es aquí tratada como un conglomerado de creencias pseudo-religiosas que parasitan elementos de la doctrina oficial según sus propios intereses y que crean una arquitectura supraestructural propia y coherente en sí misma.

Se ha advertido desde otras instancias que la noción de «religiosidad popular» frente a «religión» es, en realidad, un falso problema¹⁸. La supuesta «religión popular», en donde entrarían conceptos como magia, superstición o -ya a partir de la instauración del cristianismo como religión oficial del Estado- paganismo, no tiene ni un sistema de creencias, ni un sistema de valores propio, y habría que analizar de manera más profunda si realmente tiene un sistema ritual propio¹⁹.

La etnografía y la antropología comparadas pueden ofrecer aquí nuevos modelos de análisis interpretativo aplicables a las fuentes documentales de la *Hispania* Antigua. No se puede obviar la existencia de pervivencias de algunas fórmulas en oraciones y conjuros que vinculan tradiciones religiosas de la Antigüedad y de la Antigüedad Tardía con versiones de ensalmos que se han mantenido en la tradición oral contemporánea en algunas regiones de la Península Ibérica. Un caso particularmente significativo y bien estudiado es el de los

17. *Ead.* p. 151. C.G. Wagner, “El rol de la licantrópía en el contexto de la hechicería clásica”, *Gerión*, 2 extra (*Estudios sobre la Antigüedad en Homenaje al profesor Santiago Montero Díaz*), 1989, 83-98 sigue un planteamiento muy similar.

18. Cf. *supra* n. 9.

19. Esta es, en realidad, la esencia del problema que plantea Versnel al establecer una categoría de textos de maldición desgajada del resto del corpus de *defixiones* llamada “Prayers for Justice”. Su estudio canónico es H.S. Versnel, “Beyond Cursing: The Appeal for Justice in Judicial Prayers”, en Ch.A. Faraone y D. Obbink (eds.), *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, Nueva York-Oxford, 1991, 60-106, pero se puede encontrar una síntesis del debate en H.S. Versnel, “Prayers for Justice East and West: Recent Finds and Publications”, en R. Gordon y F. Marco Simón, *Magical Practice in the Latin West... op. cit.*, 275-356. El mayor detractor de la categoría de “Prayers for Justice” es M. Dreher, “Gerichtsverfahren vor den Göttern? – ‘judicial prayers’ und die Kategorisierung der *defixionum tabellae*”, en G. Thür (ed.), *Symposion 2009. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte (Seggau, 25.-30. August 2009)*, Viena, 2010, 303-337 e *id.* “‘Prayers for Justice’... and the Categorization of Curse Tablets”, en M. Piranomonte y F. Marco Simón (eds.), *Contesti Magici. Contextos mágicos*, Roma, 2012, 29-32.

conjuros contra las tormentas y el granizo. El más completo de ellos es una filacteria latina inscrita en una tabla de pizarra de comienzos de la Edad Media, aunque la fórmula parece ser muy anterior²⁰. La pizarra fue hallada por unos labradores en Carrio (Asturias) en los años 40 y entregada a D. Manuel Gómez Moreno, quien la editó por primera vez en 1954²¹. El texto contiene una oración para evitar el granizo en las tierras y en el pueblo de un tal Auriolo, que se presenta a sí mismo como *famulus Dei* (l. 6). En él, se invocan a los ángeles y arcángeles Miguel, Gabriel, Cecitiel, Uriel, Rafael, Ananiel y Marmoniel, y hace referencia a las *passiones* de San Bartolomé y San Cristóbal.

La tradición de redactar filacterias contra el granizo por todo el Mediterráneo Antiguo ha sido bien estudiada por F.J. Fernández Nieto, pero no deja de ser menos interesante la labor etnográfica de J.M. Pedrosa, quien ha continuado el rastreo de ensalmos contra el granizo en diferentes tradiciones orales de la Península Ibérica y se ha encontrado con concomitancias significativas que entroncan con el texto latino de Carrio: en él se envían las nubes aciagas fuera de «la villa y de los hogares, que vaya y vuelva por los montes, allí donde ni el gallo canta ni la gallina cacarea [...]»²². Este enunciado, que parece una latinización de la fórmula bizantina ἀλλὰ ἄπελθε εἰς τὰ ἄγρια ὄρη ἔνθα ἀλέκτωρ οὐ κρᾶζει («ve a las montañas salvajes, en donde ningún gallo cacarea») utilizada en un exorcismo contra el granizo (Ἐξορκισμός τοῦ χαλαζίου)²³, aparece en ensalmos que aún se cantan en algunas zonas de Portugal, en Badajoz, Galicia o Cataluña, y ha llegado incluso a integrarse a las tradiciones de los sefardíes de Bosnia, aunque no en todos los casos se trata de oraciones contra el granizo²⁴. Merece la pena reproducir un par de ejemplos:

Orellana la Vieja (Badajoz): «San Gregorio bendito / perdió su bastón; / la Virgen María / se le encontró, / y le dijo: / -San Gregorio, ¿dónde vas? / -A espantar aquella nube, / que

20. I. Velázquez Soriano, *Las pizarras visigodas. Entre el latín y su disgregación. La lengua hablada en Hispania, siglos VI-VIII*, Burgos, p. 368, nº 104, fecha el texto entre finales del siglo IX y el X, aunque F. J. Fernández Nieto, “A Visigothic Charm from Asturias and the Classical Tradition of Phylacteries against Hail”, en R. Gordon y F. Marco Simón, *Magical Practice in the Latin West... op. cit.*, 551 propone una datación del siglo VIII.

21. M. Gómez Moreno, “Documentación goda en pizarra”, *Boletín de la Real Academia Española de la Lengua*, 116, 1954, 48-54. No obstante, ya hizo referencia a este mismo texto en su discurso de entrada en la Real Academia de la Historia, publicado como “Las lenguas hispánicas”, *Boletín del Seminario de Arte y Arqueología de la Universidad de Valladolid*, 8, 1941-42, 28. Para una bibliografía completa sobre las ediciones de este texto, cf. I. Velázquez Soriano, *Las pizarras visigóticas... op. cit.*, 396. Otro ejemplo de transmisión de conceptos y prácticas mágicas desde un punto de vista diacrónico en F. Marco Simón, “Nigromants and Magic Circles. Trials in Aragón in the Early Sixteenth Century”, en V. Dasen y J.-M. Spieser (eds.), *Les savoirs magiques et leur transmission de l'Antiquité à la Renaissance*, Florencia, 2014, 67-85.

22. [...] de uila e de 'ilas' auitaciones / p(er) montes uada et reuertam ubi neq(ue) galus canta neq(ue) galina ca-/cena [...]. Sigo la edición de I. Velázquez Soriano, *Las pizarras visigóticas... op. cit.*, 369.

23. Cf. H. Grégoire, *Recueil des inscriptions grecques-chrétiennes d'Asie Mineure*, vol. 1, París, 1922, 124 y s., apud F.J. Fernández Nieto, “A Visigothic Charm from Asturias”..., loc. cit. 568-569.

24. Para un estudio completo, J.M. Pedrosa, *Entre la magia y la religión: oraciones, conjuros, ensalmos*, Gipuzkoa, 2000, 63-111.

tan enfadada va; / a llevarla / por donde no haya era, / ni planta de higuera, / ni flor de tomillo, / ni canten los gallos, / ni canten los niños»²⁵.

Región saloia (Portugal): «Santa Bárbara / se vestiu e se calçou, / seu caminho caminhou, / e lá no meio do caminho, / o Senhor encontrou. / E o Senhor preguntou: / -Onde vais, ó Bárbara? / -Vou espalhar uma trovoada / qu'anda no céu armada. / -Espalha lá pra bem longe, / onde não haja bêra nem èra, / nim raminho d'olivêra, / nim flor de ramadinho, / nim galhinho de lâ, / nim ouça cantar o galo, / nim ouça tocar o sino!»²⁶.

Pero el estudio de este tipo de pervivencias no debe limitarse a la mera acumulación etnográfica. Las notables diferencias de composición, de invocación o de expresión performativa demuestran claramente que se trata de «textos vivos» que se adaptan a los horizontes culturales a nivel local, como ha apuntado Fernández Nieto²⁷. Asimismo, si se pretende superar la *Begriffsgeschichte* de la magia, conviene analizar también el papel que desempeñan las élites locales en los procesos de negociación colectiva tanto del comportamiento como del canon religioso²⁸. En este sentido, parece más acertado hablar de religión local, tal y como sugiere Driessen en su estudio sobre el cristianismo en la Andalucía rural en la actualidad²⁹. Sabemos, por ejemplo, que otras oraciones corrían una suerte diversa según en la zona en la que se recitaran. Así, mientras la oración «Deus diante e eu detrás / Deus detrás e eu diante...» era objeto de condena por criptojudasismo en un Auto de Fe fechado en el año 23 de noviembre de 1621³⁰, Gonzalo Correas recogía en 1627 la oración castellana «Dios delante, / io tras él; / él ko[n]migo, / io kon él. // Dios konmigo, / io kon él; / él delante, / io tras él»³¹ como una plegaria totalmente aceptada en Castilla, y en Mallorca, durante la misma época, una cantinela similar («Jesús delante / y yo después») era perseguida por la Inquisición al ser recitada por echadoras de cartas³². Del mismo modo, la pizarra de Carrio o los ensalmos de transmisión oral pueden resultar más útiles como testimonios del fragmentario proceso de cristianización de la Península Ibérica, de fijación de tradiciones martiriológicas o de normativización del santoral, en donde la *longue durée* de la fórmula propiciatoria solo se perpetúa

25. J.M. Pedrosa, *Entre la magia y la religión... op. cit.*, 74.

26. J.M. Pedrosa, *Entre la magia y la religión... op. cit.*, 77-78, con una amplia bibliografía que hace referencia a más casos similares en ambos ejemplos.

27. F.J. Fernández Nieto, «A Visigothic Charm from Asturias...» *op. cit.*, 570.

28. Este es el planteamiento que sigue C. Martínez Maza, «Recursos mágicos paganos en la Iglesia Tardoantigua», *MHNH*, 14, 2014, 9-24.

29. H. Driessen, ««Elite» versus «popular» religion?...» *op. cit.*

30. F.A. Coelho, «Notas e paralelos folklóricos: I, Tradições relativas a S. Cypriano», *Revista Lusitania*, 1, 1887-1889, 166-174, apud. J. M. Pedrosa, *Entre la magia y la religión... op. cit.*, 30.

31. G. Correas, *Vocabulario de refranes y frases proverbiales*, ed. L. Combet, Burdeos, 1967 [Salamanca, 1627], 326, apud. J.M. Pedrosa, *Entre la magia y la religión... op. cit.*, 31-32.

32. F. Riera i Montserrat, *Remeis amatoris, pactes amb el dimoni, encanteris, per a saber de persones absents, cercadors de tresors, remeis per a la salut (Bruixes i bruixots davant la inquisició de Mallorca en el segle XVII)*, Barcelona-Palma de Mallorca, 1979, 40; J.M. Pedrosa, *Entre la magia y la religión... op. cit.*, 33.

por la utilidad legitimadora que tiene para la imposición de una nueva doctrina religiosa. El proceso es selectivo, no azaroso; en caso contrario, seguiríamos viendo lechuzas empaladas en las huertas³³.

La magia como enfrentamiento al orden establecido

El otro gran modelo tradicional sobre la magia es el de la Escuela sociológica francesa. Durkheim y Mauss la interpretaban como una práctica anti-social, diversa de los intereses de la comunidad e inmoral; en cierto modo, una imagen en negativo de su concepto de religión. Las tesis de Durkheim y Mauss sobre la magia calaron hondo tanto en el estructuralismo francés -que ha influido considerablemente en la historiografía española-, como en la antropología social-funcionalista británica. Ambas escuelas han sido clave para asentar la idea de que la magia es un tipo de praxis ritual contestataria a los poderes establecidos. Si bien, como indicaba en el comienzo del artículo, Julio Caro Baroja fue el impulsor de un nuevo planteamiento teórico basado en la historia de las mentalidades y en postulados sociológicos, la consolidación de las tesis de la magia como un sistema contestatario de los poderes públicos no se producirá hasta finales de los años 80. Caro Baroja era, en realidad, una excepción a los modelos interpretativos dominantes en la Universidad española durante esas fechas y, fuera de su producción bibliográfica, cualquier interés que pudiera haber sobre el fenómeno de la magia en la Península Ibérica durante la antigüedad era de corte positivista, como en el caso del estudio de Emilio García Ruiz sobre los textos de maldición latinos³⁴. Las razones del desfase entre la producción histó-

33. Pall. *Agric.* 1, 35: *Contra grandinem multa dicuntur. Panno russeo mola cooperitur. Item cruentae secures contra caelum minaciter leuantur. Item omne horti spatium alba uite praecingitur uel noctua pennis patentibus extensa suffigitur uel ferramenta, quibus operandum est, seuo unguentur ursino.* Sobre pervivencias precristianas en la religión rural tardo-antigua, cf. A. Mastrocinque, “Magia agraria nell’impero cristiano”, *Mediterraneo Antico*, 7, 2004, 795-836. Sin embargo, las ausencias deberían ser tan clamorosas como las continuidades.

34. El único estudio que podría vincularse de alguna manera a los planteamientos de Caro Baroja es el estudio de L. Gil, *Therapeia. Medicina popular en el mundo clásico*, Madrid, 1969. El trabajo de L. Gil estaba claramente influido por la obra de E.R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety: Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*, Cambridge, 1965 pero no dedica gran cosa al análisis de la iatromagia en *Hispania*. Sobre este tema, cf. C.G. Wagner, “Herba vettonica”, en R.M. Cid y E.B. García Fernández (eds.), *Debita verba: estudios en homenaje al profesor Julio Mangas Manjarrés*, vol. 1, Oviedo, 2013, 581-595.

rica europea y la nacional³⁵ están relacionadas con lo que F. Wulff ha venido a llamar el proceso de «especialización» de la disciplina de Historia Antigua en España³⁶.

Afirmar que la interpretación del pasado está ligada a la coyuntura político-económica e ideológica del presente es un lugar común. En este sentido, no se puede explicar la adopción de la tesis de la magia como modelo de resistencia al orden establecido sin mencionar cómo la laxitud de los últimos veinte años del franquismo a la hora de establecer una política de educación superior bien controlada para sus intereses desembocó en la entrada de nuevas generaciones de estudiantes e investigadores que se enfrentan al caduco régimen, de ideología socialista y marxista, y, en nuestro ámbito de especialización, rupturistas con los planteamientos tradicionales acerca de la Historia Antigua de la Península Ibérica. Es dentro del contexto más amplio del proceso de democratización de España, de la formación del Estado de las Autonomías –que promovieron el estudio de materiales bajo una marcada delimitación territorial– y de creación de una Sociedad Civil capaz de organizarse y de generar presión ante la toma de decisiones políticas, en donde se fraguan nuevos planteamientos metodológicos para el estudio de la Historia Antigua en España, de carácter marcadamente social³⁷. Se ha señalado que la cristalización de la adopción de tesis indigenistas, anticolonialistas y de resistencia al poder establecido para la interpretación de la Historia Antigua peninsular, así como la dirección del foco de atención hacia las mayorías silenciosas y los grupos subordinados en la Antigüedad, se produjo en el VI Congreso Internacional de Estudios Clásicos de 1974, celebrado en Madrid, y cuyo tema

35. Piénsese, por ejemplo, que entre los años 60 y 70, en pleno apogeo de los estudios funcionalistas sobre las acusaciones de magia como una estrategia de control social, R. McMullen publica *Enemies of the Roman Order: Treason, Unrest, and Alienation in the Empire*, Cambridge (Mass.), 1966 y P. Brown, “Sorcery, Demons and the Rise of Christianity from Late Antiquity into the Middle Ages”, en M. Douglas (ed.), *Witchcraft: Confessions and Accusations*, Nueva York, 1970, 17-45.

36. F. Wulff, *Las esencias patrias. Historiografía e Historia Antigua en al construcción de la identidad española (siglos XVI-XX)*, Barcelona, 2003, 234-255, con un epígrafe especial dedicado a la visión de la Historia Antigua peninsular de Caro Baroja.

37. Un análisis del sistema universitario español a finales del franquismo y durante la transición en V. Pérez Díaz, *El retorno de la sociedad civil. Respuestas sociales a la transición política, la crisis económica y los cambios culturales de España 1975-1985*, Madrid, 1987, 261-296. Para un análisis esquemático de la evolución de los departamentos de Historia Antigua en España en estas fechas, cf. G. Bravo, “La evolución de la Historia Antigua peninsular en el siglo XX. Ensayo historiográfico”, en A. Duplá y A. Emborujó (eds.), *Estudios sobre Historia Antigua e Historiografía moderna. Anejos de Veleia*, 6, Vitoria, 1994, 81-94. La historiografía reciente en Historia Antigua ha sido objeto de numerosas publicaciones en los últimos años. Cf. e.g. J. Arce y D. Plácido, “Tendencias actuales y perspectivas de investigación en Historia Antigua”, en VV.AA., *Tendencias en Historia*, Madrid, 1988, 19-26; J. Mangas, “Historia social de la España Antigua. Estado de la investigación y perspectivas”, en S. Castillo (coord.), *La historia social en España*, Madrid, 1991, 127-148; id. “la primera generación de historiadores españoles de Historia Antigua”, en S. Crespo Ortiz de Zárate y A. Alonso Ávila (eds.), *SCRIPTA ANTIQUA in honorem Ángel Montenegro Duque y J. M.ª Blázquez Martínez*, Valladolid, 2002, 49-53; A. Duplá Ansuategui, “Un fantasma recorre oviedo a finales de los 70. Los coloquios de Historia Antigua”, en R.M. Cid y E.B. García Fernández (eds.), *Debita verba... op. cit.*, 155-170.

fue «asimilación y resistencia a la cultura greco-romana en el Mundo Antiguo»³⁸, aunque lo cierto es que en los años 60 ya se empieza a apreciar la entrada de nuevas metodologías interesadas en Historia económica e Historia social³⁹.

Fue en este ambiente intelectual en donde se fraguaron los principales estudios sobre la magia como un modelo de resistencia o como un reflejo de conflicto religioso en el seno de la *polis*. Estos fueron los planteamientos que abrazaron Domingo Plácido en su estudio introductorio sobre la magia en la parte oriental del Imperio romano y María José Hidalgo de la Vega en sus análisis sobre la representación literaria de la magia en la literatura latina –en la obra de Apuleyo de Madaura principalmente–⁴⁰.

El modelo teórico de la magia como forma de resistencia fue también empleado desde una perspectiva de género. Uno de los ejemplos más significativos en este sentido es el estudio de Amparo Pedregal sobre los arquetipos de *sagae* y *magae* en la literatura latina. Para la autora, la bruja literaria no solo simboliza el mal de manera genérica sino, sobre todo, es un indicador de los límites del comportamiento femenino aceptado según los principios morales establecidos por una estructura social de orden masculino⁴¹. M^a Isabel Núñez Paz también ha dedicado una parte de su labor investigadora al análisis de las sanciones jurídicas al ejercicio de la magia por parte de las mujeres en el Imperio romano⁴². Asimismo, en uno de sus trabajos, Hidalgo de la Vega recurre a los modelos literarios de la magia para tratar de demostrar que en la Roma alto-imperial las mujeres desarrollaron un tipo de magia exclusivo a través del cual expresaban un sistema de valores alternativo al del orden social establecido⁴³.

38. A. Prieto Arciniega, “Historiografía de la *Hispania* romana y visigoda”, en S. Rebores y P. López Barja (eds.), *A cidade e o mundo: romanización e cambio social*, Xinzo de Limia, 1996, 49-50; F. Wulff, *Las esencias patrias... op. cit.*, 251-253.

39. Cf. A. Duplá Ansuategui, “Un fantasma recorre Oviedo...”, *op. cit.*, 157-160.

40. D. Plácido Suárez, “Materiales para el estudio de la magia y superstición en la *pars orientis* del Imperio”, en AA.VV., *Religión, superstición y magia en el mundo romano: encuentros en la Antigüedad*, Cádiz, 1985, 129-136. Hidalgo de la Vega ha tenido una amplia producción bibliográfica con respecto a la obra de Apuleyo desde su tesis doctoral –dirigida por Marcelo Vigil Pascual y defendida en Granada en el año 1976–, que publicó como *Sociedad e ideología en el Imperio romano: Apuleyo de Madaura*, Salamanca, 1986. Desde entonces, sus contribuciones sobre la magia en la literatura greco-latina de época imperial han sido profundas. Cf., e.g., M.J. Hidalgo de la Vega, “la magia y la religión en las obras de Apuleyo”, *Zephyrus*, 30, 1979, 223-230; *ead.*, “Los misterios y la magia en las Etiópicas de Heliodoro”, *Studia historica. Historia antigua*, 6, 1988, 175-188; *ead.*, “Apolonio de Tiana: ¿mago u hombre divino?”, en VV.AA., *Actas do II Congreso peninsular de História antiga: Coimbra, 18 a 20 de outubro de 1990*, Coimbra, 1993, 193-216.

41. A. Pedregal, “Magas: la valoración negativa de la sabiduría femenina en el período Altoimperial Romano”, *Hispania Antiqua*, 22, 1998, 115-138.

42. I. Núñez Paz, “La mujer romana: aspectos mágico-religiosos y repercusión penal”, *Labeo*, 44. 2, 1998, 268-284.

43. M.J. Hidalgo de la Vega, “Voix soumises, pratiques transgressives. Les magiciennes dans le roman gréco-romain”, *Dialogues d'histoire ancienne*, 34, 2008, 27-43.

Las brujas de la novela romana eran, desde esta óptica, transgresoras e indóciles para un sistema cultural al servicio de la difusión de los valores del patriarcado⁴⁴.

La aplicación de estos planteamientos teóricos a los testimonios sobre magia en la Península Ibérica durante la Antigüedad se ha producido principalmente en el seno de los estudios sobre los procesos de cristianización en la Península Ibérica y el conflicto paganismo-cristianismo en la década de los 80. Es en estas fechas cuando Rosa Sanz prepara su tesis, titulada “El paganismo en al *Hispania* tardorromana y visigoda (s. IV al VII): análisis de un proceso de cambio”, dirigida por J.M. Blázquez y defendida en la Universidad Complutense de Madrid en 1984. Su trabajo doctoral fue madurando hasta la publicación en 2003 de *Paganos, adivinos y magos*⁴⁵. En él, la autora analiza el proceso de transformación religiosa de la *Hispania* tardoantigua a partir del eje interpretativo del conflicto entre dos modelos antagónicos en donde uno, el cristianismo, se aprovecha de la tradición clásica del discurso de la magia como antítesis de la religión cívica para deslegitimar cualquier reducto de praxis religiosa no sancionada por su ortodoxia. La apropiación retórica del discurso tradicional de las nociones de *superstitio*, *maleficium*, *ueneficium* o *magia* incluiría su reformulación semántica: los nuevos conceptos acuñados por la patrística cristiana y por la nueva legislación integrarían prácticas religiosas que antes estaban institucionalizadas (como el sacrificio o la interpretación de *prodigia*) con los propósitos de eliminar cualquier vestigio del modelo anterior y de contener interpretaciones heterodoxas de la doctrina cristiana⁴⁶.

María Victoria Escribano también ha dedicado una parte de su producción científica al estudio de la instrumentalización jurídica de los conceptos de *superstitio* y *maleficium* para la condena y persecución de diferentes interpretaciones del credo cristiano durante

44. Si bien es cierto que las mujeres son un ejemplo recurrente de inadaptación a la norma junto con los esclavos y los extranjeros –cf., e.g., K.B. Stratton, *Naming the Witch: Magic, Ideology, and Stereotype in the Ancient World*, Nueva York, 2007; R.L. Gordon, “*Superstitio*, Superstition and Religious Repression in the Late Roman Republic and Principate (100 BCE-300 CE)”, en S.A. Smith y A. Knight (eds.), *The Religion of Fools? Superstition Past and Present*, Oxford-Nueva York, 2008, 72-94–, la producción material de la magia, los testimonios directos, como fórmulas de execración o cuestionarios astrológicos, es más ambigua. Sobre estas cuestiones, M.W. Dickie, “Who Practised Love-Magic in Classical Antiquity and in the Late Roman World?”, *Classical Quarterly*, 50, 2000, 563-583; R.L. Gordon, “‘Will my Child Have a Big Nose?’: Uncertainty, Authority and Narrative in Katarchich Astrology”, en V. Rosenberg (ed.), *Divination in the Ancient World. Religious Options and the Individual. Potsdamer Altertumwissenschaftliche Beiträge Bd. 46*, Stuttgart, 93-138; P. Ripat, “Cheating Women: Curse Tablets and Roman Wives”, en K.B. Stratton y D.S. Kalleres (eds.), *Daughters of Hecate: Women and Magic in the Ancient World*, Oxford-Nueva York, 2014, 340-364.

45. R. Sanz Serrano, *Paganos, adivinos y magos. Análisis del cambio religioso en la Hispania Tardoantigua, Gerión, Anejo VII*, 2003. J.A. Jiménez Sánchez, “los magos en la *Hispania* tardorromana y visigoda”, en R. González Salinero (ed.), *Marginados sociales y religiosos en la Hispania Tardorromana y visigoda*, Madrid-Salamanca, 2013, 119-138 sigue un planteamiento similar.

46. Entre los autores cristianos, cf. e.g. Tert. *Apol.* 22; Arnob. *Adv. Gent.* 1.24; Ier. *Ep.* 96.16. Con respecto a la legislación de la magia: *CTh.* 9.16; 9.38.3, 7 y 8.

el proceso de fijación de la ortodoxia católica⁴⁷. A diferencia de las tesis de carácter más sintético de Rosa Sanz, la doctora Escribano se ha centrado en la contextualización socio-histórica de casos específicos. Uno de los temas sobre los que se ha ocupado en relación con la Península Ibérica fue el priscilianismo, que fue objeto de una persecución sistemática y sufrió una agresiva propaganda de descrédito mediante constantes acusaciones de maleficio, herejía y superstición⁴⁸.

La mayor parte de los trabajos que se han aproximado al estudio de la magia como un indicador del conflicto religioso se han centrado principalmente en testimonios literarios y han prestado atención, por tanto, a la elaboración de discursos teológicos. Estas aproximaciones han puesto de manifiesto que no se puede estudiar la magia solo desde el punto de vista de la conceptualización del término, ya que los elementos que se utilizan para construir un concepto literario de magia no son más que tópicos que se repiten una y otra vez a lo largo de toda la literatura occidental⁴⁹. Su propósito no es en realidad definir lo que es la magia, sino delimitar lo que debemos entender por religión y, posteriormente, sobre todo a partir de los siglos XVIII-XIX, por ciencia⁵⁰.

La *Begriffsgeschichte* es útil para analizar la manera en que diferentes grupos interesados en mantener su inversión en el sistema religioso articulan una retórica exclusivista; así, los rituales para evitar la destrucción de la cosecha por el granizo son algo inocente (*CTh.* 9.16.3), a no ser que los artífices de esos rituales sean judíos (Concilio de Elvira, c. 49), o priscilianistas (*Priscil. Tract.* 1.28)⁵¹. Sin embargo, este tipo de discursos nos dicen muy poco acerca de los usuarios de la magia, como qué tipo de estrategias de auto-justificación emplea-

47. E.g. M.V. Escribano, "Superstitio, magia y herejía", en G. Pereira (ed.), *Actas del 1º Congreso Peninsular de Historia Antigua. Santiago de Compostela, 1-5 de julio de 1986, vol. III*, Santiago de Compostela, 1988, 41-60; ead. "La construction de l'image de l'hérétique dans le Code Théodosien XVI", en J.N. Guinot y F. Richard (eds.), *Empire chrétien et Église aux IV^e et V^e siècles: Intégration ou concordat? Le témoignage du Code Théodosien. Colloque International Lyon, 6-8 octobre 2005*, Lyon, 2008, 389-412; ead. "Heretical Texts and maleficium in the Codex Theodosianus (*CTh.* 16.5.34)" en R.L. Gordon y F. Marco Simón, *Magical Practice in the Latin West... op. cit.*, 105-140. Sobre la sanción de la magia en el *Codex Theodosianus*, cf. asimismo R. Teja, "Sub oculis episcoporum (*CTh.* 9, 16, 12): La inhibición de los obispos en la represión de la magia en el Imperio cristiano", en M.V. Escribano y R. Lizzi (eds.), *Política, religión y legislación en el Imperio Romano (s. IV y V d.C.)*, Bari, 2014, 231-249.

48. Para una introducción a la historiografía del priscilianismo, M.V. Escribano, "Estado actual de los estudios sobre el priscilianismo", en J. Santos y R. Teja (eds.), *El cristianismo. Aspectos históricos de su origen y difusión en Hispania. Actas del symposium de Vitoria-Gasteiz (25 a 27 de noviembre de 1996)*, Vitoria-Gasteiz, 2000, 263-288.

49. Cf. B.C. Otto, *Magie. Rezeptions- Und Diskursgeschichtliche Analysen Von Der Antike Bis Zur Neuzeit*, Berlín-Nueva York, 2011.

50. Cf. R. Styers, *Making Magic. Religion, Magic, and Science in the Modern World*, Oxford-Nueva York, 2004.

51. Cf. R. Sanz Serrano, *Paganos, adivinos y magos... op. cit.*, 74. C. Martínez Maza, "Recursos mágicos paganos...", *op. cit.*, 9-24 ofrece numerosos ejemplos de miembros de alto rango en la jerarquía de la Iglesia que recurren a la magia de manera habitual.

ban para recurrir con tanta frecuencia a una serie de prácticas supuestamente sancionadas, qué tipo de presión exterior les llevaba a recurrir a ella, o de qué manera se imbricaba la magia con otras prácticas religiosas en la biografía religiosa de un individuo⁵². Este cambio de perspectiva marcó una cesura en los años 90 en la producción científica internacional y está dirigiendo el estado actual de la cuestión.

De la parálisis conceptual al proceso de integración de la magia en la religión

La toma de consciencia de la trampa conceptual que entraña la magia generó en los años 90 una parálisis en los Estudios Clásicos. Se llegó a dudar sobre la operatividad de la categoría magia y algunos investigadores optaron por recurrir a fórmulas perifrásticas como «poder ritual», o a sugerir la utilización de conceptos más concretos, pero también más restrictivos⁵³. Lo cierto es que aún hoy se sigue empleando el término magia como categoría heurística, pero la tendencia a la que se están dirigiendo muchos investigadores no apunta hacia la búsqueda de un modelo que contraste con el concepto de religión, sino hacia una categorización de la magia como subsistema de la religión, correlacionada con otros subsistemas como la ofrenda, la oración o el sacrificio. Me gustaría ilustrar esta cuestión con dos ejemplos.

El primero de ellos es el de un texto de maldición fechado en la segunda mitad del s. I a.e. que cumple con las características típicas de este tipo de fuentes documentales: está redactado en una lámina de plomo con un latín lleno de peculiaridades lingüísticas (arcaísmos, localismos, etc.) y fue hallada en circunstancias desconocidas -unos investigadores defienden que apareció en las proximidades de Carmona, mientras que otros consideran que proviene de Mengíbar-. El texto, de acuerdo se ha transcrito de la siguiente manera:

52. Un ejemplo paradigmático es la integración de *phylakteria* entre los dispositivos religiosos aceptados R. Teja, “De «cuentos de viejas» a objetos sagrados: La «cristianización» del amuleto-*phylakterion* en la Iglesia antigua”, *MHNH*, 14, 2014, 71-96-, o la reinterpretación de la creencia en el mal de ojo como índice de la existencia de poderes malignos -M.W. Dickie, “The Fathers of the Church and the Evil Eye”, en H. Maguire (ed.), *Byzantine Magic*, Washington, 1995, 9-34.

53. A continuación me voy a centrar en el estado de la cuestión de la magia en el politeísmo romano de época alto-imperial pero el estudio de la magia durante la cristianización del Imperio está siguiendo derroteros similares. Cf., aparte de las referencias que he indicado en apartados anteriores, M. Meyer y R. Smith (eds.), *Ancient Christian Magic: Coptic Texts of Ritual Power*, San Francisco, 1994; R. Teja, “Monjes, magia y demonios en la ‘Vida de Hipazio’ de Calínico”, en R. Teja (ed.), *Profecía, magia y adivinación en las religiones antiguas*, Aguilar de Campóo-Palencia, 2001, 107-128; *id.*, “Historias de magia y santidad en la ‘Historia Religiosa’ de Teodoreto de Ciro”, en J. Torres (ed.), *Historica et Philologica in Honorem José María Robles*, Santander, 2002, 73-84; D. Frankfurter, “Beyond Magic and Superstition”, en V. Burrus (ed.), *A People’s History of Christianity. Vol. 2, Late Ancient Christianity*, Minneapolis, 2005, 255-312; *id.*, “Curses, Blessings, and Ritual Authority: Egyptian Magic in Comparative Perspective”, *Journal of Ancient Near Eastern Religions*, 5, 2006, 157-185; D. Aune, “‘Magic’ in Early Christianity and its Ancient Mediterranean Context: A Survey of Some Recent Scholarship”, *Annali di storia dell’esegesi*, 24, 2007, 229-294; S. Trzcionka, *Magic and the Supernatural in Fourth-Century Syria*, Routledge, 2007.

Dis inferis uos rogo utei recipiatis nomen / Luxsia A(uli) Antesti filia caput cor co(n)s[il]io(m) ualetudine(m) / uita(m) membra omnia accedat morbo cotidea et / sei faciatis uotum quod faccio solua(m) uostris meritis⁵⁴.

Trad.: «Os ruego, Dioses infernales, que recibáis el nombre de Luxia, hija de Aulo Antesto, su cabeza, su corazón, su inteligencia, su salud, su vida, todos sus miembros; que tenga enfermedades todos los días y, si lo hacéis, el voto que os hago lo cumpliré por vuestros méritos».

El segundo ejemplo proviene de una necrópolis romana próxima al Camino Viejo de Almodóvar, en Córdoba, y está fechada entre finales del s. I a.e. y el I d.e. Como en el ejemplo anterior, el texto está inscrito en una lámina de plomo y tiene un lenguaje reiterativo, con arcaísmos y vulgarismos:

Dionisia Denatiai / ancilla rogat deibus ego / rogo bono bono / deibus rogo oro bono / infereis bono Salpina / rogo oro et bonis inferis / ut dioso quod fit deibus / inferabus ut hoc quo(d) sit / causa et ecquod uotum / feci ut solua(s) rogo / ut illam ducas rogo / oro⁵⁵.

Trad.: «Dionisia, esclava de Dentatia ruega a los dioses: yo ruego un bien, un bien a los dioses ruego; pido un bien a los dioses infernales, un bien ruego por Salpina; pido también a los buenos (dioses) infernales que lo que se hace (por) las diosas infernales abajo, que esto, sea cual sea la causa, [se haga] y ruego que tú des por cumplidas las cosas cuya promesa he hecho (sc.: por las cuales formulé una promesa); ruego que te la llesves; lo pido».

La magia no solo está relacionada con otras prácticas del sistema ritual romano, sino que está integrada dentro de los panteones locales. En este sentido, sufre el mismo comportamiento que la asimilación provincial de la religión romana, con las mismas dinámicas conflictivas de sincretismo, especificidad o adaptación⁵⁶. Aunque es frecuente encontrar en las fórmulas execratorias invocaciones genéricas a los dioses infernales, también es habitual

54. Para una edición reciente con bibliografía completa, A. Kropp, *Defixiones... op. cit.*, 2.2.2/1 = C. Sánchez Natalías, *El contenido de las defixiones... op. cit.*, 265-266.

55. A. Kropp, *Defixiones... op. cit.*, 2.2.3/1 = C. Sánchez Natalías, *El contenido de las defixiones... op. cit.*, 266-267. Esta maldición ha sido analizada en detalle en F. Marco Simón, “Salpina, ¿Ataecina? A propósito de un texto execratorio de Córdoba (AE 1934, 23)” en O. Loretz, S. Ribichini, W-G.G. Watson y J.A. Zamora, *Ritual, Religion and Reason. Studies in the Ancient World in Honour of Paolo Xella*, Münster, 2013, 581-588 y en C. Sánchez Natalías, “‘...ut illam ducas...’: una nueva interpretación de la *defixio* contra Salpina”, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 191, 2014, 278-281.

56. Cf. e.g. F. Marco Simón, “Magia y cultos orientales: acerca de una «defixio» de Alcácer do Sal (Setúbal) con mención de Atis”, *MHNH*, 4, 2004, 79-94; *id.* “Duagena, Ataecina: dos divinidades mencionadas en contextos mágicos del Occidente hispano”, *MHNH*, 11, 2011, 45-58; *id.*, “La expresión epigráfica de la divinidad en contextos mágicos del Occidente romano: especificidad, adaptación e innovación”, *Cahiers Glotz*, 21, 2011, 101-116.

que el redactor de la maldición se dirija a los dioses locales. Uno de los casos más particulares a este respecto lo ofrece una maldición procedente de Mérida (segunda mitad del s. II d.e.). La inscripción es única en el corpus de textos de maldición por el tipo de soporte empleado: está hecha en mármol, algo extremadamente inusual para los textos execratorios, que suelen estar redactados en plomo. Aparte de por la rareza del material, esta maldición ilustra con claridad cómo existía una tendencia a dirigirse a los dioses comunitarios y no a Hécate o a un supuesto panteón de la magia⁵⁷:

*Dea Ataecina Turi/brig(ensis) Proserpina / per tuam maiestatem / te rogo oro obsecro / uti uindices quot mihi / furti factum est quisquis / mihi imudauit inuolauit / minusue fecit eas [res] q(uae) i(nfra) s(criptae) s(unt) / tunicas VI, [p]aenula / lintea II in[dus]ium cu/ius I.C[...]M ignoro / i[...] ius / [...]*⁵⁸

Trad.: «Oh, diosa Ataecina de Turibriga, Proserpina, te ruego por tu majestad, te suplico, te imploro que vengues el robo que se me ha hecho, quienquiera que sea el que me alteró, robó, o me hizo de menos las cosas que están escritas a continuación: 6 túnicas, 2 vestidos de lino, 1 pieza de ropa interior. Cuyo nombre ignoro...»

La diosa Ataecina-Proserpina está ampliamente documentada en la provincia de Lusitania, principalmente en Mérida y sus alrededores (Alcuéscar, Montánchez, Salvatierra de Santiago...), en donde se han encontrado numerosas ofrendas votivas dirigidas a ella.

Pero el elemento que demuestra con más claridad la conexión de la magia con los recursos religiosos locales es la estrecha relación que tiene con el templo. Frente a la tendencia de las fuentes literarias a presentar los templos como instituciones ajenas y contrarias a la magia, los testimonios arqueológicos de los últimos 50 años demuestran cada vez con más frecuencia que la magia era una actividad más en algunos recintos sagrados. Aunque los ejemplos más llamativos son los de Attis y Mater Magna en Maguncia, Sulis Minerva en Bath o Demeter en Cnido y Corinto, en la Península Ibérica también hay un caso de una maldición depositada en el templo de Isis en *Baelo Claudia* (Cádiz)⁵⁹.

57. No se puede negar que existe transgresión consciente y voluntaria en el hecho de depositar *defixiones* en el interior de sepulcros pero la enorme frecuencia de esta actividad pone de manifiesto que, aunque la moral romana repudiara la profanación de tumbas, no quería dejar de beneficiarse de las ventajas que implicaba la instrumentalización del universo del inframundo.

58. A. Kropp, *Defixiones... op. cit.*, 2.3.3/1 = C. Sánchez Natalías, *El contenido de las defixiones... op. cit.*, 272-273.

59. Sobre las *defixiones* de Maguncia, cf. J. Blänsdorf (ed.), *Forschungen zum Mainzer Isis- und Mater-Magna- Heiligtum, 1: Die Defixionum tabellae des Isis- und Mater-Magna- Heiligtums*, Maguncia, 2008. Para las de Bath, R.S.O. Tomlin, "The Curse Tablets: Roman Inscribed Tablets of Tin and Lead from the Sacred Spring at Bath", en B. Cunliffe (ed.), *The Temple of Sulis Minerva at Bath, 2: The Finds from the Sacred Spring*, Oxford, 1988, 59-277. Para las *defixiones* de Cnido y Corintio, cf. A. Audollent, *Defixionum tabellae... op. cit.*, 6-8 y 10-12 = W. Blümel, *Die Inschriften von Knidos. Teil I*, Bonn, 1992, 86-88 y 92-94 = J.G. Gager, *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*, Nueva York-Oxford, 1992, 188-190; R. Stroud,

Reubicar la magia como una parte integral de la supraestructura religiosa permite abrir nuevas líneas de estudio relacionadas con los límites de la capacidad individual en la configuración de su sistema de creencias, para intervenir en las dinámicas de transformación y reinterpretación de la religión cívica o para asimilar una doctrina determinada y manipularla a su antojo. Es lo que ha ocurrido con la reinterpretación que han hecho Jaime Alvar y Beatriz Pañeda en este mismo volumen de la *defixio in fures* que invoca al dios Attis hallada en Alcácer do Sal (Setúbal, Portugal)⁶⁰. En ella se aprecia no solo la invocación a una divinidad integrada en el panteón de la ciudad sino la asimilación de la escatología en el culto a Attis por parte del devoto y su utilización estratégica en una fórmula execratoria.

Estos tipos de análisis resultan especialmente instructivos para destacar las variedades provinciales de la magia, para reconocer la existencia de cientos de tradiciones religiosas que, como mínimo, nos advierten de la cautela con la que hay que abordar las referencias literarias sobre la magia, llenas de tópicos que simplifican la imagen global o que corresponden a una agenda que poco tiene que ver con la praxis cotidiana. La magia no es foránea por definición, aunque haya individuos que puedan utilizar elementos ostensivos de carácter exótico -incluida la invocación a divinidades extrañas al panteón- en determinadas invocaciones⁶¹. Por supuesto, se aprecia en ella una enorme maleabilidad y capacidad de innovación para adaptarse a las exigencias de una sociedad cambiante y variada, pero esa innovación también se detecta en otras esferas de la religión. Tampoco es necesariamente marginal y transgresora, aunque en ocasiones se presente como una amenaza al orden⁶². Cuando se revisan las

The Sanctuary of Demeter and Kore. The Inscriptions. Corinth vol. XVIII.6, Princeton, 2013, 104-113. Con respecto a la *defixio* de Baelo Claudia, cf. J. Alvar, *Los cultos egipcios en Hispania*, Besançon, 2012, 81, n° 101.

60. La maldición fue editada por primera vez en J.L.C. Faria, *Alcácer do Sal ao Tempo dos Romanos*, Alcácer do Sal, 2000, 105-111. Desde entonces, ha recibido una considerable atención: J. D'Encarnaçao y J.L.C. Faria, "O santuario romano e a *defixio* do Alcácer do Sal", en L. Raposo (coord.), *Religiões da Lusitania. Loquuntur Sacra*, Lisboa, 2002, 259-263; *Année Epigraphique*, 2001, 1135; F. Marco Simón, "Magia y cultos orientales: acerca de una *defixio* de Alcácer do Sal (Setúbal) con mención de Atis", *MHNH*, 4, 2004, 79-94; R.S.O. Tomlin, "Cursing a Thief in Iberia and Britain", en R.L. Gordon y F. Marco Simón, *Magical Practice in the Latin West... op. cit.*, 260-264; F. Marco Simón, "Referencias míticas y topografía divina en documentos mágico-religiosos del Occidente romano", en E. Suárez de la Torre y A. Pérez Jiménez (eds.), *Mito y magia en Grecia y Roma*, Barcelona, 2013, 257-262.

61. Cf. el ejemplo de la filacteria de oro en donde se invocan a Barquiel, Ariel, Akalmia, Iao, Gabriel, Micael, Adonai y Rafiel, que sugiere la existencia de comunidades judías helenizadas en la Península Ibérica entre los s. II-IV d.e. (F. Gascó, J. Alvar *et al.*, "Noticia de una inscripción griega inédita", *Gerión*, 11, 1993, 313-326); la propuesta de J. Corell de identificar en Sagunto la existencia de una comunidad judía en el siglo II d.e. a partir de una supuesta mención a Iao en una *defixio* (J. Corell, "invocada la intervención de Iau en una *defixio* de Sagunto (Valencia)", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 130, 2000, 241-247) ha sido desmentida por la relectura que de ella hace Tomlin en "Cursing a Thief in Iberia...", *op. cit.*, 266.

62. Especialmente para crear escenarios para acusaciones, como el famoso juicio contra Furio Crésimo (Plin. *N.H.* 18.41-2), o el que esgrimió Cicerón contra Vatiniio (Cic. *Vat.* 14), o el que rodeó la muerte de Germánico según cuenta Tácito (*Ann.* 2.69.), o la acusación contra Fabia Numantina por volver loco a su marido con pócimas y encantamientos (Tac. *Ann.* 4.22.4), o como aquel en el que se vio involucrado Apuleyo de Madaura (Ap. *Apol.*), por poner algunos ejemplos. En contadas excepciones, los textos de maldición se

fuentes, lo que se reconoce con más frecuencia son conflictos interpersonales o situaciones de incertidumbre en las que el recurso a la magia es una estrategia de gestión del riesgo, pero, por lo general, no hay una contestación al sistema de valores dominante, sino una reproducción del mismo⁶³.

El debate académico sobre las prácticas mágicas en el Mundo Antiguo no está desgajado de las cuestiones que se están planteando en la actualidad en torno a la religión greco-romana. Después de haberse cuestionado el modelo interpretativo de la religión de la *polis*, el epicentro de la discusión se está dirigiendo hacia el estudio del individuo como protagonista en la configuración de su propio sistema de creencias (los estudios sobre «agencia»), y la magia es uno de los campos de análisis más ricos al respecto⁶⁴. Bajo el paraguas de esta categoría se están estudiando toda la serie de prácticas que, gracias a su perfil bajo, pueden adaptarse mejor a la variedad de necesidades espirituales individuales, circular con mayor fluidez entre diferentes contextos sociales u ofrecer modelos narrativos plausibles en la constante negociación sobre los límites del comportamiento legítimo. Pero después de haber reconocido que la magia es un recurso social como cualquier otro, debemos ser conscientes de que está sujeta a condicionantes externos y a usos sociales que limitan la capacidad autónoma del individuo. No es un banco de pruebas en el que se detecta la infinita creatividad que puede llegar a tener una persona, sino una herramienta más en donde reverbera la ideología del poder y el sistema de valores colectivo.

dirigen contra los representantes de la administración romana: cf. F. Marco Simón, “Execrating the Roman Power: Three Defixiones from Emporiae”, en R.L. Gordon y F. Marco Simón, *Magical Practice in the Latin West...*, *op. cit.*, 399-426.

63. Cf. A. Alvar Nuño, “Ritual Power, Routine and Attributed Responsibility: Magic in Roman Households, Workshops and Farmsteads”, en R.L. Gordon, F. Marco Simón y M. Piranomonte, *Choosing Magic*, e.p.

64. Cf. e.g. E. Eidinow, “Networks and Narratives: A Model for Ancient Greek Religion”, *Kernos*, 24, 2011, 9-38; J. Kindt, *Rethinking Greek Religion*, Cambridge, 2012; J. Rüpke (ed.), *The Individual in the Religions of the Ancient Mediterranean*, Oxford, 2013; R. Raja y J. Rüpke, “Appropriating Religion: Methodological Issues in Testing the «Lived Ancient Religion» Approach”, *Religion in the Roman Empire*, 1, 2015, 11-19; J. Rüpke, “Religious Agency, Identity, and Communication: Reflections on History and Theory of Religion”, *Religion*, 45, 2015, 344-366; E. Rebillard y J. Rüpke (eds.), *Group Identity and Religious Individuality in Late Antiquity*, Washington D.C., 2015; J. Rüpke, *On Roman Religion: Lived Religion and the Individual in Ancient Rome*, Ithaca, 2016.

PUBLIC AND IMPERIAL SLAVES AS WORSHIPPERS IN *HISPANIA*

Los esclavos públicos e imperiales como agentes culturales en *Hispania**

Iñigo D. Maroto Rodríguez

Universidad del País Vasco. UPV/EHU

inigodaniel.maroto@ehu.eus

Fecha recepción 01.05.2017 / Fecha aceptación 30.09.2017

Resumen

En este artículo se realiza un análisis de las fuentes epigráficas disponibles para estudiar el papel de los esclavos públicos e imperiales como cultores en *Hispania*. A través de estas fuentes se analiza el estatus de los esclavos que en ellas aparecen y los medios y objetivos de su devoción, así como las divinidades aludidas. Por último, se estudian los testimonios de *collegia* de esclavos públicos hispanos, donde la faceta religiosa era un elemento fundamental.

Palabras claves

Esclavos públicos, esclavos imperiales, culto, *Hispania*, *collegia*, epigrafía, religión.

Abstract

This paper analyses epigraphic sources with the aim of studying the role of public and imperial slaves as worshippers in *Hispania*. Through these sources, the analysis bears on the status of slaves, the means and ends of their cult practices and their gods. Finally, the testimonies of the *collegia* of Spanish public slaves are studied, in the light of the essential religious side of these *collegia*.

Keywords

Public slaves, imperial slaves, cult, *Hispania*, *collegia*, epigraphy, religion.

* Este artículo se encuentra incluido en el proyecto de investigación HAR2015-65526-P titulado: *La construcción política de los territorios romanos en la Hispania Citerior (69-235): un análisis de las fuentes escritas*, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad y el Fondo Europeo de Desarrollo Regional. Además cuenta con la financiación del Programa Predoctoral de Formación de Personal Investigador No Doctor del Departamento de Educación, Política Lingüística y Cultura del Gobierno Vasco. Quisiera agradecer a los evaluadores externos de este artículo sus interesantes comentarios, que sin duda han contribuido a mejorar este trabajo.

1. Estado de la cuestión

La esclavitud en la *Hispania* romana como objeto de estudio comenzó a tomar protagonismo de manera significativa en los años 70 del s. XX, cuando el interés por la historia social cobra especial importancia en la historiografía española, siguiendo la estela de las grandes obras dedicadas al tema a nivel internacional, como la de W. Westermann¹ y la editada por M. Finley². A partir de ese momento, empezarán a salir a la luz trabajos dedicados al estudio de los esclavos y libertos en *Hispania*, siendo el primero el artículo de G. Pereira³, donde recoge las inscripciones del *CIL* II que proceden de las doce principales ciudades hispanas para tratar de establecer la proporción numérica aproximada de esclavos, libertos e *ingenui*. El año siguiente será cuando se publique el trabajo de referencia fundamental para las décadas siguientes: la tesis doctoral de J. Mangas⁴.

A la tesis de J. Mangas le seguirán otros trabajos que profundizarán en los diversos aspectos que este autor no trataba o trataba de manera superficial. Especialmente interesantes son los trabajos de J.M^a Santero⁵ y de J.M. Serrano⁶. A partir de los años 90, la publicación de trabajos sobre esclavos y libertos en *Hispania* se intensifica de manera notable, sobre todo de la mano de S. Crespo, de la Universidad de Valladolid, que publicará un número conside-

-
1. W.L. Westermann, *The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity*, Filadelfia, 1955.
 2. M.I. Finley (ed.), *Slavery in Classical Antiquity: Views and Controversies*, Cambridge, 1960.
 3. G. Pereira Menaut, "La esclavitud y el mundo libre en las principales ciudades de la *Hispania* Romana. Análisis estadístico según las inscripciones", *Saguntum*, 10, 1970, 159-188.
 4. J. Mangas Manjarrés, *Esclavos y libertos en la España romana*, Salamanca, 1971.
 5. J.M^a Santero Santurino, *Asociaciones populares en Hispania romana*, Sevilla, 1978.
 6. J.M. Serrano Delgado, *Status y promoción social de los libertos en Hispania*, Sevilla, 1988.

rable de artículos dedicados a esta temática⁷. Con la llegada del nuevo milenio, este interés ha continuado, con estudios dedicados tanto a los esclavos⁸ como a los libertos⁹ en *Hispania*.

Observamos, por tanto, que han proliferado los estudios generales y particulares sobre esclavos y libertos en *Hispania*. Sin embargo, son muy escasos los que se centran en el análisis de sus prácticas religiosas que, a pesar de aparecer menos representadas en la epigrafía que las de los libertos¹⁰ y los *ingenui*, pueden ser rastreadas en las fuentes. En este sentido son significativos los trabajos de J. Alvar¹¹ y S. Crespo¹². Además de estos artículos, los análisis más detallados se encuentran en los capítulos dedicados a la religión que aparecen en las monografías que hemos mencionado anteriormente.

7. Algunas de estas obras son: S. Crespo Ortiz de Zárate, “La subdependencia personal en *Hispania* Romana: Servus Vicarius y las relaciones de dependencia entre siervos y libertos”, *Historia Antiqua*, 15, 1991, 239-262; S. Crespo Ortiz de Zárate, “Corpus epigráfico para el estudio de *vernae/vernaculi* hispanorromanos”, *Historia Antiqua*, 23, 1999, 143-166; A. Alonso Ávila y S. Crespo Ortiz de Zárate, “Esclavismo y dependencia personal en las comunidades Célticas de la *Hispania* romana”, en A. Alonso Ávila (coord.), *Homenaje al profesor Montenegro: estudios de Historia Antigua*, Valladolid, 1999, 437-444. También encontramos en esta década obras como C. Camacho Cruz, *Esclavitud y manumisión en la Bética romana: Conventus Cordubensis y Astigitanus*, Córdoba, 1997; S.M^a García Martínez, “El fenómeno de la esclavitud en el noroeste hispanorromano según la evidencia epigráfica”, *Memorias de Historia Antigua*, 18, 1997, 195-218 y H. Gallego Franco, “Mujer y dependencia personal en *Hispania* central a la luz de las fuentes epigráficas”, *Publicaciones de la Institución Tello Téllez de Meneses*, 69, 1998, 71-86.

8. M. Morales Cara, *La esclavitud en las colonias romanas de Andalucía*, Granada, 2007 y S. Crespo Ortiz de Zárate, “La dependencia personal infantil en *Hispania* romana”, *Historia Antiqua*, 35, 2011, 217-245, entre otros.

9. A.A. Jordán Lorenzo, “Formas de representación pública de los séviros augustales en la provincia *Hispania* citerior”, *Historia Antiqua*, 27, 2003, 95-113; F. Beltrán Lloris, “Los libertos en la *Hispania* republicana”, en J. Remesal Rodríguez et alii (coords.), *Vivir en tierra extraña: emigración e integración cultural en el mundo antiguo*, Barcelona, 2004, 151-175; L. Hernández Guerra, “Las libertas en *Hispania*: manifestaciones epigráficas en la provincia tarraconense”, *Historia Antiqua*, 30, 2006, 119-142; L. Hernández Guerra, “La mujer liberta en la provincia Lusitania. Nuevas propuestas”, *Studia Historica. Historia Antiqua*, 25, 2007, 225-244 y L. Hernández Guerra, *Los libertos en la Hispania romana: situación jurídica, promoción social y modos de vida*, Salamanca, 2013, entre otros.

10. Este tema ha sido estudiado en L. Hernández Guerra, “Las creencias religiosas de los libertos hispanos”, en L. Hernández Guerra (Ed.), *El mundo religioso hispano bajo el Imperio romano. Pervivencias y cambios*, Valladolid, 2007, 71-100. También ha sido analizado aplicado al culto a Silvano: S. Montero Herrero, “Los libertos y su culto a Silvano en *Hispania*”, *Archivo Español de Arqueología*, 58, 1985, 99-106.

11. J. Alvar Ezquerro, “Integración social de esclavos y dependientes en la Península Ibérica a través de los cultos místéricos”, en J. Annequin y M. Garrido-Hory (Coords.), *Religion et athropologie de l’ esclavage et des formes de dépendance. Besançon 4-6 novembre 1993*, Besançon, 1994, 275-293.

12. S. Crespo Ortiz de Zárate, “Los cultos religiosos en el ámbito de la dependencia personal y de la población peregrina en *Hispania* romana”, *Historia Antiqua*, 29, 2005, 151-173.

Sobre los esclavos y libertos imperiales y públicos en *Hispania* caben destacar los trabajos de J.F. Rodríguez Neila¹³ y S. Crespo¹⁴. Como podemos observar, son pocos los estudios sobre las devociones de los esclavos y estos se centran en ciertos espacios geográficos: la meseta¹⁵ y las colonias andaluzas¹⁶, o se limitan a ciertas divinidades, como las de los cultos místicos¹⁷. Sobre el tema que nos ocupa, por su parte, no existe ningún estudio específico para el caso hispano, con lo que consideramos que nuestro estudio es pertinente y necesario.

Si bien para el caso hispano carecemos, como acabamos de señalar, de un trabajo de estas características, encontramos estudios muy interesantes referidos a esta cuestión para otras zonas del Imperio y para la propia Roma. La obra clásica de referencia en lo relativo al estudio de la religión de los esclavos en el occidente latino es la de F. Bömer¹⁸. Más recientemente contamos con el artículo de J.A. North¹⁹ que trata el tema de la «actividad ritual» de los esclavos de manera general. En lo relativo a la participación de los esclavos en la religión doméstica y en el culto a los Lares, son especialmente interesantes los trabajos de D.P. Harmon²⁰, D.G. Orr²¹ y P.W. Foss²², y más recientemente, los de F. Giacobello²³, M. Laforge²⁴ y M^a Pérez Ruiz²⁵. Sobre el papel de los esclavos en las fiestas del calendario romano es muy

13. J.F. Rodríguez Neila, “‘Apparitores’ y personal servil en la administración local de la Bética”, *Studia Historica. Historia Antigua*, 15, 1997, 197-228.

14. S. Crespo Ortiz de Zárate, “Los *Publicii* de *Hispania* Romana: Las fuentes epigráficas”, *Historia Antiqua*, 22, 1998, 139-156 y S. Crespo Ortiz de Zárate, “El rechazo del gentilicio esclavista: El caso de los *Publicii* de *Hispania* Romana”, *Conimbriga*, 38, 1999, 75-104.

15. Crespo, “Los cultos...”, *op. cit.*

16. Morales, *La esclavitud...* *op. cit.*

17. Alvar, “Integración...”, *op. cit.*

18. F. Bömer, *Untersuchungen über die Religion der Sklaven in Griechenland und Rom. I: Die wichtigsten Kulte und Religionen in Rom und in lateinischen Westen*, Wiesbaden, 1958.

19. J.A. North, “The Ritual Activity of Roman Slaves”, en S. Hodkinson y D. Geary (eds.), *Slaves and Religions in Graeco-Roman Antiquity and Modern Brazil*, Cambridge, 2012, 67-95.

20. D.P. Harmon, “The family festivals of Rome”, *ANRW* II, 16.2, 1978, 1592-1603.

21. D.G. Orr, “Roman domestic religion: the evidence of the household shrines”, *ANRW* II, 16.2, 1978, 1557-1591.

22. P.W. Foss, “Watchful *Lares*: Roman household organization and the rituals of cooking and eating”, en R. Laurence y A. Wallace-Hadrill (eds.), *Domestic space in the Roman world, Journal of Roman Archaeology Supplementary Series*, 22, 1997, 196-218.

23. F. Giacobello, *Larari pompeiani: iconografia e culto dei Lari in ambito domestico*, Milán, 2008.

24. M. Laforge, *La religion privée à Pompéi*, Nápoles, 2009.

25. M^a Pérez Ruiz, *Al amparo de los Lares. El culto doméstico en las provincias romanas Bética y Tarraconense*, Madrid, 2014. La autora realiza un extenso estudio del culto doméstico en la Roma antigua entre las páginas 33 y 122, que resulta especialmente interesante porque recoge las diferentes tendencias y teorías actualizadas, así como la bibliografía correspondiente. Por su parte, la religión de los esclavos en el tratado de agricultura de Catón el Viejo ha sido estudiado en J. Kolendo, “La religion des esclaves dans le *De agricultura* de Catón”, en Annequin y Garrido-Hory, *Religion...* *op. cit.*, 267-274.

relevante la tesis de J.I. Garay²⁶, cuya mayor virtud es la labor de recopilación y análisis de las fuentes que atestiguan la participación de los esclavos en ciertas fiestas de la religión pública romana en una única obra y el hecho de que pone el foco sobre el papel que jugaron estas *feriae* como elementos de integración de los esclavos en la vida pública y religiosa. En este sentido, el catálogo de J.M. Rainer y L. Schumacher²⁷ recoge las fuentes legales que regían la participación de los esclavos en las prácticas culturales. Sobre la relación de los esclavos con las prácticas adivinatorias, la obra de referencia es el artículo de S. Montero²⁸. Por último, respecto a la relación entre magia, religión y resistencia servil, es especialmente interesante el trabajo de N. Mckeown²⁹ y, más recientemente, la obra de A. Alvar dedicada al estudio del empleo de la magia por parte de los esclavos³⁰.

En lo referente a los trabajos que tratan sobre la religión de los esclavos en diversos lugares del Imperio romano contamos con el trabajo de N. Tran³¹ sobre los *ministri* de los Lares de Arles (la antigua *Arelate* en la *Gallia Narbonensis*), la tesis doctoral de K. A. Shaner³² que se centra en las prácticas religiosas de los esclavos en la Éfeso romana, el capítulo correspondiente del trabajo de L. Lazzaro³³ sobre los esclavos y libertos en Bélgica y las provincias germanas, y el capítulo de la reciente obra de B. Amiri³⁴ sobre las provincias germanas.

Es especialmente importante citar el trabajo de reciente publicación dirigido por B. Amiri³⁵ que está dedicado a analizar la vida religiosa romana desde el punto de vista de la

26. J.I. Garay Toboso, *La participación de los esclavos en las fiestas del calendario romano*, Univ. Complutense de Madrid, 1996, Madrid. En línea en: <https://core.ac.uk/download/pdf/19707069.pdf>. [Consulta: 24.10.17]. En esta obra también se puede encontrar abundante bibliografía sobre los esclavos y la religión romana hasta 1996.

27. J.M. Rainer y L. Schumacher, *Corpus der römischen Rechtsquellen zur antiken Sklaverei. Teil VI: Stellung des Sklaven im Sakralrecht*, Stuttgart, 2006.

28. S. Montero Herrero, "Adivinación y esclavitud en la Roma antigua", en S. Montero Herrero (Ed.), *Actas del I Simposio Nacional de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones*. 'Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones, 0, 1995, 141-156.

29. N. Mckeown, "Magic, Religion, and the Roman Slave: Resistance, Control and Community", en Hodkinson y Geary, *Slaves... op. cit.*, 279-308.

30. A. Alvar Nuño, *Cadenas invisibles. Los usos de la magia entre los esclavos en el Imperio romano*, Besançon, 2017.

31. N. Tran, "Esclaves et ministres des Lares dans la société de l'Arles antique", *Gallia*, 71-2, 2014, 103-120.

32. K.A. Shaner, *The Religious Practices of the Enslaved: A Case Study of Roman Ephesos*, Harvard Divinity School (tesis inédita), 2012. En línea en: <https://search.proquest.com/docview/1237999838?pq-origsite=gscholar>. [Consulta: 24.10.17].

33. L. Lazzaro, *Esclaves et affranchis en Belgique et Germanies romaines d'après les sources épigraphiques*, Besançon, 1993, 475-486.

34. B. Amiri, *Esclaves et affranchis des Germanies: mémoire en fragments. Étude des inscriptions monumentales*, Stuttgart, 2016, 177-212. Este autor cuenta con un artículo igualmente interesante sobre el culto de los esclavos y los libertos a Apolo: B. Amiri, "The Apollo of Slaves and Freedmen", en Hodkinson y Geary, *Slaves... op. cit.*, 195-205.

35. B. Amiri (Dir.), *Religion sous contrôle. Pratiques et expériences religieuses de la marge?*, Besançon, 2016.

marginalidad. En este sentido, los artículos más interesantes para nosotros son el dedicado a las prácticas religiosas de los libertos³⁶ y, especialmente, los dedicados a las de los esclavos: el primero analiza el papel de los *uictimarii* en los sacrificios públicos romanos³⁷ y el segundo estudia a los esclavos y libertos como actores religiosos en la zona de *Augusta Treverorum (Gallia Belgica)* y de *Mogontiacum (Germania Superior)*³⁸.

2. La identificación de los esclavos: onomástica e indicación de su estatus

En primer lugar, es necesario poner de manifiesto que la denominación «esclavo público» (*seruus publicus*) hace referencia a los esclavos del estado romano y su administración provincial, así como a los esclavos de las diferentes *rei publicae*, es decir, de las diferentes entidades administrativas de ámbito local que tienen un patrimonio común. Los esclavos imperiales, por su parte, en origen no eran más que una propiedad personal del emperador. Progresivamente a lo largo del s. I d.C. el *patrimonium* del *princeps* se fue confundiendo con el *aerarium* público republicano hasta que, a partir de la época flavia y, sobre todo, durante el reinado de los antoninos, las finanzas imperiales y las estatales tendieron a agruparse en torno al *fiscus*, la caja pública imperial³⁹. Por ello, a efectos prácticos, los esclavos imperiales acabaron cumpliendo unas funciones administrativas en los territorios de dominio imperial muy similares a las que desempeñaban los esclavos públicos.

Una vez indicados cuáles son los individuos que interesan a nuestro estudio, es necesario identificarlos en las inscripciones. En muchos casos, los esclavos públicos del estado indican su estatus con la denominación *seruus publicus* o solamente *publicus*. En el caso hispano, donde la gran mayoría de los esclavos públicos atestiguados son los pertenecientes a las ciudades, su estatus, al igual que lo que ocurre con los esclavos de las ciudades del resto del occidente del Imperio, se indica mayoritariamente con el nombre de la colectividad a la que pertenecen y/o de su estatuto (*res publica, colonia, ciuitas*)⁴⁰:

36. F. Van Haepelen, “Des affranchi(e)s parmi les prêtres publics de Rome et des cités d’Italie : réflexions préliminaires”, en Amiri, *Religion... op. cit.*, 49-63.

37. B. Amiri, “La religion des esclaves: entre visibilité et invisibilité”, en Amiri, *Religion... op. cit.*, 65-76. Sobre los músicos esclavos y libertos que tocaban sus instrumentos en los sacrificios públicos véase A. Vincent, “Auguste et les *tibicines*”, *Mélanges de l’École Française de Rome. Antiquité*, 120/2, 2008, 427-446 y sobre los encargados de la custodia de los templos (los *aeditui*), muchos de ellos esclavos, véanse H. Ménard, “Un aspect de la *custodia templorum*: les *aeditui*”, en A. Vigourt et alii. (dirs.), *Pouvoir et religion dans le monde romain, hommage à J.-P. Martin*, París, 2006, 231-243 y F. Sudi-Guiral, “Les gardiens des sanctuaires dans les cités d’Italie”, en L. Lamoine et alii. (dirs.), *La praxis municipale dans l’Occident romain*, Clermond-Ferrand, 2010, 421-432.

38. A. Binsfield, “Esclaves et affranchis comme acteurs religieux. L’exemple de la Belgique et de la Germanie Supérieure”, en Amiri, *Religion... op. cit.*, 77-95.

39. G. Boulvert, *Domestique et fonctionnaire sous le Haut-Empire romain: la condition de l’affranchi et de l’esclave du prince*, París, 1974, 10.

40. L. Halkin, *Les esclaves publics chez les romains*, Bruselas, 1897, 192-194 y F. Sudi, *Les esclaves et les affranchis publics dans l’occident romain (IIe siècle avant J.-C. - IIIe siècle après J.-C.)*, Université Blaise Pascal

[Tr]ophimus c(olonorum) C(oloniae) P(atriciae) ser(uus) (Corduba, Córdoba⁴¹).
 [Barb]arae rei [publ]icae Segob[rig]ensium [serua] (Segobriga, Saelices, Cuenca⁴²).
 Aeuaristus ser(uus) gen(?): (Segisamo, Sasamón, Burgos⁴³).
 [E]urcar[p]us r(ei) p(ublicae) Veleia^n(orun) siue ae) ser(uus): (Veleia, Iruña de Oca, Álava⁴⁴).
 Festus rei publicae cluniensium seruus: (Clunia, Peñalba de Castro, Burgos⁴⁵).
 Septiminus r(ei) p(ublicae) seruus: (Astigi, Écija, Sevilla⁴⁶).
 Ζώσιμος π Ιταλιηνσιουμ (Zosimos p(ublicus) italicensioum): (Italica, Santiponce, Sevilla⁴⁷).
 Speratus Bals(ensium) siue ae) dis[p(ensator)]: (Balsa, Luz, Tavira, Algarve⁴⁸).

Como podemos observar, en cuatro casos la indicación del estatus se da a través de la fórmula *rei publicae* + nombre de la ciudad + *seruus/serua*, haciendo referencia a que pertenecen al patrimonio común de los *ciues* de dicho lugar. En el caso de *Septiminus*, el esclavo de *Astigi*, la fórmula aparece abreviada a sólo dos letras (*Septiminus r p*), pero el sentido es exactamente el mismo. Por su parte, la inscripción cordobesa de *Trophimus* y la griega de *Zosimos* expresan la misma idea. La primera indicando que se trata de un esclavo de los colonos de la *Colonia Patricia*, y en la segunda, *Zosimos* aparece como *publicus* de los italicenses.

La identificación de *Speratus* como esclavo de *Balsa* se deriva de su ocupación profesional. El *dispensator* tiene como función principal la gestión de una caja patrimonial para llevar a cabo los pagos y los cobros que ordenan los magistrados municipales, de ahí la etimología de la palabra que procede de *dispensare*, *dispendere*, es decir, pagar. Este es un cargo que tanto

- Clermont-Ferrand II (tesis inédita), 2013, 23-24. En línea en: <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-01124265/document>. [Consulta: 24.10.2017]. Véase Mangas, *Esclavos... op. cit.*, 103 donde se observa que este tipo de denominación, con las posibles variantes, es mayoritaria en los casos que el recoge.

41. A. U. Stylow *et alii.*, *Corpus Inscriptionum Latinarum. Volumen Secundus. Inscriptiones Hispaniae Latinae. Editio altera, Pars VII: Conventus Cordubensis*, Berlín-Nueva York, 1995, n° 315 (en adelante *CIL* II²/7).

42. M. Almagro Basch, *Segóbriga II. Inscripciones ibéricas, latinas paganas y latinas cristianas*, Madrid, 1984, n° 67.

43. E. Hübner (Ed.), *Corpus Inscriptionum Latinarum Voluminis secundis supplementum. Inscriptionum Hispaniae Latinae supplementum*, Berlín, 1892, n° 5812 (en adelante *CIL* II *supp.*).

44. J. Núñez Marcén *et alii.*, “Nueva ara dedicada a *Mater Dea* procedente de *Veleia* (Iruña de Oca, Álava)”, *Veleia*, 29, 441-452.

45. P. Palol y J. Vilella, *Clunia II. La epigrafía de Clunia*, Madrid, 1987, n° 21.

46. A.U. Stylow *et al.*, *Corpus Inscriptionum Latinarum. Volumen Secundus. Inscriptiones Hispaniae Latinae. Editio altera, Pars V: Conventus Astigitanus*, Berlín-Nueva York, 1998, n° 1163 (en adelante *CIL* II²/5).

47. M^aP. De Hoz García Bellido, *Inscripciones griegas de España y Portugal*, Madrid, 2014, n° 358 (en adelante *IGEP*).

48. J. d’Encarnaçao, *Inscrições Romanas do Conventus Pacensis*, Coimbra, 1984, n° 74 (en adelante *IRCP*).

en la esfera privada, como en la administración imperial y en las ciudades era desempeñado en la gran mayoría de casos por esclavos⁴⁹.

El caso de *Aeuaristus* en la *tabula* de *Sasamón* plantea varios aspectos muy interesantes y a la vez problemáticos. El documento es una *tabula* de bronce en la que un *collegium* conmemora los votos formulados en favor de sus patronos, cuatro hombres y una mujer, en el año 239 d.C. En ella aparecen un total de 21 dedicantes: 15 hombres y 6 mujeres. De los 15 hombres, 4 indican claramente su carácter libertino a través de la fórmula *libertus gen. Th.* Mommsen interpretó esta abreviatura como *lib(ertus) gen(etivus)*, haciendo referencia a que eran oriundos de la ciudad⁵⁰, pero E. Hübner y los autores posteriores, como J.M^a Santero y J. M. Serrano⁵¹ han defendido que haría referencia a que eran libertos de una *gentilitas* o de una *gens* de carácter indígena, lo que consideramos una interpretación muy aventurada⁵². Lo que es claro es que estos libertos portan el gentilicio *Publicius*, dado comúnmente a los libertos públicos tras ser manumitidos⁵³, con lo que debemos interpretar que estos libertos y *Aeuaristus*, el esclavo, pertenecían a una entidad que tendría un carácter público y un patrimonio común propio, posiblemente la *ciuitas* de *Segisamo*. En la misma *tabula* aparece, además, otro *Publicius Paratus* que no indica si es *libertus gen.* y otros dos individuos con un solo nombre, *Elenus* y *Pelagius* que, a pesar de no indicar expresamente su estatus, lo más probable es que fueran esclavos. Sobre las características concretas de este *collegium* volveremos más adelante.

La procedencia de los nombres de los esclavos públicos se distribuye de la manera siguiente: cuatro nombres griegos, cinco latinos y un nombre latino, pero que procede de un préstamo lingüístico griego, la palabra *Barbara*, con lo que observamos que existe bastante paridad entre nombres griegos y latinos

49. Sobre este cargo servil véase Ch. Daremberg y E. Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines d'après les textes et les monuments*, Graz, 1892, II, vol. 1, 280-286, s.v. *Dispensator*; G. Boulvert, *Esclaves et affranchis impériaux sous le haut-empire romain: rôle politique et administratif*, Nápoles, 1970, 429-433 y J. Muñoz Coello, "Officium dispensatoris", *Gerión*, 7, 1989, 107-120.

50. Th. Mommsen, *Ephemeris Epigraphica Corpus Inscriptionum Latinarum Supplementum*, Roma, 1875, II, 247, n^o 322.

51. *CIL* II *supp.*, n^o 5812; Santero, *Asociaciones... op. cit.*, 83, 128 y 157 y Serrano, *Status... op. cit.*, 80-81.

52. Resulta realmente difícil de creer que en una fecha tan tardía como el año 239 d.C., dos décadas después de la extensión de la ciudadanía romana a todos los habitantes del Imperio con el Edicto de Caracalla, existiese en la *ciuitas* de *Segisamo* una organización suprafamiliar de raigambre indígena que tuviese un patrimonio propio con esclavos y libertos. En nuestra opinión la abreviatura *gen.* debe hacer referencia a un concepto plenamente romano. Sobre la problemática de estudio de estas organizaciones véase M^a.C. González-Rodríguez, "La organización social del área indoeuropea de la Península Ibérica en la Antigüedad. Estado de la cuestión y consideraciones previas", en J.L. Melena Jiménez (ed.), *Symbolae: Ludovico Mitxelena septuagenario oblatae*, Vitoria-Gasteiz, 1985, 547-556 y F. Beltrán Lloris, "Un espejismo historiográfico. Las 'organizaciones gentilicias' hispanas", en G. Pereira Menaut (dir.), *Actas Ier. Congreso Peninsular de Historia Antigua*, Santiago de Compostela, 1988, 197-237, entre otros.

53. Serrano, *Status... op. cit.*, 77-79.

En lo que respecta a los esclavos imperiales, la fórmula más común de indicación de su estatus es *Caesaris* o *Augusti seruus*, aunque, entre las inscripciones de nuestro estudio, podemos observar diferentes formas de hacerlo:

Epagathu(s) Deuteri Aprilis Caes(aris) dis(pensatoris) ser(ui) uic(arius): (Caldas de Reis, Pontevedra⁵⁴).

Glaucus Caesar(um) n(ostrorum) s(eruus): (A Coruña⁵⁵).

Reginus uerna Augustorum: (A Coruña⁵⁶).

Vernaculus nuntius iunior Cacabulus: (Tarraco, Tarragona⁵⁷).

Sucessus Elaine Caesaris (serui): (Can Modolell, Cabrera de Mar, Barcelona⁵⁸).

Successianus Aug(usti) n(ostri) ser(uus): (Cortijo Carrasquilla, Porcuna, Jaén⁵⁹).

Victor Caes(aris) seruus: (*Hasta Regia*, Mesas de Asta, Jerez de la Frontera⁶⁰).

Diadumenus ser(uus) Caes(aris) n(ostri): (*Ilipa*, Alcalá del Río, Sevilla⁶¹).

En primer lugar, hay que señalar que hay dos inscripciones en las no es segura la identificación del individuo, pudiendo tratarse tanto de esclavos como de libertos porque se omite el *seruus* o *libertus*: la de *Sucessus* y *Elaine* y la de *Victor*. Sin embargo, debido a que sólo portan un nombre, hemos optado por interpretar que son esclavos⁶². Una vez aclarado este punto, observamos que en ocho de los nueve casos, la indicación del estatus se realiza por medio del apelativo del emperador en genitivo plural o singular (*Caesaris* o *Augusti*).

En relación a la inscripción de *Cacabulus*, ha habido bastante debate en torno a la correcta lectura e interpretación de su contenido, pero nosotros creemos que la que realiza I.

54. P.M. López Barja de Quiroga y V. Rúa Carril, “*Vicarius* en un nuevo altar a *Edouius* de Caldas de Reis (Pontevedra)”, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 117, 298-302.

55. G. Pereira Menaut, *Corpus de inscripciones romanas de Galicia I: Provincia de A Coruña, Santiago de Compostela*, 1991, nº 3 (en adelante CIRG I).

56. CIRG I, nº 4 y nº 5.

57. Alföldy, *Die Römischen Inschriften von Tarraco*, Berlín, 1975, nº 369 (en adelante RIT).

58. G. Fabre et alii., *Inscriptions Romaines de Catalogne I: Barcelone (sauf Barcino)*, París, 1984, nº 86 (en adelante IRC I).

59. CIL II²/7, nº 131.

60. AE 1991, nº 1031.

61. J. González Fernández, *Corpus de inscripciones latinas de Andalucía II: Sevilla*, Sevilla, 1991, nº 288 (en adelante CILA II).

62. Hemos decidido descartar una dedicación a Proserpina realizada por *Seuerianus Aug.* encontrada en La Garrovilla (Mérida). La razón que nos ha llevado a ello se deriva de la observación de la pieza. A pesar de que el individuo presenta un sólo nombre, hemos juzgado, siguiendo a A.U. Stylow, “Nuevo testimonio emeritense de Ataecina”, *Revista de Estudios Extremeños*, 53-1, 1997, 11-14, que se trataría de un liberto que en el contexto de una dedicación privada no ha consignado su nombre completo, como ocurre en ocasiones. De esta manera, la abreviatura de la siguiente línea (*Aug.*), se desarrollaría *Aug(ustalis)*, no *Aug(usti seruus)*, pues esta aparece centrada en la línea, dándole la importancia que merece el cargo, con espacio de sobra para añadir la abreviatura de *seruus*.

Rodà es la más convincente, a pesar de que no es definitiva⁶³. Siguiendo esta interpretación, en el epígrafe no aparecería consignado expresamente el carácter de esclavo imperial de *Cacabulus*. Simplemente se indicaría que es un *uernaculus*, es decir, un joven esclavo nacido en casa. Su oficio sería el de mensajero, como indica el término *nuntius*. La razón por la que nos inclinamos por identificarlo como esclavo imperial, con todas las reservas necesarias ante la dificultad de interpretación, es por el hecho de que la inscripción está realizada sobre una campanita de bronce ligada al culto imperial, pues en el texto se realiza una plegaria por la salud de los emperadores y la prosperidad del senado y el pueblo de Roma.

Por último, resulta curiosa la situación de *Epagathus*. Este individuo sería el esclavo de otro esclavo (*uicarius*⁶⁴), *Deuterus*, que a su vez sería *uicarius* de *Aprilis*, *dispensator* imperial⁶⁵. El *uicarius* del *uicarius* del *dispensator* imperial es, *de iure*, un esclavo imperial, ya que los esclavos no poseen legalmente bien alguno y el *peculium* que le asigna su *dominus*, el emperador en este caso, es legalmente propiedad de este⁶⁶. Hay testimonios de *uicarii* a lo largo de todo el occidente romano⁶⁷ y, muy frecuentemente, estos pertenecen a *dispensatores*, especialmente en el ámbito de la *familia Caesaris*⁶⁸. En el caso que nos ocupa, nos encontramos

63. *Dep(recatio) / Saluis Augustis uernaculus nuntius iunior Cacabulus / s(a)eculum bonum S(enatui) p(opulo) q(ue) r(omano) et populo felix Tarraco*. Véase I. Rodà de Llanza, “Documentos e imágenes de culto imperial en la Tarraconense septentrional”, en T. Nogales Basarrate y J. González Fernández (coords.), *Culto Imperial: política y poder*, Mérida, 2007, 745-748. La propia autora recoge las diferentes lecturas e interpretaciones de la inscripción.

64. Existen varias obras sobre los *uicarii*. Las dos principales son H. Earman, *Servus Vicarius. L’esclave de l’esclave Romain*, 2ª ed., Nápoles, 1986 y F. Reduzzi Merola, *Servo Parere. Studi sulla condizione giuridica degli schiavi vicari e dei sottoposti a schiavi nelle esperienze greca e romana*, Nápoles, 1990. Sobre los *uicarii* imperiales véase: P.R.C. Weaver, “Vicarius and Vicarianus in the Familia Caesaris”, *The Journal of Roman Studies*, 54, 1964, 177-128. Para el caso de *Hispania*, la obra principal es Crespo, “La subdependencia...”, *op. cit.*

65. Esta es la interpretación que proponen P. López y V. Rúa en la *editio princeps* (López y Rúa, “Vicarius...”, *op. cit.*), con la que coincidimos plenamente.

66. K. Hopkins, *Conquistadores y esclavos*, 1ª ed. española, Barcelona, 1981, 156.

67. Existe una serie de epígrafes especialmente interesante procedente en *Poetovio*, en *Pannonia Superior* (Ptuj, Eslovenia), lugar donde se encontraba una de las oficinas principales del *publicum portorii illyrici*. En este lugar han aparecido varias dedificaciones votivas de *uicarii* al servicio de trabajadores de la oficina del *portorium* (varios *uili* y un conductor). Sobre el *publicum portorii illyrici* véase S.J. de Laet, *Portorium. Etude sur l’organisation douanière chez les romains, surtout a l’époque du haut-empire*, Brujas, 1949, 175-245.

68. Reduzzi, *Servo... op. cit.*, 190-208. En el *corpus* que recoge esta autora, en 14 de los 26 casos donde los esclavos imperiales con *uicarii* atestiguados indican expresamente su cargo, este es el de *dispensator*. Sobre la relación entre los dispensatores, gestores de una caja patrimonial con cuyos fondos llevan a cabo los pagos y los cobros, y sus *uicarii*, y las funciones de estos, véanse Weaver, *Vicarius... op. cit.*, 118-120 y Muñiz, “Officium...”, *op. cit.*, 116-118.

ante un *uicarii uicarius*, situación que es más inusual y sólo aparece consignada expresamente en una inscripción procedente de Roma⁶⁹, aunque está contemplada en el derecho⁷⁰.

Sobre la procedencia de los nombres de los esclavos imperiales de nuestro corpus nos encontramos con una situación similar a lo que ocurre en el caso de los esclavos públicos, ya que contamos con cuatro nombres griegos, cinco latinos y uno latino préstamo de una palabra griega, el de *Cacabulus*, el diminutivo de *caccabus* (cazuela, olla). En este caso, existe también un ligero predominio de los nombres latinos sobre los griegos, con un solo caso.

3. Medios y objetivos de la devoción

3.1. Las dedicaciones individuales

En la gran mayoría de casos de devoción de esclavos públicos e imperiales que tenemos en *Hispania* nos encontramos ante la dedicación individual de un monumento a la divinidad. En muchas de estas inscripciones se consigna expresamente que dicha dedicatoria se realiza en cumplimiento de un voto. Únicamente contamos con un testimonio de dedicación conjunta realizado por dos esclavos y cuatro testimonios de agrupaciones (*collegia*) de esclavos públicos.

NOMBRE DEL ESCLAVO	NOMBRE DE LA DIVINIDAD	FÓRMULA DEDICATORIA	REFERENCIA
Dedicaciones individuales de esclavos públicos			
<i>[E]ucar[p]us</i>	<i>Matri Deae</i>	<i>dedi[c]auit</i>	Núñez <i>et al.</i> , “Nueva ara...”, <i>op. cit.</i>
<i>Festus</i>	<i>Numini the[atri]</i>	...	Palol y Vilella, <i>Clunia II... op. cit.</i> , nº 21.
<i>Septiminus</i>	<i>Deo Marti</i>	<i>ex uoto</i>	<i>CIL</i> II ² /5, nº 1163.
<i>Zosimos</i>	<i>Augustae Nemesi</i>	...	<i>IGEP</i> , nº 358.
<i>Speratus</i>	... <i>Aug(usto/ustae)</i>	<i>animo li[bens] pos[uit]</i>	<i>CIL</i> II <i>supp.</i> , nº 5164.

69. *Eleuther Tharsi / Charitonis Aug(usti) ser(ui) disp(ensatoris) / uicari(i) uicarius uixit / annis XXX* (R. Neudecker y M. G. Granino Cecere, *Antike Skulpturen und Inschriften im Institutum Archaeologicum Germanicum*, Wiesbaden, 1997, nº 86). Como podemos ver, en este caso se trata también de un *uicarii uicarius* de un *dispensator* imperial.

70. *Dig.* 33,8,25 (Celso) y *Dig.* 33,8,6,3 (Ulpiano).

Dedicaciones individuales de esclavos imperiales			
<i>Epagathu(s)</i>	<i>Edouio</i>	<i>uo(tum) s(oluit) l(ibens) a(nimo)</i>	López y Rúa, “Vicar...”, <i>op. cit.</i>
Glaucus	Neptuno	<i>sacru[m] pro salute Augustor(um) nostror(um) / titul(um) [p(osuit)] ex uoto</i>	CIRG I, nº 3.
<i>Reginus</i>	<i>Imp(eratori) Caesari M(arco) Aurelio Antonino Aug(usto)</i>	<i>ex uoto</i>	CIRG I, nº 4.
<i>Reginus</i>	<i>Imp(eratori) Caesari L(ucio) Aurelio Vero Augusto</i>	<i>ex uoto</i>	CIRG I, nº 5.
<i>Cacabulus</i>	<i>Culto imperial</i>	<i>Dep(recatio) Saluis Augustis</i>	RIT, nº 369.
<i>Sucessus / Elaine</i>	<i>K...</i>	<i>u(otum) s(oluerunt)</i>	IRC I, nº 86.
<i>Successianus</i>	<i>Numini Sancto, Deo Siluano</i>	<i>ex uoto cum suis posuit</i>	CIL II ² /7, nº 131.
<i>Victor</i>	...	<i>de s(uo) f(ecit)</i>	AE 1991, nº 1031.
<i>Diadumenus</i>	<i>Sanctae Deae</i>	<i>sacrum / animo libe(n) s u(otum) sol(uit)</i>	CILA II, nº 288.

Como podemos observar, ocho de las catorce inscripciones muestran expresamente que han sido realizadas en cumplimiento de un voto a través de la fórmula básica *ex uoto* en cinco ocasiones, *uotum soluit libens animo / animo libens uotum soluit* en dos ocasiones, y *uotum soluerunt* en una ocasión. Todas ellas nos indican que el epígrafe se ha dedicado durante la *solutio*, la parte final del contrato votivo, lo que puede valorarse como una prueba del cumplimiento del mismo por parte de la divinidad que ha sido correspondido con la dedicación del ara y, posiblemente, con el sacrificio que en ella se realiza⁷¹. Estas fórmulas, en algunos casos, aparecen acompañadas de otras que indican, o bien el objetivo concreto del voto, como ocurre en el caso de la dedicatoria de *Glaucus* a Neptuno *pro salute Augustorum nostrorum*, o bien que la inscripción ha sido dedicada por alguien más como indica

71. Sobre las fases del voto romano y los rituales que se realizan véase J. Scheid, *Romulus et ses frères. Le collège des frères Arvales, modèle du culte public dans la Rome des Empereurs*, Roma, 1990, 326-332 y J. Scheid, *Quand fraire c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, París, 2005, 44-50.

la fórmula *cum suis posuit*, lo que puede hacer referencia a la existencia de una agrupación de la *familia Caesaris* que dedica el ara.

Respecto a la fórmula *animo libens posuit*, la ausencia de la palabra *uotum* ha sido interpretada como un indicio de que la erección del epígrafe se ha dado de forma libre y voluntaria, sin la necesidad de que haya existido la formulación de un voto con anterioridad⁷². Otra posibilidad difícil de confirmar es que dicho epígrafe, al igual que otros que presentan fórmulas lacónicas como *dedicauit* y *de suo fecit*, fuera dedicado durante el momento en el que se contrajo el voto, en la fase de la *nuncupatio*⁷³, y de ahí que no aparezca mención alguna a un voto previo. Sin embargo, al no contar tampoco con ninguna referencia expresa a esa fase del voto en el texto del epígrafe debemos de ser muy precavidos al respecto.

En lo referente a las divinidades que reciben culto por parte de estos esclavos, cabe destacar su variedad, ya que hay dedicaciones a divinidades romanas, greco-orientales, locales y también dedicatorias relacionadas con el culto imperial.

3.1.1. Divinidades romanas

Como divinidades claramente romanas contamos con el *numen theatri* de *Clunia*, *deus Mars*, la divinidad augusta a la que rinde culto *Speratus*, *Neptunus* y *numen sanctus deus Siluanus*. Además hemos incluido dentro de este apartado las dedicaciones a *Mater Dea* y a la *Dea Sancta*.

En la inscripción encontrada en el teatro de *Clunia*⁷⁴, *Festus*, esclavo público de la *res publica* cluniense dedica el ara al *numen theatri*, es decir, al espíritu protector que habita en dicho edificio. Este es el único testimonio de una dedicación al *numen* de un teatro en todo el Imperio. El único paralelo es el *genius theatri* al que dedica una inscripción *Lucceius Peculiaris, redemptor proscaeni*, en *Capua* (*CIL X*, nº 3821). Es posible que *Festus* fuese un esclavo público que trabajase en el teatro de *Clunia* en la correcta preparación y desarrollo de las obras que allí se representaban o en el mantenimiento del mismo y que, por esta razón, dedicase un ara al *numen* protector de dicho teatro.

El ara dedicada por el esclavo público de *Astigi Septiminus* a *deus Mars* se encuentra desaparecida desde una fecha muy temprana, sin embargo, tanto el estatus de *Septiminus* como el nombre de la divinidad parecen seguros, ya que los primeros autores que dan noticia de este epígrafe antes de su desaparición así lo recogen⁷⁵. Marte aparece en *Hispania* mayoritariamente como una divinidad protectora de los individuos y de la comunidad contra las

72. P. Le Roux, "Cultos y religión en el noroeste de la Península Ibérica en el Alto Imperio romano: nuevas perspectivas", *Veleia*, 26, 2009, 272.

73. Contamos con poca información sobre la *nuncupatio* y la gran mayoría procede de las actas anuales de los hermanos arvaes, detalladamente estudiadas en J. Scheid, *Romulus... op. cit.*, 1990.

74. *Festus / rei publicae / cluniensi/um seruus / Numini the[atri...]*

75. Tanto el Anónimo Torinense en 1549/1550 como Roa en 1629 transmiten ambos elementos. Anónimo Torinense: *Aram / deo / Marti / Septimi/nus r(ei) p(ublicae seruus) / ex uoto / posuit*. Roa: *Deo Marti / Septimenus / r(ei) p(ublicae) A(stigitanae seruus) ex uoto / posuit*. Véase *CIL II*²/5, nº 1163.

diferentes formas de agresión exterior: bandidaje, enfermedad, epidemia, etc.⁷⁶. Es por ello que se encuentra representado, sobre todo, en el ámbito urbano donde es introducido de manera habitual en los panteones locales en el contexto del culto público⁷⁷. El teónimo aparece acompañado del apelativo *deus*, cuyo uso está sobradamente atestiguado en *Hispania* y, como argumentó convincentemente M. Salinas, no tiene por qué enmascarar un proceso de *interpretatio* de una divinidad local, como se había creído tradicionalmente⁷⁸.

La divinidad augusta a la que dedica un ara *Speratus* el *dispensator* de *Balsa* nos es desconocida⁷⁹, pero su epíteto nos indica que se trata de una divinidad ligada al poder imperial y a la romanidad y no necesariamente al culto imperial propiamente dicho. Según P. Le Roux este tipo de epítetos hacían referencia a que el dios cumplía una función protectora del emperador o a que el devoto pedía la protección de la divinidad en favor del emperador⁸⁰. Sin embargo, poco podemos aclarar respecto a este epígrafe pues no sabemos el nombre de la divinidad ni la causa concreta por el que fue dedicado.

La inscripción de A Coruña dedicada por el esclavo imperial *Glaucus*⁸¹ nos da información sobre varios elementos interesantes. En primer lugar, nos informa sobre la datación del epígrafe, ya que la referencia a los emperadores en plural, unida a los testimonios de las dos inscripciones dedicadas por el *uerna* imperial *Reginus* a Marco Aurelio y Lucio Vero, que fueron encontradas en el mismo lugar, nos inclina a situarlo en el reinado de ambos empe-

76. P. Le Roux, “Mars dans la Péninsule Ibérique en haut-empire romain”, en V. Brouquier-Redde *et alii.* (eds.), *Mars en Occident*, París, 2006, 92.

77. Le Roux, “Mars...”, *op. cit.*, 90.

78. M. Salinas de Frías, “Los teónimos con la mención “Deus, -a” en la epigrafía hispana”, *Conimbriga*, 34, 1995. El autor argumenta en contra de la teoría postulada por S. Lambrino (S. Lambrino, “Les cultes indigènes sous Trajan et Hadrien”, en *Les empereurs romaines*, París, 1965, 232-233) según la cual, tras estos teónimos acompañados por *deus* o *dea* se encontraban cultos a divinidades indígenas que habían sido asimiladas a través de un proceso de *interpretatio* a divinidades romanas con funciones similares. Según M. Salinas, estos elementos, especialmente cuando acompañan al nombre de una divinidad indígena, serían en la mayoría de casos una muestra más de que el culto a dicha divinidad se encuentra integrado en las maneras del sistema religioso romano.

79. [...] / *Aug(usto siue ustae) s[ac(rum)] / Speratus / Bals(ensium) dis[p(ensator)] / animo li[b(ens)] / pos[uit]*

80. Le Roux, “Cultos...”, *op. cit.*, 273.

81. *Neptuno / sacru[m] / pro salute / Augustor(um) / nostror(um) / Glaucus / Caesar(um) n(ostrorum) s(eruus) titul(um) [p(osuit)] / ex uoto*. La lectura de este epígrafe ha sido problemática, sobre todo en relación a la séptima línea y su relación con la S inicial de la octava. P. Le Roux y A. Tranoy (P. Le Roux y A. Tranoy, “Notes d’épigraphie romaine de Galice”, *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 28, 1973, 226) leen *Caesarian(i) / s(eruus)*, G. Pereira (*CIRG* I, nº 3) lee *Caesar(um) n(ostrorum) / s(eruus)*, mientras que A. Rodríguez Colmenero (A. Rodríguez Colmenero, “Las nuevas *stationes Lucensis et Brigantina* en el finis terre ibérico del Imperio Romano”, *Palaeohispanica*, 5, 2005, 885) interpreta *Caesaria^n^u/s*, como un segundo cognomen del dedicante que indica su anterior pertenencia al emperador, lo que indicaría, según el autor, que se trata de un liberto imperial. Ante la imposibilidad de realizar la autopsia por nosotros mismos y dado que las fotos no son claras al respecto, hemos decidido tomar la interpretación más comúnmente defendida, la de que se tratase de un esclavo imperial.

radores, es decir, entre el 161 y el 169 d.C. En segundo lugar, este ara se dedica a Neptuno en cumplimiento de un voto por la salud de los emperadores, con lo que se apela a sus cualidades salutíferas. Neptuno aparece en 8 ocasiones en *Hispania* además de la que nos ocupa, 7 de ellas en la provincia *Citerior*. Esta divinidad ligada a la fórmula *pro salute* aparece en 15 ocasiones a lo largo del Imperio y, curiosamente, 9 de ellas son dedicaciones por la salud del emperador o de los emperadores a partir de los antoninos⁸². Este y otros testimonios nos indican que Antonino Pío y sus descendientes debieron ser especialmente devotos de esta divinidad⁸³.

Más complejos son los epítetos de la divinidad de la dedicación del esclavo imperial *Successianus* hallada a siete kilómetros de Porcuna (Jaén) en un cortijo⁸⁴. Está dedicada a Silvano con los apelativos *numen sanctus* y *deus*. En primer lugar, es necesario destacar que esta secuencia es única, si bien hay testimonios de la asociación de algunos de estos términos por separado. Está sobradamente atestiguada la relación de los apelativos *deus* y *sanctus*, ya sea juntos o por separado, con Silvano⁸⁵; sin embargo, solamente contamos con dos testimonios del empleo de *numen* como apelativo de Silvano: uno procedente de Roma⁸⁶ y otro de Fuente el Saz (Madrid)⁸⁷. Esta relación puede hacer referencia al dios Silvano como un *numen* del mundo agreste que habita en una zona boscosa; relación que vemos clara, como ponen de manifiesto C. González y J. Mangas⁸⁸, en el pasaje del libro primero de las *Metamorfosis* de Ovidio: «*Sunt mihi semidei, sunt rustica numina, nymphae faunisque satiryque et monticolae siluani*»⁸⁹. Sin embargo, también podría funcionar como una simple redundancia con la palabra *deus*. Sea como fuere, el hallazgo a siete kilómetros de la actual Porcuna puede apuntar a que la dedicación fue realizada en algún lugar del *territorium* de *Obulco*, con lo que la relación de Silvano con el mundo rural en este caso parece estar clara⁹⁰. La fórmula *cum suis*, como se ha dicho con anterioridad, se ha relacionado frecuentemente con la existencia de un

82. Datos obtenidos de *Epigraphik-Datenbank Clauss - Slaby* (en adelante *EDCS*).

83. De hecho, como pone de manifiesto S. Montero (S. Montero Herrero, *El emperador y los ríos. Religión, ingeniería y política en el Imperio Romano*, Madrid, 2012, 15), Antonino Pío y Marco Aurelio dedicaron un templo a Neptuno en la fuente de Aïn Drinn, cerca de *Lambaesis* (Numidia) en el 158 d.C., como lo indica *CIL VIII*, n° 2653. El propio Marco Aurelio lo reformó en el 174 (*CIL VIII*, n° 2654).

84. *Numini Sancto Deo / Silvano / Successianus Aug(usti) n(ostri) ser(uus) / ex uoto cum suis posuit*.

85. A modo de ejemplo, *CIL VI*, n° 31025 (Roma), *CIL VII*, n° 830 (*Britannia*), *CIL III*, n° 4433 (*Pannonia Superior*), etc.

86. *AE 1979*, n° 62: *Numini sacrum / Silvano sancto / salutari conseruator(i) / restituto...*

87. H. Gimeno Pascual, "Ara al Numen Silvano hallada en Fuente el Saz (Madrid)", *Veleia*, 29, 2012, 431-434: *Ara nu/mini / Sil/uano / ex uot(---) / + (---) R(---) V(---)*

88. C. González Román y J. Mangas Manjarrés, *Corpus de inscripciones latinas de Andalucía III: Jaén*, Sevilla, 1993, 338, n° 293.

89. Ov., *Met.*, I, 190. Traducción: «Míos son los semidioses, los *numina* agrestes, las ninfas, los faunos y los sátiros y los silvanos del monte».

90. P.F. Dorsey, *The Cult of Silvanus. A Study in Roman Folk Religion*, Leiden - Nueva York - Colonia, 1992, 17-20 destaca su papel como dios protector del bosque, la caza, la agricultura y el pastoreo, y su carácter de divinidad eminentemente perteneciente al culto privado.

collegium que participa en la dedicación a la divinidad, aunque, en nuestra opinión, esta asociación automática es un tanto simplificada pues dicha fórmula podría aludir a una dedicación realizada por el esclavo y su familia, o por el esclavo y algunos amigos o compañeros que no tenían por qué estar necesariamente establecidos como un *collegium* propiamente dicho. Nos es imposible saber por qué este esclavo imperial realizó una dedicación junto con los suyos a Silvano en el *territorium* de Obulco. Sabemos que el culto a Silvano estaba especialmente ligado a las clases más humildes, incluidos los esclavos⁹¹, y es posible que *Successianus* trabajase en una explotación imperial de algún tipo que se asentaba en la zona.

La inscripción de *Eucarpus*, esclavo público de *Veleia*, está dedicada a una divinidad cuya interpretación es un tanto difusa, *Mater Dea*⁹². Como ya pusieron de manifiesto los editores del epígrafe, una denominación tan genérica podría ocultar a muchas divinidades femeninas, con funciones dispares⁹³, y es posible que se tratase simplemente de una dedicación a la Diosa Tierra de tipo genérico, en relación con las diosas protectoras de las cosechas y de la fertilidad del campo, con lo que se podría relacionar con *Tellus* y *Ceres*⁹⁴. Por lo tanto, debemos ser precavidos ante la tentación de identificar a esta divinidad con Cibeles, pues las diferentes Diosas Madres son abundantes en los panteones del ámbito mediterráneo.

Algo similar ocurre con la divinidad que se esconde tras el genérico nombre de *sancta Dea*, diosa a la que dedica un epígrafe el esclavo imperial *Diadumenus* en *Ilipa* (Alcalá del Río, Sevilla)⁹⁵. Tradicionalmente se ha identificado a esta divinidad con *Ataecina*, ya que los epítetos en la forma *dea sancta* son muy comunes en los epígrafes dedicados a esta divinidad⁹⁶. Sin embargo sólo contamos con un paralelo procedente de Alcuéscar (Cáceres) dedicado a *sancta dea* acompañado con el topónimo típico de *Ataecina* (*turibrigensis*)⁹⁷. Los testimonios de esta divinidad se ubican fundamentalmente en el área central de Extremadura, donde se concentran más del 75% de los testimonios, apareciendo sólo ocasionalmente dedicaciones al sur del Guadiana y con evidencias importantes en las riberas del Tajo⁹⁸. Sin embargo, *Ilipa* se encuentra fuera de la zona de expansión del culto a *Ataecina*, por ello, siguiendo a J. d'Encarnaçao y a J. M. Abascal, consideramos más prudente no catalogar este epígrafe y otro aparecido en el mismo lugar dedicado a Proserpina como testimonios del culto a *Ataecina*⁹⁹.

91. Dorsey, *The Cult...* op. cit., 113-119.

92. [E]ucar/[p]us r(ei) p(ublicae) / Veleia^n(orum siue ae) / ser(uus) / Matri / Deae dedi[c]auit

93. Ops, Bona Dea, Mater Matuta, Isis, Tellus, Ceres y Cibeles, entre otras.

94. Nuñez et al., “Nueva ara...”, op. cit., 449.

95. Sacrum / Sanctae Deae / Diadumenus / ser(uus) caes(aris) n(ostri) ani/mo libe(n)s u(otum) s(oluit)

96. En CILA II, nº 288, entre otros, se aboga por esta identificación. Sobre las dedicaciones a *Ataecina*, así como sobre sus epítetos habituales véase J. Salas Martín y J. Rosco Madruga, “Epigrafía latina votiva de Santa Lucía del Trampal I (Alcuéscar, Cáceres)”, *Norba*, 13, 1993, 63-103 y J.M. Abascal Palazón, “Las inscripciones latinas de Santa Lucía del Trampal (Alcuéscar, Cáceres) y el culto a *Ataecina* en *Hispania*”, *Archivo Español de Arqueología*, 68, 1995, 31-106, entre otros.

97. S(anctae) D(eae) D(ominae) T(urib[ri]gensis) M(arcus?) / TV (AE 1995, 748).

98. Abascal, “Las inscripciones...”, op. cit., 94.

99. J. d'Encarnaçao, “Omissão dos teónimos em inscrições votivas”, *Veleia*, 2-3, 1985-1986, 309 y Abascal, “Las inscripciones...”, op. cit., 82.

El área de expansión del culto a Proserpina se localiza al sur del Guadiana, al contrario de lo que ocurre con el de *Ataecina* que se encuentra al norte de dicho río. Estas dos áreas convergen en la zona emeritense, lo que explica los procesos de *interpretatio* que se producen en dicha zona y la aparición de epígrafes donde se identifican a ambas divinidades dentro de la misma fórmula teofórica¹⁰⁰. Fuera de esta zona no se encuentran testimonios de esta identificación, por lo que la alusión a Proserpina al sur del Guadiana no debe ser interpretada automáticamente como parte del culto a *Ataecina* y, en consecuencia, la *sancta Dea* de *Ilipa* posiblemente sería Proserpina, divinidad cuyo culto está atestiguado en dicha zona y no a *Ataecina*, como se ha defendido tradicionalmente. Los epítetos *dea* y *sancta* aparecen también empleados con Proserpina¹⁰¹. No podemos saber si el voto realizado por *Diadumenus* está relacionado con las características infernales de la diosa o con sus atribuciones agrarias.

3.1.2. Divinidades greco-orientales

Hay únicamente una divinidad en nuestro estudio que es de origen greco-oriental, *augusta* Némesis. La inscripción dedicada por *Zosimos* a esta divinidad fue hallada en el anfiteatro de *Italica*¹⁰². Está realizada sobre una placa de mármol donde aparecen representadas dos pares de plantas de pies (*plantae pedum*): la izquierda orientada hacia abajo y la derecha hacia arriba. La inscripción, por su parte, está distribuida en dos líneas escritas de derecha a izquierda y de abajo a arriba en lengua latina, aunque con caracteres y terminaciones en griego en parte. La lectura, una vez colocadas las letras de izquierda a derecha dice así: *Αύγουσταε Νέμεσι Ζώσιμος / π Ἰταλικήνσιουμ λύκιος*. La interpretación de la inscripción y de la intencionalidad de esta placa con *plantae pedum* ha sido muy debatida. A. Canto defendió que el individuo era en realidad un tal *Lucius Zosimus*, *p(atronus)* de los italicenses, que habría dedicado esta inscripción, al igual que otros hombres libres, a la misma divinidad en dicho anfiteatro en el momento de acceder o dejar el cargo que les imponía la obligación de financiar los *munera* gladiatorios¹⁰³. M^a Paz de Hoz en la última edición del epígrafe, siguiendo a A. Schulten, A. García y Bellido y J. L. Gómez Pantoja realiza la siguiente interpretación: A Némesis *augusta*, (lo dedica) el licio *Zosimos*, esclavo público de los italicenses. Según esta interpretación, que

100. J.M. Abascal Palazón, “Ataecina”, en J. Cardim Ribeiro (Coord.). *Religiões da Lusitânia. Loquuntur saxa*, Lisboa, 2002, 54-56. Algunas de estas denominaciones serían: *D(eae) At(a)e(cinae) Proser/pinae Tu(ribrigensi)* (Salvatierra de los Barros, Badajoz: *AE*, 1997, n° 815); *D(eae) S(ancta) A(taecinae) T(urobrigensi) P(roserpinae)* (Cárdenas, Badajoz: *CIL* II, n° 461); [*Deae Sanctae Ataecinae Turibrigensi*] *Proserpinae* (La Garrovilla, Badajoz: *AE* 1997, n° 804a).

101. Abascal, “Ataecina”, *op. cit.*, 53. El autor destaca la implantación del culto a Proserpina en Elvas (Distrito de Portalegre, Portugal) donde es denominada *Proserpina sancta*, *Proserpina seruatric* y *dea Proserpina*.

102. Véase la minuciosa edición de dicho epígrafe realizada por M^a Paz de Hoz en *IGEP*, n° 358.

103. Esta tesis la argumenta en A.M. Canto de Gregorio, “Les plaques votives avec *plantae pedum* d’Italica: un essai d’interprétation”, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 54, 1984, 190-192. La autora desarrolla la abreviatura π como *patronus* e interpreta *lukios* como el *praenomen* de *Zosimus*, no como su *origo*.

juzgamos como la más convincente, la autora propone que *Zosimos* sería un gladiador de procedencia licia que, como esclavo público de *Italica*, combatió en los juegos gladiatorios y dedicó esta inscripción con *plantae pedum* como agradecimiento a *Némesis augusta*, en relación al rito del pasaje de un esclavo que ha entrado y ha salido de dichos juegos y ha sobrevivido¹⁰⁴.

El culto a *Némesis* tiene su origen en época helenística en Ramnunte del Ática o en Esmirna desde donde se difunde por el Mediterráneo oriental y, posteriormente, por todo el Imperio romano¹⁰⁵. Sus dedicantes son, fundamentalmente, soldados, magistrados municipales, gladiadores o gente que pide algo a la divinidad en favor de los gladiadores, por lo que la vinculación en occidente con los juegos gladiatorios y con el anfiteatro es clara. En este sentido, como destaca F. Fortea, los lugares de culto conocidos a la divinidad en occidente se encuentran en los anfiteatros o en los accesos a estos¹⁰⁶, como ocurre en el caso del anfiteatro de Itálica. El hecho de que la inscripción se encuentre escrita en caracteres griegos y en un orden inusual puede tener la intención de ocultar su contenido y que sólo fuera entendido por la diosa¹⁰⁷. El epíteto *augusta* es el más común en occidente para *Némesis*¹⁰⁸, lo que pone de manifiesto que, a pesar de tratarse de una divinidad de origen oriental, su integración total en la religión romana es clara.

3.1.3. Divinidades locales: *Edouius*

La única dedicación individual a una divinidad local es la que dedica el *uicarius Epagathus* a *Edouis* en Caldas de Reis (Pontevedra)¹⁰⁹, posiblemente la antigua *Aquae Celenae*¹¹⁰. Este ara fue encontrada en las cercanías del balneario Dávila en dicha localidad y supone la confirmación del teónimo, que ya se conocía gracias a otra dedicación de un individuo con ono-

104. *IGEP*, nº 358. A. Canto en 2007 terminó por admitir que lo más probable es que *Zosimos* fuera un *seruus publicus* y que *lukios/lykios* fuera la indicación de su origen geográfico, debido a que su uso como *nomen* es raro (A. Canto en *Hispania Epigraphica* 16, 2007, 539).

105. M^a.P. de Hoz García-Bellido, “Cultos griegos, cultos sincréticos y la inmigración griega y greco-oriental en la Península Ibérica”, en M^a.P. de Hoz y G. Mora (eds.), *El oriente griego en la Península Ibérica: epigrafía e historia*, Madrid, 2013, 230. Sobre la difusión de su culto en época helenística véase, F. Fortea López, *Némesis en el occidente romano: ensayo de interpretación histórica y corpus de materiales*, Zaragoza, 1994, 35-38.

106. Fortea, *Némesis... op. cit.*, 156.

107. Fortea, *Némesis... op. cit.*, 248. El autor aboga por el significado mágico de esta práctica de ocultación, interpretación que creemos que puede ser acertada, aunque no es definitiva.

108. De Hoz, “Cultos...”, *op. cit.*, 230-231.

109. *Edouio / Epagathu(s) / Deuteri A/prilis Caes(aris) / dis(pensatoris) ser(ui) uic(arius) / uo(tum) s(oluit) l(ibens) a(nimo)*

110. A. Balil Illana et alii. (eds.), *Tabula Imperii Romani. Hoja K-29*, Madrid, 1991, 22-23, s.v. *Aquae Celenae*.

mástica indígena aparecida también en Caldas de Reis¹¹¹. Sobre el teónimo se han realizado varios intentos de análisis lingüísticos para tratar de desvelar sus funciones, relacionándolas en todos los casos con las aguas termales¹¹². En efecto, existiendo dos testimonios cerca del balneario lo único que se puede proponer, con todos los reparos necesarios, es la relación de la divinidad con la fuente termal de Caldas de Reis, sin que podamos indicar su carácter concreto, pues no contamos con información adicional que nos dé pistas sobre si es una divinidad acuática, salutífera o ctónica, o una divinidad con múltiples funciones. En lo referente al dedicante, como hemos visto, *Epagathus* es *uicarius* de *Deuter*, que a su vez es *uicarius* de *Aprilis*, *dispensator* imperial. Sin embargo, nos es imposible adivinar cuáles pudieron ser las funciones de este *uicarii uicarius* de un *dispensator* imperial del que no sabemos dónde ejercía su cargo, si en la propia *Aquae Celenae* o en otro lugar.

3.1.4. Dedicaciones relacionadas con el culto imperial

Hay tres documentos relacionados con el culto imperial: las dos inscripciones de *Reginus*, *uerna* imperial y la del joven *nuntius Cacabulus*, también *uerna* imperial. Los dos pedestales dedicados por *Reginus*¹¹³ aparecieron reutilizados en el mismo lugar que el ara que dedica el esclavo imperial *Glaucus* a Neptuno por la salud de los emperadores y, al estar dedicadas cada una a uno de estos (una a Marco Aurelio y otra a Lucio Vero), el horizonte cronológico podemos situarlo entre el 161 y el 169 d.C. La situación profesional de *Reginus* es un tema bastante debatido por la interpretación de la séptima línea en ambos epígrafes, complicada por el repiqueteo de las letras. En dicha línea se lee *ex actor*, con una separación entre ambos elementos. Algunos autores han obviado la separación o han interpretado que esta no cambia el sentido y que, por lo tanto, se debería leer *exactor*¹¹⁴, un cargo administrativo del organigrama imperial cuya función principal es la del cobro de impuestos en una determinada zona (*exactores*

111. *Edouio / Adalus Clo/utai (filius) u(otum) s(oluit) l(ibens) m(erito)*. G. Baños Rodríguez, *Corpus de inscripciones romanas de Galicia II: Provincia de Pontevedra*, Santiago de Compostela, 1994, nº 73.

112. I. Millán González-Pardo, "Conjeturas etimológicas sobre teónimos galaicos: I. Edovio", *Archivo Español de Arqueología*, 38, 1965, 50-54; B.M^a Prósper Pérez, *Lenguas y religiones prerromanas del occidente de la Península Ibérica*, Salamanca, 2002, 335-336 y J.C. Olivares Pedreño, *Los dioses de la Hispania Céltica*, Madrid, 2002, 69-70. Por su parte, F. Díez de Velasco, *Termalismo y religión. La sacralización del agua termal en la Península Ibérica y el norte de África en el mundo antiguo*, Madrid, 1998, 64, critica estas interpretaciones que califica de «argumento circular» porque parten de la premisa de que el teónimo tiene que tener alguna relación con el carácter termal de las aguas.

113. *Imp(eratori) Caesar^i / M(arco) Aurelio / Antonino / Aug(usto) / Reginus uerna / augustorum / ex actor / ex uoto*

Imp(eratori) Caesar^i / L(ucio) Aurelio Vero / Augusto / Reginus / uerna / augustorum / ex actor / ex uoto

114. Este es el caso de las interpretaciones de los autores anteriores a la edición de G. Pereira (*CIRG* I, nº 4 y 5).

tributorum)¹¹⁵. En nuestra opinión, la lectura del epígrafe es *ex actor*, que en la epigrafía de época imperial es lo mismo que *exactor*, debido a la confusión que se produce entre la preposición en ablativo *ex* (como en la locución *deus ex machina*) y el prefijo homófono *ex* (*exactor, excusare*)¹¹⁶, de una manera similar a lo que ocurre con la coexistencia de las fórmulas *pro praetore* y *propraetor*¹¹⁷. Por lo tanto, nos sumamos a la interpretación generalizada de que se trataría de un *exactor* imperial que desempeñaría sus funciones recaudatorias en la zona de *Brigantium*, donde en la misma época estaría también destinado *Glaucus* y, posteriormente, el *exactor Fortunatus*, así como sus libertos. A. Rodríguez Colmenero adivina aquí la existencia de una *statio marítima* donde estos miembros de la *familia Caesaris* estarían empleados en la recaudación de impuestos¹¹⁸, sin embargo, esta teoría no se puede confirmar hasta que aparezca atestiguada en la epigrafía dicha *statio*.

Resulta interesante la dedicación de dos estatuas con sus pedestales a los emperadores reinantes juntamente con la fórmula *ex uoto*, que deja constancia de la existencia de un voto previo a la divinidad. No son demasiado comunes las dedicaciones votivas a los emperadores vivos en el occidente romano, debido a que, salvo algunas excepciones, los gobernantes no tenían rango divino ni eran objeto de culto antes de la llegada de Roma, como sí ocurre en el oriente griego¹¹⁹. En el caso de que aparezca una dedicación al emperador vivo, normalmente este está asociado a otra divinidad, o el objeto del culto es el *numen* o el *genius augusti*¹²⁰. Así ocurre, por ejemplo, en una inscripción votiva de *Lucus Augusti*, en la que los emperadores aparecen nombrados junto a los Lares Viales¹²¹. En el caso de que figure únicamente el nombre del emperador en solitario, lo más probable, como indica D. Fishwick, es que el nombre de la divinidad objeto del voto se hubiera omitido porque su nombre era conocido, posible-

115. A. Rodríguez Colmenero (Rodríguez Colmenero, “Las nuevas...”, *op. cit.*, 885-886), por su parte, basándose en otro epígrafe de A Coruña (*D(iis) M(anibus) s(acrum) / d(efunctis) Stator/io Princ/ipi et Felici l(ib)ertis suis) Fortuna/tus / exsa/tor*) aboga por interpretar que en el hueco entre la X y la A existiría una S que G. Pereira habría pasado por alto en ambos epígrafes, lo que en nuestra opinión es bastante poco probable. La interpretación que realiza G. Pereira leyendo *ex actor* es que *Reginus* habría sido *actor* en el pasado, un cargo más propio de esclavos que estaban encargados de la gestión administrativa de bienes privados, públicos o imperiales.

116. Véase M. Conde Salazar y C. Martín Puente, “Ex: de preposición a sustantivo”, en M. Villadandre Llamazares (ed.), *Actas del XXXV Simposio Internacional de la Sociedad Española de Lingüística*, León, 2006, 315-332.

117. Véase C. Martín Puente y M. Conde Salazar, “El paso de la preposición latina *pro* a prefijo: una gramaticalización poco productiva”, *Latomus*, 73, 2014, 577-595.

118. Rodríguez Colmenero, “Las nuevas...”, *op. cit.*, 883-887.

119. D. Fishwick, *The Imperial Cult in the Latin West. Studies in the Ruler Cult of the Western Provinces of the Roman Empire. Vol. III: Provincial Cult. Part I: Institution and Evolution*, Leiden-Boston-Colonia, 2002, 4.

120. D. Fishwick, “Votive offers to the Emperor?”, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 80, 1990, 121-130.

121. *Augg(ustis) sa/crum Laribus / Vialib(us) MM(arci) / Anii / Verus / et Verianus / ☉☉ (centuriones) l[e]gg(ionum) pa/ter et filius / ex uoto* (CIL II, n° 2572).

mente por estar erigido el monumento en su lugar de culto¹²². En el caso que nos ocupa, la hipótesis más probable en nuestra opinión es que la divinidad a la que se dedicaría el voto es Neptuno, debido a que estos pedestales aparecieron reutilizados junto con el ara dedicada a esta divinidad por *Glaucus*, con lo que las tres inscripciones procederían del mismo lugar, posiblemente un lugar de culto dedicado a Neptuno.

Ya nos hemos referido anteriormente a la campanita de bronce de *Tarraco* que incluye una plegaria dedicada, probablemente, por *Cacabulus*, *uerna* imperial, cuyo empleo al servicio de la administración imperial sería el de *nuntius*, es decir, mensajero. Esta campanita sería empleada por este esclavo en las ceremonias del culto imperial. La referencia a los emperadores nos remitiría al periodo del Imperio compartido entre Marco Aurelio y Lucio Vero (161-169), Marco Aurelio y Cómodo (177-180) o al de Septimio Severo y sus hijos (198-211).

3.1.5 Dedicación a K..., una divinidad desconocida

La pequeña árula con forma de columna que dedican *SUCCESSUS* y *ELAINE*, dos esclavos imperiales a una divinidad cuyo nombre aparece abreviado con una K, fue encontrada en el yacimiento de Can Modolell en Cabrera de Mar (Barcelona)¹²³. M. Mayer e I. Rodá en la *editio princeps* del documento desarrollaron la abreviatura de la divinidad como *K(auti)*, uno de los portadores de antorchas que acompañan a Mitra, ya que en el mismo lugar se han encontrado otras dos inscripciones presuntamente dedicadas a *Cautes*, con su nombre abreviado de la misma manera, apareciendo en una de ellas junto con la abreviatura M, que se ha interpretado como Mitra.¹²⁴ Además de estos tres testimonios, aparece en Barcelona un paralelo más de una dedicación a una divinidad cuyo nombre esta abreviado de la misma manera¹²⁵. Tras la *editio princeps*, estos testimonios se han integrado en los estudios del mitraísmo hispano. Sin embargo, hay varias razones que nos empujan a ser precavidos respecto a la asociación K con *Cautes*.

En primer lugar, no existe paralelo alguno en la epigrafía latina en el que el nombre de dicha divinidad aparezca bajo la forma *Kautes*, con K inicial en vez de C. Todas las dedicatorias aparecen bajo la forma *Cautes*¹²⁶. En segundo lugar, en el yacimiento de Can Modolell no han aparecido hasta la fecha testimonios escultóricos ni de otro tipo que hagan referencia

122. Fishwick, "Votive...", *op. cit.*, 125 y 130. Según este autor, la presencia del nombre de los emperadores en los pedestales y de sus estatuas tendría un carácter puramente honorífico.

123. *K u(otum) s(oluerunt) / SUCCESSUS / ELAINE / CAESARIS (SERUI)*.

124. *K d(eo) / L(ucius) PETREIUS VIC/TOR ALI/ARIUS / d(eo) K M/ u(otum) s(oluit) l(ibens) m(erito)* (IRC I, nº 85) y *K u(otum) s(oluit) l(ibens) m(erito)* (IRC I, nº 86).

125. *K u(otum) s(oluit) l(ibens) m(erito)* (IRC I, nº 86).

126. Datos obtenidos de EDCS. A modo de ejemplo: *Cauti / M(arcus) DOMI(T)I(US) / VALE(N)S / p(OSUIT)* (Moesia Inferior, AE 1982, nº 845); *Cauti / G(aius) HERENNIUS (H)ERMES / v(OTO)* (Dacia, CIL III, nº 994); *Cauti / Q(uintus) BAIEN(US) / PROCUL(US) / pater // CAUTOP(ATI) / Q(uintus) BAIEN(US) / PROC(ULUS) / pater* (Regio X, CIL V, nº 763).

a Mitra o a su culto¹²⁷. En tercer lugar, el hecho de que el único paralelo se encuentre en Barcelona, a escasos kilómetros de Can Modolell, puede sugerir que se trate de una divinidad más o menos tópica de la que desconocemos su nombre completo. Por tanto, debemos ser precavidos a la hora de interpretar cuál puede ser la divinidad y es necesario reconocer que, hasta el momento, el nombre que se esconde tras la abreviatura K es desconocido.

3.2. Los *collegia* de esclavos públicos

Una vez analizados los testimonios de la devoción individual de los esclavos públicos e imperiales en *Hispania*, debemos detener nuestra atención en cuatro epígrafes en los que se atestigua, de manera más o menos segura, la existencia de *collegia* de los que forman parte esclavos públicos. En primer lugar, hay que poner de manifiesto, como destaca J.M^a Santero, que todos los *collegia* romanos, fuera cual fuera su finalidad principal, siempre tenían un carácter religioso, pues sus miembros se unían en torno a una divinidad tutelar y le rendían culto, al igual que al *Genius collegii* y a otros dioses¹²⁸.

Esto lo observamos, por ejemplo, en la inscripción funeraria de *Aulus Publicius Germanus*, sacerdote perpetuo de la *familia publica* de *Corduba* y *magister* en dos ocasiones¹²⁹. La referencia a *familiae publicae* en la epigrafía funeraria nos da noticia de *collegia* funerarios de miembros de la *familia publica*, esclavos y libertos, de una determinada ciudad. Estos individuos, que en la mayoría de casos contaban con reducidos medios económicos, se integraban en estas asociaciones con la aportación de una suma económica periódica al *arca collegii* para poder gozar de una sepultura y unos ritos funerarios dignos¹³⁰. *Throphimus Germanianus*, esclavo público de *Corduba*, dedica el epígrafe a *Aulus Publicius Germanus*, libertino de la ciudad, sacerdote perpetuo del *collegium* y *magister* en dos ocasiones, por lo que gracias a este epígrafe conocemos dos cargos de suma importancia de dicho *collegium*: el de *sacerdos perpetuus*, el encargado del culto, y el de *magister*, el presidente del *collegium* que era el encargado

127. C. Pla Perea y V. Revilla Calvo, “El santuario romano de Can Modolell (Cabrera de Mar, Barcelona). Nuevas aportaciones para su interpretación”, *Empúries*, 53, 2002, 211-239. En este artículo los autores realizan un repaso por los diferentes hallazgos en dicho yacimiento, no apareciendo ningún testimonio claramente atribuible al culto a Mitra.

128. Santero, *Asociaciones... op. cit.*, 48-49. En este sentido, J.P. Waltzing (J.P. Waltzing, *Étude historique sur les corporations professionnelles chez les romains depuis les origines jusqu’à la chute de l’Empire d’Occident*, 2^aed., Roma, 1968, 196) hace hincapié en que la razón que lleva a las corporaciones profesionales a adoptar un culto, a pesar de que su objetivo es profano, es que se basan en el modelo de la ciudad o de la familia y ninguna de ellas existía sin un culto público o doméstico. Por lo tanto, las corporaciones tenían que tener un dios tutelar. Véanse las páginas siguientes donde analiza a través de los testimonios epigráficos esa vertiente religiosa de los *collegia*.

129. *A(ulo) Publicio / [Ge]rmano sacerdoti / [fa]miliae publicae c(olonorum) C(oloniae) P(atriciae) perpetuo mag(istro) II / [Tr]ophimus c(olonorum) C(oloniae) P(atriciae) ser(uus) / [e]mpt(icius) Germanianus / d(e)s(uo) d(edit)*.

130. Santero, *Asociaciones... op. cit.*, 52; Waltzing, *Étude... op. cit.*, 264-265. Sobre los *collegia funeraticia* o *tenuiorum* véase Waltzing, *Étude... op. cit.*, 141- 153.

de los asuntos económicos y administrativos de la sociedad¹³¹. Como indica acertadamente J.M^a Santero, la nomenclatura de ambos individuos nos ilustra su relación. El *agnomen Germanianus*, terminado en *-anus*, suele indicar el cognomen del propietario anterior a la compra-venta (*emptus*, de ahí *empticius*¹³², adquirido en compraventa) del esclavo por parte de la *res publica*. Por lo tanto, *Trophimus* fue esclavo de un tal *Germanus*, seguramente de *Aulus Publicius Germanus*, el difunto¹³³. *Trophimus* fue, posiblemente, *uicarius* de *Germanus* cuando éste era esclavo público de *Corduba* y, tras su manumisión, este se integraría en la *familia publica* como sustituto del *ordinarius*¹³⁴.

Otras dos inscripciones procedentes de *Segobriga* y de la cercana Uclés pueden estar mostrándonos una asociación de este tipo. La primera de ellas es clara, pues se trata de un monumento funerario en honor de una esclava pública de *Segobriga* consagrado por la *familia publica* de dicha ciudad¹³⁵. En este caso, una vez más, los esclavos y libertos públicos asociados dedican esta estela a la esclava pública *Barbara*.

El otro testimonio procede de un estanque circular donde se produce un afloramiento de agua denominado Fuente Redonda, al norte de Uclés (Cuenca). En las cercanías de este estanque apareció un ara dedicada a *deus Airo* o *Aironis* por la *familia oculensis* y por *Caius Titinius Crispinus*¹³⁶. Este es el único testimonio de esta divinidad local, y al aparecer asociado a un manantial no es aventurado pensar que sus funciones estarían ligadas a dicha fuente, como ocurre con el caso de *Edouius*. De hecho, J.M. Abascal, siguiendo a varios autores anteriores, relaciona este teónimo con el topónimo Airón que denomina a muchos pozos y surgencias de agua, no sólo en España sino en todo el occidente europeo, concluyendo que lo más probable es que el teónimo proceda de una palabra de origen celta que se emplearía para denominar ese tipo de manantiales y que pasaría, en forma de topónimos, a las diferentes lenguas modernas¹³⁷. Aunque esta teoría resulta interesante y sugestiva, una vez más, no contamos con testimonios suficientes que la refrenden más allá del caso aislado que nos ocupa. La mención de la *familia oculensis* podemos entenderla como los esclavos y libertos del *pagus*

131. Santero, *Asociaciones...* *op. cit.*, 56.

132. Sobre este tipo de esclavos véase F. Kudlien, "Empticius servus: Bemerkungen zum antiken Sklavenmarkt", *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, 35-2, 1986, 240-256.

133. Santero, *Asociaciones...* *op. cit.*, 53.

134. Serrano, *Status...* *op. cit.*, 89.

135. La lectura del texto es compleja ya que se encuentra perdida y únicamente conservamos un fotograbado realizado por F. Fita que ilustra el mal estado de la pieza. La lectura más lógica en nuestra opinión es: *[Barb]arae rei / [pub]licae Segob/[rig]ensium / [seruae fa]mil(ia) / [pub]lica / [f]eci[t]*, a pesar de las restituciones que dan F. Fita y M. Almagro Basch (F. Fita Colomé, "Antigüedades Romanas", *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 21, 1892, 138 y Almagro, *Segóbriga II...* *op. cit.*, nº 67) que interpretan que se trata de un esclavo de nombre *Barbaras*, apoyándose en un único paralelo, mientras que existen muchos más paralelos del nombre femenino *Barbara*.

136. *Deo A/ironi / fecit fa/milia Oc/ule(n)s(is) u(otum) s(oluit) E? / C(aius) Titiniu[s] / Crispinu[s]*

137. J.M. Abascal Palazón, "Airones y aguas sagradas", en A. Costa *et al.* (eds.), *Aquae Sacrae. Agua y sacralidad en la antigüedad*, Girona, 2011, 248-256.

oculensis o del *fundus oculensis*¹³⁸, pudiendo tratarse, por tanto, tanto de una agrupación de esclavos públicos que pertenecen a una comunidad rural como de los esclavos de un terrateniente. Desconocemos, de igual manera, si este lugar pertenecía al *territorium* de Segobriga o no, aunque por su cercanía es una posibilidad no desdeñable.

Por último, tenemos la interesante tabula de Sasamón¹³⁹. Hemos visto anteriormente la problemática que plantea el estatus de los esclavos y libertos que aparecen en la misma y el carácter público de la entidad a la que pertenecen. Sobre el carácter concreto de este *collegium*, lo más probable es que se tratase de una corporación profesional integrada por esclavos y libertos, públicos y privados, relacionada con la fabricación textil, pues en ella aparecen un *pectenarius* (cardador), dos *fullones* (bataneros), un *sutor* (zapatero) y un *clauarius* (clavador de calzado). Disentimos con respecto a la interpretación de J.M^a Santero de que se trate de un *collegium* doméstico de tipo funerario¹⁴⁰ ya que es claro que los libertos y los esclavos pertenecen (o pertenecieron) a individuos de distintas familias y a un ente público. Hay cinco libertos y un esclavo públicos y tres libertas y dos libertos que, aunque no expresan su condición explícitamente, portan el *nomen* de los *Valerii*. Es probable que estos fueran libertos de *Valeria Seuerina*, de ahí que aparezca explícitamente en la inscripción como «*patrona nostra*». Los otros *nomina* que portan los libertos del *collegium* son *Iulius*, *Bebius* y *Antonius*, los cuales no se corresponden con ninguno de los *patroni* del *collegium*. Esta inscripción es una *tabula patronatus* peculiar pues no incluye el decreto de cooptación por el que se eligen a los patronos protectores de la organización, como cabría esperar, sino que se hace referencia a los votos ofrecidos por los cuatro patronos en el año 239 d.C.¹⁴¹, por lo que la vertiente religiosa de este *collegium* queda puesta explícitamente de manifiesto.

4. Conclusiones

Es difícil obtener una visión general razonablemente segura sobre el culto de los esclavos públicos e imperiales de *Hispania* que trascienda los casos particulares debido a los escasos

138. Abascal, “Airones...”, *op. cit.*, 253 aboga por la interpretación de *fundus*. El topónimo *Oculensis* es el que habría dado lugar a la actual Uclés.

139. *Vot(a) su(s)ce(perunt) / fel(iciter) liben(tes) / patronis merentissimis et fel(icissimis) / et praestantissimis et pientissimis / ciues pientissimi et amicissimi seg(isamonenses) / Dom(ino) nostro Aug(usto) Gor(diano) et Auiola co(n)s(ulibus)*

C(aio) Sempronio Flauo / Valeri(a)e Seuerin(a)e patron(a)e nostr(a)e / C(aio) Seuerio Presso / C(aio) Valerio Lupo / G(?) C(aio) Turellio Cassiano / Pub(licius) Paratus Anti(stia?) Caliope / Pub(licius) Martialis libertus gen(tilitatis siue tis) Val(eria) Donata / Pub(licius) Maritimus lib(ertus) gen(tilitatis siue tis) Botia / Pub(licius) Mascellio lib(ertus) gen(tilitatis siue tis) Valeria Britta / Pub(licius) Mercator lib(ertus) gen(tilitatis siue tis) Valeria Auana / Val(erius) Candidus pectenarius / Val(erius) Quintio / Iul(ius) Morinus / Beb(ius) Valoddu fullo / Ant(onius) Missilius sutor Oct(auia) Seuera / Iul(ius) Eufimius Amainius / Elenus fullo / Aeuaristus ser(uus) gen(tilitatis siue tis) / (A)emilius Secundus / Pelagius clauarius

140. Santero, *Asociaciones...* *op. cit.*, 129.

141. Santero, *Asociaciones...* *op. cit.*, 128.

testimonios con los que contamos, pero se pueden sacar unas conclusiones apoyadas en los diferentes casos concretos.

En primer lugar, en lo relativo a la devoción personal, hemos podido constatar la participación de estos esclavos en el culto de divinidades de variada tipología y procedencia, pero mayoritariamente en el de las divinidades romanas. Divinidades como el *numen* del teatro de *Clunia*, Marte, Neptuno, Proserpina (a través del apelativo *sancta Dea*) y *Mater Dea* insertan a estos esclavos en los cultos propios de las ciudades donde habitan, estrechamente ligados con la romanidad: *Clunia*, *Astigi*, *Brigantium*, *Ilipa* y *Veleia*. En el caso de la dedicación a Silvano, este ara se encuentra inserto en las habituales dedicaciones a este dios que se dan frecuentemente en el mundo rural. De igual manera, pero en menor medida, estos esclavos también aparecen rindiendo culto a divinidades greco-orientales, como es el caso de Némesis, muy importante en la vida anfiteatral. A pesar de que esta divinidad llega a *Hispania* tras haber pasado por el filtro modificador de la ciudad de Roma (muestra clara de ello es el epíteto *augusta*), presenta características propias en sus formas de culto, manifestaciones y atribuciones.

También hemos constatado la participación de un esclavo imperial y de la *familia oculensis* en el culto a algunas divinidades locales, curiosamente, ambas relacionadas con fuentes de agua, termales en el caso de Edovio y no termales en el caso de *Airo / Aironis*. *Epagathus* es posible que dedicase su inscripción tras ser beneficiado por las aguas balneares de *Aquae Celenae*, mientras que la *familia Oculensis* pudo haberla realizado debido a la importancia de este manantial en la vida agraria de la zona.

Por su parte, la participación de los esclavos imperiales en el culto imperial está curiosamente poco atestiguado: únicamente con los pedestales (y sus correspondientes estatuas) dedicadas por *Reginus* y la campana ritual de *Cacabulus*, a lo que se podría añadir la dedicación a Neptuno por la salud de los emperadores realizada por *Glaucus*. Una posible explicación de este hecho es que los esclavos imperiales realizarían sus votos a las divinidades de manera personal, en busca de un beneficio para ellos mismos debido a su escasez de recursos, en vez de realizar dedicaciones de culto imperial para obtener una mayor relevancia en lo que a su estatus se refiere, a diferencia de los libertos, que a través del *sevirato* augustal podían obtener una mejor posición y relevancia social en sus comunidades.

Por último, tenemos testimonios de *collegia* en los que participan esclavos públicos. Estos se pueden asociar como *familia publica* para poder costear su sepultura y los rituales funerarios, como ocurre en los casos de *Corduba* y *Segobriga*. Hemos podido constatar que su vertiente religiosa es clara, ya que cuentan con cargos como el de *sacerdos*. Es bastante probable que existiesen *collegia familiae publicae* en muchas de las *ciuitates* de *Hispania*, pues la necesidad de costearse los ritos funerarios sería igual de importante entre los esclavos y libertos públicos de los diferentes lugares, pero por desgracia no se nos han conservado más testimonios en los que aparezcan más *familiae publicae*. Sin embargo, contamos con el caso de la *familia Oculensis*, cuyo carácter, como se ha dicho, no es claro, ya que puede hacer referencia a una aldea con esclavos públicos, o a un *fundus* privado. Finalmente, también contamos con la participación de estos esclavos públicos junto con libertos en un *collegium* profesional como observamos en la tabula de Sasamón.

Otro aspecto importante, pero del que no tenemos tantos testimonios en nuestro corpus es el de la situación profesional de estos esclavos. En varios casos esta aparece consignada de manera clara, como es el caso del *dispensator* de *Balsa*, que tendría a su cargo alguna caja de caudales de la ciudad para efectuar los cobros y los pagos que le ordenasen los magistrados de la misma. El *uicarius* del *uicarius* del *dispensator* imperial presenta más dificultades, ya que es difícil saber si el *uicarius* de un *uicarius* tendría funciones de ayudante o se dedicaría únicamente al servicio personal doméstico. Es posible que si la *ratio* de cuya caja se encargaba el *dispensator* imperial tenía una importancia considerable, necesitase una plantilla de ayudantes mayor con un *uicarius* que a su vez necesitase un ayudante, lo que no podemos asegurar por la parquedad de la información con la que contamos. También está relacionado con la administración imperial el cargo de *Reginus, exactor* de A Coruña, que desempeñaría sus funciones de recaudación de impuestos en una oficina en dicho lugar, posiblemente un *statio* marítima del puerto de *Brigantium, statio* que, por el momento, no ha sido confirmada. Por último, tenemos información del trabajo del joven *Cacabulus* que cumpliría las funciones de mensajero en la ciudad de *Tarraco*.

Además de estos, podemos inferir la situación profesional de algunos de los esclavos de nuestras inscripciones con diferentes grados de seguridad. En primer lugar, es bastante probable que el oficio que *Aeuaristus* desempeñaba en *Segisamo* fuera alguno relacionado con el sector del vestido o el calzado, pues parece bastante claro que esos son los sectores que aglutinaba el *collegium* de la *tabula*. En segundo lugar, algo menos de seguridad tenemos con la situación profesional de *Festus*, esclavo de *Clunia*, ya que su dedicación al *numen* del teatro nos puede estar indicando que su oficio podía estar relacionado con el mismo, como en el caso del paralelo del *genius* del teatro de *Capua* cuyo dedicante era *redemptor proscaeni*. Bien es cierto que otra posibilidad es que *Festus*, simplemente, fuese un aficionado al teatro que acudiese asiduamente y que quisiera dedicar a su *numen* un ara. Sin embargo, como no conservamos la fórmula dedicatoria no podemos saber con qué fin realizó la dedicación. Por último, podemos imaginar que el esclavo público licio de *Italica* era un gladiador que combatió en el anfiteatro y que debido a ello, dedicó una placa a Némesis, divinidad especialmente propicia para los juegos gladiatorios.

THE RELIGIOSITY OF HISPANO-ROMAN WOMEN

La religiosidad de las mujeres hispanorromanas

M^a Pilar Molina Torres
Universidad de Córdoba
pilar.molina@uco.es

Fecha recepción 29.10.2016 / Fecha aceptación 11.11.2016

Resumen

En este trabajo se recogen las distintas líneas de investigación y el estado de la cuestión en torno a las devociones y usos religiosos de las mujeres hispanorromanas. Las líneas generales acerca de la religiosidad de las mujeres de *Hispania* se han centrado en tres corrientes historiográficas diferenciadas: en primer lugar, la historiografía de género en torno a la Historia de las Mujeres en la Antigüedad; en segundo lugar, la investigación de las creencias de la devota privada, desatendida en gran parte por el interés que suscitan las aristocracias municipales de *Hispania*, y por último las aportaciones bibliográficas destinadas al ambiente religioso femenino en un espacio público.

Palabras clave

Mujeres, Género, Historiografía, Epigrafía, *Hispania*.

Abstract

This paper illustrates the different lines of research taken and the state of the art concerning the devotions and religious conduct of Hispano-Roman women. In general, the lines regarding the religiosity of women in *Hispania* have centered on three different historiographical currents: first, the historiography of gender in the History of Women in Antiquity; secondly, the research into the beliefs of the private devout, which were mainly neglected given the interest they aroused among the municipal aristocrats of *Hispania*, and finally the numerous bibliographical contributions dedicated to the feminine religious environment in public spaces.

Keywords

Women, Gender, Historiography, Epigraphy, *Hispania*.

DENTRO DE LAS TENDENCIAS HISTORIOGRÁFICAS TRADICIONALES se ha prestado especial atención a la reconstrucción de las vidas de personajes femeninos destacados en la Antigüedad clásica, biografías cuya función no era otra que la de ensalzar a las mujeres como partícipes de un ambiente religioso y político vinculado a un universo público, sólo disfrutado por las clases aristocráticas. Estos trabajos contrastan con los repertorios bibliográficos dedicados al espacio privado y no oficial ocupado por la mujer romana, y a su devoción por los dioses protectores de su entorno personal y familiar.

En la actualidad las principales líneas de investigación de finales del siglo XX y principios del XXI, encauzan sus estudios con propuestas más realistas y un afán de reconocimiento de la mujer como partícipe de su propia parcela religiosa, no tan dependiente de las interpretaciones de la literatura grecorromana. Esta perspectiva que resulta especialmente novedosa tras años de estudio dirigido a mostrar las actividades religiosas de las mujeres desde un enfoque supeditado al mundo masculino, ha acercado posturas entre los investigadores de la Historia Antigua, con el fin de interpretar las experiencias y el valioso compromiso que las romanas profesaban a sus devociones.

A pesar de los estudios generales sobre mujeres y religión, es un hecho que hasta el momento las devotas hispanorromanas han sido las grandes olvidadas. La investigación acerca de sus creencias se ha centrado en corrientes historiográficas que, a mi parecer, no han solucionado la falta de conocimiento en torno a los cultos realizados tanto en la esfera doméstica como en un espacio público. En las dos últimas décadas¹, las aportaciones bibliográficas dedicadas al universo religioso femenino se han dirigido a contextualizar a la mujer en diversos ámbitos oficiales que no eran accesibles para todas las mujeres de *Hispania*.

Resulta incuestionable que las principales líneas de estudio se destinan a mujeres de la aristocracia que a través del ejercicio de sus cargos religiosos destacaban en sus comunidades, gracias al disfrute de unos honores cívicos que fueron principalmente alcanzados por hombres. Es esta temática reservada a las publicaciones en torno a la aristocracia la que fácilmente

1. Al respecto cabe destacar la tesis de J. del Hoyo, como punto de partida en los estudios de mujeres en *Hispania*. Vid. J. del Hoyo, *La importancia de la mujer hispanorromana en la Tarraconense y Lusitania a la luz de los documentos epigráficos. Aspectos religiosos y socioeconómicos*, Madrid, 1987.

se reproduce en las investigaciones más recientes, que surgen amparadas por el interés y la mayor abundancia de datos, en comparación con el ámbito privado y todos los contratiempos que tenemos los historiadores a la hora de componer un espacio incompleto por la falta de testimonios históricos.

La historiografía de género y la Historia de las mujeres en la Antigüedad

Recientemente, y desde el punto de vista metodológico, se ha consolidado una línea de investigación que tiene como referente los estudios de género en la Antigüedad y la división existente entre Historia de Género e Historia de las Mujeres². Hasta cierto punto, para explicar esa autonomía y la complejidad que implica estudiar las relaciones de género, históricamente la investigación sobre la mujer y el hombre ha estado vinculada sin que exista una separación concluyente entre ambas. En estas circunstancias, la difícil argumentación de un concepto tan debatido como el género repercute en una revisión crítica de las corrientes historiográficas de las dos últimas décadas, por parte de investigadoras europeas y estadounidenses que han sentado las bases de los denominados *Women's Studies* y *Gender Studies*³.

Conviene recordar que este novedoso vuelco en las investigaciones es consecuencia del interés de los especialistas por la introducción del feminismo en el mundo romano⁴. En efec-

2. A. Barchiesi y W. Scheidel (eds.), *The Oxford Handbook of Roman Studies*, Oxford, 2010.

3. M. Conkey y J. Gero (eds.), *Engendering Archaeology*, Oxford, 1991; R. Gilchrist, *Gender and Material Culture. The Archaeology of Religious Women*, Londres-Nueva York, 1994; L. Hurcombe (ed.), *Gender and Material Culture in Archaeological Perspective*, Londres, 2000; K. Milnor, *Gender, domesticity and the age of Augustus: inventing private life*, Oxford, 2005; R.S. Kraemer, *Unreliable Witnesses: Religion, Gender, and History in the Greco-Roman Mediterranean*, Oxford, 2010; F. Dolansky, "Playing with Gender: Girls, Dolls, and Adult Ideals in the Roman World", *Classical Antiquity*, 31.2, 2012, 256-292; C.L. Centlivres, *Like Man, Like Woman. Roman Women, Gender Qualities and Conjugal Relationships at the Turn of the First Century*, Oxford, 2013; L. Foxhall, *Studying Gender in Classical Antiquity. Key Themes in Ancient History*, Cambridge-Nueva York, 2013; P. Keegan, *Roles for men and women in Roman epigraphic culture and beyond: gender, social identity and cultural practice in private Latin inscriptions and the literary record*, Oxford, 2014; M.J. Perry, *Gender, Manumission, and the Roman Freedwoman*, Cambridge, 2014.

4. E. Cantarella, "Fémenisme et histoire ancienne", en J.M. Pailler (Coord.), *Actualité de l'Antiquité. Actes du colloque organisé à l'Université de Toulouse - Le Mirail par la revue Pallas - Décembre 1985*, París, 1989, 19-24; G. Bock, "La historia de las mujeres y la historia del género: aspectos de un debate internacional", *Historia Social*, 9, 1991, 55-57; R.A. Bauman, *Women and politics in ancient Rome*, Londres, 1992; M. Rivera, *Nombrar el mundo en femenino. Pensamiento de las mujeres y teoría feminista*, Barcelona, 1994; M.C. Bengoochea, "La historia de la mujer y la historia de género en la Roma antigua", *Espacio, Tiempo y Forma, serie II, Historia Antigua*, 11, 1998, 241-259; F. Thébaud, *Écrire l'histoire des femmes*, París, 1998; L. Colomer et alii, *Arqueología y Teoría feminista. Estudios sobre mujeres y cultura material en Arqueología*, Barcelona, 1999; J. Cascajero, "Género, dominación y conflicto: perspectivas y propuestas para la historia antigua", *Studia Historica. Historia Antigua*, 18, 2000, 23-47; I. Morant, "Historia de las mujeres e historia: innovaciones y confrontaciones", en C. Barros (ed.), *Historia a debate. Actas del II Congreso Internacional*, vol. III, Coruña, 2000, 293-304; R.S. Kraemer, *Unreliable Witnesses: Religion, Gender, and History in the Greco-Roman Mediterranean*, Oxford, 2010; L. Foxhall, *Studying Gender in Classical Antiquity. Key Themes*

to, la Historia Antigua se explica en función de valiosos testimonios femeninos que evidencian el rigor científico de esta disciplina, al analizar la imagen histórica de la mujer con una actitud más reflexiva. Con respecto a las conclusiones de E. Cantarella, las mujeres socialmente privilegiadas que vivieron el máximo esplendor del Imperio romano desarrollaron, en la práctica, un modelo de vida y un reconocimiento casi igualitario al masculino⁵. También ha sido objeto de estudio, a pesar de las limitaciones, la supuesta emancipación de la mujer y la libertad que parcialmente fue respaldada por el control del patrimonio económico en época augustea y que se presenta como un significativo indicio de autoafirmación.

En este sentido, la diversidad regional en la Península Ibérica no ayudó a homogeneizar el contexto económico de la mujer hispanorromana, ni tampoco el gasto destinado a sus cultos. Así como advierte R. Cid, este proceso de emancipación femenina estuvo marcado por una menor dependencia de los hombres, y la consiguiente presencia femenina en los cultos cívicos⁶. Teniendo en cuenta estas propuestas, podemos comprobar que esta meritoria autonomía sólo fue lograda por las clases aristocráticas, frente a las clases populares de las que apenas tenemos noticias⁷.

Los investigadores se han sentido atraídos por otros aspectos fundamentales para aclarar la condición femenina y la interpretación de los estereotipos de género, tanto en la Antigüedad como en la actualidad, que han evolucionado y variado de acuerdo con el contexto histórico. Pero como plantea C. Martínez, la división de lo masculino y lo femenino en una sociedad determinada debe ser analizada desde el punto de vista arqueológico, epigráfico, iconográfico, literario, numismático, cada cual con un discurso adecuado⁸. Si bien, R. Cid subraya que a partir de los roles se determina incluso como el espacio público masculino aparecía opuesto al doméstico ocupado por las mujeres⁹.

Paralelamente, esa curiosidad se ha incrementado en el plano religioso considerando a las emperatrices, los sacerdocios femeninos y el culto particular de las devotas a sus divinidades tutelares, una temática de marcada trascendencia en la historiografía del Mediterráneo occidental¹⁰. Asimismo, con el propósito de construir la Historia de las Mujeres y dar

in Ancient History, Cambridge-Nueva York, 2013; B. Maclachlan, *Women in Ancient Rome. A Sourcebook*, Londres, 2013; A. Richlin, *Arguments with silence: writing the history of Roman women*, Michigan, 2014.

5. E. Cantarella, *La mujer romana*, Santiago de Compostela, 1991; E. Cantarella, *Pasado próximo: mujeres romanas de Tácita a Sulpicia*, Madrid, 1997.

6. R.M. Cid, “La presencia femenina en los cultos cívicos de la religión romana imperial: El caso de las flaminicae-divae”, en J. Alvar *et al.* (eds.), *Ritual y conciencia cívica en el Mundo Antiguo. Homenaje a F. Gascó*, Madrid, 1995, 97.

7. M. Mañas, “Mujer y sociedad en la Roma imperial del siglo I”, *Norba Revista de Historia*, vol. 16, 1996-2003, 191-207.

8. C. Martínez, “Las relaciones de género, una nueva perspectiva en el análisis de la sociedad bética”, en C. González (coord.), *La Bética en su problemática histórica*, Granada, 1991, 171-198; C. Martínez, “Las mujeres en el mundo antiguo. Una nueva perspectiva para reinterpretar las sociedades antiguas”, en M.J. Rodríguez Mampaso *et alii* (eds.), *Roles sexuales. La mujer en la historia y la cultura*, Madrid, 1994, 35-54.

9. Cid, “La historia de las mujeres...”, *op. cit.*, 22.

10. A propósito de esta cuestión, *vid.* Mirón, *Mujeres, religión y poder...*

sentido a sus experiencias, la epigrafía representa una aportación esencial para *Hispania*¹¹. Específicamente, en este terreno, el perfil de la mujer romana se retrata con unas peculiaridades etéreas que transmiten aspectos formales de sus creencias procedentes de su entorno familiar más cercano. Aun así, desconocemos el trasfondo de sensibilidad religiosa femenina y la capacidad afectiva que envolvía sus peticiones y súplicas a los dioses. Por todo ello, A. Chaniotis sostiene que para los historiadores es difícil intuir la posible vinculación de un sentimiento de gratitud implícito a través de las inscripciones¹². Con este análisis, resulta complicado ofrecer una apreciación más cercana de su religiosidad personal. De manera que son varios los interrogantes que se orientan en esta dirección, para explicar la gradual diversidad religiosa de una comunidad a través de sus ritos¹³.

Precisamente, las tendencias historiográficas actuales incluyen una serie de trabajos como el de A. Domínguez que reflexionan en torno a dos núcleos específicos. Por un lado tendríamos, desde un punto de vista historiográfico, una nueva visión de los estudios de género y la Historia de las Mujeres, cuya finalidad sería romper con el modelo estereotipado que continúa presente y otorgarles una identidad propia en la Antigüedad clásica, y por otro, la representación pública de la mujer en la propaganda política¹⁴. Hoy día, en referencia a las corrientes indicadas, se ha suscitado el interés por la esfera de lo privado frente al ámbito público, tomando fuerza a pesar de los detalles efímeros que incluye lo doméstico¹⁵. Para ello, se analizan las diferencias religiosas asumidas por mujeres que siempre que han desarrollado cualquier actividad impropia de su núcleo privado han merecido un trato negativo.

En esta línea, P. Schmitt se ha interesado por el uso del espacio femenino y masculino en las ciudades, partiendo de la premisa de que los espacios públicos tienen un carácter masculino, mientras que los ámbitos domésticos son femeninos¹⁶. Digamos que con este planteamiento se excluye a la mujer del ambiente urbano, lo que desvela una manifiesta desigualdad

11. Sobre la reconstrucción de la Historia de las Mujeres en *Hispania* romana, vid. H. Gallego, “Historia de las mujeres y la epigrafía en *Hispania* romana: valoración historiográfica y perspectivas”, en M.I. del Val Valdivieso *et alii* (coords.), *La historia de las mujeres: una revisión historiográfica*, Valladolid, 2004, 185-200.

12. A. Chaniotis, “From Woman to Woman: Female Voices and Emotions in Dedications to Goddesses”, *Le donateur, l’offrande et la déesse, Kernos supplement*, 23, 2009, 54.

13. S. Price, “Homogénéité et diversité dans les religions à Rome”, *Archiv für Religionsgeschichte*, 5, 1, 2003, 180-197; A. Chaniotis, “Emotional community through ritual: initiates, citizens, and pilgrims as emotional communities in the Greek world”, en A. Chaniotis (ed.), *Ritual Dynamics in the Ancient Mediterranean. Agency, Emotion, Gender, Representation*, Stuttgart, 2011, 263-291; J. Rüpke, “On Religious Experiences that should not Happen in Sanctuaries”, en N. Cusumano *et al.* (ed.), *Memory and Religious Experience in the Greco-Roman World. Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge*, 45, Stuttgart, 2013, 137-145.

14. A. Domínguez, *Política y género en la propaganda en la Antigüedad: antecedentes y legado*, Gijón, 2013; A. Domínguez y R.M. Marina (eds.), *Género y enseñanza de la Historia: silencios y ausencias en la construcción del pasado*, Madrid, 2015.

15. Vid. A. Dardenay y E. Rosso (eds.), *Dialogues entre sphère publique et sphère privée dans l’espace de la cité romaine. Vecteurs, acteurs, significations. Scripta antiqua*, 56, Burdeos, 2013.

16. P. Schmitt, “La historia de las mujeres en la historia Antigua, hoy”, en G. Duby y M. Perrot (eds.), *Historia de las mujeres en Occidente. La Antigüedad*, vol. I, Madrid, 1991, 562.

de género. De modo similar, en la última década la producción historiográfica en el mundo anglosajón ha obtenido una exitosa aceptación en su recopilación de monografías sobre religión romana, con una línea de investigación basada en la interpretación de la cultura material que facilita diversos enfoques y metodologías en el estudio de la mujer y del simbolismo de sus experiencias rituales, así como de las tradiciones de la ciudad de Roma¹⁷.

A estos trabajos, se suman otras líneas abiertas por investigadores españoles que corroboran la importancia del registro material en la denominada arqueología de género, en campos como la arquitectura doméstica, la iconografía, la numismática o la epigrafía en *Hispania*¹⁸. La aportación de M. Zorzalejos valora objetivamente la insuficiencia de material disponible para establecer un análisis historiográfico de la mujer hispana, desde un enfoque estrictamente arqueológico. Asimismo la autora resalta que la escasa atención dada a estas investigaciones, no ha mermado el interés por actualizar el estado de la cuestión mediante el manejo de las fuentes epigráficas¹⁹. Sin embargo, una desventaja la hallamos en la dispersión de los *corpora* epigráficos de la Península Ibérica que cobrarían sentido si el enfoque dado por estas publicaciones dejase su carácter local para configurar un material epigráfico amplio y actualizado, que diese respuestas a las inciertas condiciones de la trayectoria social de las sacerdotisas que dan culto a determinadas divinidades en *Hispania* o bien actúan únicamente como devotas que encomiendan sus peticiones a los dioses protectores.

Las huellas del culto privado femenino

En cierto modo, parece que poco tenían que ver las ceremonias cívicas en comparación con las practicadas de manera privada, unas devociones cuyo estudio ha sido prácticamente desatendido por la historiografía, y que conforma una interesante línea de investigación²⁰. En general, los estudios acerca de la esfera doméstica de la devota no alcanzan la profundidad que nos gustaría haciendo un somero análisis de los espacios de culto y la arquitectura reli-

17. C. Bell, *Ritual theory, ritual practice*, Oxford, 2013.

18. M. Díaz-Andreu y N. Sanz, "Women in Spanish Archaeology", *Archaeological Papers of the American Anthropological Association*, 5.1, 1994, 121-30; M. Pallarés, "Género y espacio social en arqueología", *Arqueología Espacial*, 22, 2000, 61-92; M. Díaz-Andreu, "Género y Arqueología: una nueva síntesis", en M. Sánchez (ed.), *Arqueología y género*, Granada, 2005, 13-51; M. Sánchez, "La arqueología de las mujeres y las relaciones de género en España: una revisión bibliográfica", en M.E. Fernández *et al.* (eds.), *Los estudios de las mujeres de España y Argentina: propuesta para el debate*, Buenos Aires, 2009, 79-102; S. Montón y S. Lozano, "La arqueología feminista en la normativa académica", *Complutum*, 23.2, 2012, 163-176; S. Montón, "The Development of Feminist, Gender and Queer Archaeologies: A Spanish Perspective", en C. Smith (ed.), *Encyclopedia of Global Archaeology*, vol. 5, Nueva York, 2013, 2980-81.

19. M. Zorzalejos, "Los estudios de arqueología del género en la *Hispania* romana", en L. Prados y C. López (coords.), *Arqueología del género: 1er encuentro internacional en la UAM*, Madrid, 2008, 297-326.

20. M.P. Molina, "Mujer y religión romana: una visión historiográfica en la Europa del s. XXI", en C. Macías *et al.* (eds.), *Europa Renascens. La cultural clásica en Andalucía y su proyección europea*, Zaragoza, 2015, 327-345.

giosa doméstica en *Hispania*²¹. Ahora bien, la falta de indicios sobre sus creencias privadas se solventa gracias a la constante y valiosa revisión de la epigrafía que supone una aportación fundamental para interpretar la religiosidad de las mujeres hispanorromanas. Se trata de una fuente accesible que ha venido siendo objeto de varias recopilaciones, a pesar de los problemas de datación y contextualización de los epígrafes.

En este campo, H. Gallego contribuye de manera magistral a la temática con el análisis del uso testamentario de las mujeres en los núcleos urbanos más romanizados de *Hispania*, lo que arroja luz tanto sobre las devociones de las testadoras como de sus voluntades evergético votivas que encomiendan a sus herederos, en muchos casos libertos, y que reflejan los intereses privados y públicos de sus patronos²². En este sentido, la devoción que expresan por sus dioses y las relaciones familiares tendrían un vínculo inseparable. Sin embargo, no se ha prestado excesiva atención a estas prácticas culturales, en comparación con otras manifestaciones de carácter público.

Asimismo, y aunque no tenemos demasiada información al respecto, el ritual doméstico seguiría unas pautas fijas en su desarrollo²³. En estas ceremonias que representan las creencias de un grupo familiar, la opinión generalizada y que no deja de repetir los tópicos debates de siempre, es que las mujeres junto al *pater familias* se encargaban de officiar el ritual doméstico acorde a un procedimiento establecido²⁴. No obstante, la preocupación de algunas autoras por igualar el grado de responsabilidad masculina y femenina en las liturgias privadas, no termina de esclarecer el papel asignado a la mujer como sacerdotisa doméstica²⁵.

Por el momento, es complicado analizar la simbología de las figurillas que adornan un larario con una perspectiva de conjunto, sin que podamos conocer las motivaciones que influyen para elegir a los dioses del ámbito doméstico. Asimismo, las pequeñas figuras procedentes de los lararios o bien descontextualizados de sus lugares de procedencia son difíciles de relacionar con una devoción personal o colectiva.

Como han demostrado P. Fernández y T. Espinosa, las variantes iconográficas de las deidades romanas veneradas en la Península Ibérica respondían a los gustos y modas de sus propietarios, y se realizarían en su mayoría en talleres locales, si bien algunas piezas bronceas de factura más conseguida podrían tratarse de elementos importados²⁶. En consecuencia, pensar que estos objetos escultóricos permanecían fijos en un espacio religioso dificulta

21. A. Corrales, “El ámbito doméstico como espacio de culto”, *Baetica*, 24, 2002, 263-274; J.A. González Ballesteros, “Una aproximación a la arquitectura religiosa doméstica de época romana. Dos ejemplos de larario de tipo *aedicula* en Cartagena”, *ArqueoMurcia*, 1, 2003, 1-22; M. Alba, “Arquitectura doméstica”, en X. Dupré (ed.), *Las capitales provinciales de Hispania. Colonia Augusta Emerita*, Roma, 2004, 67-85.

22. H. Gallego, “El uso del testamento entre las mujeres hispanorromanas: el testimonio de las fuentes epigráficas”, *Historia Antiqua*, 30, 2006, 143-166.

23. M. Lipka, *Roman Gods: A Conceptual Approach. Religions of the Graeco-Roman World*, 167, Leiden-Boston, 2009.

24. J. Scheid, “Quand faire c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains”, *L'Homme*, 182, 2005, 295-299.

25. C.E. Schultz, *Women's religious activity in the Roman Republic*, Chapel Hill, 2006, 135.

26. P. Fernández y T. Espinosa, “Lararios y cultos privados. Algunos aspectos”, en L. Hernández (ed.), *El mundo religioso hispano bajo el Imperio romano*, Valladolid, 2007, 101-120.

la comprensión del hallazgo *in situ*, ya que al ser una imagen móvil su ubicación cultural dependería de diversos factores.

No obstante, algunos autores consideran que las preferencias religiosas de la mujer por ciertos dioses tutelares favorecieron la protección del ambiente privado²⁷. A pesar de ser un tema complejo, tradicionalmente la devota ha sido considerada como depositaria de los usos religiosos de su entorno más íntimo. En cuanto a éste último aspecto, el principal obstáculo para adentrarnos en la intimidad espiritual de la mujer hispanorromana proviene del escaso conocimiento de los usos culturales reservados a las deidades protectoras del hogar.

Por lo que respecta a *Hispania*, todo parece indicar que la estructura interna de las casas romanas no responde a esquemas arquitectónicos comunes con las diferentes regiones del Imperio, debido, en parte, a la heterogeneidad cultural y social de las poblaciones que forjaron una personalidad propia y llena de matices²⁸. Esta heterogeneidad influyó en la tipología de las construcciones domésticas y con ello en la disposición y uso de las estructuras de culto. Respecto a éstas, los restos conservados son tan escasos que no es posible saber el grado de similitud que habrían tenido. De los estudios arqueológicos, sabemos que en su mayoría se trata de estancias donde se han hallado materiales destinados al desarrollo de algún tipo de ritual, sin que podamos especificar más por la falta de restos conservados.

Por tanto, es realmente difícil de explicar el uso de una estancia privada cuando los escasos objetos culturales no aparecen *in situ*, lo que no nos permite profundizar en el estudio de las prácticas religiosas femeninas. En cierto modo, las devociones de un grupo familiar determinaron la simbología de las imágenes de culto. Es lógico que gracias a las evidencias arqueológicas, las viviendas hispanas se conciben como un conjunto de manifestaciones culturales, económicas y sociales que identifican a esta microesfera con un universo religioso personal²⁹. Así, parece demostrado que el espacio interno de los hogares y con ello su uso sigue un proceso evolutivo de significativas transformaciones, afines al sistema de creencias del núcleo familiar.

En cuanto a la atención cultural que las mujeres daban a estas capillas domésticas, se da el caso de que los objetos sagrados de culto corresponden en su mayoría a imágenes de bronce o terracota que encarnan a los dioses preferidos por las devotas, entre los que se incluyen los destinados a la protección de sus familias y en especial al ciclo femenino y la fecundidad.

27. S.P. Ahearne-Kroll, P.A. Holloway y J.A. Kelhoffer (eds.), *Women and gender in ancient religions*, Tübingen, 2010.

28. O. Rodríguez Gutiérrez, *Hispania arqueológica. Panorama de la cultura material de las provincias hispanorromanas*, Sevilla, 2011. Sobre la arquitectura doméstica de *Hispania*, vid. P. Uribe, *La edilicia doméstica urbana romana en el cuadrante Nordeste de la Península Ibérica (ss. I a. C. - III d. C.)*, Universidad de Zaragoza, 2008, 610-613; A. Gómez Rodríguez, *La arquitectura doméstica urbana en época romana en la Provincia Baetica*, Huelva, 2010; J. Sarabia, “La casa romana como espacio de conciliación entre el ámbito doméstico y la representación socioeconómica del *dominus*: algunos casos de estudio del Conventus Carthaginiensis”, en S. Gutiérrez e I. Grau (eds.), *De la estructura doméstica al espacio social. Lecturas arqueológicas del uso social del espacio*, Alicante, 2013, 169-190.

29. I. Mañas y P. Uribe, “Las microesferas en la construcción del discurso histórico: el espacio doméstico en el mundo antiguo”, *Antesteria*, 1, 2012, 191-201.

Así pues, y aunque mal documentado, el espacio doméstico concentraría la continuidad de los cultos familiares. Como plantea C. Schultz, la casa romana sería la microesfera propia de las mujeres para su intervención activa y regular en las ceremonias íntimas³⁰.

Lógicamente ellas no tuvieron las mismas oportunidades, aunque sus obligaciones culturales junto a otros miembros de la familia fueran necesarias para mantener la prosperidad del hogar. Del mismo modo, como he comentado anteriormente, la función religiosa femenina parece quedar relegada a un segundo plano, ya que los cultos domésticos serían oficiados por el *paterfamilias*³¹. Incluso se reconoce que la mujer debe administrar su casa, y dedicarse única y exclusivamente al cuidado de su familia³². De acuerdo con este planteamiento, sabemos muy poco sobre los rituales en los que podrían o les permitían intervenir.

Asimismo, dentro del complejo mundo de la *domus*, las relaciones de género son una manera de simbolizar las relaciones de poder³³. Hasta el momento, lo que dificulta el análisis de estas relaciones de género en un ambiente privado impregnado de sacralidad, es la reticencia de las fuentes grecorromanas para mencionar la activa participación femenina en los rituales diarios. La responsabilidad institucional del culto a las deidades del hogar era asignada al *pater familias* que actuaba como representante en exclusividad de los *sacra privata*, no por ello quedando la *mater familias* limitada a un segundo lugar. De hecho, lo más probable es que la mujer tuviera una implicación directa en lo relativo al ritual cotidiano y la entrega de ofrendas. De esto se deduce que la religión vivida en el ámbito doméstico respondía a prácticas tradicionales conformadas por generaciones, que a su vez recogen las vivencias de carácter individual³⁴.

Desde esta perspectiva, debe tenerse en cuenta que la mayoría de sus obligaciones se desarrollaban en la esfera privada y que, en consecuencia, al quedar relegadas de un contexto público, era la vida familiar y su esfera cultural el instrumento a través del cual la mujer podía participar como transmisora de determinados valores a sus descendientes. Es ciertamente este aspecto por el que los historiadores se han sentido atraídos, con el fin de aclarar la condición femenina y una influencia indirecta en el ámbito oficial que les facilitaría mayor autonomía, en un sistema social hecho a la medida de los hombres. Sin duda alguna, como explica N. Boëls-Janssen, sabemos que las matronas ocuparon un lugar relevante y al mismo tiempo discreto en la vida política de los romanos³⁵, lo que nos lleva a suponer que sus competencias en la esfera pública no distarían mucho de las emprendidas en el marco familiar y doméstico.

30. Schultz, *Women's religious activity... op. cit.*, 121-137.

31. Scheid, "Extranjeras" indispensables... *op. cit.*, 446-447.

32. D. Pupillo, "Attività lavorative femminili all'ombra dell'uomo: esempi e ipotesi dalle iscrizioni funerarie romane", en F. Cenerini y A. Buonopane, *Donna e lavoro nella documentazione epigrafica. Atti del I Seminario sulla condizione femminile nella documentazione epigrafica*, Faenza, 2003, 43.

33. C. Martínez, "Poder integrador de la *mater familias* romana", en P. Díaz et alii (eds.), *Impulsando la historia, desde la historia de las mujeres: la estela de Cristina Segura*, Universidad de Huelva, 2012, 157-168.

34. Vid. al respecto el trabajo de G. Woolf, "Ritual and the Individual in Roman Religion", en J. Rüpke, *The Individual in the Religions of the Ancient Mediterranean*, Oxford-Nueva York, 2013, 136-163.

35. N. Boëls-Janssen, *La vie religieuse des matrones dans la Rome archaïque*, Roma, 1993.

Ahora bien, en lo que a la distinción entre ámbito privado y público se refiere, M. Trümper defiende que la terminología es imprecisa sin que podamos diferenciar, dependiendo del uso de las viviendas, si es un espacio doméstico y/o sagrado, aunque deja claro que la disposición de éstas sería flexible en función de las ceremonias organizadas familiarmente o bien con un carácter más abierto³⁶. Ante esta constatación, A. Zaccaria afirma que el espacio doméstico posee una dualidad privada y pública que consiente la complementariedad de ambos mundos religiosos³⁷. Por su parte, P. Uribe advertía que desde el siglo XIX las investigaciones que han abordado la religión romana no se han detenido en estudiar la configuración arquitectónica del espacio privado y su vínculo con el espacio personal de los creyentes³⁸. De manera evidente, las connotaciones del ámbito doméstico en las prácticas religiosas hispanorromanas no ha sido un tema recurrente en la historiografía actual, ni cuenta con un número de reflexiones destacado.

En particular, y dentro del panorama trazado para la *Hispania* romana, la valoración de M. Pérez nos hace pensar que la casa se mantuvo al margen de las actividades cívicas hispanorromanas y que sus devotos tuvieron más independencia en el momento de elegir sus creencias, sin tener que trasladar las manifestaciones religiosas de la ciudad al interior del ámbito privado³⁹. En consecuencia, muestra evidente de las peculiaridades de los testimonios de culto doméstico, sería la base cultural y cultural de las tradiciones peninsulares hispanas y su asimilación a los dioses traídos de Roma, condiciones que individualizarían, sin duda, la identidad local.

Las mujeres hispanorromanas y sus cultos cívicos

Conviene recordar que los avances historiográficos de estas dos últimas décadas centran sus esfuerzos en rescatar a sacerdotisas vinculadas al culto de las emperatrices, y que desde el punto de vista local, reflejaron en su atuendo y atributos culturales una influencia similar a la de su objeto de culto, su emperatriz⁴⁰. La imagen de la mujer compartía algunos rasgos del vestido matronal romano, de hecho se observan similitudes entre la indumentaria de las sacerdotisas locales y las emperatrices⁴¹. Como señala R. Cid, es frecuente la generali-

36. M. Trümper, "Gender and space, 'public' and 'private'", en S.L. James y S. Dillon (eds.), *A Companion to Women in the Ancient World*, Oxford, 2012, 290-296.

37. A. Zaccaria, *Spazio privato e spazio pubblico nella città romana*, Roma, 1995.

38. Uribe, *La edilicia doméstica urbana... op. cit.*, 610.

39. M. Pérez, *Al amparo de los lares: el culto doméstico en las provincias romanas Bética y Tarraconense*, *Anejos de Archivo Español de Arqueología*, 68, Madrid, 2014.

40. M.D. Mirón, *Mujeres, religión y poder: el culto imperial en el Occidente Mediterráneo*, Granada, 1996; J.A. Delgado, *Elites y organización de la religión en las provincias romanas de la Bética y las Mauritania: sacerdotes y sacerdocio*, Oxford, 1998; E. Hemelrijk, "Local Empresses: Priestesses of the Imperial Cult in the Cities of the Latin West", *Phoenix*, 61.3/4, 2007, 318-349.

41. J. Fejfer, *Interpreting Images of Roman Imperial Woman*, Michigan, 2006.

zación que se hace sobre la situación de la mujer romana en función de lo que simbolizaba la mujer de la elite⁴².

Estos estudios dedicados a la aristocracia hispanorromana, son una fuente de inspiración para muchos investigadores que en varias publicaciones periódicas siguen incluyendo a sacerdotisas conocidas en *Hispania* por su munificencia, ofreciendo una significativa línea de investigación que destaca el papel público de las principales familias nobiliarias⁴³. Sin embargo, en *Hispania*, en estos actos evergéticos femeninos se limita el papel de la mujer hispanorromana con la finalidad expresa de honrar a su entorno familiar y afianzar las relaciones con los *ordines* municipales⁴⁴. A esto se añade que el número de mujeres hispanorromanas que aparecían en público y patrocinaron banquetes fue elevado, aunque estuviesen privadas de derechos políticos⁴⁵. Desde esta perspectiva, las alusiones de algunos autores ofrecen un rol determinado para una mujer que se expone públicamente y se implica en ceremonias religiosas en las que gastan su dinero personal para apoyar a sus maridos e hijos⁴⁶.

Ciertamente, las actividades cívicas asumidas por un reducido grupo de aristócratas femeninas ha sido un tema generalizado en la historiografía de *Hispania*. Estas mujeres que tenían el objetivo de imitar a los miembros de las oligarquías romanas mediante homenajes estatuarios de carácter público, tuvieron opciones reales de ser honradas públicamente. Es en este contexto cívico donde los trabajos sobre el evergetismo han acaparado la mayoría de los apartados sobre religión⁴⁷. Del mismo modo, es necesario señalar que esta presencia

42. R.M. Cid, “La historia de las mujeres y la historia social. Reflexiones desde la historia antigua”, en R.M. Cid *et alii* (eds.), *Oficios y saberes de mujeres*, Valladolid, 2002, 29.

43. C. Martínez, “Diosas, sacerdotisas y devotas en la *Hispania* meridional”, en P. Ballarín *et al.* (eds.), *Las mujeres en Andalucía. 1er Encuentro Interdisciplinar de Estudios de la Mujer*, vol. I, Granada, 1990, 205-213; J. del Hoyo, “El sacerdocio femenino, medio de integración de la mujer en las estructuras municipales de gobierno”, en S. Armani *et alii* (coord.), *Epigrafía y sociedad en Hispania durante el alto imperio: estructuras y relaciones sociales*, Madrid, 2003, 129-140; M.D. Mirón, “Las sacerdotisas béticas del culto imperial: ciudadanía, movilidad y control territorial”, en L. Hernández (ed.), *El mundo religioso hispano bajo el Imperio romano. Pervivencias y cambios*, Valladolid, 2007, 165-178; M.P. Molina, “Una sacerdotisa del municipium Flavium Cartimitanum: Iunia Rustica”, en P. Pezzi (coord.), *Historia(s) de mujeres en homenaje a M^a Teresa López Beltrán*, vol II. *Perséfone. Ediciones Electrónicas de la AEHM/UMA*, Málaga, 2013, 48-61.

44. E. Melchor, “Mujer y honores públicos en las ciudades de la Bética”, en C. Berrendonner *et alii* (eds.), *Le Quotidien Municipal dans l’Occident Romain*, Clermont-Ferrand, 2008, 443-457; E. Melchor, “Homenajes estatuarios e integración de la mujer en la vida pública municipal de las ciudades de la Bética”, en F.J. Navarro (ed.), *Pluralidad e integración en el mundo romano*, Pamplona, 2010, 221-245.

45. J. Donahue, *The Roman community at table during the Principate*, Michigan, 2004.

46. R. Van Bremen, *The Limits of Participation. Women and Civic Life in the Greek East in the Hellenistic and Roman Periods*, Amsterdam, 1996.

47. H. Gimeno y A.U. Stylow, “*Remissis cenis publicis*: las reglas del juego del evergetismo. A propósito del CIL II 1046 con un apéndice sobre CIL VIII 11058”, *Faventia*, 23, 2001, 97-109; M. Navarro, “Les femmes de l’élite hispano-romaine, entre la famille et la vie publique”, en M. Navarro y S. Demougin (eds.), *Elites hispaniques*, Burdeos, 2001, 191-201; M.Th. Raepsaet-Charlier, “L’activité évergétique des femmes clarissimes sous le Haut-Empire”, en G.L. Gregori *et al.* (eds.), *Epigrafía 2006. Atti della XIV Rencontre sur l’épigraphie in onore di Silvio Panciera*, Roma, 2008, 1029-1045.

femenina no sólo se manifiesta en donaciones evergéticas edilicias y religiosas, sino también en el pago de banquetes, generosas distribuciones de dinero entre los conciudadanos, la celebración de juegos públicos o su integración en el culto imperial. Pero en cualquier caso, y a pesar de los numerosos estudios acerca de las sacerdotisas hispanorromanas, no conocemos los requisitos para acceder al cargo de sacerdotisa o flamínica dentro de los municipios o colonias de *Hispania*⁴⁸.

Por su parte, M. Oria abre la posibilidad de que las mujeres hispanorromanas desempeñaran sacerdocios a título individual y no por vínculos matrimoniales con otros cargos sacerdotales, aunque no descarta esto último⁴⁹. En realidad, no necesariamente debemos contemplar esta hipótesis al no albergar ninguna esperanza en conocer los lazos prosopográficos que motivarían una estrecha dependencia o no con sacerdotes masculinos. Además, si estas mujeres utilizaron sus cultos cívicos en beneficio personal y no para favorecer a su *gens* es algo que no podemos apreciar a través de la epigrafía, y menos aún si sus relaciones familiares favorecerían una postura u otra. Sin embargo, y a pesar de esta sutil información acerca de su participación en las ceremonias públicas, los privilegios adquiridos por los miembros varones de sus familias es la base de la mayoría de los estudios que reconstruyen el sistema local administrativo de la *Hispania* romana⁵⁰.

De igual manera, el culto imperial presenta una situación privilegiada respecto a otros temas. La considerable documentación y la extensa bibliografía resaltan la destacada posición que alcanzaron muchas mujeres de *Hispania*⁵¹. El marco espacial estudiado abarca todo el territorio hispano, aunque la mayor parte de los testimonios culturales provienen de

48. E. Garrido, *Historia de las mujeres en España*, Madrid, 1997, 106-109.

49. M. Oria, "Sacerdotisas y devotas en la *Hispania* antigua: un acercamiento iconográfico", *SPAL*, 2012, 76.

50. N. Mackie, *Local Administration in Roman Spain A. D. 14-212*, Oxford, 1983; L. Curchin, *The Local Magistrates of Roman Spain*, Toronto, 1990; S. Dardaine, "Honneurs funèbres et notables municipaux dans l'épigraphie de la Bétique", *Habis*, 23, 1992, 139-151; J.S. Richardson, *The Romans in Spain*, Oxford, 1996; S. Panzram, "Los flamines provinciae de la Baetica: autorepresentación y culto imperial", *Archivo Español de Arqueología*, 76, 2003, 121-130; M.P. Molina, "Las competencias de los duunviros en las leyes coloniales y municipales de *Hispania*", *Historia Antiqua*, 36, 2012, 43-50.

51. Es de consulta obligada la ya clásica obra de R. Étienne, *Le culte imperial dans la Péninsule Iberique d'Auguste a Dioclétien*, París, 1958; así como D. Fishwick, *The Imperial Cult in the Latin West. Studies in the Ruler Cult of the Western Provinces of the Roman Empire, vol. III (Provincial Cult), Part 2: The Provincial Priesthood*, Leiden, 2002. Aunque el repertorio sobre culto imperial es amplio cabe citar el estado de la cuestión planteado por: A. Bielman y R. Frei-Stolba, "Les flaminiques du culte imperial: contribution au rôle de la femme sous l'Empire romain", *Études de Lettres*, 2, 1994, 113-126; G. Sfameni, "Donne e sacerdozio in Grecia e a Roma. Per la definizione dell'identità religiosa femminile nel mondo antico", en S. Boesch y E. Pace (eds.), *Donne tra saperi e poteri nella storia delle religioni*, Brescia, 2007, 25-62; L. Gasperini y G. Paci (eds.), *Nuove ricerche sul culto imperiale in Italia*, Tívoli, 2008; R.L. Gordon, "The Roman Imperial Cult and the Question of Power", en J.A. North y S.R.F. Price, *The Religious History of the Roman Empire*, Oxford, 2011, 37-70; M.S. Bassignano, "Culto imperiale al femminile nel mondo romano", en F. Raviola *et alii* (eds.), *L'indagine e la rima. Scritti per Lorenzo Braccisi*, Roma, 2013, 141-187; M.S. Granino, *Il flaminato femminile imperiale nell'Italia romana*, Roma, 2014.

las zonas más urbanizadas de las provincias hispanas, donde se implanta con mayor éxito el culto imperial, debido, en parte, a una transformación cultural más pronta⁵². Así lo destaca J. Delgado en el análisis de los *corpora* epigráficos de las flamínicas y sacerdotisas de la Bética y las Mauritánias, y añade que la integración femenina en el culto de la *domus Augusta* vino acompañada de una participación activa en la vida social⁵³. Sin embargo, esta opinión no es compartida por J. Scheid para quien las mujeres estaban excluidas de los sacerdocios oficiales y las liturgias públicas, añadiendo que: «Y como la religión pública se limitaba a las actividades enumeradas, se puede considerar que el poder religioso público pertenecía casi por entero a los hombres»⁵⁴.

Precisamente, la diversidad de creencias a diosas que portan el epíteto *augustus/augusta* en todo el territorio hispano cuenta con un mayor número de devotas en la Bética, tal como señala J. Rodríguez, al ser la provincia más romanizada de *Hispania*⁵⁵. Atendiendo a este factor de integración religioso, G. Alföldy indica para el *conventus Tarraconensis* que casi todas las divinidades llevaron este calificativo específico de la familia imperial, por lo que se deduce que la protección divina del estado romano no estuvo separada del gobernante⁵⁶. Como instrumento político e ideológico, este culto proporcionaba una cohesión social que la religión tradicional no había conseguido implantar. No obstante, también hay que destacar una circunstancia añadida y es que los municipios tendrían autonomía para conceder los títulos honoríficos a sus ciudadanas más distinguidas, lo que se advierte por la amplitud de cargos documentados en la epigrafía.

En cualquier caso, resulta curiosa la discreta proporción de sacerdotisas municipales casadas con flamines, mientras que las flamínicas provinciales, tanto hispanas como de otras regiones del Imperio, constituyeron frecuentemente parejas flaminales con el propósito de afianzar su permanencia en el cargo⁵⁷. A partir de estas valoraciones, es obvio que la preocupación de muchos autores⁵⁸ por cuestiones relacionadas con el rol cívico de la mujer, su participación en los cultos y homenajes públicos, el control particular de sus fortunas y las relaciones de clientelismo, constituyen nuevas vías de investigación que desvían nuestras expectativas para centrarnos en el significado y repercusiones que tuvo la esfera más íntima de la mujer hispanorromana, la religiosa.

52. J. Alvar y F. Lozano, “El culto imperial y su proyección en *Hispania*”, en J. Andreu *et alii*, *Hispaniae. Las provincias hispanas en el mundo romano*, Barcelona, 2009, 425-438.

53. Delgado, *Elites y organización... op. cit.*

54. J. Scheid, “‘Extranjeras’ indispensables. Las funciones religiosas de las mujeres en Roma”, en G. Duby y M. Perrot (eds.), *Historia de las mujeres en Occidente. La Antigüedad*, vol. I, Madrid, 1991, 446-447.

55. J. Rodríguez Cortés, *Sociedad y religión clásica en la Bética romana*, Salamanca, 1991.

56. G. Alföldy, “Bildprogramme in den römischen Städten des Conventus Tarraconensis. Das Zeugnis der Statuenpostamente”, *Revista de la Universidad Complutense XVIII*, (Homenaje a García y Bellido IV), 1981, 177-275.

57. Cf. E. Hemelrijk, “Priestesses of the imperial cult in the Latin West: titles and function”, *Antiquité Classique*, 74, 2005, 140.

58. Sirva de ejemplo la monografía de: E. Hemelrijk y G. Woolf (eds.), *Women and the Roman City in the Latin West*, Leiden-Boston, 2013.

También, es necesario incidir en la heterogeneidad de las investigaciones y la dejadez para elaborar un trabajo de conjunto dedicado a recomponer el mundo religioso de la mujer hispanorromana. De todo lo dicho, sin duda, conocemos más de las mujeres de *Hispania* gracias a las distintas líneas de estudio que se dedican fundamentalmente a las prácticas religiosas de las mujeres de la aristocracia, dejando en un discreto segundo plano a aquellas que no pertenecen a las elites. Sin embargo, poco a poco se va conformando una interesante línea de investigación que puede resultar especialmente productiva en el futuro, y que nos permitirá formular nuevas teorías para conocer el lugar que las devotas hispanorromanas ocuparon en su esfera religiosa más íntima.

A CRITICAL APPROACH TO THE IMPERIAL CULT IN
HISPANIA: INTERPRETATIVE ADVANCES

Una aproximación al culto imperial en *Hispania*: avances interpretativos

Carmen Alarcón Hernández
Universidad de Sevilla
carmen.alaher@gmail.com

Fecha recepción 01.05.2017 / Fecha aceptación 30.09.2017

Resumen

El presente trabajo ofrece una aproximación al culto imperial en la Península Ibérica. El análisis aborda los últimos estudios y avances interpretativos sobre su significado e introducción en *Hispania* y, de acuerdo con las últimas investigaciones arqueológicas, examina uno de los procesos más importantes que experimenta la veneración a los emperadores en la Península: su organización provincial en la Bética, la Tarraconense y la Lusitania.

Palabras clave

culto imperial, sacerdotes provinciales, *Hispania*, sede provincial de culto imperial, *domus imperatoria*

Abstract

In this study, we present a critical approach to the imperial cult of the Iberian Peninsula. The analysis tackles the latest research and interpretative advances on the introduction of imperial worship in *Hispania* and, on the basis of the latest archaeological findings, we explore one of the most important processes of the imperial cult in the Iberian Peninsula: its provincial organization into *Baetica*, *Tarraconensis* and *Lusitania*.

Keywords

imperial cult, provincial priests, *Hispania*, provincial seat of imperial cult, *domus imperatoria*.

«Murió [César] a los cincuenta y cinco años y fue incluido entre los dioses por voluntad expresa de los senadores, que contaron, además con el convencimiento del pueblo»¹.
Suet. *Iul.* 88.

1. Introducción

Los extraordinarios honores que el Senado de Roma otorgó a César comenzaron tras su victoria en la batalla de Tapso en el año 46 a. C., cuando se decretó que se instalara en el Capitolio un carro suyo frente a la imagen de Júpiter y una estatua con una inscripción que lo denominaba «semidiós» (en palabras de Dion Casio)². Posteriormente, después de la batalla de Munda, en el año 45 a. C., su efigie se colocó en el templo de Quirino; esta vez, con la inscripción «al dios invencible»³. Asimismo, durante los últimos meses de su vida se le concedió un *flamen*, un *pulvinar* para su imagen, un *simulacrum* y un *fastigium*⁴.

1. *Periit sexto et quinquagesimo aetatis anno atque in deorum numerum relatus est, non ore modo decernentium, sed et persuasione uolgi.*

2. Dio Cass. XLIII, 14, 6.

3. Dio Cass. XLIII, 45, 3.

4. I. Gradel, *Emperor Worship and Roman Religion*, Oxford, 2002, 54-55. Consúltese sobre los honores que recibió durante los últimos meses de su vida: Cic. *Phil.* 2, 43, 110; *App. B. Civ.* 2, 106; Suet. *Iul.* 76, 1; *Iul.* 84, 2; y Dio Cass. XLIV, 4-6. Posiblemente, el texto más claro al respecto sea el de Cicerón, escrito en el año 44 a. C., unos meses después de la muerte de César, y que se refiere a los honores que el dictador recibió antes de morir, entre los que se encuentra la concesión de un *flamen* que ocuparía Marco Antonio. Cic. *Phil.* 2, 43, 110: *Et tu in Caesaris memoria diligens, tu illum amas mortuum? quem is honorem maiorem consecutus erat quam ut haberet pulvinar, simulacrum, fastigium, flaminem? est ergo flamen, ut Iovi, ut Marti, ut Quirino, sic divo Iulio M. Antonius. Quid igitur cessas? cur non inauguraris? sume diem, vide qui te inauguret: collegae summus; nemo negabit. O detestabilem hominem, sive quod tyranni sacerdos es sive quod mortui!* La obra de referencia sobre *Divus Iulius* sigue siendo el trabajo de S. Weinstock, *Divus Iulius*, Oxford, 1971. Sobre su proceso de divinización y la configuración de su imagen de culto, véase: M. Koortbojian, *The Divinization of Caesar and Augustus: Precedents, Consequences, Implications*, Cambridge, 2013, 15-49. Consúltese también:

Al margen del debate sobre si dichas honras supusieron la configuración de un culto oficial de Estado con anterioridad a su defunción⁵, ciertamente, la concesión de tales honores fue paralela a la consecución de sus victorias y a su progresiva concentración del poder. La amenaza que César suponía para los defensores de la República conllevó su asesinato; un acontecimiento que mostró a sus sucesores las consecuencias de aceptar de manera explícita, en la ciudad de Roma, honras equiparables a las concedidas a los dioses tradicionales. Como resultado, la proyección de la imagen del emperador como un *primus inter pares* determinó la forma que debía tomar la monarquía imperial; una creación política que fue definida en gran medida por Augusto, que evitó durante su vida un culto de Estado dirigido a su persona en Roma. No obstante, lo que ocurría a nivel municipal en las provincias y en el ámbito privado a veces difería del plan augusteo⁶. En este sentido, Scheid señala:

L'excès consistait, à Rome, dans le culte d'État, à revendiquer un culte direct de son vivant. Seuls les tyrans le firent. Un «bon» empereur se contentait, à ce niveau, d'un culte à son Génie, à son Numen, et à ses autres vertus, et bénéficiait par ailleurs dans les autres pratiques collectives, publiques ou domestiques, d'honneurs plus conséquents⁷.

La estrategia de Augusto es bien conocida. Se trataba de emprender una obra religiosa, enmascarada de tradicionalismo, pero que sin embargo sustentaba ideológicamente la figura del emperador y el nuevo sistema político, trayendo consigo las primeras manifestaciones de culto imperial en Roma. De este modo, además de tomar el control del ejército, los órganos de decisión y los principales sacerdocios de la ciudad⁸, el vencedor de Accio reaccionó contra el descuido de los deberes religiosos y de los espacios de culto de la ciudad, consecuencia de

D. Fishwick, *The Imperial Cult in the Latin West. Studies in the Ruler Cult of the Western Provinces of the Roman Empire*, I, 1, Leiden-Nueva York-Colonia, 1987, 56-72.

5. Sobre este debate, véase la opinión de Gradel, Koortbojian y Cole: Gradel, *Emperor... op. cit.*, 54-72; Koortbojian, *The Divinization... op. cit.*, 15-49; y S. Cole, *Cicero and the Rise of Deification at Rome*, Cambridge, 2013, 170-184.

6. Gradel, *Emperor... op. cit.*, 112: «On the state cult level, however, Augustus consistently avoided direct deification [...] On all other levels, however, namely those of provincial, municipal, and private cults, all of which were constitutionally irrelevant, there is no evidence that he was averse to the idea. In municipal cults we know of no prohibitions, and since such cults, depending entirely on local initiative, became very widespread indeed, active encouragement was superfluous; passivity was more than sufficient. The same appears to have been the case with private worship. On the provincial level, Augustus' regulation was limited to insisting that Roma be worshipped with him in the same temple».

7. J. Scheid, "Honorer le prince et vénérer les dieux: culte public, cultes de quartier et culte impérial dans la Rome augustéenne", en N. Belayche (ed.), *Rome, les Césars et la Ville aux deux premiers siècles de notre ère*, Rennes, 2001, 103.

8. Véase: *Res Gestae Divi Augusti* 7, 3. Consúltese también: M. Beard, J. North y S. Price, *Religions of Rome*, vol. 1, Cambridge, 2007, 186.

las guerras civiles⁹. Así, «la restauration pieuse de ce que les adversaires avaient négligé, voir violé, au cours du conflit, était la meilleure façon de légitimer son pouvoir»¹⁰. Además, el nuevo *princeps* ajustó el día de la dedicación de determinados lugares sacros, reconstruidos y recuperados, con acontecimientos importantes en torno a la familia imperial¹¹, vinculando la *domus imperatoria* con los rituales en honor a las divinidades tradicionales.

Por otro lado, con motivo de su regreso a Roma, tras sus victorias en la Galia e *Hispania*, el Senado decidió erigir un altar a la *Pax Augusta*, en el Campo de Marte junto a la Vía Flaminia, para celebrar el acontecimiento. El monumento fue dedicado el 30 de enero del año 9 a. C., coincidiendo con el cumpleaños de Livia¹². Los aniversarios de dicha dedicación eran conmemorados con sacrificios por parte de los sacerdotes y magistrados de la ciudad¹³. Posteriormente, en el 4 d. C. se construyó el altar de la *Providentia Augusta*, también en la Vía Flaminia, y se dedicó el 26 de junio con motivo de la adopción de Tiberio por parte del emperador¹⁴. Dos años más tarde, el 17 de enero de 6 d. C., el hijo de Livia consagró un altar al *Numen Augusti* en Roma, ajustando esta vez la dedicación del monumento con el aniversario del matrimonio de Augusto y Livia¹⁵. De este modo, con la reorganización territorial de la ciudad, por parte de Augusto, y la introducción de su *genius* en los *Lares Compitales*, llamados ahora *Lares Augusti*¹⁶, se completaba el desarrollo de una serie de rituales dirigidos a su *genius*, a su *numen* y a las virtudes imperiales.

9. Sobre sus reparaciones y construcciones más importantes en Roma, véase: *Res Gestae Divi Augusti* 11-21. La restauración del bosque sagrado de Dea Dia (consúltese al respecto: J. Scheid, *Romules et ses frères. Le collège des frères arvales, modèle du culte public dans la Rome des empereurs*, Roma, 1990), el templo de Fors Fortuna (*Ov. Fast.* 6, 775 y s.), el Lupercal del Palatino o el templo de Júpiter Feretrio (*Res Gestae Divi Augusti* 19) materializan el esfuerzo de Augusto por recuperar la tradición, así como su intención de presentarse como un segundo Rómulo, refundador de la ciudad.

10. Scheid, “Honorar...”, *op. cit.* 87.

11. Consúltese al respecto: P. Gros, *Aurea templa. Recherches sur l'architecture religieuse à Rome à l'époque d'Auguste*, Roma, 1976, 32 y s. Además, determinadas empresas constructivas, como fueron el templo de *Divus Iulius*, el de Júpiter Tonante del Capitolio, el de Apolo en el Palatino o el de Marte Vengador en su foro, estaban directamente ligadas a triunfos de Augusto. Véase: Scheid, “Honorar...”, *op. cit.* 91-92. Asimismo, los cumpleaños de algunos miembros de la *domus Augusta* se celebraron con sacrificios dirigidos a los dioses tradicionales. Consúltese el estudio que realiza Scheid sobre las Actas de los Hermanos Arvales: J. Scheid, *Commentarii fratrum arvalium qui supersunt. Les copies épigraphiques des protocoles annuels de la confrérie arvale (21 av.-304 apr. J.-C.)*, Roma, 1998, 14, n° 5, f. l. 1-3 (el cumpleaños de Livia se celebró el año 27 d. C. con un sacrificio a Júpiter), y 18, n° 7, a, l. l. 1-3 (el cumpleaños de Tiberio se celebró el año 33 d. C. con un sacrificio a Júpiter).

12. P. Zanker, *Augustus und die Macht der Bilder*, Múnich, 1997, 177-187.

13. *Res Gestae Divi Augusti* 12, 2.

14. Scheid, “Honorar...”, *op. cit.* 97. También aparece mencionado en el senadoconsulto de Gneo Pisón Padre: W. Eck, A. Caballos y F. Fernández, *Das senatus consultum de Cn. Pisone Patre*, Múnich, 1996, 44, l. 83-84.

15. Scheid, “Honorar...”, *op. cit.* 98.

16. Dio Cass. LV, 8, 6 s.; Suet. *Aug.* 30, 1; y Plin. *HN.* 3, 5, 66. Consúltese por conveniencia: Beard, North y Price, *Religions... op. cit.*, vol. 1, 207-208, y vol. 2, 184-186; y Gradel, *Emperor... op. cit.*, 116-228. Véase la

Aunque no se establecía una adoración directa del *princeps*, sí se le otorgaban una serie de privilegios divinos que se incluyen entre las primeras manifestaciones de culto imperial en Roma. Además, desde la consagración de *Divus Iulius*, Augusto se convirtió en *Divi filius*, por lo que su poder al frente del Imperio recibía la legitimación divina del nuevo *Divus*¹⁷. La formalización definitiva de la deificación de Julio César, de acuerdo con la consagración oficial que el Senado decretó a comienzos del año 42 a. C., proporcionó el modelo de las posteriores divinizaciones imperiales, en las que la iniciativa del renovado *princeps* fue determinante¹⁸.

Las provincias también desarrollaron un culto a los *Divi*, sin embargo, a diferencia de lo que ocurrió en Roma, a veces no esperaron a la consagración oficial del César en la capital imperial para iniciar la concesión de una serie de honores divinos. Así ocurrió en muchas zonas del Oriente griego, pero también del Occidente latino, como en *Hispania* por ejemplo.

crítica de Scheid a la interpretación de Gradel en: J. Scheid, "Comprendre le culte dit impérial. Autour de deux livres récents", *L'Antiquité Classique*, 73, 2004, 239-250.

17. Por su parte, César había explotado en su programa propagandístico la idea de que los Julios eran descendientes de la diosa Venus a través de Julio-Ascanio, hijo de Eneas. Sobre la relación del emperador con la diosa, véase: Weinstock, *Divus... op. cit.*, 83-87. Con respecto a la importancia de la creación de una mitología en torno a la familia imperial en la legitimación de su poder divino, consúltese: F. Lozano, "Historias fabulosas: un aspecto de la construcción de la divinidad de los emperadores romanos", *Habis*, 39, 2008, 53-162.

18. S. Price, "From noble funerals to divine cult: the consecration of Roman emperors", en D. Cannadine y S. Price (eds.), *Rituals of Royalty: Power and Ceremonial in Traditional Societies*, Cambridge, 1987, 72. La ascensión a los cielos de Hércules y Rómulo configuró el ejemplo a seguir en las consagraciones de los emperadores en la capital imperial. Sobre los funerales imperiales, véanse: E. Bickerman, "Consecratio", en W. Den Boer (ed.), *Le culte des souverains dans l'Empire Romain*, Ginebra, 1973, 1-37; Price, "From noble...", *op. cit.* 56-105; J. Arce, *Funus imperatorum. Los funerales de los emperadores romanos*, Madrid, 1988; Gradel, *Emperor... op. cit.*, 261-371; y F. Lozano, "El Más Allá de los emperadores: entre la divinización y el olvido", en F. Lozano, E. Ferrer y J. Mazuelos (coords.), *Spal Monografías: Salvación, infierno, olvido. Escatología en el mundo antiguo*, 2009, 153-173. Con respecto a la «teatralidad» del acto y la atmósfera que generan los funerales imperiales, consúltese: E. d'Ambra, "The imperial pyre as a work of ephemeral architecture", en B.C. Ewald y C.F. Noreña (eds.), *The Emperor and Rome: Space, Representation, and Ritual*, Cambridge, 2010, 289-308; y J. Arce, "Roman imperial funerals in effigie", en Ewald y Noreña (eds.), *The Emperor... op. cit.*, 309-323. El reciente libro de Gnoli y Muccioli también profundiza en este aspecto: T. Gnoli y F. Muccioli, *Divinizzazione, culto del sovrano e apoteosi. Tra Antichità e Medioevo*, Bolonia, 2014. A pesar del objetivo y del significado político de dicha iniciativa, según la cita de Suetonio con la que se ha iniciado estas páginas, las deificaciones también contaron con el convencimiento de buena parte de la población sobre la condición sobrehumana del difunto. Con respecto a la importancia de la creencia en la divinidad del emperador, consúltese: Price, "From noble...", *op. cit.* 80-82; y Lozano, "Historias fabulosas...", *op. cit.* 153-162.

2. La compleja definición de «culto imperial»

Para elaborar una aproximación a la veneración del *princeps* y su *domus* en la Península Ibérica es necesario establecer una definición coherente que concrete el tipo de testimonio al que se debe atender en su investigación en *Hispania*.

Actualmente se utiliza la denominación «culto imperial» para definir un conjunto de manifestaciones y prácticas muy heterogéneas a través de las cuales los habitantes del vasto Imperio romano expresaron, durante el Principado, el carácter sobrehumano de sus emperadores, así como de determinados miembros de su familia¹⁹. Como señala Scheid: «Le culte impérial n'était donc ni une usurpation d'honneurs divins, ni une divinisation pure et simple, mais un partage particulier des honneurs accordés *sur terre* à ceux qui paraissaient (ou voulaient) dépasser la condition et le pouvoir humains»²⁰.

La designación «culto imperial» plantea una serie de problemas debido a que se trata de una denominación que no fue acuñada en la Antigüedad, por lo que este concepto no se usó en el contexto que se estudia para referir el conjunto de testimonios que actualmente se consideran característicos del mismo²¹. En mi opinión, la reflexión de Woolf al respecto es especialmente útil para comprender su complejidad: «[It is] a modern invention, a convenient taxonomic category that groups together a mass of discrete occasions on each of which the name and image of emperor, and sometimes also those of his relatives and ancestors, were given a place in essentially local rituals, temples, hymns, and prayers»²².

En el caso de la Península Ibérica, la clásica obra de Étienne, *Le culte impérial dans la Péninsule Ibérique d'Auguste à Dioclétien* (1958), concretó los principales testimonios que se incluirían en las investigaciones posteriores sobre esta manifestación cultural en *Hispania*. Los posibles oficiantes de culto²³, las abstracciones divinizadas de virtudes imperiales, los denominados dioses Augustos²⁴ y los testimonios arqueológicos, escultóricos y numismáticos

19. Una de las últimas publicaciones sobre culto imperial destaca la importancia de la divinización de los diferentes miembros de la *domus imperatoria* en la construcción ideológica del poder imperial: G. McIntery, *A Family of Gods. The Worship of the Imperial Family in the Latin West*, Michigan, 2016.

20. Scheid, "Honorer...", *op. cit.* 89.

21. La información que proporcionan las fuentes clásicas reflejan el uso de determinados verbos como son: *sacrificare* (Suet. *Iul.* 85), *precari* (Ov. *Ex Ponto*, IV, 9, 105-112), *venerare* (Val. Max. *Fact.* 1, 6, 13), *colere* (Vell. Pat. II, 107), *invocare* (Apul. *Met.* III, 29). Asimismo, usan con frecuencia la denominación *summi honores*, *divini honores* y *caelestes honores* para hacer referencia a dichas honras.

22. G. Woolf, "Divinity and power in ancient Rome", en N. Brisch (ed.), *Religion and Power: Divine Kingship in the Ancient World and beyond*, Chicago, 242. Véase también la reflexión al respecto de Bickerman en: Bickerman, "Consecratio...", *op. cit.* 26.

23. R. Étienne, *Le culte impérial dans la Péninsule Ibérique d'Auguste à Dioclétien*, París, 1958, 121-283.

24. Sobre las virtudes imperiales y los dioses Augustos, consúltense: Étienne, *Le culte...* *op. cit.*, 319-349; D. Fishwick, *The Imperial Cult in the Latin West. Studies in the Ruler Cult of the Western Provinces of the Roman Empire*, II, 1, Leiden-Nueva York-Colonia, 1991, 446-454 (para los dioses Augustos), 455-474 (para las virtudes imperiales); y J.R. Fears, "The cult of virtues and Roman Imperial Ideology", *ANRW*, 2, 17, 2, 1981, 827-948. El trabajo de Panciera es especialmente interesante: S. Panciera, "Umano, sovrumano o divino? Le divinità Auguste e l'imperatore a Roma", en L. de Blois *et al.* (eds.), *The Representation and*

que aportan información sobre los espacios sagrados dedicados a la *domus imperatoria*²⁵ se han convertido en el objeto de estudio de los que analizan el culto imperial en las provincias hispanas. Sin embargo, aún es mucho lo que se desconoce, pues no se tiene clara la función de sus sacerdotes, el significado que tenía incluir el epíteto *Augustus/Augusta* en el nombre de ciertas divinidades o, lo que es más importante, la concepción religiosa que las comunidades le otorgaron al culto o la creencia –de la que habla Suetonio en la cita con la que se ha iniciado estas páginas²⁶– en la divinidad del emperador.

3. El culto imperial en *Hispania*: últimos estudios y avances interpretativos

El trabajo de Étienne –*Le culte impérial dans la Péninsule Ibérique d'Auguste à Dioclétien* (1958)– supuso un gran avance en el conocimiento de la veneración de los emperadores en la Península Ibérica y sentó la base sobre la que se apoyarían las siguientes investigaciones. A pesar de los años transcurridos desde su publicación, su libro es lectura obligatoria para todo historiador interesado en el desarrollo del nuevo culto, con el que se inaugura el Principado, al menos en la parte occidental del Imperio.

Años más tarde, los estudios de Étienne fueron completados por la monumental obra de Fishwick, *The Imperial Cult in the Latin West. Studies in the Ruler Cult of the Western Provinces of the Roman Empire* (1987-2005). En relación a *Hispania* interesa especialmente el primer volumen, dedicado a los incipientes testimonios de esta manifestación cultural en el Occidente latino; pero también el último, publicado en cuatro tomos entre los años 2002 y 2005, en los que el autor desarrolla un detallado análisis sobre su organización supra-cívica –tanto de sus *flamines provinciae* como de las sedes de culto imperial provincial en *Tarraco*, *Emerita* y *Corduba*²⁷.

Desde comienzos del s. XXI el progreso de las investigaciones se ha materializado en diferentes obras. Por un lado, Garriguet publicó en 2002 *El culto imperial en la Córdoba romana: una aproximación arqueológica*. En dicha publicación el autor elabora un estudio de los testimonios epigráficos, arqueológicos y escultóricos de culto imperial para aportar un panorama general sobre su evolución en la capital bética. Posteriormente, Nogales y González editaron la obra *Culto imperial: política y poder*, resultado del congreso internacional que se celebró en Mérida en mayo de 2006, donde se recogen los avances sobre su conocimiento en diferentes centros cívicos de la Península Ibérica. Dos años más tarde, Noguera editó el libro *Fora Hispaniae. Paisaje urbano, arquitectura, programas decorativos y culto imperial en los*

Perception of Roman Imperial Power: Proceedings of the Third Workshop of the International Network Impact of Empire (Roman Empire, c. 200 B.C –A.D. 476), Netherlands Institute in Rome, March 20-23, 2002, 2003, 215-239.

25. Véase la información que proporciona Étienne en la última sección de su libro donde trata la evolución del culto imperial en la Península Ibérica: Étienne, *Le culte... op. cit.*, 355-517.

26. Suet. *Iul.* 88.

27. Fishwick, *The Imperial... op. cit.*, I, 1 y 2; y Fishwick, *The Imperial... op. cit.*, III, 2, 73-125, 139-154, y 215-247; III, 3, 5-104.

foros de las ciudades hispanorromanas (2009), que incluye los últimos testimonios al respecto procedentes de los contextos forenses de las urbes hispanas. Por su parte, González Herrero publicó en 2015 *La implantación del culto imperial de la provincia en Hispania*, donde elabora un detallado análisis de los testimonios de los *flamines provinciae Lusitaniae* y de la organización del culto imperial en las provincias hispanas. En último lugar, se suma a la bibliografía el estudio que Fishwick desarrollaba antes de su muerte en 2015; una obra póstuma sobre su evolución en *Tarraco y Emerita* con el título de *Precinct, Temple and Altar in Roman Spain. Studies on the Imperial Monuments at Mérida and Tarragona* (2017).

3.1. Una aproximación al significado del culto imperial en *Hispania*

A pesar de la profusa bibliografía que ha generado el estudio de la veneración de la *domus imperatoria* en *Hispania*, a diferencia de lo que ocurre en otras zonas del Imperio, la teorización sobre su significado no es muy abundante en los trabajos que tratan este aspecto de la religión romana en la Península Ibérica.

En gran medida, Fishwick ha sido quien ha determinado las líneas interpretativas en el Occidente latino, en general, y en las provincias hispanas, en particular. Se observa, incluso, una evolución de sus ideas en sus publicaciones, pues en un primer momento afirma que «the real significance of the worship of the Roman emperor, particularly in its provincial application, lies not in the realm of religion at all but in a far different field: that of practical government, wherein lay the historic destiny of the Roman people»²⁸. Posteriormente, en sus trabajos más recientes, el autor sí incluye los *caelestes honores* entre las manifestaciones religiosas del Principado, estableciendo, sin embargo, una clara diferencia entre los sacrificios y dedicaciones por la salud del emperador (*pro salute imperatoris*) y los que se les dirigían directamente como al resto de deidades. Aunque, según Fishwick, todos forman parte de lo que denomina «the imperial religion», sólo los últimos se pueden incluir entre los rituales de culto imperial, ya que trataban a sus destinatarios como verdaderas divinidades:

Dedications to a god on behalf of the emperor's well-being essentially associate a truly religious devotion with homage to the ruler, the designated and predestined vicar of the gods. It follows that the pro salute formula, while certainly part of imperial religion, is a manifestation not of ruler cult but of loyalty to the emperor²⁹.

28. D. Fishwick, "The development of provincial ruler worship in the western Roman Empire", *ANRW*, 2, 16, 2, 1978, 1252-1253. Otra cita representativa sobre sus primeras aproximaciones teóricas al culto imperial es la siguiente: «The cult of the ruler could on occasion have elements in common with the modern conception of true religiosity, with its Christian perspective. If worship is to be limited to the mediation of graces in a supernatural way, then the term is obviously inappropriate within the context of *Gottmenschentum*». Fishwick, *The imperial... op. cit.*, I, 1, 44.

29. Fishwick, *The imperial... op. cit.*, III, 3, 360. La solución que propone Friesen a este asunto es diferente. Véase al respecto: S.J. Friesen, *Twice Neokoros. Ephesus, Asia and the Cult of the Flavian Imperial Family*, Leiden, 1993, 151-152.

Una mirada sobre el desarrollo de la investigación en otras zonas del orbe romano revela que las recientes corrientes interpretativas –herederas del nuevo planteamiento teórico que expuso Price en su trabajo sobre Asia Menor– no están dispuestas a aceptar el anacronismo que supone disociar los conceptos de religión y política en el contexto de la Antigüedad, e incluir el culto imperial únicamente en una de estas dos categorías³⁰.

Asimismo, teniendo en cuenta la diversidad de rituales que existieron en torno a la figura del emperador, los últimos estudios también han puesto de manifiesto la complejidad que supone definir su estatus. Ciertamente, como señala Lozano, la inexistencia de una única teoría sobre la relación del César con los dioses evitó la proliferación de una imagen uniforme y homogénea del mismo. Como resultado, la variedad de formas que tomó la divinidad imperial durante el Principado fue consecuencia de la convivencia de numerosos modos de entender al *princeps* que complicaron la comprensión de su doble condición, divina y humana³¹.

Los testimonios hispanos parecen apoyar esta hipótesis. Por un lado, existieron consagraciones dirigidas directamente al emperador. En este sentido, Mangas ha estudiado, en los últimos años, el significado que para la organización del culto imperial en el noroeste peninsular tuvieron una serie de *Arae Augustae*, documentadas a través de fuentes epigráficas y literarias, y que fueron dedicadas al primer *princeps*³². También cabe destacar el altar votivo de cuerpo cilíndrico elaborado en caliza local que fue hallado en Trigueros (Huelva), en un ambiente descontextualizado debido a su reutilización como brocal de pozo, y que ha sido estudiado por Beltrán y Stylow. Tras el detallado análisis, tanto de su inscripción como de las representaciones que incorpora, los autores concluyen que el altar informa de la conce-

30. S. Price, *Rituals... op. cit.*, 1984. Consúltense los antecedentes teóricos de la obra de Price en: K. Hopkins, "Divine emperors or the symbolic unity of the Roman Empire", *Conquerors and Slaves*, Cambridge, 1978, 197-242. En palabras de Gnoli y Muccioli, la obra de Price es «una monografía che a tutt'oggi costituisce uno dei capisaldi nel nuovo paradigma». Gnoli y Muccioli, *Divinizzazione... op. cit.*, 21. En cuanto a la presencia de las teorías de Price en las últimas publicaciones sobre culto imperial, véase: S.J. Friesen, *Imperial Cults and the Apocalypse of John: Reading Revelation in the Ruins*, 2001, Oxford; Gradel, *Emperor... op. cit.*; B. Burrell, *Neokoroi: Greek Cities and Roman Emperors*, Leiden, 2004; M. Kantiréa, *Les dieux et les dieux augustes. Le culte impérial en Grèce sous les Julio-claudiens et les Flaviens. Études épigraphiques et archéologiques*, Atenas, 2007; F. Lozano, *Un dios entre los hombres. La adoración a los emperadores romanos en Grecia*, Barcelona, 2010; F. Camia, *Theoi Sebastoi: Il culto degli imperatori romani in Grecia (provincia Achaia) nel secondo secolo D.C.*, Atenas, 2011; y G. Frijia, *Les prêtres des empereurs: le culte impérial civique dans la province romaine d'Asie*, Rennes, 2012.

31. Lozano, *Un dios... op. cit.*, 31-33.

32. J. Mangas, "El culto imperial en el noroeste de *Hispania*", en T. Nogales y J. González (eds.), *Culto imperial: política y poder. Actas del Congreso Internacional: culto imperial: política y poder*, Mérida, Museo Nacional de Arte Romano, 18-20 de mayo, 2006, Roma, 2007, 705-720; *In Astyrum litore Noega est oppidum, et tres arae quas Sestianas vocant in paeninsula seden et sunt Augusti nomine sacrae inlustrantque terras ante ignobiles* (Pomp. Mel. *Chorographia*, 3, 13); *Imp(eratori) Caesari Augusto Divi f(ilio) / co(n)s(uli) XIII imp(eratori) XX pont(ifici) max(imo) / patr(i) patriae trib(unicia) pot(estate) XXXII / [[Gnaeus Calpurnius Piso leg(atu)s pro pr(aetore) pr(ovincia)]] sacrum* (CIL II, 2703); *Imp(eratori) Caesari Divi f(ilio) Aug(usto) / pont(ifici) max(imo) trib(unicia) pot(estate) XXI / sacrum / Bracaraugustani / Paulli Fabi Maxsimi leg(ati) pro pr(aetoris) / natali dedicata est* (EE, 8, 280). Véase también: CIL II, 5182 y CIL II2/7, 69.

sión de un *donum*, por iniciativa de unos particulares, posiblemente al emperador Augusto «considerándolo en la práctica dirigente del cosmos celeste y benefactor de la humanidad»³³.

No obstante, también se constatan dedicaciones y rituales por la salud del *princeps* y los miembros de su *domus*³⁴. Recientemente, ha sido publicada la inscripción que recoge una lápida moldurada con un texto votivo de carácter ritual, procedente de la *colonia Augusta Firma*. Según la interpretación de los autores, se trata de una *votorum nuncupatio* realizada *pro salute imperatoris* en beneficio, posiblemente, del emperador Cómodo el día de su natalicio en algún momento entre los años 190-192³⁵. De acuerdo con la reconstrucción de la lectura de la inscripción que realizan los editores, así como la información que las Actas de los Hermanos Arvaes proporcionan sobre este tipo de fórmulas rituales, el texto comenzaría con un llamamiento a Júpiter Óptimo Máximo al que se le hace la petición, seguido del nombre del beneficiario, mencionado en calidad de hijo de la divinidad (*filius tuus*)³⁶.

Las últimas corrientes interpretativas que ahondan en el significado del culto imperial otorgan un papel fundamental al concepto de «poder». Las publicaciones de Gradel, Woolf, Lozano y Gordon son un buen ejemplo³⁷. En estos estudios se considera que la veneración

33. J. Beltrán y A.U. Stylow, “Un aspecto del culto imperial en el suroeste bético: el ‘punteal’ de Trigueros (Huelva), un altar dedicado a Augusto”, en Nogales y González (eds.), *Culto... op. cit.*, 247. El texto del epígrafe documenta la concesión de un *donum* (el altar) posiblemente a Augusto por iniciativa de Gayo Sempronio Próculo Serviliano y Gayo Sempronio Serviliano, que fue dedicado por Sempronia Anulia: *Donum Aug(usto) C(aius) Sempronius Gal(eria) Proculus Servilianus et C(aius) Sempronius C(ai) f(ilius) Gal(eria) Servilianus d(ederunt o dant) / Sempronia Anull[ina] ded(icavit o dedicat)*. Sobre la lectura de la inscripción, véase: Beltrán y Stylow, “Un aspecto...”, *op. cit.* 244. Además del texto que informa de la dedicación, cabe destacar la representación –en la cara exterior y cilíndrica del ara– de cuatro erotes desnudos que se intercalan con el mismo número de animales, ilustrando diferentes signos zodiacales: Leo (a través de la imagen de un león), Aries (con un carnero), Capricornio (mediante la representación de una cabra) y Sagitario (a través de un centauro). Los erotes sostienen una gruesa guirnalda de hojas de laurel decorada por una cinta que se ve en los espacios que dejan libres dichas figurillas desnudas. Consúltense sobre la interpretación de la representación: Beltrán y Stylow, “Un aspecto...”, *op. cit.* 243. Mediante un análisis de la decoración del ara, los autores proponen vincular la representación de Capricornio con Augusto, mientras que los signos de Aries, Leo y Sagitario, que conforman un triángulo zodiacal, sintetizarían todo el Zodíaco «y, por ende, el mundo celeste en el que domina el Capricornio, es decir, Augusto» (p. 246).

34. Véanse, por ejemplo: *CIL* II2/7, 233, y *CILA* 3, 36.

35. Véanse todos los detalles sobre la inscripción y la reconstrucción e interpretación del texto en: J. C. Saquete, S. Ordóñez y S. García-Dils, “Una *votorum nuncupatio* en *Colonia Augusta Firma* (Écija, Sevilla)”, *Zetischrift für Papyrologie und Epigraphik*, 176, 2011, 281-290. Sobre el material de la inscripción, consúltense: S. Ordóñez et al., “A *votorum numcupatio* from *colonia Augusta Firma*. An analytical approach”, en P. Pensabene y E. Gasperini (eds.), *Interdisciplinary Studies on Ancient Stone. ASMOSIA X. Proceedings of the Tenth International Conference of ASMOSIA (Association for the Study of Marble and Other Stones in Antiquity), Rome, 21-26, May 2012*, Roma, 2015, 263-268.

36. Saquete, Ordóñez y García-Dils, “Una *votorum...*”, *op. cit.* 284.

37. Gradel, *Emperor... op. cit.*; Woolf, “Divinity...”, *op. cit.* 235-251; F. Lozano, “The creation of imperial gods: not only imposition versus spontaneity”, en P.P. Iossif, A.S. Chankowski y C.C. Lorber (eds.), *More than Men, Less than Gods. Studies on Royal Cult and Imperial Worship. Proceedings of the International*

del emperador fue consecuencia de su monopolización de un poder absoluto, así como de su capacidad para mantener el sistema imperante y favorecer acciones benefactoras y evergéticas sobre la población de su Imperio³⁸. Además, se observa cómo a pesar de su humanidad y de sus posibilidades políticas reales, las imágenes que se proyectan del *princeps* sugieren que gozaron de un poder ilimitado, comparable al que poseían los dioses tradicionales³⁹. Como resultado, independientemente de si las acciones de culto se dirigieron directamente al *princeps*, a su *genius*, a su *numen*, a las virtudes imperiales, si se invocaba a otra deidad por su salud (*pro salute imperatoris*) o si el *cultus* tenía por objeto los *Divi* y *Divae*, la brecha que marcaba la diferencia de poder que existía entre la *domus Augusta* y el resto de la comunidad se materializaba en estos actos litúrgicos⁴⁰. Se puede considerar, por tanto, que la veneración de la familia imperial fue consecuencia de un proceso de sacralización del poder.

3.2. Avances interpretativos sobre el origen del culto imperial en *Hispania*

Las primeras manifestaciones de culto imperial en *Hispania* son de época augustea. Baste como ejemplo la breve anécdota que recoge Quintiliano sobre el altar que los tarraconenses dedicaron a Augusto en *Tarraco*. Según el retórico hispanorromano, después de su estancia en la colonia (26-25 a. C.)⁴¹, cuando ya estaba de vuelta en Roma, se le informó de que había crecido una palmera sobre el altar que le habían consagrado en la ciudad⁴². El acontecimiento fue recordado en una serie de dupondios y semis de bronce acuñados en *Tarraco* en época de Tiberio⁴³.

La interpretación que ha dominado la explicación sobre la rápida acogida de la veneración del emperador en la Península Ibérica es la que planteó Étienne. En su opinión,

Colloquium organized by the Belgian School at Athens (November, 1-2, 2007), Lovaina-París-Walpole (Massachusetts), 2011, 475-519; y R.L. Gordon, "The Roman imperial cult and the question of the power", en J. North y S. Price (eds.), *The Religious History of the Roman Empire: Pagans, Jews and Christians*, Oxford, 2011, 37-70.

38. Véase: Lozano, "The creation...", *op. cit.* 504-505: «He is venerated concurrently as incarnation and symbol of the uneven distribution of power in the imperial Mediterranean world, a process that have been defined earlier as religious naturalization of power».

39. Gordon, "The Roman...", *op. cit.* 53-54. Consúltense, por conveniencia, las recientes interpretaciones sobre el culto a los gobernantes de Versnel e Iossif y Lorber: H.S. Versnel, *Coping with the Gods: Wayward Readings in Greek Theology*, Leiden, 2011; y P.P. Iossif y C.C. Lorber, "More than men, less than gods: concluding thoughts and new perspectives", en Iossif, Chankowski y Lorber (eds.), *More... op. cit.*, 691-710.

40. Gradel, *Emperor... op. cit.*

41. Tal y como recoge Dion Casio (LIII, 25), Augusto quiso asumir personalmente la campaña militar contra los cántabros y astures en *Hispania*, pero las dificultades del enfrentamiento afectaron a su salud y tuvo que retirarse a *Tarraco*, donde permanecería dos años. Según Suetonio (*Aug.* 26, 3) en esta ciudad tomó posesión de su octavo y noveno consulado, correspondientes a los años 26 y 25 a. C.

42. Quint. *Inst. Orat.* VI, 3, 77: *Et Augustus nuntiantibus Tarraconensibus palmam in ara eius enatam, apparet, inquit, quam saepe accendatis.*

43. *RPC* I, 218, 221, 225, 231.

el prematuro advenimiento que el culto a Augusto tuvo en *Hispania* fue consecuencia de la previa existencia de una práctica que consideró característica de las comunidades prerromanas: la *devotio* ibérica⁴⁴. Su explicación, aceptada por buena parte de los estudiosos⁴⁵, es puesta actualmente en duda de acuerdo con las revisiones que se han elaborado sobre dicha institución ibérica⁴⁶.

Mangas expuso su opinión al respecto en su contribución al congreso internacional de Mérida de 2006 en su trabajo “El culto imperial en el noroeste de *Hispania*” (2007):

Parece que es posible entender el comportamiento de los *devoti* como el de las bandas armadas de necesitados, dirigidas por un jefe, puestas al servicio de causas ajenas y cohesionadas por un juramento militar. Esos rasgos, bastantes universales, no preparan una mentalidad específica de los hispanos para disponerlos de un modo particular a la aceptación de un culto al jefe extranjero⁴⁷.

Posteriormente, Lozano y Alvar volvieron sobre esta cuestión en su artículo “El culto imperial y su proyección en *Hispania*” (2009), en el que declararon que «a pesar de lo sugerente que pueda resultar esta reconstrucción, no existió tal relación entre surgimiento de culto imperial y *devotio* ibérica [...] la *devotio* no forma parte del entramado religioso, prerrogativa que, en cambio, sí tenía el culto imperial [...] la *devotio* no implicó la celebración de culto religioso al jefe»⁴⁸.

44. Étienne, *Le culte... op. cit.*, 362: «Il faut donc dépasser l'idée que, seule, l'Italie a pu trouver dans son passé des exemples d'un culte dédié à un homme: ici, nous avons l'exemple d'une province qui a connu par la *devotio*, le culte d'un homme». Algunos trabajos significativos sobre la *devotio* ibérica son los siguientes: J.M. Ramos y Loscertales, “La *devotio* ibérica”, *Anuario de Historia del Derecho Español*, 1, Madrid, 1924, 7-26; F. Rodríguez, “La *fides* ibérica”, *Emerita*, 14, Madrid, 1946, 128-209; A. Prieto, “La *devotio* ibérica como forma de dependencia en la *Hispania* Prerromana”, *Memorias de Historia Antigua*, 2, Oviedo, 1978, 131-135; M^a Dopico, “La *devotio* ibérica: una revisión crítica”, en J. Mangas y J. Alvar (eds.), *Homenaje a José María Blázquez*, vol. 2, Madrid, 1994, 181-193; J. Alvar, “Discusión sobre las instituciones ibéricas”, en M. Garrido-Hory y A. González (eds.), *Histoire, espaces et marges de l'Antiquité*, vol. 3. *Hommages à Monique Clavel-Lévêque*, Besanzón, 2004, 11-31; y F. Greenland, “Devotio iberica and the manipulation of the ancient history to suit Spain's mythic Nationalist past”, *Greece & Rome*, 53, 2, Oxford, 2006, 235-253.

45. L.A. Curchin, *Roman Spain. Conquest and Assimilation*, Londres-Nueva York, 1991, 162; L.A. Curchin, “Cult and Celt: indigenous participation in emperor worship in Central Spain”, en A. Small (ed.), *Subject and Ruler: The Cult of the Ruling Power in Classical Antiquity*, Ann Arbor, 1996, 152; D. Fishwick, “Four temples at Tarraco”, en Small (ed.), *Subject... op. cit.*, 184; A. Canto, “Notas sobre los pontificados coloniales y el origen del culto imperial en la Bética”, *La religión romana en Hispania*, Madrid, 1981, 151; y M. Martín-Bueno, “El culto imperial en el valle del Ebro”, en Nogales y Gonzalez (eds.), *Culto... op. cit.*, 725.

46. Consúltense por conveniencia: Dopico, “La *devotio*...”, *op. cit.* 181-193; Alvar, “Discusión...”, *op. cit.* 11-31; y Greenland, “Devotio ibérica...”, *op. cit.* 235-253.

47. Mangas, “El culto...”, *loc. cit.* 709.

48. F. Lozano y J. Alvar, “El culto imperial y su proyección en *Hispania*”, en J. Andreu, J. Cabrero e I. Rodà (coord.), *Hispania. Las provincias hispanas en el mundo romano. El rol y la imagen de Hispania en las provincias Occidentales del Imperio*, Tarragona, 2009, 430.

Un vistazo general sobre los testimonios de culto imperial en las provincias hispanas muestra que su integración y desarrollo fue más rápido, y su implantación más profunda, en las regiones con amplia concentración de centros cívicos que en las zonas con focos poblacionales más dispersos; asimismo, progresó con más facilidad en los territorios volcados al Mediterráneo que en espacios ajenos a las influencias que viajaban a través de esta vía de comunicación. En efecto, los rituales de culto imperial se incluyeron en la religión cívica, los foros de las ciudades acogieron espacios dedicados a la veneración del emperador y su *domus*, y los teatros y los edificios de espectáculo fueron incluidos en las fiestas en honor a la familia imperial. Así, la nueva práctica religiosa con la que se inaugura el Principado fue un rasgo de «romanidad» y se inició, precisamente, en primer lugar en las zonas más próximas culturalmente a Roma⁴⁹. No obstante, esta afirmación debe ser matizada, pues como Marco Simón ha señalado recientemente, un buen número de testimonios de época augustea indican que los comandantes militares propiciaron e iniciaron el proceso en determinadas áreas de *Hispania*, como el noroeste peninsular⁵⁰.

Por otro lado, la élite cívica constituyó uno de los principales motores del desarrollo de la veneración a la *domus imperatoria* en las urbes hispanas. Con las deducciones coloniales y las constituciones municipales se configuró un nuevo grupo de notables que acaparó las magistraturas de la ciudad y ocupó los principales sacerdocios de culto imperial. Los primeros pontífices de Augusto en *Italica*, para los que González ha propuesto una cronología augustea, son buen ejemplo de ello⁵¹. *L. Blattius L. f. Traianus Pollio* y *C. Traius C. f. Pollio* fueron, además de *duoviri* por segunda vez, pontífices *primi creati Augusto* y llevaron a cabo una acción evergética que consistió en la financiación de la *orchestra*, el *proscenium*, los *itineraria*, las *arae* y los *signa* del teatro del municipio, espacio claramente vinculado al culto imperial⁵².

49. Lozano y Alvar, “El culto imperial...”, *op. cit.* 430-431. Además, como ya señaló Salinas hace años, los rituales de culto imperial florecieron, en primer lugar, en las áreas más próximas culturalmente a Roma y no en aquéllas en las que las fuentes constatan la *devotio*, como es el caso de la Celtiberia. Véase: M. Salinas, *Conquista y romanización de Celtiberia*, Salamanca, 1986, 196-197. En la publicación que Woolf dedicó a este asunto (“Divinity and power in Ancient Rome”, 2008), el autor esbozó un panorama de un mundo mediterráneo interconectado, como el que presentan Horden y Purcell (P. Horden y N. Purcell, *The Corrupting Sea: A study of Mediterranean History*, Oxford, 2005), a través del cual las ideas se extienden rápidamente en las urbes volcadas a esta vía de influencia, ya que durante el Principado los niveles de comercio y migración fueron muy altos. Woolf, “Divinity...”, *op. cit.* 247-248: «That world shared a long heritage of interaction, often at the cultic level, and was more recently united by the common traumas of conquest and civil world. When autocracy emerged (or re-emerged) from the convulsions, all parties participated in formulating religious responses [...] as a result, there were few if any communities who did not find some place for the emperors in their ritual lives».

50. F. Marco Simón, “Los inicios del culto imperial en la *Hispania* augustea”, *Gerión*, 35, 2017, 773-789.

51. J. González, “El origen del culto imperial en la Bética según la documentación epigráfica”, en Nogales y González (eds.), *Culto... op. cit.*, 183. Otros sacerdocios de culto imperial para los que se propone una cronología temprana son los siguientes: *Pontifex Aug(usti)* (*Carmo*, CIL II, 1380); *flamen Caesaris Augusti* (*Urso*, CIL II2/5, 1033); *Pontifex Caesaris primus* (*Ossigi*, CIL II2/7, 4); *flamen Augusti* (CIL II2/7, 144).

52. CILA 3, 383: *L(ucius) B[la]ttius L(uci) f(ilius) Traianus Pollio C(aius) T[raiu]s (?) C(ai) / f(ilius) Pollio Iivir(i) desig(nati) iter(um) pontific(es) prim[i] cr[ati] / Augusto orchestram pros[caeni]um itinera aras*

Asimismo, Andreu ha mostrado para el caso lusitano cómo los notables locales que ocuparon los sacerdocios de culto imperial en los centros cívicos desarrollaron el fenómeno de la *munificentia*, a través del cual se «compite por ganar *merita* aumentando la honorabilidad propia y de su entorno familiar» mientras que la comunidad «se beneficia de dicha competitividad»⁵³. La entrega de dinero, el reparto de grano, la concesión de *ludi* o la construcción y restauración de obras públicas constituían su acción evérgica que materializaba, en última instancia, la benefacción del *princeps* sobre los habitantes de su Imperio. Además de un medio de consolidación para las aristocracias locales, la veneración de los emperadores conformó una herramienta de promoción hacia el flaminado provincial.

Los grupos de notables que tenían una posición intermedia entre el poder central y la comunidad cívica fueron los que más se beneficiaron del ordenamiento que instituyó Augusto⁵⁴. La administración imperial necesitaba contar con la élite local para que sus cuadros administrativos funcionasen, pero al mismo tiempo la nueva estructura permitía promocionar a sus miembros más allá de su comunidad de origen⁵⁵. Como resultado, la élite cívica fue la primera en tomar las nuevas formas culturales y materiales que plasmaban la transformación de las urbes⁵⁶. En este sentido, parece que el culto a la familia imperial que promovieron refleja su deseo de participar en el sistema romano que les beneficiaba.

3.3. El culto imperial provincial en las capitales hispanas: estado de la cuestión

De acuerdo con la información, principalmente, literaria y epigráfica se constata la existencia de una organización de culto imperial que superó el ámbito cívico. Dion Casio informa de las medidas tomadas por Augusto en el año 29 a. C. en Asia Menor, que supusieron el comienzo de la veneración de *Divus Iulius*, junto a la diosa Roma (en Éfeso y Nicea), y de él mismo (en Pérgamo y Nicomedia), tanto en Asia como en Bitinia⁵⁷. Asimismo, las fuentes literarias también narran el inicio del culto federal de las Tres Galias en el 12 a. C. por iniciativa de

signa d(e) s(ua) / p(ecunia) f(aciendum) c(uraverunt). Sobre el tercer miembro del colegio de los primeros pontífices del municipio italicense, véase CILA 3, 382: *L(ucius) Herius L(uci) f(ilius) (duum)vir iter(um) (duum)viralis / potest(ate) decr(eto) decur(ionum) tert(ia) pont(iffex) / creatus Augusto primus / municipio pollicitus ex / [p]atrimo[onio suo arc]us porticu[s] / [--- de sua] pecunia / [dedit idem]ue dedicavit*. Con respecto a la relación entre teatro y culto imperial, consúltese: P. Gros, “Théâtre et culte impérial en Gaule Narbonnaise et dans la Péninsule Ibérique”, en W. Trillmich y P. Zanker (coord.), *Stadtbild und Ideologie die Monumentalisierung hispanischer Städte zwischen Republik und Kaiserzeit*, 1990, 381-390.

53. J. Andreu, “Apuntes en torno al culto imperial y la conducta munificente de las élites en Lusitania”, en Nogales y González (eds.), *Culto... op. cit.*, 616.

54. G. Woolf, “The formation of Roman provincial cultures”, en J. Metzler *et al.* (eds.), *Integration in the Early Roman West: The Role of Culture and Ideology*, Luxemburgo, 1995, 12.

55. G. Woolf, “Beyond Roman and natives”, *World Archeology*, 28, 3, 1997, 346.

56. Woolf, “The formation...”, *op. cit.* 12.

57. D.C., LI, 20, 6-8: Καίσαρ δὲ ἐν τούτῳ τὰ τε ἄλλα ἐχρημάτιζε, καὶ τεμένη τῆ τε Ῥώμῃ καὶ τῷ πατρὶ τῷ Καίσαρι, ἥρωα αὐτὸν Ἰούλιον ὀνομάσας, ἐν τε Ἐφέσῳ καὶ ἐν Νικαίᾳ γενέσθαι ἐφήκεν: αὐταὶ γὰρ τότε αἱ πόλεις ἐν τε τῇ Ἀσίᾳ καὶ ἐν τῇ Βιθυνίᾳ προετετίμηντο. Καὶ τούτους μὲν τοῖς Ῥωμαίοις τοῖς παρ’ αὐτοῖς

Druso. Su sede se localizó en el Altar de Augusto y Roma de *Lugdunum* (Lyon), al que acudían periódicamente los representantes de las comunidades de las Tres Galias que constituían su asamblea federal⁵⁸.

La epigrafía de la Península Ibérica documenta la existencia de sacerdotes de culto imperial cívicos, conventuales y provinciales⁵⁹. Estos últimos han sido objeto de estudio en numerosas publicaciones debido a su importancia para el conocimiento del comienzo de la organización del culto imperial provincial en *Hispania*, pues como se ha expuesto con anterioridad, la veneración del *princeps* en el ámbito local se inició en época augustea.

En el caso lusitano se constata la existencia de *flamines provinciae* desde época julio-claudia, pero los primeros testimonios de la Tarraconense y la Bética tienen una cronología flavia. Por otro lado, Tácito recoge en sus *Annales* la solicitud que realizan los *hispani* de la Tarraconense a Tiberio para levantar un templo a *Divus Augustus* en el año 15 d. C., así como la autorización que le demandan una serie de *legati* procedentes de la *Ulterior Baetica* en el año 25 d. C. para construir un templo dedicado a él mismo y a su madre Livia en esta provincia. Teniendo en cuenta el permiso del emperador en el primer caso y su negativa en el segundo, actualmente se propone una cronología julio-claudia para el comienzo de la organización supra-cívica de la veneración de la *domus imperatoria* en la Tarraconense y la Lusitania, y una datación flavia en la Bética. No obstante, a la compleja reconstrucción histórica del proceso hay que unir los últimos testimonios arqueológicos.

ἐποικοῦσι τιμᾶν προσέταξε: τοῖς δὲ δὴ ξένοις, Ἑλληνὰς σφας ἐπικαλέσας, ἑαυτῷ τινα, τοῖς μὲν Ἀσιανοῖς ἐν Περγάμῳ τοῖς δὲ Βιθυνοῖς ἐν Νικομηδεῖα, τεμενίσαι ἐπέτρεψε.

58. Las fuentes literarias que aportan información al respecto son: Dio Cass. LIV, 32, 1, y Suet. *Claud.* 2, 1. Véase también: Liv. *Per.* 139.

59. Consúltese sobre la organización conventual: B. Goffaux, "Priests, conventus and provincial organisation in *Hispania* citerior", en J.H. Richardson y F. Santangelo (eds.), *Priests and State in the Roman World*, Stuttgart, 2011, 445-469. Con respecto a la organización sacerdotal del culto imperial en *Hispania* es especialmente útil el trabajo de González Herrero: M. González Herrero, "La organización sacerdotal del culto imperial en *Hispania*", en Andreu, Cabrero e Rodà (eds.), *Hispaniae... op. cit.*, 439-452. Sobre los sacerdotes provinciales, consúltese: Étienne, *Le culte... op. cit.*, 121-175; Fishwick, *The Imperial... op. cit.*, III, 2, 73-125, 139-154, y 215-247; S. Panzram, "Los *flamines provinciae* de la Bética: autorepresentación y culto imperial", *Archivo Español de Arqueología*, 76, 121-130; González Herrero, *La implantación... op. cit.*, 1-52; J.A. Delgado, *Élites y organización de la religión en las provincias romanas de la Bética y las Mauritaniae: sacerdotes y sacerdocios*, Oxford, 1998; J.A. Delgado, "Flamines provinciae Lusitaniae", *Gerión*, 17, 1999, 433-461; G. Alföldy, *Flamines provinciae Hispaniae Citerioris*, Madrid, 1973; y M^a.C. Gregorio, "Flaminicae sive sacerdotes de la Provincia *Hispania* Citerior: el sacerdocio femenino del culto imperial", *Hispania Antiqua*, 37-38, 2013/2014, 137-163; C. Castillo García, "Los flamines provinciales de la Bética", *Revue des Études Anciennes*, 100, 1998, 437-460; y C. Castillo García, "Los flamines provinciales. El caso de la Bética", *Élites y promoción social en la Hispania romana*, Pamplona, 1999, 201-218.

Tarraco

Como se ha adelantado con anterioridad, Tácito informa del permiso que Tiberio concedió a los *hispani* en el año 15 d. C. para construir un templo en *Tarraco* a su padre Augusto después de que hubiese sido divinizado en Roma tras su defunción: *Templum ut in colonia Tarraconensi strueretur Augusto petentibus Hispanis permissum, datumque in omnis provincias exemplum*⁶⁰.

Actualmente se acepta el carácter «provincial» de dicho espacio sacro de acuerdo con la necesidad de una autorización imperial para emprender la obra, la iniciativa de los «hispanos» (no de los colonos de *Tarraco*) para elevar la solicitud, así como la noticia sobre el ejemplo que supuso para el resto de provincias. El destinatario de tal veneración sería *Divus Augustus* y la imagen de su recinto sagrado se ha puesto en relación con unas series monetales, de época tiberiana, que presentan en sus reversos un templo octástilo acompañado de la leyenda *C(olonia) U(rbs) T(riumphalis) T(arraco) y Aeternitatis Augustae*. El numerario posee dos tipos de anversos: *Divus Augustus* entronizado como Júpiter, con una victoria sobre globo y un cetro⁶¹, junto a la leyenda *Deo Augusto*; y un segundo modelo en el que se muestra la cabeza radiada del emperador deificado denominado *Divus Augustus Pater*⁶².

La localización del templo –así como el altar del que da noticia Quintiliano– es uno de los temas que más ha preocupado en los estudios sobre *Tarraco*. Según el estado actual de la investigación, la hipótesis que se alza con más fuerza es la que localiza el recinto en la zona alta de la ciudad. Este espacio de la colonia sufriría una importante transformación urbana para dar paso a un complejo en terrazas –conformado por un témenos, una plaza de representación y un circo– que se situaría en el interior del perímetro de la muralla tardorrepública y que estaría inspirado en el modelo desarrollado en el Palatino –casa de Augusto– templo de Apolo, pórtico de las Danaides y circo Máximo⁶³.

El templo, que se presupone octástilo –como muestran los numerarios–, períptero y, posiblemente, *sine postico* –si se acepta que se usó como modelo el de *Mars Ultor* de la capi-

60. Tac., *Ann.* I, 78. Sobre la *Tarraco* romana, véase: R. Mar *et al.*, *Tarraco. Arquitectura y urbanismo de una capital provincial romana. Vol. 1 y 2*, Tarragona, 2015.

61. RPC 222. En una variante del numerario, *Divus Augustus* se muestra sentado en una silla curul, sosteniendo una pátera y un cetro: RPC 224.

62. RPC 219. En otra variante se muestra en el anverso la leyenda *Ti(berius) Caesar Divi Aug(usti) F(ilius) Augustus* y en el reverso el templo octástilo junto a la leyenda *C(olonia) U(rbs) T(riumphalis) T(arraco) Aeternitatis Augustae*: RPC 226. Consúltense otras noticias sobre el templo de *Divus Augustus* de *Tarraco* en: SHA. *Hadr.* 12, 3, y SHA. *Sev.* 3, 4.

63. J.M. Macías *et al.*, “La construcción del recinto imperial de *Tarraco* (*Provincia Hispania Citerioris*)”, *Bulletí Arqueològic*, V, 32, 2009, 431: «Un recinto de culto de 2 ha, a sus pies una gran plaza cívica de 6 ha, y separando el resto de la ciudad propiamente dicha, un circo de 4 ha que se adosaba a ambos laterales de la muralla». El famoso altar del que da noticia Quintiliano (*Inst.* 6, 3, 77), posiblemente se localizaría en el foro colonial, en la parte baja de la ciudad. Cabe destacar que, recientemente, se ha retomado la tesis que vincula el altar con la organización provincial: R. Mar *et al.*, *Tarraco...*, *op. cit.*, vol. 1, 344. Véase la crítica de Fishwick al respecto en: D. Fishwick, “Augustus and the cult of the Emperor”, *Studia Historica. Historia Antigua*, 32, 2014, 57-60.

tal-, se ubicaría en la parte alta del complejo⁶⁴. Tras dicho templo, en el lado norte del pórtico que lo enmarca y en eje con él, se ha identificado una gran sala axial interpretada como *aedes* imperial o lugar de reunión del concilio provincial⁶⁵.

El témenos comunica, a través de una escalinata monumental, con un espacio de representación que se extiende en un nivel inferior y que posiblemente acogería una serie de pedestales de estatuas relacionados con los *flamines provinciae*. Alföldy estudió un notable conjunto epigráfico en el que aparecía como dedicante el *concilium* de la provincia homenajeando a *flamines provinciae*, emperadores o miembros de su *domus* y personajes destacados de la administración provincial. De acuerdo con su trabajo, actualmente se considera que el complejo en terrazas de *Tarraco* fue la sede del *Concilium Provinciae Hispaniae Citerioris*⁶⁶.

El principal problema que plantea el estudio del conjunto es cronológico, ya que la cita de Tácito y las acuñaciones tiberianas no casan completamente con los datos arqueológicos de comienzos de época flavia⁶⁷. La intensa prospección geofísica que se ha llevado a cabo en el interior de la catedral ha permitido identificar una plataforma de *opus caementicium* sobre la que se plantea que apoyaría la cimentación del templo; sin embargo, no se dispone

64. J.M. Macias *et al.*, “El templo de Augusto en *Tarraco*: últimas excavaciones y hallazgos”, *XVIII Congreso Internacional Arqueología Clásica. Centro y periferia en el Mundo Clásico (Mérida, 2013)*, vol. 2, Mérida, 2014, 1542.

65. Véanse las últimas interpretaciones al respecto en: Th. Hauschild, “Algunas observaciones sobre la construcción de la sala-aula situada detrás de la catedral de Tarragona”, *Butlletí Arqueològic*, V, 31, 2009, 313-344; y R. Mar, J. Ruiz de Arbulo y D. Vivó, “Los Genios de los *conventus Iuridici* y el lugar de reuniones del *Concilium Provinciae Hispaniae Citerioris* ¿Una curia de uso provincial en Tarraco?”, *Anejos del Archivo Español de Arqueología*, 67, 2013, 25-41. Hauschild señala que «la planta recuerda también a las *Aedes Augusti*, salas que resaltan de las basílicas de los foros como en Astorga y también en Tarragona. En nuestro caso podemos suponer una gran estatua del emperador como centro del culto, situado en el final del extenso eje de los grandes recintos en lo alto de *Tarraco*, proyectados en la época Flavia, como punto culminante para las ceremonias» (p. 322). Por su parte, Mar, Ruiz de Arbulo y Vivó proponen la ubicación de un ciclo icónico de los *genii* de los *conventus* jurídicos en la sala axial, lo que les permite proponer que fuera el lugar de reunión del *Concilium Provinciae Hispaniae Citerioris*.

66. Los estudios de Hauschild definieron, en un primer momento, el complejo: Th. Hauschild, *Arquitectura romana de Tarragona*, Tarragona, 1983. Para las últimas aportaciones, véase: J.M. Macias *et al.*, *Planimetría Arqueológica de Tarraco*, Tarragona, 2007. La documentación epigráfica que estudia Alföldy se extiende desde el año 70 a finales del siglo II: Alföldy, *Flamines... op. cit.* Véase al respecto: *CIL* II2/14, 1109-1199. Consúltese sobre un nuevo testimonio de *flamen* provincial: A. Peña *et al.*, “Más datos sobre el templo del *Divus Augustus* de *Tarraco*: a propósito de una nueva inscripción”, en J. López Vilar (ed.), *Tarraco Biennal (Actes). 2on congrés internacional d'arqueologia i món antic. August i les províncies occidentals. 2000 aniversari de la mort d' August. Tarragona, 26-29 de novembre de 2014*, Tarragona, 2015, 181-189. Sobre la denominación del conjunto como «Foro Provincial», véase: J. Ruiz de Arbulo, “Tarraco. Escenografía del poder, administración y justicia en una capital provincial romana (s. II a. C. – II d. C.)”, *Empúries*, 51, 1998, 52, con nota 123 con bibliografía sobre la opinión que ha generado el uso de esta denominación (*vid. infra*).

67. Macias *et al.*, “La construcción...”, *op. cit.* 431-432.

de estratigrafía constructiva⁶⁸. Los análisis que se han realizado de los contextos ceramológicos proponen una cronología flavia⁶⁹ y los primeros epígrafes de los *flamines provinciae* son posteriores al año 70 d. C., por lo que no han faltado planteamientos que ubican el templo de *Divus Augustus* en el foro colonial de la ciudad⁷⁰.

Desde el año 2000 hasta la actualidad, la recuperación de elementos de decoración arquitectónica⁷¹ y los resultados de las excavaciones del *Plan Director de la Catedral de Tarragona* centran el discurso interpretativo en la definición de dos procesos constructivos consecutivos que comprenden cronológicamente «la fecha de la embajada tarraconense ante Tiberio (15 d. C.) y las dataciones de época flavia que se aplican a la construcción y/o utilización del *Concilium Provinciae*». De este modo, se plantea que pudo existir una voluntad de monumentalización, que comenzaría en época julio-claudia, y una ampliación o reformulación posterior del proyecto⁷², aunque actualmente se desconoce el motivo de la modificación, así como el grado de finalización del primero:

68. En cuanto a las últimas aportaciones sobre el conocimiento del templo de culto, véase: J.M. Macias *et al.*, “Arqueología a la nau central de la Catedral de Tarragona”, *Tribuna d’ Arqueologia*, 2010-2011, 151-173; y Macias *et al.*, “El templo...”, *op. cit.* 1539-1543. Sobre los resultados de las prospecciones geofísicas en el subsuelo de la catedral, consúltese: A. Casas *et al.*, “Integrated archeological and geophysical survey for searching the roman’s Augustus Temple in Tarragona (Spain)”, *Scienza e Patrimonio Culturale nel Mediterraneo. Diagnostica e conservazione. Esperienze e Proposte per una Carta del Rischio, I Quaderni di Palazzo Montalbo*, 15, Palermo, 2009, 273-283. Para una aproximación a las medidas del templo a partir de la decoración arquitectónica, véase: P. Pensabene y R. Mar, “Il tempio di Augusto a Tarraco. Gigantismo e marmo lunense nei luogui di culto imperiale in Hispania e Gallia”, *Archaeologia Classica*, 61, 11, 2010, Roma, 243-308. Sin embargo, la dimensión que proponen Pensabene y Mar se han considerado excesivas: Macias *et al.*, “El templo...”, *op. cit.* 1542.

69. X. Aquilué, *La seu del Col·legi d’Arquitectes. Una intervenció arqueològica en el centre històric de Tarragona*, Tarragona, 1993; X. Aquilué, “Arquitectura oficial”, en X. Dupré (ed.), *Tarragona. Colonia Iulia Vrbs Triumphalis Tarraco, Las capitales provinciales de España*, 3, Roma, 41-53; y TED’A (Taller Escolar d’Arqueologia), “El foro provincial de Tarraco. Un complejo arquitectónico de época Flavia”, *Archivo Español de Arqueología*, 62, 1989, 141-191.

70. J. Ruiz de Arbulo, “El altar y el templo de Augusto en la colonia Tarraco. Estado de la Cuestión”, J. M. Noguera (ed.), *Fora Hispaniae. Paisaje urbano, arquitectura, programas decorativos y culto imperial en los foros de las ciudades hispanorromanas*, Murcia, 2009, 182: «Creemos por tanto, mucho más factible que el nuevo templo de Augusto tuviera también que situarse, al igual que el altar en el foro de la colonia».

71. P. Pensabene y R. Mar, “Dos frisos marmóreos en la acrópolis de Tarraco, el templo de Augusto y el complejo provincial de culto imperial”, en J. Ruiz de Arbulo (ed.), *Simulacra Romae. Roma y las capitales provinciales del Occidente Europeo. Estudios Arqueológicos*, Tarragona, 2004, 73-86.

72. Véase sobre la cita y la interpretación: J.M. Macias *et al.*, “La acrópolis de Tarraco y la implantación urbana del culto imperial en la capital de la Hispania Citerior”, *XVII International Congress of Classical Archaeology, Roma 22-26. 2008*, 2011, 53-54. Con respecto a la hipótesis de dos procesos constructivos consecutivos, tanto los trabajos sobre la arquitectura decorativa elaborados por Pensabene y Mar como el estudio arqueológico de Macias, Menchon, Muñoz y Teixell apuntaban a esta opción. Ciertamente, Pensabene y Mar identificaron dos tipos de frisos: en primer lugar, uno de roleos que se fecha en época julio-claudia y que se atribuye al templo de *Divus Augustus* y, en segundo lugar, otro friso decorado con bucráneos, guirnaldas e instrumentos sacerdotales con una cronología de inicios del período Flavio, que se

Las extraordinarias dimensiones del conjunto nos hacen pensar en una obra de factura dilatada. La terraza superior pudo iniciarse a mediados del siglo I d. C. y finalizarse en época Flavia. La terraza media o plaza de representación sería, a falta de más datos, una obra plenamente de cronología Flavia [...] Finalmente, a finales del siglo I d. C. el conjunto se cierra con la construcción de un gran circo que separaba este complejo imperial de la ciudad propiamente dicha⁷³.

Asimismo, a medida que avanza la investigación arqueológica sobre el témenos del complejo aumentan sus semejanzas con el recinto sacro del *Forum Pacis*, inaugurado en el año 75 d. C.⁷⁴.

Corduba

A diferencia de lo que se propone para la Lusitania y la Tarraconense, la mayor parte de los investigadores que analizan el comienzo de la organización supra-cívica de culto imperial en la Bética plantean una cronología flavia⁷⁵. Se sigue, por tanto, la tesis de Étienne: «Le fait capital pour le culte impérial en Bétique, province sénatoriale, c'est qu'il a été fondé par Vespasien»⁷⁶.

Fishwick ha argumentado esta hipótesis por extenso. Según sus estudios, territorios como la Bética, la Galia Narbonense y el África Proconsular, presentan los primeros testimo-

pone en relación con la sala axial del pórtico septentrional de la plaza en la que se incluye el templo. Véase sobre el estudio de los materiales: P. Pensabene y R. Mar, “Dos frisos...”, *op. cit.*, 73-86. Consúltese también: J.M. Macias *et al.*, *La Catedral de Tarragona*, Tarragona, 2007, 160-165.

73. Macias *et al.*, “La acrópoli...”, *op. cit.*, 58-59. La decoración que se propone para el friso del pórtico del *peribolos* es una sucesión de *clipei* de Júpiter-Amón que probablemente se alternasen con otros de Medusa, separados entre ellos por candelabros vegetales. Véase: J. M. Macias *et al.*, “Nuevos elementos arquitectónicos del recinto de culto del *Concilium Provinciae Hispaniae Citerioris* (Tarraco, *Hispania Citerior*)”, en T. Nogales e I. Rodà (eds.), *Roma y las provincias: modelo y difusión*, vol. II, Roma, 2011, 192. Así, parece que pierde fuerza la hipótesis sobre el uso de cariátides para separar los *clipei*, siguiendo como ejemplo el *Forum Augustum*: J.M. Macias *et al.*, “Excavaciones en la ciudad de Tarragona y en su entorno: Avances y retrocesos en la investigación sobre el culto imperial”, en Nogales y González (eds.), *Culto... op. cit.*, 780; y Macias *et al.*, “Nuevos elementos...”, *op. cit.*, 194. En cuanto a su cronología, Koppel consideró que un primer grupo de *clipei* podían ser datados en época julio-claudia (E. M. Koppel, “Relieves arquitectónicos de Tarragona”, en Trillmich y Zanker (eds.), *Stadtbild... op. cit.*, 339), por lo que se ha propuesto que la decoración arquitectónica fuera elaborada mientras se erigía la obra, con varios tramos constructivos que se desarrollarían con anterioridad al gobierno de los Flavios (Macias *et al.*, “Nuevos elementos...”, *op. cit.*, 193-194). Cabe destacar el empleo, principalmente, de mármol de Luni-Carrara en el área sacra –tanto en los paramentos interiores de los muros de los pórticos como en las columnas y los frisos (Macias *et al.*, “Nuevos elementos...”, *op. cit.*, 189). Véase también: F. Marco Simón, “Iconografía y propaganda ideológica. Júpiter Amón y Medusa en los foros imperiales”, en J.M. Croisille (ed.), *Neronia IV. Alejandro Magno, modelo de los emperadores romanos*, Bruselas, 1990, 143-162.

74. Macias *et al.*, “La construcción...”, *op. cit.*, 438-439.

75. Véase por conveniencia: Fishwick, *The Imperial... op. cit.*, I, 2, 239; Delgado, *Élites... op. cit.*, 44; y González, “El origen...”, *op. cit.*, 175.

76. Étienne, *Le culte... op. cit.*, 130.

nios de culto imperial provincial durante el gobierno de los Flavios; sin embargo, su tesis ha recibido algunas críticas, ya que ciertos autores proponen la posibilidad de una organización en época julio-claudia. Hace algunos años, Le Roux y Castillo García ya mostraron sus dudas sobre la interpretación tradicional. Actualmente, se suman las valoraciones, principalmente, de Garriguet y González Herrero⁷⁷.

Como ya se ha expuesto con anterioridad, Tácito informa de la solicitud a Tiberio, por parte de una serie de *legati* procedentes de la *Hispania Ulterior*, sobre la construcción de un templo consagrado a su persona y a su madre Livia en el año 25 d. C.; una petición que no recibió el beneplácito del emperador: *Per idem templum Hispania ulterior missis ad senatum legatis oravit, ut exemplo Asiae delubrum Tiberio matrique eius exstrueret*⁷⁸.

Por otro lado, de acuerdo con la información epigráfica y arqueológica se han interpretado determinadas áreas de la capital provincial como zonas de representación imperial que se han puesto en relación con el culto a la *domus imperatoria*. Éstas son el *forum adiectum* que se anexó al sur del denominado «foro de la colonia», el entorno del actual área conocida como Altos de Santa Ana y el complejo en niveles de las calles Claudio Marcelo y Capitulares⁷⁹. Actualmente se barajan diferentes hipótesis sobre la existencia, en estos tres espacios, de al menos dos templos vinculados al culto imperial; uno dedicado a *Divus Augustus* en el *forum adiectum* en período tiberiano, y otro consagrado a *Divus Claudius* en la calle Claudio Marcelo, que se iniciaría posiblemente en época neroniana temprana y que se concluiría durante el gobierno de los Flavios. En este sentido, existe un debate entre los investigadores con el objetivo de determinar si alguno de los dos recintos acogió los rituales de culto imperial de la provincia, así como la sede del *concilium*.

77. P. Le Roux, “L'évolution du culte impérial dans les provinces occidentales d'Auguste à Domitien”, *Pallas*, 40, 1994, 397-411; C. Castillo García, “Los flamines provinciales de la Bética”, *Revue des Études Anciennes*, 100, 1998, 438; J.A. Garriguet, *El culto imperial en la Córdoba romana: una aproximación arqueológica*, Córdoba, 2002, 162, 164, 166-167; y González Herrero, *La implantación... op. cit.*, 111.

78. Tac. *Ann.* IV, 37, 1.

79. En el foro de la colonia se hallaron dedicaciones sobre pedestales –acompañadas de la fórmula *devotus numini maiestatique* – dirigidas a los emperadores Galieno y Valeriano (*CIL* II2/7, 257), Constancio Cloro (*CIL* II2/7, 261) y Constantino II (*CIL* II2/7, 264), así como basas de estatuas levantadas en honor a determinados flamines provinciales (dedicadas por el *ordo* de los decuriones de *Corduba* (*CIL* II2/7, 282, y *CIL* II2/7, 296) y el *ordo Malacitanorum* (*AE* 1996, 883). En el área conocida como Altos de Santa Ana, se ubicaría otra plaza pública que, según Stylow, sería la sede del *concilium* de la Bética. Uno de sus argumentos fue el hallazgo de varias inscripciones que documentan homenajes a *flamines provinciae Baeticae* en el sector, con una cronología de mediados del siglo II y comienzos del siglo III: *CIL* II2/7, 291; *CIL* II2/, 7, 292; *CIL* II2/, 7, 295, y *CIL* II2/, 7, 297. Véase al respecto: A.U. Stylow, “Apuntes sobre el urbanismo de Córdoba romana”, en Trillmich y Zanker (eds.), *Städtebild... op. cit.*, 274-279. Sobre la posible existencia de un área sacra o *Augusteion* en esta parte de la ciudad, consúltese: P. León, “Itinerario de monumentalización y cambios de imagen en Colonia Patricia (Córdoba)”, *Archivo Español de Arqueología*, 72, 1999, 39-56; J.A. Garriguet, “Reflexiones en torno al denominado ‘Foro de Altos de Santa Ana’ y al comienzo del culto dinástico en Colonia Patricia Corduba”, *Anales de Arqueología Cordobesa*, 10, 1999, 87-113; y Garriguet, *El culto imperial... op. cit.*, 127-128.

Al suroeste del foro colonial, entre las calles Morería e Historiador Díaz del Moral, se ubicaría el denominado *forum novum* o *adiectum*⁸⁰. A través de un estudio de restos de decoración arquitectónica procedentes de la calle Morería y recuperados a lo largo del siglo XX, Márquez planteó la existencia de un templo edificado en mármol de dimensiones colosales y un altar, ambos integrados en el interior de un espacio porticado⁸¹. Posteriormente, con las intervenciones arqueológicas emprendidas en el número 5 de dicha calle se localizó una cimentación de *opus caementicium*, un tambor de fuste de columna y otros elementos de ornamentación que se pusieron en relación con este recinto sagrado, datado en época tardo-augustea/tiberiana⁸². De acuerdo con la reconstrucción arquitectónica de quienes han estudiado el recinto, se plantea la existencia de un templo octástilo, períptero, *sine postico* y de orden corintio que seguiría el modelo del de *Mars Ultor* de la *Urbs*⁸³ y del programa escultórico del *Forum Augustum*⁸⁴.

80. Sobre las dimensiones de la plaza, véase: A. Peña, Á. Ventura y A. Portillo, “El templo consagrado a Divo Augusto y su *temenos* (*Forum Novum*)”, *Córdoba, reflejo de Roma*, 2011, 63-64. Es interesante destacar que de las inmediaciones de este área proceden una basa dedicada a un *flamen provinciae*, datada a finales del siglo II (*CIL* II2/7, 293), y otra que homenajea a Filipo el Árabe con la fórmula *devota numini maiestatique eius*, fechada en el año 245 (*CIL* II2/7, 255). Ambas estatuas fueron concedidas por el *concilium* de la Bética.

81. C. Márquez, *La decoración arquitectónica de Colonia Patricia. Una aproximación a la arquitectura y el urbanismo de la Córdoba romana*, Córdoba, 1998, 176-178. Se ha considerado que el edificio estaría alineado con el decumano máximo, orientado a poniente e incluido en una plaza rodeada por una *porticus triplex* – en sus lados meridional, septentrional y oriental –, a la que se accedería por su parte occidental. Véase: A. Portillo, “Estudio arquitectónico del templo de la calle Morería en el *Forum Novum* de Colonia Patricia”, en J. López Vilar (ed.), *Tarraco Biennial... op. cit.*, 75, con nota 5. Consúltese el trabajo de Portillo para una detallada reconstrucción arquitectónica del edificio. Véase, también, sobre el templo del *forum novum*: Peña, Ventura y Portillo, “El templo...”, *op. cit.*, 59-67. Recientemente, Portillo ha planteado la posibilidad de la restauración del edificio, o al menos parte del mismo, en un momento indeterminado de la primera mitad del siglo II: A. Portillo, “Una posible restauración del templo de la calle Morería en el *forum novum* de Colonia Patricia en el siglo II”, *Anales de Arqueología Cordobesa*, 25-26, 2014-2015, 71-82.

82. I. Carrasco y R. García, “Hallazgos en el nº 5 de la calle Morería y un nuevo espacio público de Colonia Patricia”, *Anales de Arqueología Cordobesa*, 15, 2004, 145-172. Después de su trabajo de 1998, Márquez publicó otras piezas pertenecientes al recinto: C. Márquez, “La decoración arquitectónica en Colonia Patricia en el periodo julioclaudio”, en S. Ramallo (ed.), *La decoración arquitectónica de las ciudades romanas de occidente, Actas del Congreso Internacional (Cartagena 8-10 octubre de 2003)*, Murcia, 2004, 337-353; y C. Márquez, “Baetica templa”, en J. Ruiz de Arbulo (ed.), *Simulacra Romae. Roma y las capitales del Occidente Europeo*, Tarragona, 2004, 109-127. Sobre su cronología, véase: C. Márquez et al., “Estudio de materiales de la excavación arqueológica en calle Morería”, *Anuario Arqueológico de Andalucía*, 2001, 1, 123-134.

83. Márquez, “Baetica...”, *op. cit.*, 110, 112-113, 125.

84. Se propone una fachada de 29, 6 m. de anchura y con una altura total de *circa* 30 m. Véase: Portillo, “Estudio arquitectónico...”, *op. cit.*, 77-78; y Peña, Ventura y Portillo, “El templo...”, *op. cit.*, 60-61. En dicho programa se incluiría el torso de 1,90 m perteneciente a una estatua loricata –procedente de la colección Tienda– y que Trillmich identificó con el Eneas del grupo escultórico de aquel foro de la capital imperial (W. Trillmich, “Los tres foros de *Augusta Emerita* y el caso de *Corduba*”, en P. León (ed.), *Colonia Patricia Corduba: una reflexión arqueológica (Córdoba 1993)*, Sevilla, 1996, 175-195); un pie con *mulleus* que se ha puesto en relación con la representación de un rey mítico; once *togati* procedentes de la Ronda de los Tejares

Ventura estableció por primera vez la hipótesis de que el templo de la calle Morería estuviera consagrado a *Divus Augustus*. Según la propuesta del autor, el edificio se construyó con el permiso de Tiberio que, tras la negativa a los *legati* procedentes de la *Hispania Ulterior* para erigir un templo consagrado a él mismo y a su madre, accedió a la elevación de un espacio de culto dedicado a *Divus Augustus* que contó con su patrocinio⁸⁵. El recinto, en su opinión, podría constituir el espacio de culto imperial de la provincia, al menos hasta época flavia –teniendo en cuenta la existencia del templo de la calle Claudio Marcelo (*vid. infra*)– y estaría conectado con el anfiteatro en las fiestas en honor a la *domus Augusta*⁸⁶.

El segundo recinto sacro que se ha vinculado con el culto imperial provincial es el complejo monumental en terrazas que fue organizado topográficamente en tres grandes niveles, aunque para algunos investigadores concebido posiblemente de manera unitaria⁸⁷. Edificado en el extremo oriental de la urbe, ocupó una posición excéntrica y estuvo conformado por un templo (calle Claudio Marcelo), la llamada «terrazza intermedia» (calle Capitulares) y un circo (en la «manzana de Orive»)⁸⁸. El templo –incluido en una plaza de tendencia rectangular y porticada por sus extremos Norte, Sur y Oeste– estaría orientado a Oriente –donde se disponía el resto del conjunto monumental– y sería próstilo, pseudoperíptero, hexástilo y de orden corintio⁸⁹.

y que pudieron configurar una galería de *summi viri* (I.M^a. López, *Estatuas masculinas togadas y estatuas femeninas vestidas en colecciones cordobesas*, Córdoba, 1998, 43-52, n° 14-24); e imágenes de emperadores de acuerdo con la información epigráfica (*CIL* II2/7, 255 y *CIL* II2/7, 258).

85. De acuerdo con el empleo de gran cantidad de mármol de Luni: Márquez, *La decoración... op. cit.*, 177.

86. El autor basa su argumentación en el hallazgo de dos fragmentos de mármol de Luni con mortajas, para integrar *litterae aureae*, que se descubrieron en la intervención arqueológica realizada en el Paseo de la Ribera (n° 4): Á. Ventura, “Reflexiones sobre la arquitectura y advocación del templo de la calle Morería en el *forum adiectum* de Colonia Patricia Corduba”, en Nogales y González (eds.), *Culto... op. cit.*, 215-237. Consúltense también al respecto: D. Fishwick, “The temple on the New Forum of the Corduba and the Provincial Centre of *Hispania Ulterior*”, *Latomus*, 73, 2014, 661-666.

87. D. Vaquerizo, J.F. Murillo y J.A. Garriguet, “Novedades de arqueología en *Corduba*, Colonia Patricia”, en J. González y J.C. Saquete (eds.), *Colonias de César y Augusto en la Andalucía romana*, Roma, 2011, 24.

88. Sobre las últimas intervenciones que han tenido lugar entre 2001 y 2003, véanse: J.F. Murillo *et al.*, “El templo de la c/Claudio Marcelo (Córdoba). Aproximación al foro provincial de la Bética”, *Romula*, 2, 2003, 53-88; y J.L. Jiménez, “El templo romano de Córdoba”, en J. Blánquez y M. Pérez (eds.), *Antonio García y Bellido y su legado a la Arqueología Española (1903-1972)*, Serie Varia, 5, Madrid, 2004, 159-171. Consúltense también: Fishwick, *The imperial... op. cit.*, III, 3, 90-98.

89. La cimentación del templo alcanzaba 31, 27 m. de longitud, 14, 72 m. de anchura y una altura estimada de 17-18 m. Sobre sus características, consúltense: J.A. Garriguet, “Sobre el modelo, cronología y posible dedicación del templo romano de C/ Claudio Marcelo, Córdoba. Apuntes arqueológicos e históricos”, *Arys*, 12, 2014, 244-245. El material utilizado en la decoración arquitectónica fue mármol blanco de Luni y de las canteras hispanas (Almadén-Estremoz). El estudio estilístico que desempeña Márquez proporciona una cronología del tercer cuarto del siglo I: C. Márquez, *Capiteles romanos de Cordoba Colonia Patricia*, Córdoba, 1990, 188-191.

A pesar de la ausencia epigráfica que determine su advocación y de inscripciones que hagan referencia al *concilium*, no han faltado los argumentos para vincular el recinto sacro con el culto imperial provincial⁹⁰. Su posición escenográfica no pasa desapercibida a los ojos de los investigadores y la estructura en tres niveles (templo, terraza, circo) ha hecho establecer paralelismos con el complejo en terrazas de *Tarraco*⁹¹.

Recientemente, Garriguet ha dado un paso más en la interpretación. El autor ha propuesto que el templo de la calle Claudio Marcelo estuviera dedicado a *Divus Claudius*, edificado en época neroniana temprana (54-60 d. C.) y finalizado durante el período flavio. El estudioso basa su hipótesis en su modelo arquitectónico y ornamental, estableciendo las similitudes del recinto cordobés con el de Apolo, construido por Augusto en el Palatino, y el de *Divus Claudius* en la *Vrbs*⁹².

Augusta Emerita

Se propone también una cronología julio-claudia para el caso de Lusitania. A pesar de que las fuentes literarias no mencionan de qué modo se desarrolló la iniciativa a través de la cual comienza la organización de un culto imperial provincial en el territorio, existen testi-

90. García y Bellido destacó la similitud del templo de la calle Claudio Marcelo, tanto de su planta como de su ornamentación arquitectónica y dimensión, con el dedicado en la colonia de *Nemausus* (Nîmes), la *Maison Carrée*, a los nietos de Augusto, Lucio y Gayo. Por otro lado, Jiménez Salvador consideró que la localización del edificio extramuros –para cuya elevación se había tenido que amortizar la muralla republicana de la ciudad–, alzado sobre potentes rellenos que le hacían dominar su entorno y presidiendo una plaza porticada, favorecía su relación con el culto dinástico. Consúltese al respecto: A. García y Bellido, “Crónica de Arte y Arqueología. El templo romano de Córdoba”, *Boletín de la Real Academia de Córdoba*, 81, 1961, 213-217; y J.L. Jiménez Salvador, “La multiplicación de plazas públicas en la ciudad hispanorromana”, *Empúries*, 51, 1998, 18.

91. Garriguet, “La decoración escultórica del templo romano de las calles Claudio Marcelo-Capitulares y su entorno (Córdoba). Revisión y novedades”, en Nogales y González (eds.), *Culto... op. cit.*, 302. Así, se ha propuesto que este espacio conformara la sede del *concilium* de la Bética o, al menos, se ha planteado su uso en las ceremonias de culto imperial a nivel provincial: León, “Itinerario...”, *op. cit.*, 50; Garriguet, *El culto imperial... op. cit.*, 167-168; Murillo *et al.*, “El templo...”, *op. cit.*, 84; Jiménez Salvador, “El templo...”, *op. cit.*, 168-169; Á. Ventura, “Edificios de espectáculos”, en X. Dupré (ed.), *Las capitales provinciales de Hispania. I. Córdoba, Colonia Patrica Corduba*, Roma, 74 y s.; Garriguet, “La decoración...”, *op. cit.*, 318; C. Márquez, “Templos”, en P. León (coord.), *Arte romano de la Bética. Arquitectura y Urbanismo*, Sevilla, 2008, 137-141; y Garriguet, “Sobre el modelo...”, *op. cit.*, 247. Frente a esta opinión, véase: Panzram, “Los flamines...”, *op. cit.*, 125. Consúltese el estudio de la decoración escultórica en: Garriguet, “La decoración...”, *op. cit.*, 299-321.

92. Garriguet, “Sobre el modelo...”, *op. cit.*, 238-267. El templo de *Divus Claudius* de Roma fue próstilo, pseudoperíptero, corintio y posiblemente hexástilo (p. 258). La propuesta de Garriguet concuerda cronológicamente con la información obtenida a través de las intervenciones arqueológicas en la calle Claudio Marcelo y su entorno que remiten constantemente a una datación claudio-neroniana, al igual que si se atiende a la decoración arquitectónica, pues según los trabajos de Márquez ésta se debe situar en torno a los años 60 del siglo I.

monios de *flamines provinciae* desde ese período⁹³. Se plantea, por tanto, que en un primer momento el beneficiario de la veneración fuera *Divus Augustus* –como ocurriría en *Tarraco*–, al que se sumaría posteriormente *Diva Augusta* en el año 41 d. C. tras su deificación por iniciativa de su nieto Claudio⁹⁴.

El edificio que acogería en un principio los rituales en su honor, oficiados por los *flamines provinciae*, se ha querido ver en una serie de numerarios emeritenses, acuñados durante el gobierno de Tiberio –como en el caso de *Tarraco*–, en los que aparece un templo tetrástilo con la leyenda *Aeternitatis Augustae* y dos tipos de anversos: el primero muestra la cabeza radiada de Augusto divinizado y la leyenda *Divus Augustus Pater* y, el segundo, el rostro de Tiberio laureado como *pon(tifex) max(imus) e imp(erator)*⁹⁵.

Aunque la capital lusitana contaba con diferentes espacios que se han puesto en relación con el culto imperial –de manera hipotética como en el caso del templo de Diana y del denominado *forum adiectum*, o gracias a la información epigráfica como en el *sacrarium* del teatro⁹⁶–, sólo los restos arqueológicos y arquitectónicos del edificio hallado en la calle Holguín se han vinculado con un posible templo dedicado por la provincia, probablemente, para la veneración de *Divus Augustus*. No obstante, la ausencia de pruebas definitivas que permitan atribuir un uso provincial al área, así como la inexistencia de testimonios que determinen la advocación del templo, ha favorecido el debate entre los historiadores.

Las intervenciones arqueológicas desarrolladas desde comienzos del siglo XXI han permitido avanzar en el conocimiento del edificio de la calle Holguín y en el conjunto monu-

93. Concretamente, según González Herrero, *L. Cornelius L. f. Gal. Bocchus* ocupó el *flamonium* en época tiberiana, *L. Cornelius C. f. Bocchus* en algún momento del período julio-claudio, *L. Papirius L. f.* probablemente con anterioridad al año 42, *Albinus Albui f.* en una fecha cercana al año 42 y *Aponius Capito* en el 48. Consúltense sobre los sacerdotes: González Herrero, *La implantación... op. cit.*, 1-3, 4-6, 9-14, 14-28 y 36-37.

94. Así se constata en los títulos de los *flamines provinciae*: *flamen D[ivi Augusti et] Divae Aug(ustae) provinciae Lusitan[iae dedicavit]*; y *[fla]men provinc[iae Lusitaniae] Divi Aug(usti) [et?] Divae Aug(ustae)*. Sobre la restitución del título del primer *flamen*, véase: J. Edmondson, “Two dedications to Divus Augustus from Augusta Emerita and the early development of the imperial cult in Lusitania re-examined”, *Madrid Mitteilungen*, 38, 1997, 89-105. Con respecto al segundo, consúltense: González Herrero, *La implantación... op. cit.*, 4-6.

95. *RPC* 29, 47 y 48.

96. El templo de Diana, localizado en el denominado foro colonial de la ciudad aunque sobreelevado en relación al mismo, fue construido en época augustea. Consúltense sobre el edificio: J. M. Álvarez y T. Nogales, *Forum Coloniae Augustae Emeritae. ‘Templo de Diana’, 2 vol.*, Mérida, 2003. Con respecto al *forum adiectum*, que por su programa escultórico y su decoración arquitectónica refiere al *Forum Augustum*, véase: Álvarez y Nogales, *Forum Coloniae... op. cit.*, 290 y s. con toda la bibliografía. En cuanto al foro en su conjunto, consúltense: R. Ayerbe, T. Barrientos y F. Palma, *El foro de Augusta Emerita. Génesis y Evolución de sus recintos monumentales*, Madrid, 2009. Véase la revisión de Trillmich sobre la vinculación del *aula sacra* del teatro, el templo de Diana y el *forum adiectum* con el culto imperial: W. Trillmich, “Espacios públicos de culto imperial en Augusta Emerita”, en Nogales y González (eds.), *Culto... op. cit.*, 420- 422 y 423-434. Sobre el *sacrarium* de época trajanea ubicado en el centro de la *ima cavea*, consúltense: W. Trillmich, “Un *sacrarium* de culto imperial en el teatro de Mérida”, *Anas*, 2-3, 1989-1990, 87-102.

mental en el que se enmarcaba. Actualmente se propone la existencia de una plaza delimitada por un pórtico, en al menos tres de sus lados –Norte, Este y Oeste–, a la que se ingresaba por su extremo sur a través de una puerta de tripe acceso –el denominado «Arco de Trajano». Además, adquiere fuerza la hipótesis que propone un templo hexástilo con una serie de columnas que rodearían el *pronaos* y una *cella* más ancha, dispuesta de manera transversal en relación con el *pronaos* («cella barlonga») y cerrada mediante un muro corrido⁹⁷. Así, mientras que algunos investigadores desvinculan el edificio con el representado en los numerarios de época tiberiana⁹⁸, otros plantean la posibilidad de que las acuñaciones únicamente esbozaran un esquema de la empresa constructiva⁹⁹.

Con respecto a su cronología, el estudio de su decoración arquitectónica proporcionó una datación de época tardoaugustea/tiberiana¹⁰⁰, mientras que los materiales obtenidos en las excavaciones del pórtico que delimitaría el espacio en el que se incluyó el templo se fechan

97. Este espacio emeritense ha recibido el nombre de «foro provincial» –diferenciado claramente del colonial– como se pone de manifiesto en la última monografía dedicada al recinto: P. Mateos (ed.), *El “Foro provincial” de “Augusta Emerita”: un conjunto monumental de culto imperial* (Anejos de Archivo Español de Arqueología, XLII), Madrid, 2006. No obstante, ya hace algunos años que Trillmich apuntó que la denominación «foro provincial» no fue una designación empleada por los romanos: W. Trillmich, “Foro provincial und Foro municipal in den Hauptstädten der drei hispanischen Provinzen: eine Fiktion”, *Ciudad y comunidad cívica en Hispania (Siglos II-III d. C.)*, Madrid, 1993, 117 y s. Sobre las características del templo, consúltese: P. Mateos, “El templo: la traslación de los modelos metropolitanos a la capital de la provincia Lusitana”, en P. Mateos (ed.), *El “Foro...”*, *op. cit.*, 251-276. En las últimas intervenciones arqueológicas desarrolladas en el año 2006 se documentó el límite meridional del *pronaos*, los restos de las escalinatas de acceso al templo y del anta oriental. Véase sobre este aspecto y las posibles dimensiones del edificio: Mateos, “El templo...” *op. cit.*, 256. De acuerdo con las últimas investigaciones se constata la existencia de un pórtico que delimita el espacio y se observa la amortización de estructuras anteriores, tanto de un hábitat doméstico –cuatro manzanas de casas– como parte del cardo máximo, por lo que se plantea que la construcción del conjunto no fuera coetánea a la fundación de la ciudad. Con respecto al complejo monumental, tanto del pórtico, como del denominado «Arco de Trajano» y del templo, consúltese por conveniencia: P. Mateos, “El culto imperial en el llamado ‘Foro de Provincial’ de Augusta Emerita”, en P. Mateos (ed.), *El “Foro...” op. cit.*, 315-354; y P. Mateos, “El conjunto provincial de culto imperial de Augusta Emerita”, en Nogales y González (eds.), *Culto... op. cit.*, 369-393.

98. Con respecto a la planta del templo, los argumentos sobre su carácter hexástilo y su desvinculación con el edificio tetrástilo del numerario de época tiberiana, consúltese: P. Mateos, “El templo...” *op. cit.*, 265-269. Véase una opinión contraria en: Álvarez y Nogales, *Forum Coloniae... op. cit.*, 297 y 298; y T. Nogales y J.M. Álvarez, “*Fora Augustae Emeritae*: la *interpretatio* provincial de los patrones metropolitanos”, en D. Vaquerizo y J.F. Murillo (coord.), *El concepto de lo provincial en el mundo antiguo. Homenaje a la profesora Pilar León*, Córdoba, 2006, 439.

99. J.C. Saquete y J.M. Álvarez, “Culto imperial en Augusta Emerita: complejos monumentales y documentos epigráficos”, en Nogales y González (eds.), *Culto... op. cit.*, 406-407.

100. J.L. de la Barrera, *La decoración arquitectónica de los foros de Augusta Emerita*, Roma, 2000, 174.

en torno al año 30 del siglo I; unos resultados que se han extrapolado a la edificación del espacio sacro y del conjunto al completo¹⁰¹.

El principal argumento que ha promovido la vinculación del templo con el culto imperial es su similitud con la *aedes Concordiae* de Roma, reconstruida por Tiberio y reinaugurada en el año 10 d. C.¹⁰². Por otro lado, destaca la información que proporcionan una serie de epígrafes, como el que recoge el nombre de dicho emperador –*Tibe(erio) Caesari / Divi Augusti f(ilio)*–¹⁰³, el de la *Concordia Augusti*¹⁰⁴, la dedicación a Domiciano¹⁰⁵, la que realiza *G. Sulpicius [Ruf?]us, praeses provinciae Lusitaniae*, a un emperador de finales del siglo III o principios del siglo IV¹⁰⁶, o el fragmento de inscripción que hace referencia a una dedicación de un objeto, quizás una estatua, de 50 libras de plata¹⁰⁷.

Asimismo, se considera que el enorme esfuerzo que supuso amortizar cuatro manzanas de casas para construir el conjunto monumental sólo podía ser consecuencia de la organización de un culto que superara el nivel cívico en Lusitania. Se ha planteado incluso la hipótesis de que *L. Fulcinus Trio*, gobernador de provincia en época de Tiberio, tuviera un papel des-

101. Mateos, “El templo...”, *op. cit.* 270-271. La existencia de estructuras más antiguas al conjunto mostraron que no se trataba de un proyecto fundacional de la ciudad como se había planteado tradicionalmente: Mateos, “El conjunto...”, *op. cit.* 374.

102. En opinión de Mateos «se trata de una elección voluntaria de su planta, en un interés evidente por transferir a la capital lusitana el modelo arquitectónico del templo romano». «Esta traslación, por tanto, supone en sí mismo el deseo de vincular el edificio, así como su culto, con el emperador; no con Augusto sino con el propio Tiberio –por eso elige el edificio más representativo de su figura–. Tiberio, en el deseo de legitimar su sucesión, vincula el culto imperial al *Divus Augustus*, pero ejerciéndolo en el edificio más representativo de su política que lo relaciona con la familia *Iulia*». Véase sobre las citas: Mateos, “El templo...”, *loc. cit.* 273-274.

103. J.L. Ramírez, *Catálogo de las inscripciones imperiales de Augusta Emerita*, Mérida, 2003, nº 16; J. C. Saquete, “Materiales epigráficos procedentes del área del gran templo de culto imperial de Augusta Emerita. Una revisión necesaria”, *Habis*, 36, 2005, 278-281; y A.U. Stylow, “La epigrafía y el culto imperial en Augusta Emerita: nuevos epígrafes del conjunto provincial de culto imperial”, en Mateos (ed.), *El “Foro...” op. cit.*, 299-300.

104. Se han planteado varias fechas para el epígrafe que van desde el gobierno de Tiberio al siglo III: *CIL* II, 465; Ramírez, *Catálogo... op. cit.*, nº 52; Saquete, “Materiales...”, *op. cit.*, 281-283; y Stylow, “La epigrafía...”, *op. cit.*, 301-303.

105. *CIL* II, 477; Ramírez, *Catálogo... op. cit.*, nº 25; Saquete, “Materiales...”, *op. cit.*, 283-284; y Stylow, “La epigrafía...”, *op. cit.*, 303.

106. *CIL* II, 481; Ramírez, *Catálogo... op. cit.*, nº 60; Saquete, “Materiales...”, *op. cit.*, 287-288; y Stylow, “La epigrafía...”, *op. cit.*, 304. Además, Saquete no descarta que el epígrafe en el que se dedica un busto de oro a Tito (*CIL* II, 5264) y el homenaje del concilio provincial al senador *L. Roscius Paculus* –en ambas se menciona al *concilium*– provengan de este recinto: J. Saquete, “*L. Fulcinus Trio*, *L. Cornelius Bocchus* y el templo del *Divus Augustus* en Mérida”, *Habis*, 42, 2011, 168.

107. Una dedicación fechada en época julio-claudia en la que, según Stylow, aparece mencionado el gobernador de la provincia: Stylow, “La epigrafía...”, *op. cit.*, 308-311. Además, el autor establece una conexión entre la estructura del epígrafe y la inscripción que documenta la dedicación de un busto de oro a Tito, donde se menciona al gobernador y al *flamen provinciae*: *CIL* II, 5264.

tacado en la edificación del templo¹⁰⁸. Lo cierto es que para la configuración del complejo se eligió el punto topográficamente más elevado y céntrico de la ciudad que coincidía, incluso, con el trazado del *cardo* máximo, amortizado para la construcción de la plaza. Además, el espacio aumentó su cota de altura, constituyendo una plataforma sobreelevada con respecto a la urbe¹⁰⁹.

La interpretación del recinto es una cuestión que no se ha zanjado pues para algunos historiadores los testimonios propuestos no son aún suficientes¹¹⁰. Ciertamente, no se conoce ninguna estructura en su entorno que se pueda vincular con las cuestiones administrativas, políticas o económicas en relación a la provincia¹¹¹.

4. Conclusiones

El estudio del conjunto de manifestaciones que se incluyen bajo la denominación «culto imperial» sigue siendo un aspecto de la religión romana muy complejo. Como se ha querido mostrar en la introducción a estas páginas, desde su comienzo en Roma, la veneración a la *domus imperatoria* estaba interconectada con los rituales en honor al resto de deidades. Asimismo, el proceso de concentración de poder del *princeps*, a veces equiparable a los dioses para la población de su Imperio, favorecía el fenómeno de su divinización.

A pesar de la uniformidad u homogeneidad que se puede desprender de la denominación «culto imperial», se observa una variabilidad en cuanto a su desarrollo en Roma y en las provincias. Mientras que en la *Vrbs* el emperador se mostró como un *primus inter pares*, en *Hispania* se documentan dedicaciones y consagraciones con anterioridad a la divinización de Augusto en la capital. De este modo, a veces las manifestaciones provinciales se distanciaron del modelo augusteo.

108. J.C. Saquete, “*L. Fulcinus Trio*, Tiberio y el gran templo de culto imperial de Augusta Emerita”, *Epigraphica*, 67, 2005, 279-308. A través de un nuevo epígrafe hallado en el foro de la colonia, Stylow y Ventura proponen que fuera *L. Cornelius L. f. Bocchus, praefectus fabrum* del gobernador *L. Fulcinus Trio*, el que dirigiera y organizara las obras del nuevo espacio público y del templo que lo presidía, dedicado en su opinión a *Divus Augustus*. La restitución del texto que realizan los autores es la siguiente: [*L. Cornelio L. f. Bo]ccho / [pr. fabr. V L. Fulcini Tr]ionis cos. / [curatori templi Divi?] Augusti / [flamini provinc.] Lusitan. / [universi provinc.? co]nventus*. Véase: A.U. Stylow y A. Ventura, “Los hallazgos epigráficos”, Ayerbe, Barrientos y Palma (coord.), *El foro... op. cit.*, 486-489. También en: P. Mateos *et al.*, “Novedades arquitectónicas y epigráficas sobre el recinto de culto imperial provincial de la Lusitania”, en Nogales y Rodà (eds.), *Roma... op. cit.*, vol. II, 645-652. Consúltense la revisión que realiza Saquete sobre esta propuesta: Saquete, “*L. Fulcinus Trio...*”, *op. cit.* 163-172.

109. Mateos, “El templo...”, *op. cit.*, 271-276.

110. Consúltense por conveniencia: Trillmich, “Foro...”, *op. cit.*, 122; W. Trillmich, “Reflejos del programa estatuuario del *Forum Augustum* en Mérida”, en J. Massó y P. Sada (eds.), *Actas de la II Reunión sobre escultura romana en Hispania*, Tarragona, 1996, 271 y s.; S. Panzram, *Stadtbild und Elite: Tarraco, Corduba und Augusta Emerita zwischen Republik und Spätantike*, Stuttgart, 2002, 253; y Saquete, “Materiales...”, *op. cit.*, 289-297.

111. Mateos, “El conjunto...”, *op. cit.*, 336.

La élite que ocupaba los cuadros de poder local en los centros hispanos se hizo con el control de los sacerdocios cívicos y promovió, a través de una actividad munificente, el avance de la nueva ideología imperial. Los rituales se incluyeron en la religión cívica por lo que su integración y desarrollo fue más rápido, y su implantación más profunda, en las regiones con amplia concentración de urbes. El culto imperial se convirtió, además, en un rasgo de «romanidad» que se inició precisamente en primer lugar en las zonas más próximas culturalmente a Roma.

Los últimos avances en el conocimiento de la veneración del emperador y su *domus* en la Península Ibérica han estado ligados, en gran medida, al desarrollo de las intervenciones arqueológicas. Como se ha mostrado en las últimas páginas, actualmente la investigación presta especial atención a determinar el comienzo de la organización supra-cívica del culto imperial en la Tarraconense, la Lusitania y la Bética, así como la localización de las sedes de culto en las capitales provinciales.

Por un lado, en *Tarraco* parece complicado casar el texto de Tácito sobre la solicitud a Tiberio para construir un templo a *Divus Augustus* en la colonia –y los numerarios tiberianos en los que quizás se muestre el edificio– con los testimonios epigráficos y arqueológicos de época flavia. Por el contrario, aunque en *Emerita* no se conoce ninguna noticia sobre el modo en el que se desarrolló la iniciativa a través de la cual comienza la organización de un culto imperial provincial en el territorio, sí se constatan *flamines provinciae* desde época julio-claudia –a diferencia de lo que ocurre en la Tarraconense y en la Bética. Más complicado es localizar la sede del culto ya que aunque buena parte de los estudiosos la sitúan en el complejo que se edificó en torno al templo de la calle Holguín, la aceptación no es unánime debido a la ausencia de pruebas definitivas que permitan atribuir un uso provincial al área, así como la inexistencia de testimonios que determinen la advocación del espacio sacro. En último lugar, el estado de la cuestión en la Bética es aún más complejo. La ausencia de epígrafes de *flamines provinciae Baeticae* en época julio-claudia y la negativa de Tiberio a la construcción de un templo dedicado a él mismo y a su madre han hecho retrasar la cronología al gobierno de los flavios; sin embargo, a través de la documentación arqueológica se constatan diferentes espacios con una datación anterior que se han puesto en relación con esta manifestación cultural.

Sin lugar a dudas la transformación y monumentalización que experimentaron los diferentes centros cívicos hispanos desde comienzos del Principado fue acompañada de la incorporación de una arquitectura que permitía que el emperador y los miembros de su *domus* estuvieran siempre presentes ante los ojos de sus súbditos¹¹². La información arqueológica y epigráfica constata la posición privilegiada que toma la familia imperial en esta transformación urbana, pues sus imágenes fueron localizadas en numerosas áreas públicas y de representación. No obstante, la multiplicación de los espacios que acogieron a la *domus Augusta* no siempre se correspondió con lugares relacionados con su culto y liturgia. Ciertamente, sin inscripciones que determinen la funcionalidad de los recintos sólo debe haber hipótesis de trabajo.

112. Price, *Rituals... op. cit.*, 135.

CULTORES OF LOCAL DEITIES IN CONVENTVS LVCENSIS:
CIVIC CONDITIONS

Cultores de divinidades locales en el *conventus Lucensis*: condiciones cívicas*

Estibaliz Ortiz-de-Urbina
Universidad del País Vasco (UPV/EHU)
estibaliz.ortizdeurbina@ehu.eus

Fecha recepción 01.05.2017 / Fecha aceptación 30.09.2017

Resumen

Este trabajo se centra en el estudio de veintinueve *cultores* de divinidades locales documentados en veinte dedicaciones religiosas procedentes del *conventus Lucensis*. Se analizan, a partir del examen de la onomástica, las condiciones cívicas que pudieron haber tenido lugar entre estos devotos, que no permanecieron inmutables ante los nuevos modelos organizativos y culturales introducidos por Roma.

Palabras clave

Cultores, divinidades locales, práctica onomástica, condición cívica, *conventus Lucensis*, *Hispania citerior*

Abstract

This work focuses on the study of the 21 *cultores* of local deities recorded in 20 religious dedications from the *conventus Lucensis*. While examining the onomastic practice, we analyse the civic conditions that may have existed among these worshippers, who could not remain immutable under the new organizational and cultural models introduced by Rome.

Keywords

Cultores, local deities, onomastic practice, civic condition, *conventus Lucensis*, *Hispania citerior*

* Este trabajo ha sido realizado en el marco del proyecto de investigación HAR2015-65526-P, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad y el Fondo Europeo de Desarrollo Regional. Asimismo, ha sido redactado durante una estancia de investigación en el Dipartimento di Scienze Giuridiche (IUS/18-Diritto Romano e Diritti dell'Antichità) de la Università del Salento (Italia), financiada por el Programa «Salvador de Madariaga» 2016 del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte (Ref. PRX16/00408) en el marco del Plan Estatal de Investigación Científica y Técnica y de Innovación.

LA HISTORIA DE LAS RELIGIONES HA PRIVILEGIADO durante mucho tiempo el estudio de las divinidades, la descripción y exégesis del panteón romano, tanto el relativo a la propia Roma como el documentado en las ciudades y comunidades cívicas que conforman su imperio. La renovación historiográfica que ha tenido lugar en las tres últimas décadas ha contribuido, entre otros aspectos destacables, a que su objeto de estudio se amplíe¹. Por una parte, los últimos trabajos sobre la religión provincial en el Occidente romano han dado una nueva interpretación a las conocidas habitualmente como “divinidades indígenas”. A partir del análisis del registro epigráfico —con una mayor concentración de testimonios en época altoimperial— han demostrado que estas divinidades, transformadas en muchas ocasiones en divinidades tutelares de las nuevas comunidades políticas y cívicas (*civitates*), deben ser entendidas como divinidades locales, formando parte —junto con las divinidades clásicas— de los nuevos panteones cívicos y provinciales². Por otra parte, las investigaciones recientes han comenzado a tener en cuenta a los dedicantes, analizando las divinidades en el contexto

1. Sobre esta renovación historiográfica y su incidencia en el estudio de la religión en época romana en *Hispania septentrional*, cf. la contribución de M^a.C. González en este volumen y en trabajos previos, entre otros, “Un ejemplo de romanización a través de la epigrafía latina altoimperial: los cultos ‘indígenas’ en el norte hispano”, en J. Santos, G. Cruz Andreotti (eds.), *Romanización, fronteras y etnias en la Roma antigua: el caso hispano*, Vitoria-Gasteiz, 2012, 601-629. Agradezco a esta autora, y directora de tres proyectos de investigación (2006-2015) dedicados al estudio de la *civitas* y *religio* en el noroeste hispánico en época altoimperial (*infra* n. 9) en los que he participado, la ayuda científica que me ha proporcionado, poniendo a mi disposición sus conocimientos y las autopsias realizadas a las dedicaciones religiosas conservadas. Esta eficaz aportación no me exime, en cualquier caso, de los errores que se puedan encontrar en la presente contribución.

2. Entre otras contribuciones, J. Scheid, “Aspects religieux de la municipalisation. Quelques reflexions generales”, en M. Dondin-Payre, M.Th. Raepsaet-Charlier (eds.), *Cités, Municipales, Colonies. Les processus de municipalisation en Gaule et en Germanie sous le Haut Empire romain*, París, 1999, 381-423; R. Häussler, A.C. King (eds.), *Continuity and Innovation in Religion in the Roman West. VI Workshop F.E.R.C.AN*, 2 vols., Portsmouth, Rhode Island, 2007-2008; J. d’Encarnação (coord.), *Divindades indígenas em análise. Divinities pré-romaines: bilan et perspectives d’une recherche. VII Workshop F.E.R.C.AN*, Coimbra-Oporto, 2008; R. Häussler, “*Interpretatio indigena*. Re-inventing local cults in a global world”, *Mediterraneo antico*, 15, 1-2, 2012, 143-174.

en el que se les rinde culto, no de forma aislada, sino conforme a lo que era la *religio* romana: el *cultus deorum*³.

En este contexto historiográfico es donde se enmarca la presente contribución, en la que los protagonistas son veintiún *cultores* de divinidades locales documentados en dedicatorias religiosas procedentes del *conventus Lucensis*. Han sido abundantes los análisis que se han centrado en la teonimia (indígena o latina con epíteto local), con estudios lingüísticos referidos a *Gallaecia*, a alguno de sus *conventus*, o a un área geográfica concreta, así como las contribuciones que se han ocupado de aspectos históricos relativos al carácter local de estas divinidades invocadas⁴. Los devotos que les rinden culto han sido tenidos en cuenta solo en las últimas décadas en contribuciones específicas⁵, pero no referidas al *conventus* que aquí es objeto de estudio.

3. Entre otras contribuciones, M.Th. Raepsaet-Charlier, “Les dévots dans les lieux de culte de Germania Superior et la géographie sacrée de la province”, en M. Dondin-Payre, M.Th. Raepsaet-Charlier (eds.), *Sanctuaires, pratiques cultuelles et territoires civiques dans l’Occidente romain*, Bruselas, 2006, 347-435; A. Sartori (ed.), *Dedicanti e cultores nelle religioni celtiche. VIII Workshop F.E.R.C.AN*, Milán, 2008; K. Matijević (ed.), *Kelto-Römische Gottheiten und ihre Verehrer. XIV Workshop F.E.R.C.AN*, Rahden (Nordrhein, Westfalen), 2016.

4. Entre los estudios lingüísticos, destacan los de M^a.L. Albertos, “Perduraciones indígenas en la Galicia romana: los castros, las divinidades y las organizaciones gentilicias en la epigrafía”, en *Actas del Coloquio Internacional sobre el Bimilenario de Lugo*, Lugo, 1977, 17-27; J. Untermann, “Los teónimos de la región lusitano-gallega como fuente de las lenguas indígenas”, en J. de Hoz (ed.), en *Actas del III Coloquio sobre Lenguas y Culturas Paleohispánicas*, Salamanca, 1985, 343-364; J. de Hoz, “Testimonios lingüísticos relativos al problema céltico en la Península Ibérica”, en M. Almagro, G. Ruiz Zapatero (eds.), *Los celtas: Hispania y Europa*, Madrid, 1993, 357-407; M.A. Rabanal, S.M^a. García, L. Hernández, “La religión y la religiosidad indígena-romana en el *conventus Lucensis*”, *Estudios Humanísticos*, 18, 1996, 39-82; B.M. Prósper, *Lenguas y religiones prerromanas del Occidente de la Península Ibérica*, Salamanca, 2002. Entre los estudios históricos, cabe mencionar: J.M^a. Blázquez, *Primitivas religiones ibéricas. II. Religiones prerromanas*, Madrid, 1983; A. Tranoy, *La Galice romaine. Recherches sur le nord-ouest de la péninsule ibérique dans l’Antiquité*, París, 1981, 263-300; *idem*, “Religion et organisation du territoire en Galice au I^{er} siècle de l’empire romain”, en *L’Aquitaine et l’Hispanie septentrionale à l’époque julio-claudienne. Organisation et exploitation des espaces provinciaux*, Burdeos, 2005, 119-124; J. d’Encarnaçao, “Divindades indígenas peninsulares: problemas metodológicos do seu estudo”, en J. González, J. Arce (eds.), *Estudios sobre la Tabula Siarensis*, Madrid, 1988, 261-276; *idem*, “Les noms des dieux dans l’Hispania pré-romaine”, en N. Belayche et alii (eds.), *Nommer les dieux. Théonymes, épithètes, épicleses dans l’Antiquité*, París, 2005, 413-422; J.C. Olivares, *Los dioses de la Hispania céltica*, Madrid, 2002.

5. Cf., por ejemplo, S.M^a. García, “La implicación del colectivo femenino en los cultos indígenas y latinos del *conventus Bracaraugustanus*”, *Revista de Guimãraes*, 110, 2000, 165-188; M.A. Rabanal, S.M^a. García, “Élites sociales y manifestaciones religiosas en las capitales conventuales del noroeste peninsular”, en L. Hernández y J. Alvar (eds.), *Jerarquías religiosas y control social en el mundo antiguo*, Valladolid, 2004, 357-366; A. Redentor, “Manifestações religiosas e onomástica na *civitas Zoelarum*”, *Conimbriga*, 45, 2006, 253-273; M^a.C. González, F. Marco, “Divinidades y devotos indígenas en la *Tarraconensis*: las dedicatorias colectivas”, *Palaehispanica*, 9, 2009, 65-81; M^a.C. González, “Los santuarios del territorio de las *civitates* de la *Asturia augustana*: el ejemplo del *deus Vagus Donnaegus*”, en J. Mangas, M.A. Novillo (eds.), *Santuarios suburbanos y del territorio de las ciudades romanas*, Madrid, 2014, 205-223; E. Ortiz-de-Urbina, “Onomastic

1. *Corpus epigráfico*

Las veinte dedicatorias en las que se documentan estos veintiún *cultores*⁶ presentan un carácter privado⁷ y están desprovistas de criterios de datación precisa, siendo los análisis paleográficos y onomásticos, las fórmulas de consagración y la estructura del texto los aspectos tenidos en cuenta en los diferentes corpus donde han sido publicadas, así como en las autopsias epigráficas realizadas. En este sentido, la datación relativa propuesta a partir de estos criterios, con carácter hipotético y sin que esté exenta de problemas, se sitúa en el periodo imperial, entre finales del siglo I y el siglo III⁸. Por otra parte, las lecturas de los antropónimos y los teónimos registrados en las tablas son el resultado de las autopsias realizadas en trabajos de campo que han formado parte de las actividades correspondientes al desarrollo de tres proyectos de investigación durante los años 2006-2015, dedicados al estudio de la *civitas* y la

practice and socio-juridical conditions: on dedicants of indigenous deities in the *conventus Asturum (Hispania citerior)*”, *Quaderni Lupiensi di Storia e Diritto*, 4, 2014, 95-116.

6. En un caso se documentan dos *cultores*, padre e hijo, como dedicantes del mismo altar (*IRPLugo* 9). Quedan excluidas de este análisis más de un centenar de inscripciones dedicadas al *deus Lar Berobreus* sin mención de *cultores*, entre otros trabajos cf. M. Koch, “El santuario dedicado a Berobreo en el Monte do Facho (Cangas, Galicia)”, *Palaeohispanica*, 5, 2005, 823-836 (*Actas del IX coloquio sobre Lenguas y Culturas paleohispánicas*, Barcelona, 20-24 de octubre de 2004); Th.G. Schattner, J. Suárez, M. Koch, “Weihaltäre im Heiligtum des *deus lar Berobreus* auf dem Monte do Facho (O Hío, Galicien)”, en A.W. Busch, A. Schäfer (eds.), *Römische Weihealtäre im Kontext. Internationale Tagung in Köln vom 3. bis zum 5. Dezember 2009* ‘*Weihealtäre in Tempeln und Heiligtümern*’, Friedbger, 2014, 249-268.

7. En el *conventus Lucensis* no disponemos de dedicatorias seguras de carácter colectivo. En *Lucus Augusti* se documenta un *coll[e]giu[m]*, sin más especificación, que dedica un ara a una divinidad, pero cuyo nombre presenta problemas de lectura (*IRPLugo* 6). Tampoco en el *conventus Bracaraugustanus*, dentro del ámbito de la antigua *Gallaecia*, disponemos de dedicatorias colectivas, sí en cambio en el *conventus Asturum* procedentes de tres *civitates* (*Interamnium Flavium*, *Asturica Augusta*, *civitas Limicorum*) y aluden a cultos comunitarios, con carácter cívico o no (*castellani*), ofrecidos en época altoimperial a tres divinidades locales cuya designación va precedida del término latino *deus*, con clara alusión a su integración, y la de sus cultos, en los nuevos panteones resultantes del contexto político romano y en el lenguaje ritual de la nueva religión colectiva. Cf. M^a.C. González, F. Marco, “Divinidades y devotos...”, *op. cit.*, 65-78 (69-70).

8. Sobre estos criterios de datación en la epigrafía del *conventus Lucensis*, cf. Tranoy, *La Galice... op. cit.*, 287-295, *IRPLugo*, pp. 112-116 y 120-123; *CIRG* I, pp. 23, 109 y 225; *CIRG* II, p. 354; M^a.C. González, “Revisiones epigráficas del corpus de *Gallaecia*: nuevos hallazgos y viejos problemas”, en A. Hofeneder, P. de Bernardo (eds.), *Théonymie celtique, cultes, interpretatio/Keltische Theonymie, Kulte, interpretatio. X Workshop F.E.R.C.A.N.*, Viena, 2013, 11-23 (12-13). Entre otros estudios para el ámbito hispano y del Occidente romano, cf. E.W. Haley, *Foreigners in Roman Imperial Spain. Investigations of Geographical Mobility in the Spanish Provinces of the Roman Empire. 30 b.C.-a.D. 284*, Nueva York, 1986, 616-617; M. Dondin-Payre, M.Th. Raepsaet-Charlier (eds.), *Noms, identités culturelles et romanisation sous le Haut-Empire*, Bruselas, 2001, IX-XIV; M. Dondin-Payre (ed.), *Les noms de personnes dans l'Empire Romain. Transformations, adaptation, évolution*, Burdeos, 2011, 25.

religio en el noroeste hispano en época imperial y dirigidos por la profesora M^a Cruz González (Universidad del País Vasco)⁹.

En este ámbito conventual, como en otros conjuntos epigráficos del noroeste peninsular, el material empleado como soporte de estas dedicaciones religiosas es el granito, que se caracteriza por presentar importantes dificultades de lectura, siendo el examen directo del epígrafe el que permite observar de una forma más segura la definición del trazado de las letras o las características paleográficas¹⁰. Hemos descartado las inscripciones cuya lectura está sometida a discusión, tanto en dedicaciones conservadas como en las desaparecidas, y en las que las autopsias realizadas no permiten una lectura segura de los nombres de los dedicantes y/o de las divinidades¹¹. La finalidad de este procedimiento metodológico

9. El primer proyecto fue financiado por el Ministerio de Educación y Ciencia (HUM2005-02850/HIST) y los dos proyectos siguientes por el Ministerio de Ciencia e Innovación (HAR2008-00358/HIST, HAR2011-25370/HIST). Cf. www.religio.com, donde se especifica la actividad realizada y los miembros del equipo de investigación. Las autopsias han sido desarrolladas por la investigadora principal y los doctores S. Alfayé (Univ. Zaragoza) y M. Ramírez (Univ. Las Palmas de Gran Canaria).

10. Todas son aras de granito, siendo reutilizadas en varios casos como material de construcción (entre otras, *IRPLugo* 5, 11, 12, 67 y 68; *CIRG* I, 39; *CIR* II, 107; *ZPE* 177, 2011, 298; *Actas F.E.R.C.AN* 2013, 12). Cf. M^a.C. González, “Problemas de división y restitución de nombres de divinidades indígenas en la epigrafía votiva del noroeste español: el ejemplo de Couxil (Cartelle, Orense, *Hispania citerior*)”, en J.A. Arenas-Esteban (ed.), *Celtic religion across space and time. IX Workshop F.E.R.C.AN*, Molina de Aragón, 2010, 131-137; J.M. Abascal, “Hábito epigráfico romano en el *conventus Lucensis*”, *Conimbriga*, 55, 2016, 193-219 (199-200, 208-209), con la indicación de que más de la mitad de los epígrafes conservados presentan un carácter religioso.

11. *CIRG* I, 70 [Coso *Calaeunio* e iniciales P(---) S(---), nombre de dedicante o *p(ecunia) s(ua)*, cf. *IRG* I, Sup 9]; *CIRG* I, 20, 22 y 77 (teónimos y/o dedicantes de lectura dudosa, cf. J.C. Olivares, *Los dioses de la Hispania céltica*, Madrid, 2002, 70); *CIRG* I, 86 (sin precisión del lugar de hallazgo, [Co]soe *Meobrigo* y reconstrucción del nombre del dedicante, *Parvi[llius]*, no documentado en la península ibérica); *CIRG* II, 33 [*Aer(no)*] y sin posibilidad de lectura de dedicante en interpunción MV (o también AN)]; *CIRG* II, 106 (con lectura incierta de teónimo y dedicante, sin paralelos para una interpretación segura, cf. Tranoy, *La Galice... op. cit.*, 291); *CIRG* II, 112 y 128 (*Deo Banticeno* y *Reo Cosoesoaeogoe* respectivamente y con lectura dudosa de dedicantes y teónimos, cf. J.M^a Vallejo, *Onomástica paleohispánica I. Antroponimia y teonimia 1. Testimonios epigráficos latinos, celtibéricos y lusitanos, y referencia literarias: Banco de Datos Hesperia de lenguas paleohispánicas (BDHESP)* III, Bilbao, 2016 [recurso electrónico en PDF: 551 pp.], 497, 501 y 514; E. González Fernández y A. Rodríguez Colmenero, “Dos hallazgos singulares en las recientes excavaciones de Lugo: un edículo sacro y un alfabeto latino de época romana”, *Larouco*, 3, 2001, 243-251 (243-247) [la lectura de dedicantes —*Rutil[ia?]* *Antiania* a *Lucobo Arousa(bo)* y *Vale[r(ius)?]* *Cle[m(ens)?]* a *Luc(obo) Gudarovis?*— no es segura, cf. *AE* 2003, 951 y 952; F. Marco, “The cult of the *Lugoves* in *Hispania*”, *Acta Archaeologica Academiae Scientiarum Hungaricae*, 57, 2006, 209-218 (2009-2011)]; F.M. Herves y A. Rodríguez Colmenero, “Dos nuevos altares, uno de ellos a los *Lugubi*, de un *lararium* de *Lucus Augusti*”, *Larouco*, 4, 2007, 223-224 (223) [en la autopsia se ha constatado la imposibilidad de reconstruir el nombre del dedicante propuesto (*Primus*) por el estado de conservación del epígrafe]; *IRPLugo* 8 (*Regoni* y con letras MS en la última línea, que podrían remitir a las iniciales del dedicante o a la fórmula votiva); *IRPLugo* 15 (no se conserva el nombre de la divinidad y la coincidencia del *cognomen* de la dedicante, *Cornelia [R]ufina*, con el del dedicante (*Rufinus*) de un ara a *Laho Paraliomego* en *IRPLugo* 5 no permite considerar

es la de disponer de un corpus lo más fiable posible que permita obtener conclusiones documentadas. Únicamente hemos incluido las tres iniciales correspondientes al nombre del dedicante del ara ofrecida a *Coso Udaviniago*, que no presenta dificultad en la clasificación de su estructura onomástica¹².

Dieciséis comunidades cívicas (*populi*) de *Hispania citerior* integraban el *conventus Lucensis* a partir del principado de Augusto, según la descripción administrativa y geográfica transmitida por Plinio el Viejo¹³. Esta división intraprovincial romana se correspondería en la actualidad —siempre desde una delimitación aproximada, no precisada en las fuentes clásicas— con territorios de cuatro demarcaciones provinciales españolas: A Coruña; Lugo; el área septentrional y central de Pontevedra, incluyendo la península del Morrazo, al sur de la ría de Pontevedra, y siguiendo la cuenca del río Verdugo, continuando por los límites actuales de las provincias de Pontevedra y Orense; y una pequeña zona en el área noroccidental de la provincia de Asturias, localizada entre las cuencas fluviales del Navia y del Eo¹⁴.

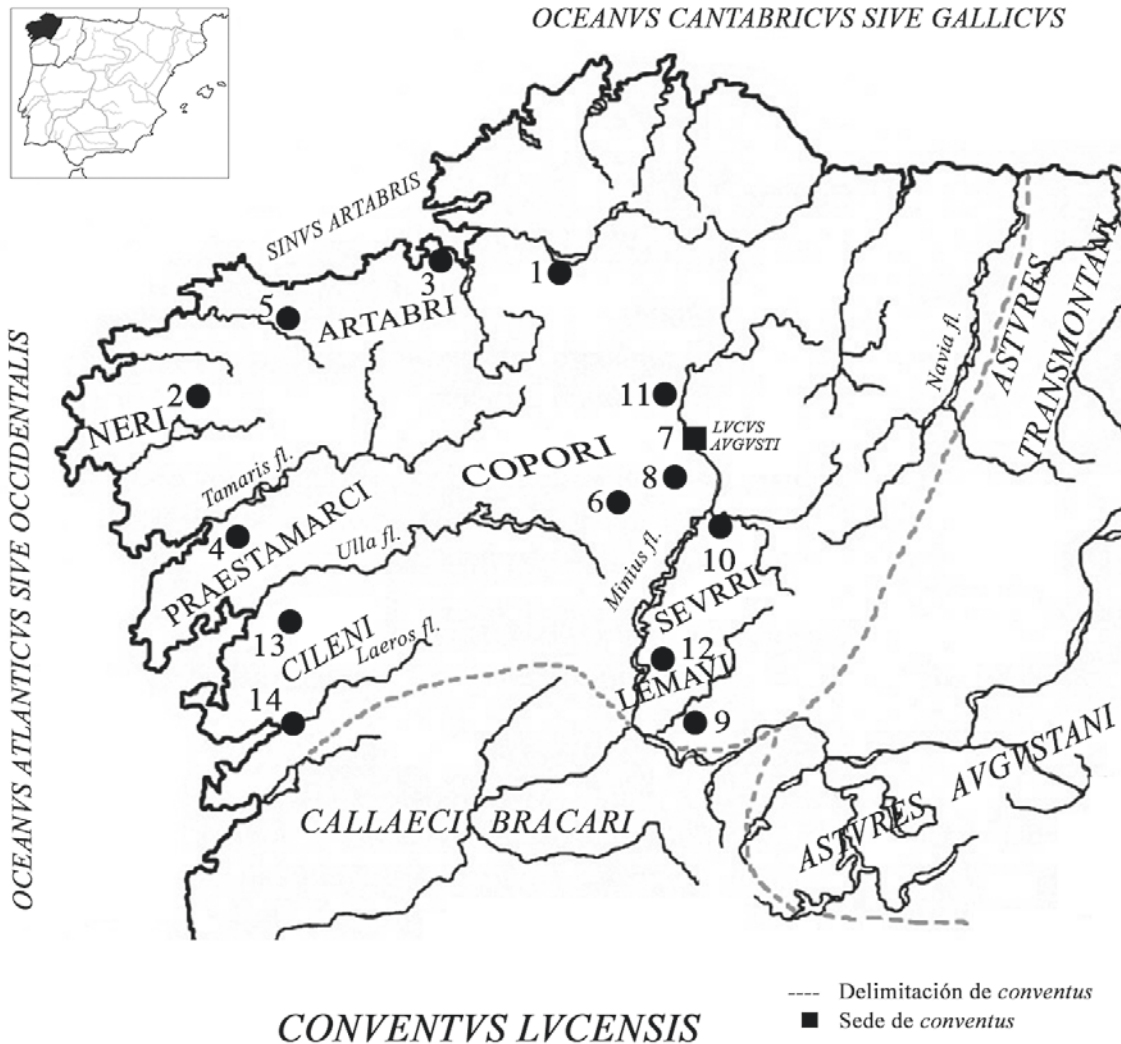
Los catorce lugares de hallazgo de las veinte dedicaciones religiosas analizadas se distribuyen entre las tres primeras demarcaciones administrativas, con particular concentración en la provincia de Lugo y en su actual capital y antigua sede conventual, *Lucus Augusti*. Ptolomeo situó esta fundación *ex novo*, que dispuso de un espacio forense datado desde época de Tiberio-Claudio, entre las *póleis* de los *Copori*, citados también por Plinio, quien de forma implícita alude a esta fundación cuando emplea el adjetivo *Lucensis* en la designación del *conventus*. Es en este centro urbano principal, y en su entorno, donde se documenta la mayor concentración de hallazgos, y en menor medida en los antiguos territorios de los *Arrotrebae*

que se trate del mismo teónimo, frente a J. Gómez, *Epigrafía romana de la provincia de Lugo*, Londres 2009, 65); *IRPLugo* 18 (procedencia dudosa y desaparecida actualmente, dedicante *Sulpicius Severus*, pero con lectura muy incierta del nombre de la divinidad); *IRPLugo* 71 [*Navi(a)e* y probable precisión del nombre del dedicante en l. 3 (letras *P* y *F*) sin restitución precisa]; *IRPLugo* 75 [*C. Valerius Carus* como dedicante, pero la divinidad objeto de su dedicación (quizás *Naviae*, considerando la terminación de la l. 1) no se conserva].

12. Tranoy, *La Galice... op. cit.*, 292-293; *CIRG* I, 9. Todos los teónimos de esta contribución se precisan en el caso de la declinación latina documentada en el texto epigráfico de referencia.

13. Plin., *NH* III, 28: *Lucensis conventus populorum est sedecim, praeter Celticos et Lemavos ignobilium ac barbarae appellationis*. Además de estas dos comunidades cívicas, en el libro cuarto (*NH* IV, 111), cuando describe la costa oceánica y el espacio geográfico comprendido desde el *Pyrenaei promuntorium* hasta los grupos de población adscritos al *conventus Bracarum* y al río *Durius*, menciona un núcleo urbano (*oppidum*) y doce comunidades cívicas (*populi*) de este ámbito conventual: ... *deinde conventus Lucensis a flumine Navia Albiones, Cibarci, Egi, Varri cognomine Namarini, Adovi, Arroni, Arrotrebae, ...Celtici cognomine Neri et Supertamarci, ...Copori, oppidum Noeta, Celtici cognomine Praestamarci, Cileni*. La referencia a los *Artabri* sería una deformación de la correcta mención de los *Arrotrebae*, según el enciclopedista, Plin., *NH* IV, 114: *...et ibi gentem Artabrum, quae numquam fuit, manifesto errore. Arrotrebas enim, quod ante Celticum diximus promunturium, hoc in loco posuere litteris permutatis*. Cf. Tranoy, *La Galice... op. cit.*, 53-60.

14. Sobre la propuesta de delimitación conventual, cf. Tranoy, *La Galice... op. cit.*, 157-162; M^a. D. Dopico y J. Santos, “La adecuación de las entidades indígenas a la nueva administración romana: el ejemplo de los *conventus* del noroeste peninsular”, en J. Santos, G. Cruz Andreotti (eds.); *Romanización, fronteras y etnias en la Roma antigua: el caso hispano*, Vitoria-Gasteiz, 2012, 581-600; Abascal, “Hábito epigráfico romano...”, *op. cit.*, 196-198.



LUGARES DE HALLAZGO DE LAS DEDICACIONES

Provincia de A Coruña:

- 1. Alto do Xestoso, Monfero, 2. Brandomil, Zas, 3. San Martín de Meirás, Sada, 4. San Martiño de Lesende, Lousame, 5. Torres de Nogueira, San Mamede de Seavia, Coristanco

Provincia de Lugo:

- 6. Curbián, Palas de Rei, 7. Lugo (6 epígrafes), 8. San Mamede de Lousada, Guntín, 9. San Martiño de Liñarán, Sober, 10. Santa Cruz de Loio, Paradela, 11. Sinoga, Rábade, 12. Torre de Vilariño, Fión, O Sabiñao

Provincia de Pontevedra:

- 13. Caldas de Reis (2 epígrafes), 14. Lourizán, Pontevedra

o *Artrabi, Cileni, Lemavi, Neri, Praestamarci* y *Seurri*. Estas seis comunidades cívicas no presentaban un carácter urbano, como casi todas las que conformaban el *conventus*. La única excepción sería el *oppidum Noeta* o *Noega*, citado por el enciclopedista con posterioridad a los *Copori*, en cuyo territorio pudo estar localizado, como *Lucus Augusti*. Pero esta última fue una fundación romana, una vez concluido el proceso de conquista peninsular, un procedimiento que también tuvo lugar en las otras dos sedes de los *conventus* del Noroeste con un precario desarrollo urbano¹⁵.

Esta particular configuración del *conventus Lucensis* permite entender la amplia concentración de dedicantes (once en total) en y en torno a su sede, *Lucus Augusti*, núcleo con proyección socio-económica y foco de atracción entre la población de dentro y fuera del *conventus*. A esta concentración hay que añadir, en un contexto carente de urbanización, la documentación de otros diez *cultores*, miembros de diferentes *populi* que en época imperial conformaron, entre otros, las nuevas *civitates* adscritas a este ámbito intraprovincial y en cuyo panteón cívico fueron integradas las divinidades locales objeto de su devoción¹⁶.

El origen de la mayoría de estos devotos debió de ser hispana, teniendo en cuenta la onomástica documentada, frecuente en el noroeste peninsular y en el ámbito hispano. El carácter privado que presentan estas dedicaciones religiosas, en las que la precisión de la *origo* forma parte de una decisión espontánea del dedicante, es un aspecto a considerar cuando observamos que en ninguno de los testimonios analizados —cuya lectura es segura¹⁷— se indica la *civitas* o la comunidad cívica de procedencia de estos *cultores*. Entre alguno de ellos se podría pensar en una posible procedencia foránea, teniendo en cuenta la información añadida que incluye un dedicante con nomenclatura servil (*cf.* tabla 1), más que por la antro-

15. M^a.D. Dopico, “Nuevas formas de administración, nuevas formas de control: la fundación de *Lucus Augusti* y su *conventus*”, *Portugalia*, 34, 2013, 83-100; *eadem*, “Os inicios da urbanización no Noroeste: as capitais conventuais”, en *eadem* y M. Villanueva (eds.), *Clausus est Ianus. Augusto e a transformación do noroeste hispano*, Lugo, 2016, 259-283; Abascal, “Hábito epigráfico romano...”, *op. cit.*, 200-206.

16. En el *conventus Bracarum* los lugares de hallazgo de dedicaciones religiosas a divinidades locales se concentran en y en torno a las ciudades de *Bracara Augusta* (Braga), *Aquae Flaviae* (Chaves), la *civitas Auriensis* (Orense), así como en los territorios adscritos a *civitates* sin disposición de un centro urbano, integradas por los *Bibali*, *Coelerni* y los *Limici*. En el *conventus Asturum* la mayor concentración de epígrafes se testimonia en el área de importante riqueza minera de los *Astures Augustani*, en torno a dos de sus principales centros, *Bergidum Flavium* (Cacabelos, León) e *Interamnium Flavium* (Congosto, León), así como en los territorios adscritos a dos *civitates* carentes de urbanización, integradas por los *Gigurri* y los *Zoelae*. *Cf.* Tranoy, *La Galice...* *op. cit.*, 266-286; A. Redentor, *A cultura epigráfica no conventus Bracaraugustanus (pars occidentalis). Percursos pela sociedade Brácará da época romana I*, Coimbra, 2011 [recurso electrónico en PDF: 420 pp.], 326-354; Ortiz-de-Urbina, “Onomastic practice...”, *op. cit.*, 98-99.

17. La mención *Cil(ena)* en *CIRG I*, 22, como *origo* referida a los *Cileni*, no presenta una lectura segura, *cf.* n. 11. Tampoco es habitual la precisión de la procedencia cívica entre los *cultores* de divinidades locales del *conventus Asturum* [M.A. Rabanal, S.M^a García, *Epigrafía romana de la provincia de León: revisión y actualización*, León, 2001, 12: *Gigurru*; *CIL II*, 2523: *Alternaicinus*; *CIL II*, 2601: *Auri(ensis?)*] y del *conventus Bracarum* [J.M. García, *Religiões Antigas de Portugal. Aditamentos e observações às Religiões da Lusitânia de J. Leite de Vasconcellos. Fontes epigráficas*, Lisboa, 1991, 174: *Arcobrigensis*; García, *Religiões...* *op. cit.*, 38: *Ux{amensis}*].

ponimia de origen griego que presenta, que no constituye una prueba precisa de un desplazamiento desde otro ámbito geográfico o de un origen oriental¹⁸. En este caso pudo encontrarse *Epagathus*, dedicante de un ara a *Edovio* en Caldas de Reis (Pontevedra), identificada con la antigua *Aquae Celenae*. Sin indicar el motivo de su presencia en esta *mansio* en el territorio de los *Cileni*, precisa su condición de esclavo propiedad de otro esclavo (*vicarius*), que pertenecería al *peculium* de un esclavo imperial, si se considera su función como *Caesaris dispensator*¹⁹. Por otro lado, *Aidius Pothinus*, dedicante de un ara a *Reo Paramaeco* en *Lucus Augusti*, es portador de un sobrenombre de origen griego latinizado, que quizás estaría en su caso en relación con una moda onomástica, más que con su condición foránea²⁰.

En la antroponimia que muestran estos *cultores* podemos distinguir registros lingüísticos diversos: nombres indígenas de clara adscripción paleohispánica, nombres latinos y nombres de origen griego, como los comentados con anterioridad. Los antropónimos con los que fueron designados componían, por otra parte, una estructura onomástica concreta considerando su estatuto cívico (si poseían, o no, la ciudadanía romana), que quedaría registrada oficialmente. En este sentido, el análisis de cada una de estas nomenclaturas onomásticas puede aportarnos —a falta de otros datos en estos u otros testimonios— una aproximación a los diversos estatutos jurídicos de quienes realizaron de forma individual estas dedicaciones religiosas a divinidades locales y fueron miembros de comunidades cívicas concretas y/o formaron parte del *populus Romanus*, si estaban en posesión de la ciudadanía romana²¹.

18. A. Lozano, “Los antropónimos griegos y su presencia en los cultos indígenas peninsulares”, *Studia historica. Historia antigua*, 6, 1988, 97-106; *eadem*, “Antropónimos griegos en la epigrafía religiosa latina: contribución al estudio sociológico de la religión romana en *Hispania*”, *Gerión*, 7, 1989, 207-240; J.M. Abascal, *Los nombres personales en las inscripciones latinas de Hispania*, Murcia, 1994, 35-36.

19. P.L. Barja de Quiroga, V.R. Carril, “*Vicarius* en un nuevo altar a *Edovius* de Caldas de Reis (Pontevedra)”, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 177, 2011, 298-302.

20. Como se plantea en *IRPLugo*, p. 120, n. 12. y en Tranoy, *La Galice... op. cit.*, 290.

21. Diferentes contribuciones han puesto de relieve en las dos últimas décadas cómo el estudio de las fórmulas onomásticas en los registros epigráficos permite una aproximación al análisis de los procesos de integración jurídica y política de los provinciales en las estructuras romanas, en particular al análisis de la condición cívica. Destacan los trabajos desarrollados por: A. Chastagnol, “Onomastique et droit latin”, en *idem*, *La Gaule romaine et le droit latin*, Lyon, 1995, 49-190; Dondin-Payre, Raepsaet-Charlier (eds.), *Noms, identités culturelles... op. cit.*; M. Dondin-Payre, “Dénomination et romanisation en Afrique. Une onomastique africaine?”, en B. Cabouret (ed.), *Questions d'histoire. L'Afrique romaine de 69 à 439. Romanisation et Christianisation*, París, 2005, 274-287; Dondin-Payre (ed.), *Les noms de personnes... op. cit.*; Para el ámbito septentrional hispano se han desarrollado recientes estudios: Redentor, “Manifestações religiosas...”, *op. cit.*, 253-273; *idem*, *A cultura... op. cit.*, 87-215; P. Ciprés, “La onomástica de las inscripciones romanas del País Vasco. Estructura del nombre personal y estatuto jurídico”, *Veleia*, 23, 2006, 85-128; E. Cantón, “Onomástica y organización social de los vascones”, en J. Andreu (ed.), *Los vascones de las fuentes antiguas: en torno a una etnia de la Antigüedad peninsular*, Barcelona, 2009, 423-455; M^a.C. González, “En torno a la expresión de la *origo* en el Noroeste hispano: el caso de los cántabros vadinienses como ejemplo de la integración cívica”, en J.M. Iglesias, A. Ruiz (eds.), *Viajes y cambios de residencia en el mundo romano*, Santander, 2011, 93-117; Ortiz-de-Urbina, “Onomastic practice...”, *op. cit.*, 95-116.

Este análisis propuesto es aproximativo, porque lo desarrollamos a partir de un corpus epigráfico con carácter privado, que eximió a quienes realizaron estas dedicaciones de exhibir su nomenclatura onomástica oficial para su oportuna identificación jurídica. Por otra parte, la datación propuesta en cada uno de los epígrafes siempre es relativa. Todo ello nos obliga, entre otros procedimientos metodológicos, a establecer hipótesis en varios casos, reflexionar sobre cuál pudo ser la nomenclatura oficial a partir de estas denominaciones abreviadas, tener en cuenta la evolución de esta estructura onomástica o sistema nominal²², o considerar las repercusiones de la extensión del derecho latino en época Flavia al ámbito hispano²³.

Estos aspectos no deben olvidarse y nos llevan en algunos casos a considerar diferentes perspectivas de análisis para un mismo nombre, en particular cuando algunos de estos devotos se nombran con un único antropónimo latino. Una problemática que no tenemos en el caso del *vicarius Epagathus*. Sabemos con precisión que su condición de *servus* y su designación precisa con un único nombre —seguido del nombre de su propietario en genitivo (*Deuteri*), también *servus*— lo situaban en el ámbito de los excluidos de cualquier condición cívica, pero no de quienes mostraron su devoción a *Edovio en Aquae Celenae*²⁴.

Por lo tanto, exceptuando a *Epagathus*, casi todos estos *cultores* fueron miembros de las diferentes *civitates* que en época imperial conformaron el entramado cívico de *Hispania* y en particular de una de sus divisiones intraprovinciales, que presentaba un carácter más rural

22. Sobre las características y evolución del sistema de nomenclatura oficial romana, cf. I. Kajanto, “The emergence of the late single name system”, en H-G. Pflaum y N. Duval (eds.), *L’Onomastique Latine*, París, 1977, 421-430; *idem*, *The Latin cognomina*, Roma, 1982; O. Salomies, *Die römischen Vornamen. Studien zur römischen Namengebung*, Helsinki, 1987; B. Salway, “What’s in a name? A survey of roman onomastic practice from c. 700 B.C. to A.D. 700”, *Journal of Roman Studies*, 84, 1994, 124-145.

23. Hasta el principado de Caracala, con la extensión de la *civitas Romana*, el *ius Latii* proporcionó a las comunidades cívicas hispanas beneficiadas (Plin., *NH.*, 3, 30) una configuración jurídica que hizo viable, desde el derecho romano y en un contexto cívico jurídicamente heterogéneo, una adecuada convivencia cívica entre las élites selectas hispano-romanas [exmagistrados y sus familias, promovidos a la ciudadanía romana *per honorem*: *CIL* II²/5, 308 (75 d.C.) y 292 (77 d.C.); *Lex Irn.* 21; Gaius, *Inst.* 1.95-96] y el resto de los ciudadanos hispanos no romanos —o con una ciudadanía romana potencial— con los que estos grupos dirigentes cohabitaban. Entre las diferentes contribuciones relativas a esta concesión jurídica, remitimos al estudio jurídico de D. Kremer, *Ius Latinum. Le concept de droit latin sous la République et l’Empire*, París, 2006 y a análisis históricos, centrados en el ámbito hispano y en el área de *Gallaecia*, con referencia a los debates historiográficos y a la bibliografía más destacada, que hemos desarrollado de forma individual o en colaboración: E. Ortiz-de-Urbina, “Derecho latino, organización cívica y élites hispanas”, en J. Santos y G. Cruz Andreotti (eds.), *Revisiones de Historia Antigua VII: Romanización, fronteras y etnias en la Roma antigua: el caso hispano*, Vitoria-Gasteiz, 2012, 631-664; *eadem*, “Sobre los procesos de (re)organización institucional cívica en *Hispania*”, en *eadem* (ed.), *Magistrados locales de Hispania. Aspectos históricos, jurídicos, lingüísticos*, Vitoria-Gasteiz, 2013, 279-308 (297-305); M^a.C. González, E. Ortiz-de-Urbina, “Élites locales de *Hispania citerior* a las puertas de la élite imperial: observaciones a propósito del *CIL* II²/14.2, 1145 y 1188”, en A. Caballos, E. Melchor (eds.), *De Roma a las provincias: las élites como instrumento de proyección de Roma*, Sevilla, 2014, 523-545.

24. *CIRG* II, 73; Tranoy, *La Galice... op. cit.*, 289. Cf. *infra* el apartado 2.1.

DEDICANTE	ESTATUTO SERVIL	FÓRMULA DE CONSAGRACIÓN	TEÓNIMO	LUGAR DE HALLAZGO	PUBLICACIÓN
<i>Epagathus</i>	<i>Deuteri Aprilis Caes(aris) dis(pensatoris) ser(vi) vic(arius)</i>	<i>vo(tum) s(olvit) l(ibens) a(nimo)</i>	<i>Edovio</i>	Caldas de Reis (Pontevedra)	<i>ZPE</i> 177, 2011, 298

I. NOMENCLATURA SERVIL. ANTROPONIMIA DE ORIGEN GRIEGO LATINIZADA

que urbano, y en cuyo panteón cívico fueron integradas las divinidades locales invocadas, junto con las divinidades clásicas²⁵.

Presentamos a continuación un análisis del registro lingüístico de los antropónimos con los que cada uno de estos *cultores* consideraron oportuno ser identificados en las dedicaciones que realizaron. Intentaremos aproximarnos a partir de esta memoria epigráfica al que pudo ser su enunciado completo o nomenclatura onomástica oficial, expresión de su estatuto cívico. Teniendo en cuenta este condicionante, debido al carácter privado del corpus epigráfico analizado, así como la extensión del *ius Latii* a las *civitates* peregrinas de *Hispania* a partir de Vespasiano, nos parece oportuno establecer una diferenciación entre fórmulas o nomenclaturas onomásticas. En este sentido, con la expresión “no romanas” nos referiremos a la ausencia del disfrute de la ciudadanía romana, tanto en la condición de peregrinidad como en la que se deriva de la concesión del derecho latino²⁶. En la especificación “romana” incluiremos las que parecen identificar a los ciudadanos romanos, pero sin que tengamos la certeza de que esta fuera su condición precisa, pudiendo encontrarse algunos de estos dedicantes en el proceso de su consecución, máxime con cronologías relativas con posterioridad a los Flavios²⁷.

25. F. Marco, “Las inscripciones religiosas hispanas del ámbito rural como expresión del hábito epigráfico”, en *Espacios, usos y formas de la epigrafía hispana en época antigua y tardoantigua. Homenaje al Dr. Armin U. Stylow*, Mérida, 2009, 197-210; P. Le Roux, “Cultos y religión en el Noroeste de la Península Ibérica en el alto Imperio romano: nuevas perspectivas”, *Veleia*, 26, 2009, 265-285 (271-274); M^a.C. González, “Santuarios y epigrafía en las ciudades hispanorromanas: una aproximación”, en P. Mateos, S. Celestino, A. Pizzo, T. Tortosa (eds.), *Santuarios, oppida, ciudades: arquitectura sacra en el origen y desarrollo urbano del Mediterráneo Occidental*, Mérida, 2009, 407-416.

26. M. Humbert, “Le droit latin impérial: cités latines ou citoyenneté latine?”, *Ktèma*, 6, 1981, 207-226 (226): “Si l’on se réfère à la source de leur citoyenneté, ils sont incontestablement *peregrini*, mais si l’on se réfère à la substance de leur condition, ils méritent vraiment le nom de Latins”. Cf. *supra* n. 22.

27. Ortiz-de-Urbina, “Onomastic practice...”, *op. cit.*, 104-114; R. Varga, “*Cives Romani Latinive cives?*”, en I. Piso, R. Varga *et alii* (eds.), *Scripta classica. Radu Ardevan sexagenario dedicata*, Cluj-Napoca, 2011, 379-385 (382-384).

2. Los nombres de los *cultores*: registros lingüísticos, fórmulas onomásticas e identidades cívicas

2.1. Antroponimia indígena y fórmula onomástica no romana

Únicamente un *cultor* presenta esta estructura onomástica en un documento epigráfico lamentablemente perdido²⁸, representando un mínimo porcentaje (4,76%) en el cómputo global de los veintiún devotos. Su denominación, *Adalus*, corresponde a un nombre personal que únicamente se observa en esta dedicación, sin documentación dentro o fuera del ámbito hispano²⁹, indicando su filiación mediante el nombre del padre en genitivo (*Cloutai*³⁰). Con esta mención precisa su condición libre (*ingenuus*) y un grado de latinización menor que el que documentaría con el empleo de la expresión latina *f(ilius)*.

Adalus formaría parte de una comunidad cívica con vínculos asociativos originariamente peregrinos, posiblemente del *populus* de la *civitas* de los *Cileni*. En su territorio se localizó *Aquae Celenae, mansio* en la vía que enlazaba *Bracara Augusta* con *Lucus Augusti*³¹, donde realizó *Adalus* la dedicación a *Edovio*, coincidiendo en la divinidad elegida y en el lugar de hallazgo del ara con el *votum* del *vicarius Epagathus*. Si el *votum* tuvo lugar a partir del s. II —la datación relativa propuesta³²—, en estas normas de convivencia iniciales habría que tener en cuenta también los derechos de *commercium* y *conubium*, asociados a la concesión del *Latium* a partir del *edictum* de Vespasiano y hasta la extensión de la ciudadanía romana con Caracala, así como la *civitas Romana per honorem*, estando condicionada su obtención al desempeño de una magistratura local al modo romano³³.

DEDICANTE	FILIACIÓN	FÓRMULA DE CONSAGRACIÓN	TEÓNIMO	LUGAR DE HALLAZGO	PUBLICACIÓN
<i>Adalus</i>	<i>Cloutai</i>	<i>v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)</i>	<i>Edovio</i>	Caldas de Reis (Pontevedra)	<i>CIRG II, 73</i>

2. FÓRMULAS ONOMÁSTICAS NO ROMANAS. ANTROPONIMIA INDÍGENA

28. *CIRG I, 22*; González Fernández y Rodríguez Colmenero, “Dos hallazgos...”, *op. cit.*, 243-247.

29. Abascal, *Los nombres... op. cit.*, 258; Vallejo, *Onomástica... op. cit.*, 244.

30. *Cloutaius*, también en la provincia de León y un *limicus (origo)* en la de Huelva en la indicación de la filiación en genitivo, seguida de la expresión *f(ilius, -a)*, cf. Abascal, *Los nombres... op. cit.*, 331; Vallejo, *Onomástica... op. cit.*, 329.

31. Tranoy, *La Galice... op. cit.*, 56-57 y 216-217. El lugar de hallazgo de la dedicación es un criterio hipotético, pero no seguro, para determinar el origen del *cultor* sin la precisión de la *origo*.

32. *CIRG II, 73* y p. 167.

33. Sobre la *civitas romana per honorem* y los derechos civiles (*commercium* y *conubium*) relativos la concesión flavia del derecho latino cf. *supra* n. 22.

En este segundo supuesto, considerando la fórmula onomástica no romana que precisó el propio *Adalus*, habría que pensar en su condición de miembro de una familia no aristocrática o excluida de las funciones de gestión política y representación cívica, sin posibilidad de hacer efectiva la potencial ciudadanía romana. En este sentido, no acreditaría alguna o varias de las condiciones económicas, modo de vida y nacimiento (*census, mores, natus*) requeridas para el desempeño del primer *honos* que le habilitaría para obtener la ciudadanía romana a partir de los Flavios. Además, el *conubium* o capacidad que pudieron disfrutar sus progenitores de contraer un matrimonio válido en la consideración del derecho romano a partir de los Flavios tuvo como consecuencia que su descendiente, *Adalus*, siguiera la condición jurídica de su padre, que no se encontraba entre quienes poseían la ciudadanía romana³⁴.

2.2. Antroponimia indígena + griega o latina y fórmula onomástica romana

Tres son los *cultores* que con seguridad se pueden incluir en este apartado, representando un 14,28% del conjunto de los devotos analizados. El lugar de hallazgo de las dedicatorias votivas que realizaron se corresponde con la sede conventual, *Lucus Augusti*, núcleo urbano con proyección social y económica en un ámbito intraprovincial con carácter rural.

Aidius Pothinus y su hijo *Aidius Prud(ens)*? dedican un ara a *Reo Paramaeco* aproximadamente en el s. III, si se considera la datación relativa propuesta³⁵. El padre es portador de un sobrenombre de origen griego latinizado, que quizás estaría en relación no con su procedencia foránea o su condición de esclavo manumitido (*libertus*), sino con una moda onomástica³⁶. *Aidius*, nombre de origen indígena, posiblemente latinizado con el sufijo *-ius*, se documenta únicamente en este epígrafe y no dispone de paralelos latinos³⁷. Por lo tanto, en el caso de la fórmula onomástica de *Aidius Pothinus* no se trata de un *nomen* o gentilicio latino, transmitido por el padre o por su propietario (*patronus*), en el supuesto de que fuera un esclavo manumitido³⁸.

Esta fórmula onomástica con dos nombres latinizados de origen indígena y griego, respectivamente, podría estar haciendo referencia a un ciudadano romano reciente. Esta pro-

34. Sobre esta consideración, cf. S. Dardaine, “Citoyenneté, parenté, *conubium* dans les règlements des municipes flaviens de Bétique”, en S. Armani, B. Hurllet-Martineau, A.U. Stylow (eds.), *Epigrafía y sociedad en Hispania durante el Alto Imperio: estructuras y relaciones sociales*, Alcalá de Henares, 2003, 93-106 (99-104).

35. *IRPLugo* 9 y p. 122.

36. Cf. *supra* n. 20. El nombre *Pothinus* —también el de *Epagathus*, que precisa su condición de *vicarius*, cf. *supra* n. 19— se documenta entre quienes fueron esclavos y libertos, cf. H. Solin, *Die stadtrömischen Sklavennamen. Ein Namenbuch II*. Stuttgart, 1996, 200 y 453. No obstante, no es un testimonio que permita afirmar con seguridad que nuestro *cultor* fuera un liberto.

37. Vallejo, *Onomástica... op. cit.*, 247.

38. Se incluyó entre los gentilicios latinos en H. Solin y O. Salomies, *Repertorium nominum gentilium et cognominum Latinorum. Editio nova addendis corrigendisque augmentata*, Hildesheim-Zürich-Nueva York, 1994, 10.

DEDICANTE	FÓRMULA DE CONSAGRACIÓN	TEÓNIMO	LUGAR DE HALLAZGO	PUBLICACIÓN
<i>Aidius Pothimus</i> <i>Aidius Prude(ns)?</i>	<i>v(otum) s(olverunt) l(ibentes) m(erito)</i>	<i>Reo Paramaeco</i>	Lugo (prov. Lugo)	IRPLu 9
<i>Aitanius Paternus</i>	<i>v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)</i>	<i>Virrore Villiaego</i>	Lugo (prov. Lugo)	IRPLu 14

3. FÓRMULAS ONOMÁSTICAS ROMANAS. ANTROPONIMIA INDÍGENA+ GRIEGA O LATINA (*DVO NOMINA*)

puesta tendría peso, por otra parte, en el momento cronológico en el que se ha propuesto la datación del epígrafe y podría sugerir, incluso, un contexto de extensión de la ciudadanía romana a partir de la *constitutio* de Caracala, si su ciudadanía no procedía de su condición de miembro de una comunidad hispana beneficiada con la Latinidad o de un proceso de manumisión de un propietario que la tuviera previamente. En este caso, su *nomen* habría sido creado a partir de un nombre único o patronímico indígena al que se le habría añadido una desinencia final (-*ius*), según la forma gramatical latina, una práctica onomástica habitual, por otra parte, en comunidades beneficiadas con el derecho latino³⁹. Este gentilicio de formación patronímica fue transmitido a su hijo —*ingenuus*, incluso en el supuesto de que su padre no lo fuera—, quien fue designado con un *cognomen* latino alusivo a una cualidad mental, asociada a la sabiduría práctica⁴⁰, si la lectura *Prud(ens)* es la correcta. La omisión de un *praenomen* en su nomenclatura duonominial, como en la de su padre una vez obtenida la ciudadanía romana, podría estar vinculada a la propia evolución que experimentó el sistema onomástico romano durante el Imperio. Se establece esta progresiva desaparición del *praenomen* a partir de la época flavia en *Hispania*, pero no se generaliza hasta finales del siglo II⁴¹.

Aitanius Paternus, dedicante de un ara a una divinidad local (*Virrore Villiaego*), documentada con diferentes testimonios en el *conventus Lucensis*⁴², presenta asimismo dos antropónimos con un registro lingüístico mixto: el primero de origen indígena latinizado, y no documentado con anterioridad⁴³, y el segundo latino, alusivo al parentesco y que surge desde el siglo I en contextos claramente indígenas⁴⁴. Estos antropónimos han sido incluidos entre los

39. M. Dondin-Payre, “Introduction”, en *eadem* (ed.), *Les noms de personnes... op. cit.*, 16-18. Para el caso del *conventus Asturum*, cf. Ortiz-de-Urbina, “Onomastic practice...”, *op. cit.*, 107.

40. Kajanto, *The Latin... op. cit.*, 68 y 250.

41. Con una función progresivamente más importante del *cognomen* como elemento identificador ante la reiteración del *praenomen* y, asimismo, del *nomen* en el ámbito familiar, cf. Haley, *Foreigners... op. cit.*, 616; Salway, “What’s in a name?...”, *op. cit.*, 130-131; Dondin-Payre, “Introduction...”, *op. cit.*, 16 y 25.

42. IRPLugo 14 y p. 122, Tranoy, *La Galice... op. cit.*, 294-295.

43. Vallejo, *Onomástica... op. cit.*, 248.

44. Se ha puesto en relación con una última adaptación al sistema onomástico romano — Kajanto, *The Latin... op. cit.*, 79-80 y 304— de la referencia a los vínculos de parentesco en el área indoeuropea peninsular, cf. J.M. Abascal, “Los *cognomina* de parentesco en la Península Ibérica. A propósito del influjo romanizador

nomina y *cognomina* hispanos respectivamente⁴⁵, componiendo una estructura onomástica romana duonominial, que identificaría a quien ha obtenido la ciudadanía romana o está en el proceso de su consecución⁴⁶. El hecho de que *Aitanius* se registre dentro de la onomástica paleohispánica, y que presente una desinencia latina, nos sitúa de nuevo entre los “gentilicios patronímicos” o de “formación patronímica”, ante la falta de una tradición gentilicia y el interés de adecuar su sistema nominal no romano a una formulación romana. La cronología relativa se circunscribe al siglo II, siendo también posterior a la extensión del derecho latino en el ámbito hispano, donde la promoción a la ciudadanía romana no entrañó un obligatorio reconocimiento hacia los emperadores de la dinastía Flavia, expresado en la adopción del gentilicio imperial⁴⁷.

2.3. Antroponimia latina y fórmulas onomásticas romana e incerta

Los dieciséis *cultores*, que componen el resto del corpus de los veintiún devotos analizados, presentan antroponimia latina. Este registro lingüístico, por lo tanto, es el documentado en la mayoría de las fórmulas onomásticas, representado el 76,19% del conjunto de dedicantes.

Las fórmulas onomásticas que componen la mayoría de estos antropónimos latinos inducen a pensar que estaríamos ante devotos con *tria* o *duo nomina* que se encontraban en posesión o en el proceso de consecución de la ciudadanía romana⁴⁸, siendo más problemática la valoración de las estructuras onomásticas que presentan un único nombre latino, como expondremos al final de este apartado. Todos ellos dejaron memoria epigráfica de estas fórmulas entre la época Flavia y el s. III, con mayor concentración de testimonios en la segunda centuria, teniendo en cuenta la cronología relativa propuesta.

en la onomástica”, *Lucentum*, 3, 1984, 219-260 (251-256); M.E. Ramírez, “Epigrafía latina y relaciones de parentesco en la región celtibérica: nuevas propuestas”, en: Armani, Hurlet-Martineau, Stylow (eds.), *Epigrafía y sociedad... op. cit.*, 13-31 (27-29).

45. Abascal, *Los nombres... op. cit.*, 73 y 450; Solin y Salomies, *Repertorium... op. cit.*, 10 y 376.

46. Si tenemos en cuenta la *civitas Romana per honorem* en el contexto jurídico de extensión de la Latinidad a partir de los Flavios. Se testimonian ejemplos en *Hispania citerior* y *Baetica*, sin mención de la adscripción a una *tribus*, durante la ejecución posiblemente del primer *honos* (con *duo nomina* y “gentilicio patronímico”, cf. *AE* 1989, 456 y Cantón, “Onomástica y organización social...”, 434-438, o próximo a su conclusión [con *tria nomina*, cf. *CIL* II²/5, 308 (75 d.C.)]. Para los *cultores* del *conventus Asturum*, cf. Ortiz-de-Urbina, “Onomastic practice...”, *op. cit.*, 105, n. 31.

47. El gentilicio *Flavius* tuvo una limitada representación en el ámbito hispano, si se considera la extensión de la Latinidad *universae Hispaniae*, cf. *supra* n. 23; Abascal, *Los nombres... op. cit.*, 138-141.

48. A. Chastagnol, M. Dondin-Payre y M.Th. Raepsaet-Charlier (cf. *supra* n. 21) consideran el *nomen* romano o nombre gentilicio un elemento onomástico inherente a la condición de ciudadano romano. La designación mediante *tria* o *duo nomina* —con la filiación mediante el *praenomen* paterno, seguido de *f(ilius)*— estaría evidenciando esta naturaleza jurídica o condición cívica concreta. El uso de esta fórmula era ya habitual a partir del principado de Claudio (Suet., *Claud.* 25, 3). Con Marco Aurelio se reglamentan las declaraciones del estado civil y el carácter oficial y obligatorio de la fórmula onomástica propia de un ciudadano romano (*SHA*, *Vita Marci* 9, 7-9).

El carácter privado de las dedicaciones votivas analizadas permite considerar que estos *cultores*⁴⁹ —la mayor parte de ellos ciudadanos romanos o con la expectativa de serlo— no estaban obligados a detallar su denominación oficial. Por lo tanto, debieron de omitir su filiación paterna, en el caso de su inclusión entre los *ingenui*, o el *praenomen* de su *patronus*, si hubo algún liberto entre estos devotos, así como la mención de su adscripción a una tribu romana, si se encontraban en posesión de esta condición jurídica, máxime a partir de mediados del s. II, cuando esta referencia comienza a ser menos relevante en las fórmulas onomásticas, y, en particular, a partir de la *Constitutio Antoniniana*⁵⁰.

En este sentido, es difícil reconocer en qué casos de los que se testimonian *tria* o *duo nomina* —sin más elementos del formulario oficial— nos encontramos con devotos que formaron parte del *populus Romanus* o con devotos en los que su condición latina se manifestaba con una expresión onomástica próxima a la romana, sin ser todavía ciudadanos romanos, en particular entre quienes se encontraban en el grupo susceptible de renovación de las aristocracias locales⁵¹. A esta dificultad de distinción onomástica en *civitates* beneficiadas con derecho latino a partir de los Flavios —entre las que se incluirían las comunidades políticas del *conventus Lucensis*— se añade otra problemática: la representatividad del material epigráfico. ¿Todos los *cultores* con onomástica latina pertenecen a las familias selectas de su comunidad de origen o adopción? Si así fuera, estaríamos ante ciudadanos romanos sea la datación de las dedicaciones que realizaron anterior o posterior a la *Constitutio Antoniniana*.

2.3.1. Cuatro son los dedicantes con tres antropónimos latinos en su denominación, que suponen el 25% de los que presentan antroponimia latina y el 19,04% del cómputo global de *cultores*. Eligen como objeto de su devoción a divinidades locales documentadas, con o sin epíteto, en el ámbito del *conventus* —*Coso* y *Lugubo*— y los lugares de hallazgo se localizan en el territorio de las *civitates* de los *Artabri*, *Neri* y *Lemavi*, con cierta distancia de la sede conventual.

Presentan un primer y segundo nombre que coincide con los *praenomina* [*C/G(aius)*, *M(arcus)* *Q(uintus)*] y *nomina* [*Iulius* en dos ocasiones y posiblemente *V(alerius)*] más frecuentes en el ámbito hispano⁵², a excepción de *Vegetianus*, que se documenta como *cogno-*

49. Únicamente se documenta una dedicante, *Severa*, en el corpus, pero con nombre único latino, cf. *infra* apartado 2.3.3.

50. Dondin-Payre, “Introduction...”, *op. cit.*, 16 y 25.

51. C. González Román, “La *Lex Iritana* y la onomástica de los municipios flavios”, *Memorias de Historia Antigua*, 23-24, 2002-2003, 77-102. Establece cómo la heterogeneidad jurídica en los *municipia flavia* de la *Baetica* no se manifestó en sistemas onomásticos específicos (romano y peregrino) y cuestiona que los *tria nomina* sean una nomenclatura onomástica privativa de los *cives Romani*. Cf. *supra* n. 21 y para el área septentrional de *Hispania citerior* las contribuciones de P. Ciprés, E. Cantón y M^a.C. González-Rodríguez; para los *cultores* del *conventus Asturum*, Ortiz-de-Urbina, “Onomastic practice...”, *op. cit.*, 104-112.

52. Los tres *praenomina* más documentados, junto con *L(ucius)*, y los dos *nomina* más documentados, cf. Abascal, *Los nombres...* *op. cit.*, 28-29, 151-163 y 232-244.

DEDICANTE	FÓRMULA DE CONSAGRACIÓN	TEÓNIMO	LUGAR DE HALLAZGO	PUBLICACIÓN
<i>C(aius) Iulius Hispanus</i>	<i>v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)</i>	<i>Lugubo Arquienob(o)</i>	San Martiño de Liñarán, Sober (Lugo)	<i>IRPLu 67</i>
<i>G(aius) Iul(ius) Nepos</i>	<i>ex vot(o)</i>	<i>Coso Oenaego</i>	Torres de Nogueira, San Mamede de Seavia, Coristanco (A Coruña)	<i>CIRG I, 68</i>
<i>M(arcus) Vegetianus Fuscus</i>	<i>v(otum) s(olvit)</i>	<i>Coso</i>	Brandomil, Zas (A Coruña)	<i>CIRG I, 39</i>
<i>Q(uintus) V(alerius?) C(---)</i>	<i>ex voto</i>	<i>Coso Udaviniago</i>	San Martín de Meirás, Sada (A Coruña)	<i>CIRG I, 9</i>

4. FÓRMULAS ONOMÁSTICAS ROMANAS. ANTROPONIMIA LATINA (*TRIA NOMINA*)

*men*⁵³. Esta excepcionalidad podría estar indicando la reciente promoción a la ciudadanía romana del portador a partir de la concesión flavia del derecho latino, teniendo en cuenta la datación propuesta y la libertad de elección del *nomen*, sin la necesaria adopción del gentilicio imperial en reconocimiento de esta promoción⁵⁴. Tres de los sobrenombres documentados coinciden con *cognomina* relativos a peculiaridades físicas (*Fuscus*), al parentesco (*Nepos*) y al posible ámbito provincial de procedencia (*Hispanus*)⁵⁵. El cuarto aparece abreviado, como los nombres precedentes del *cultor*. Teniendo en cuenta la letra inicial [C(---)], se podría considerar la coincidencia con alguno de los *cognomina* frecuentes en el noroeste peninsular o en el ámbito hispano, si el portador fuera hispano y posiblemente *ingenuus*⁵⁶.

2.3.2. Ocho *cultores* presentan en su estructura onomástica dos antropónimos latinos, destacando en número y porcentaje (50%) entre quienes tienen antroponimia latina y en el

53. Solin y Salomies, *Repertorium... op. cit.*, 199, únicamente citan *Vegetianus* en posición de *nomina* en esta dedicación. *Cognomina* en Kajanto, *The Latin... op. cit.*, 158, 247 y Abascal, *Los nombres... op. cit.*, 540.

54. Dondin-Payre, "Introduction...", *op. cit.*, 17-18; *CIRG I*, 39, p. 109: a partir del siglo II.

55. Kajanto, *The Latin... op. cit.*, 65, 228 (*Fuscus*); 21, 79, 304 (*Nepos*); 50, 199 (*Hispanus*). Para los tres *cognomina* se dispone de testimonios en el ámbito hispano, cf. Abascal, *Los nombres... op. cit.*, 375-376 (*Fuscus*); 437 (*Nepos*); 387 (*Hispanus*).

56. Entre los *cognomina* documentados en las inscripciones romanas de las actuales provincias de A Coruña, Pontevedra y Lugo, cf. *CIRG I*, pp. 229-230, *CIRG II*, p. 358 y *IRPLugo*, p. 137: *Caesianus*, *Capito*, *Carus* [con *C(aius) Valerius* de *praenomen* y *nomen* en *IRPLugo* 75] y *Clemens*. Entre los *cognomina* latinos más frecuentes en el ámbito hispano, cf. Abascal, *Los nombres... op. cit.*, 316-317 (*Capito*); 318-319 (*Carus*); 322 (*Celer*); 330-331 (*Clemens*) y 337-338 (*Crescens*). Entre los testimonios de sobrenombres y nombres personales de origen indígena, cf. Vallejo, *Onomástica... op. cit.*, 301-331: *Cabarcus*, *Cabedus*, *Caburus*, *Cadus*, *Caeno*, *Calaetus*, *Callaecus*, *Camalus*, *Caturo* y *Cloutius*.

cómputo global de devotos (38,09%). Las divinidades locales a las que dirigen sus dedicaciones religiosas están documentadas en los *conventus Lucensis, Asturum* y *Bracarum*, con o sin epíteto y/o con diferentes variantes⁵⁷ (*Bandue, Bero, Cuhue(tene), Lucoubu, Naviae* y *Reae*) y únicamente *Laho Paraliomego* constituye un hápax. Los lugares de hallazgo se concentran en y alrededor de *Lucus Augusti* y también al occidente y al sur de esta sede conventual y de los *Copori*, en los territorios de los *Praestamarci, Seurri* y *Lemavi*.

DEDICANTE	FÓRMULA DE CONSAGRACIÓN	TEÓNIMO	LUGAR DE HALLAZGO	PUBLICACIÓN
<i>Caelius Rufinus</i>	<i>ex voto</i>	<i>Laho Paraliomego</i>	Lugo (prov. Lugo)	<i>IRPLu 5</i>
<i>Flavius Valerian(us)</i>	<i>ex voto</i>	<i>Cuhue(tene) Berralocecu</i>	Santa Cruz de Loio, Paradela (Lugo)	<i>IRPLu 58</i>
<i>Marcus Val(erius)</i>	<i>ob mer(i)tis vo(tum) po(su)it</i>	<i>Naviae</i>	San Martiño de Lesende, Lousame (A Coruña)	<i>Actas F.E.R.C.AN 2013, 12</i>
<i>Silonius Silo</i>	<i>ex voto</i>	<i>Lucoubu Arquieni</i>	Sinoga, Rábade (Lugo)	<i>IRPLu 68</i>
<i>Sul(picius) Max(imus)</i>	<i>ex voto</i>	<i>Naviae Arcomuniecae</i>	San Mamede de Lousada, Guntín (Lugo)	<i>IRPLu 72</i>
<i>Sulpicius Sincerus</i>	<i>c(uravit)? v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)</i>	<i>Bandue Bolecco</i>	Curbián, Palas de Rei (Lugo)	<i>IRPLu 56</i>
<i>Val(erius) Optanus</i>	<i>v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)</i>	<i>Reae</i>	Lugo (prov. Lugo)	<i>IRPLu 7</i>
<i>Val ++ Seve[rus]</i>		<i>Bero</i>	Torre de Vilaríño, Fión, O Sabiñao (Lugo)	<i>Larouco 3, 2001, 267</i>

5. FÓRMULAS ONOMÁSTICAS ROMANAS. ANTROPONIMIA LATINA (*DVO NOMINA*)

Como hemos indicado para las fórmulas con estructura duonominal y registro lingüístico mixto, la omisión del *praenomen* en siete de los ocho dedicantes⁵⁸ podría remitir —sin olvidar el carácter privado de estas dedicaciones— a su progresiva desaparición y a la evolución del sistema onomástico romano, teniendo en cuenta que la datación relativa pro-

57. Tranoy, *La Galice... op. cit.*, 266-300; M^aC. González, “Noms des divinités préromaines du Nord-Ouest hispanique: bilan provisoir”, d’Encarnação (coord.), *Divinidades indígenas... op. cit.*, 81-104; P. de Bernardo, “Célto-Roman and other divine names found in NW Spain (*conventus Asturum, Lucensis, and Bracarenis*)”, en K. Matijevic (ed.), *Kelto-Römische Gottheiten... op. cit.*, 189-228.

58. En la autopsia de la dedicación votiva realizada por *Sul(picius) Max(imus)* se ha considerado en la l. 4 la lectura del *praenomen L(ucius)* y del *nomen Sul(picius)*, en lugar de ‘*e Sulp(icius)*’ de la lectura publicada en *IRPLu 72*, tenida en cuenta en esta tabla 5, siendo ‘*e*’ la última letra del epíteto local de la divinidad (en caso dativo).

puesta para estas dedicaciones se concentra en el s. II⁵⁹. Únicamente entre estas estructuras duonominales se documenta un *praenomen* desarrollado, seguido de un *nomen* abreviado, ambos ampliamente documentado en el noroeste peninsular y en el ámbito hispano: *Marcus Val(erius)*. Esta nomenclatura (*praenomen+nomen*) se constata en la *provincia Baetica* y en el área nordeste de *Hispania citerior* con una datación anterior a mediados del siglo I, pero el gentilicio abreviado se circunscribe al siglo II tanto en *Hispania* como en *Gallia* y *Germania*. Estos criterios, así como el paisaje epigráfico de *Gallaecia*, han sido tenidos en cuenta para establecer la datación a partir del periodo flavio y mediados del s.o II⁶⁰.

La condición cívica de *Marcus Val(erius)* parece corresponder a la de un *civis Romanus*, sin que se pueda precisar más sobre el proceso de su consecución, anterior o posterior al periodo flavio, o si se trató de un *ingenuus* o de un *libertus*. Además, *Valerius/-a* es un *nomen* frecuente entre los libertos documentados en la epigrafía de la actual provincia de Lugo⁶¹ y también lo encontramos en la designación que presentan otros dos dedicantes. El primero con un sobrenombre, *Optanus*, que constituye un hápax en la antroponimia hispana y el segundo, *Seve[rus]*, que alude a la fortaleza de carácter, es el más frecuente en el ámbito hispano y popular en la denominación de libertos⁶². Por lo tanto, no se debe excluir que alguno de estos *cultores* tuviera un nacimiento servil.

Las designaciones de los cinco *cultores* restantes sugieren que disponían de la ciudadanía romana o estaban en proceso de conseguirla. En este sentido, portan gentilicios y *cognomina* documentados con más de un testimonio en el noroeste peninsular (*nomina: Flavius, Silonius, Sulpicius; cognomina: Max(imus), Rufinus, Silo*) o en el ámbito hispano [*nomen: Caelius; cognomina: Sincerus, Valerian(us)*]⁶³. El gentilicio *Flavius* induce a pensar en una promoción jurídica a partir del edicto de Latinidad de Vespasiano. Por otra parte, la for-

59. Cf. *supra* apartado 2.2. Para la cronología relativa cf. *IRPLugo*, pp. 116 y 122-123; Tranoy, *La Galice... op. cit.*, 287-288. Únicamente se ha propuesto una datación más temprana (finales del siglo I) en la realizada por *Silonius Silo* en función de criterios internos (*IRPLugo* 68, pp. 116 y 122) y más tardía (siglo III) en la desarrollada por *Sul(picius) Max(imus)* (*IRPLugo* 72, p. 123), que Tranoy, *La Galice... op. cit.*, 288, sitúa en el s. II.

60. González, "Revisiones epigráficas...", *op. cit.*, 12-13, quien desarrolla el análisis del epígrafe votivo y establece el último tercio del siglo I y mediados del II para la dedicación de *Marcus Val(erius)*. También sobre la datación de *duo nomina* con *praenomen+nomen*, cf. Dondin-Payre, "Introduction...", *op. cit.*, 25.

61. *IRPLugo* 7, p. 35. Abascal, *Los nombres... op. cit.*, 30, señala que el gentilicio *Valerius* en el ámbito hispano "tiene una innegable relación con los veteranos de las unidades auxiliares en el momento de acceder a la ciudadanía".

62. Abascal, *Los nombres... op. cit.*, 508-510, en referencia a *Severus*. Kajanto, *The Latin... op. cit.*, incluye *Severus* (68-69 y 256) y únicamente *Optatus, Optatinus, Optatianus, Optantius* y *Optandus* (75-76, 116, 296-297, 358 y 418).

63. Abascal, *Los nombres... op. cit.*, 102 y 308 (*Caelius*), 138-141 (*Flavius*), 222 (*Silonius*), 224-225 (*Sulpicius*); 422-423 (*Maximus*), 486-487 (*Rufinus*), 511-512 (*Silo*), 513 (*Sincerus*) y 538 (*Valerianus*). Kajanto, *The Latin... op. cit.*, 229, con carácter laudatorio (*Maximus*: 71-72, 133 y 275); relativo a peculiaridades físicas (*Rufinus*: 27, 28 y 229 [color de cabello o barba]), (*Silo*: 118 y 237[nariz]); referido a una cualidad moral (*Sincerus*: 253); o derivado de un gentilicio (*Valerianus*: 35 y 157).

mación de *Silonius* a partir del *cognomen Silo*, el mismo que completa la nomenclatura del dedicante, permite considerar que se trata de un gentilicio construido a partir de un nombre personal de origen latino frecuente en las fórmulas onomásticas no romanas⁶⁴. Asimismo, *Caelius* se documenta en diferentes ejemplos entre los nombres personales de origen indígena, pero también en posición de gentilicio en dedicaciones con *tria nomina*⁶⁵, testimonios que parecen sugerir la falta de una tradición gentilicia en el caso del *cultor Caelius Rufinus*.

2.3.3. Por último, cuatro dedicantes son designados con un único nombre latino, representando el 25% con respecto a los diecisiete con esta antroponimia y el 19,04% en relación con el cómputo global de *cultores*. Las divinidades locales a las que dirigen sus dedicaciones religiosas están documentadas en el *conventus Lucensis*, con o sin epíteto y con diferentes variantes⁶⁶: *Cohue(tene)*, *Veroce* y *Deo Vestio Aloniaco*. Los lugares de hallazgo se concentran en *Lucus Augusti* y también al occidente de esta sede conventual, en o en las proximidades de los territorios de los *Artabri* y *Cileni*.

A diferencia de los doce dedicantes con antroponimia latina y estructura nominal no simplificada, se documenta en este grupo el único testimonio de una dedicante femenina dentro del corpus analizado. La mínima presencia de este sector de la población, que en la mayoría de los casos presentan un proceso de latinización onomástica, entra dentro de las características de la epigrafía religiosa de los *conventus* del noroeste hispano, vinculándose preferentemente a divinidades locales las dedicaciones desarrolladas por mujeres⁶⁷. Por otra parte, dos de estos *cultores* indicaron la filiación, testimonio que precisa su condición de *ingenui*, que podría no ser la misma que disponen el resto de los dedicantes. Tampoco la designación mediante un único nombre latino permite considerar, sin otro testimonio aclaratorio, que en todos los casos nos encontramos ante ciudadanos romanos. En este sentido, la condición cívica de estos cuatro dedicantes es difícil de precisar. En la datación relativa propuesta (s. II y III) sus estructuras onomásticas pueden corresponder a diferentes situaciones cívicas y jurídicas: a) a quien se encuentra entre los que tienen un origen servil (esclavo o liberto), aunque su antroponimia no parece frecuente en este grupo; b) a quien no dispone de la ciudadanía romana, pero sí de la Latinidad hasta la *constitutio* de Caracala; c) a quien

64. Como se indica en *IRPLugo* 58 y 68.

65. Vallejo, *Onomástica... op. cit.*, 305; Abascal, *Los nombres... op. cit.*, 102 y 308.

66. Tranoy, *La Galice... op. cit.*, 287-295. A. Rodríguez Colmenero y S. Ferrer, “Nueva deidad conocida como *Cohue Probononus* en Xestoso”, *Larouco*, 6, 2015, 115-116 (115), proponen la lectura *Cohue Probonono* para la divinidad objeto de culto de *Valerius*, cuya filiación precisan con el nombre personal indígena *Cuntabioni*.

67. Sobre estas cuestiones, cf. S.Mª García, “La mujer en el *conventus Asturum*: su reflejo epigráfico”, *Estudios Humanísticos. Geografía, historia y arte*, 16, 1994, 31-60; *eadem*, “La implicación del colectivo femenino...”, *op. cit.*, 165-188; H. Gallego, “La mujer en las estructuras religiosas de *Hispania septentrional*. Consideraciones en base a la epigrafía votiva hispanorromana del territorio castellano-leonés”, *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 9, 2004, 69-89. Sobre la religiosidad de las mujeres hispanorromanas, cf. la contribución de María del Pilar Molina en este volumen.

disfruta de la ciudadanía romana y dispone de una fórmula onomástica simplificada⁶⁸. En este último supuesto habría que considerar la evolución de la nomenclatura romana, con una función progresivamente más importante del *cognomen* como nombre identificador, ante la reiteración del *praenomen* y del *nomen* en el ámbito familiar. Por otra parte, con la universalización de la ciudadanía romana entre los provinciales a partir de la *Constitutio Antoniniana* se omitió el gentilicio, a no ser que fuera explícitamente requerido⁶⁹.

DEDICANTE	FILIACIÓN	FÓRMULA DE CONSAGRACIÓN	TEÓNIMO	LUGAR DE HALLAZGO	PUBLICACIÓN
<i>Pa(ternus)</i>	<i>Primi</i>	<i>ex voto</i>	<i>Veroce</i>	Lugo (prov. Lugo)	<i>IRPLu</i> 11
<i>Rufus</i>		<i>me(rito?) ex visu</i>	<i>Verore</i>	Lugo (prov. Lugo)	<i>IRPLu</i> 12
<i>Valerius</i>	<i>Cuntarioni</i>	<i>l(ibens) v(otum) s(olvit)</i>	<i>Cohue(tene)</i>	Alto do Xestoso, Monfero (A Coruña)	<i>Actas CIEGL</i> 2014, 574
<i>Severa</i>		<i>aram p(osuit)</i>	<i>Deo Vestio Alonieco</i>	Lourizán, Pontevedra (prov. Pontevedra)	<i>CIRG</i> II, 107

6. FÓRMULAS ONOMÁSTICAS *INCERTAE*. ANTROPONIMIA LATINA

Los dos *cultores* que indican su filiación no la expresan al modo romano —con el *praenomen* del padre—, sino mediante un sobrenombre latino (*Primus*) o un nombre personal indígena (*Cuntarionus*). En el primer caso se trata de una práctica más significativa desde una perspectiva familiar y social, que permitía una diferenciación entre miembros de la misma familia con idéntico *praenomen* y *nomen*. En el segundo caso parece sugerir que *Valerius* fue el primero de su familia en utilizar un nombre latino. Por otra parte, exceptuando este último antropónimo, documentado ampliamente como gentilicio en el ámbito hispano⁷⁰, *Pa(ternus)*, *Rufus* y *Severa* pueden actuar como *cognomina* en fórmulas onomásticas romanas⁷¹, pero también como nombres personales latinos en fórmulas no romanas, libremente elegidos y sin excluir que fueran contruidos a partir de la traducción al latín de nombres de tradición local.

3. Reflexiones finales

Del corpus analizado podemos deducir que los veintinueve *cultores* de divinidades locales documentados en el *conventus Lucensis* adoptan de forma “espontánea” un hábito epigráfico y

68. *IRPLugo*, p. 122; Tranoy, *La Galice... op. cit.*, 287-288; *CIRG* II, 107, p. 245.

69. Salway, “What’s in a name?...”, *op. cit.*, 135.

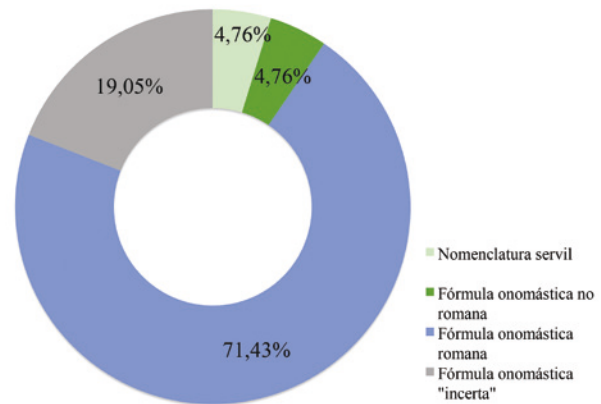
70. Abascal, *Los nombres... op. cit.*, 29 y 232-244; *cf. supra* n. 61.

71. Kajanto, *The Latin... op. cit.*, incluye a *Paternus* entre los relativos al parentesco (18, 79, 80, 134 y 304); *Primus* entre los que aluden a la posición familiar según el nacimiento (73-77, 276 y 291); *Rufus* en relación con las peculiaridades físicas (color del cabello o barba) (64-65, 134 y 229); y *Severus* con la fortaleza de carácter (68-69 y 256).

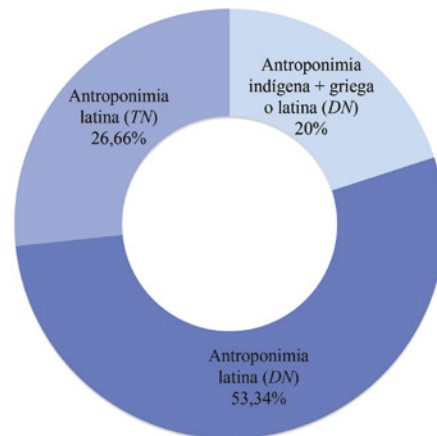
unas fórmulas de dedicación características de la religión romana. Todos ellos proyectan una auto-representación, mostrando su iniciativa como dedicantes y devotos y, en particular, el cumplimiento del *votum*, la promesa contraída con la divinidad local invocada⁷². Destaca la concentración de testimonios (once dedicantes: 52,38%) en y en torno a *Lucus Augusti* —fundación romana, sede conventual y foco urbano de atracción de población local y foránea al *conventus*—, que se completa con una no menos significativa procedencia de epígrafes (diez dedicantes: 47,62%) del territorio asociado a seis *civitates* o comunidades cívicas sin carácter urbano, como casi todas las que conformaban este *conventus*: *Artrabi*, *Cileni*, *Lemavi*, *Neri*, *Praestamarc* y *Seurri*.

Respecto a la práctica onomástica precisa en la denominación de estos *cultores*, se distinguen diferentes valoraciones, con y sin carácter cívico:

1. Es indiscutible la destacada evidencia de la fórmula onomástica romana en quince registros, con antroponimia latina y antroponimia mixta (indígena+griega o latina), con datación relativa entre la época Flavia y el s. III y lugares de hallazgo concentrados en y en torno a la sede conventual, pero también en las *civitates* sin urbanización, en o adyacentes a la cuenca del Miño y al litoral atlántico. Esta constatación pone de relieve los procesos de integración jurídica y socio-política que afectaron a estos *cultores* —de procedencia hispana probablemente—, que al igual que las divinidades objeto de su devoción, no permanecieron inmutables ante los nuevos modelos organizativos y culturales representados por Roma. Este grupo de quince



FÓRMULAS ONOMÁSTICAS



FÓRMULAS ONOMÁSTICAS ROMANAS

72. La indicación de la denominación individual de estos veintiún *cultores* permite una aproximación a su condición cívica o jurídica, en ausencia de precisión de las circunstancias en las que fueron grabadas sus dedicaciones religiosas, en particular con carácter votivo (como se observa en las fórmulas de consagración de diecisiete de las veinte aras, *cf.* tablas), que revelaría la motivación o promesa solemne (*nuncupatio*) que propició la invocación a una determinada divinidad y el posterior cumplimiento del *votum* (*solutio*) o incluso la condición socio-política de estos devotos. Sobre la auto-representación en el ámbito rural y urbano, *cf.* Marco, “Las inscripciones...”, *op. cit.*, 207-208; J.M. Abascal, “A propósito de la auto-representación epigráfica de las élites urbanas del Occidente romano”, en F. Marco, F. Pina y J. Remesal (eds.), *Autorretratos. La creación de la imagen personal en la Antigüedad*, Barcelona, 2016, 175-185 (178 y 180).

devotos estaría integrado por ciudadanos romanos pertenecientes o vinculados a familias selectas de sus *civitates* de origen o de adopción, en las que la ciudadanía era transmitida a los descendientes de progenitores con una unión legítima conforme al derecho romano (*conubium*), sin excluir la vía de la manumisión, si en algún caso pudiera tratarse de un liberto vinculado a un *patronus* en posesión de esta ciudadanía. También en este grupo habría que incluir a quienes habrían hecho efectiva esta ciudadanía a partir de la condición latina de sus *civitates*, con el desempeño de alguna de sus magistraturas (*civitas Romana per honorem*), y a quienes se encontraban en la expectativa de desarrollar en breve tiempo estos *honores*, con la consecución preceptiva de esta ciudadanía y su ingreso en la aristocracia cívica.

2. La fórmula onomástica no romana es escasamente perceptible, con un único testimonio seguro entre los veintiún registros analizados. Considerando la cronología relativa propuesta —posterior a la dinastía Flavia—, el *cultor*, sin posesión de la ciudadanía romana, pertenecería a una familia no aristocrática, excluida de las funciones de gestión y representación administrativa de su *civitas*, beneficiada con la Latinidad e integrada posiblemente por el *populus* de los *Cileni*.

3. No todos los devotos registrados tuvieron una condición cívica, como se observa en la nomenclatura servil del *vicarius* que formó parte de la población dependiente, incluido como *instrumentum vocale* en el patrimonio de su propietario, también *servus*.

4. Por último, cinco *cultores* con estructura nominal simplificada (un único nombre latino) —tres de ellos precisados en aras halladas en la sede conventual y con una datación relativa en su conjunto correspondiente a los ss. II y III— presentan una condición cívica y jurídica incierta. Sus fórmulas onomásticas podrían remitir a diferentes condiciones jurídicas relativas a: la posesión efectiva de la ciudadanía romana, al disfrute de los derechos asociados a la Latinidad con anterioridad a la *Constitutio Antoniniana*, o a un origen servil.

Por lo tanto, la elección por estos *cultores* documentados en el *conventus Lucensis* de divinidades locales a las que expresar, desde una iniciativa privada, su devoción (*pietas*) no vendría determinada por su condición cívica concreta. En las motivaciones individuales de estas elecciones sería decisivo tanto el carácter benevolente que en la percepción religiosa de sus devotos tenían cada una de estas divinidades, que formaban parte —junto con las de tradición clásica— de los panteones de las ciudades y comunidades cívicas del Noroeste hispano, como la expectativa de obtener una respuesta positiva a su solicitud.

Referencias Abreviadas de las Publicaciones Citadas en las Tablas

- Actas CIEGL* 2014: M^a C. González y M. Ramírez, “Hacia la elaboración del corpus de divinidades locales de *Gallaecia* (*Hispania citerior*): novedades y revisiones epigráficas”, W. Eck, P. Funke (eds.), *Akten XIV Congressus Internationalis Epigraphiae Graecae et Latinae*, Berlín, 2014, 573-576.
- Actas F.E.R.C.AN* 2013: M^a C. González, 2013, “Revisiones epigráficas del corpus de *Gallaecia*: nuevos hallazgos y viejos problemas”, en A. Hofeneder y P. de Bernardo (eds.), *Théonymie celtique, cultes, interpretatio/Keltische Theonymie, Kulte, interpretatio. X Workshop F.E.R.C.AN*, Viena, 2013, 11-23.

CIRG I: G. Pereira-Menaut, *Corpus de Inscricións Romanas de Galicia I. Provincia de A Coruña*, Santiago de Compostela, 1991.

CIRG II: G. Baños, *Corpus de Inscricións Romanas de Galicia II. Provincia de Pontevedra*, Santiago de Compostela, 1994.

IRPLu: F. Arias, P. Le Roux y A. Tranoy, *Inscriptions romaines de la province de Lugo*, París, 1979.

Larouco 3, 2001: F.M. Herves, “El ara de Vilarriño (Fión, O Saviñao)”, *Larouco*, 3, 2001, 267.

ZPE 177, 2011: P.L. Barja de Quiroga y V.R. Carril, “*Vicarius* en un nuevo altar a *Edovius* de Caldas de Reis (Pontevedra)”, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 177, 2011, 298-302.

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.

II

Miscelánea

MILITARY HISTORY: BEYOND THE EVENTS. AN EXAMPLE FROM THE CASTILIAN-PORTUGUESE BORDER DURING THE WAR OF SUCCESSION OF 1475

La historia militar: más allá de la descripción del acontecimiento. El ejemplo de la frontera luso-extremeña en el contexto de la Guerra de Sucesión de 1475

Carlos J. Rodríguez Casillas
Universidad de Extremadura
crguezcasillas@gmail.com

Fecha recepción 26.07.2017 / Fecha aceptación 07.10.2017

Resumen

Aunque en las últimas décadas la historia militar ha logrado evolucionar y diversificar sus objetivos de análisis, todavía son muchos los estudiosos que identifican esta disciplina con el estudio del armamento y la narración de las batallas. Por ello, el objetivo de este trabajo es poner de relieve la importancia que tiene la historia militar como herramienta de análisis con la que poder comprender los fundamentos sociales y económicos de una determinada época. Para ello, nos serviremos del estudio de las campañas que tuvieron lugar en la frontera castellano-portuguesa en el contexto de la Guerra de Sucesión de 1475.

Palabras clave

Guerra, historia militar, historiografía.

Abstract

Although military history has managed to develop and diversify its areas of analysis over the past few decades, there are still many researchers who identify this discipline with the study of weaponry and description of battles. The aim of this project is therefore to highlight the importance of military history as a tool for analysis, which can be used to understand the social and economic foundations of any given era. To bear this out, we analyse campaigns on the Castilian-Portuguese border during the War of Succession of 1475.

Keywords

War, military history, historiography.

1. Introducción

En las últimas décadas los estudios de índole militar están en alza.¹ No obstante, a pesar de este hecho, todavía son muchos los historiadores que se muestran reticentes a la hora de integrar en sus investigaciones el análisis de las campañas militares, por cuanto consideran que éste es un género historiográfico de carácter menor, asociado a posiciones políticas conservadoras y a métodos historiográficos ya superados.²

No obstante, como afirma J. Luis Martínez, la historia militar, realizada desde una óptica científica y alejada del relato descriptivo, puede reportar resultados significativos.³ Como demostró la historiografía anglosajona, allá por los años setenta y ochenta del siglo pasado,⁴ el estudio de la guerra tenía una correcta cabida en las múltiples corrientes en las que se había fragmentado la Historia. Las obras de J. Keegan, G. Parker, M. Prestwich o J. Gillingham, así lo demuestran.⁵ Aunque quizá fue la historiografía francesa la que puso de manifiesto esta realidad con una mayor significancia. A este respecto, André Corvisier, a través del análisis

1. J. M. Rodríguez, “¿Hacia una nueva historia militar?”. En línea en: <http://www2.uned.es/temple/nueva%20historia%20militar.htm>

2. J. L. Lorenzo Cadarso, “El siglo XVII: historiografía y estado de la cuestión”, en J. A. Munita y J. R. Díaz de Durana (Coords.), *XXV años de historiografía hispana (1980-2004): Historia Medieval, Moderna y de América*, Bilbao, 2007, 149.

3. J. L. Martínez: “La Historia Militar como género histórico”, *Cuadernos de Historia Contemporánea*, 1, 2003, 37-39.

4. J. Keegan, *The face of battle*, London, 1976; G. Parker, *The Army of Flanders and the Spanish road (1557-1569)*, Cambridge, 1972; M. Prestwich, *War, politics and finance under Edward I*, London 1972; J. Gillingham, *The wars of the roses: peace and conflict in fifteenth-century England*, London, 1981; como también, la fecunda producción académica de Maurice Keen.

5. C. Borreguero, “La Historia Militar en el contexto de las nuevas corrientes historiográficas”, *Manuscrits. Revista d'Historia Moderna*, 34, 2016, 154. Recomendamos también la magnífica síntesis historiográfica

de la soldadesca del ejército francés de Época Moderna, logró dar a conocer la articulación social de la tropa, pero también, aspectos tan significativos como la actitud del soldado ante el cautiverio o la propia muerte.⁶ Por su parte, Georges Duby demostró que el retorno al acontecimiento, a la biografía o a la historia político-militar, no estaba reñido con las nuevas líneas de la investigación histórica,⁷ al poner de relieve los entramados sociales y el sistema de valores que se encontraban asociados a la guerra en el Medievo.⁸

Esta vinculación entre guerra y sociedad constituye una de las líneas de investigación que mayor proyección representa dentro de los estudios militares en la actualidad⁹. De hecho, ya Peter Burke se preguntaba en su célebre obra *Formas de hacer la Historia* acerca del potencial que tendría la historia militar si en vez de ser estudiada ésta desde la perspectiva de los grandes comandantes fuera estudiada «desde abajo»; o lo que es lo mismo, desde la perspectiva de la cotidianidad del común de la soldadesca o, simplemente, analizando los trastornos de las personas civiles que la padecieron.¹⁰

Precisamente, las posibilidades de análisis que posee la sociología de la guerra y el impacto socio-económico de las campañas militares, constituirá el objeto de estudio de esta investigación, que adoptará como marco de referencia lo sucedido en la frontera entre Castilla y Portugal en el contexto de la Guerra de Sucesión de 1475.

que sobre este tema ha realizado Antonio Espino en su trabajo “La historia militar. Entre la renovación y la tradición”, *Manuscrits*, 11, 1993, 215-242.

6. Aunque la obra más significativa de Corvisier es *L'armée française de la fin du XVIIe siècle au ministère de Choiseul. Le soldat*, Paris, 1964; desde este estudio recomendamos la lectura de su otra obra *Les hommes, la guerre et la mort*, Paris, 1985.

7. G. Duby, *Le dimanche de Bouvines: 27 juillet 1214*, Paris, 1973; y también de este mismo autor, *Guillaume le Marechal ou le meilleur chevalier du monde*, Paris, 1984. Además de Duby, convendría destacar que, ya con anterioridad, en Francia se estaban realizando destacadas aportaciones a este ámbito de estudio, como es el caso de P. Contamine, *Guerre, état et société à la fin de Moyen Age*, Paris, 1972.

8. Y. Guerrero, “Georges Duby”, *Medievalismo, Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales*”, 7, 1997, 296.

9. Para una comprensión historiográfica de esta línea de investigación, ver: M^a del Carmen Saavedra, “De la ‘historia de batallas’ al ‘impacto de la guerra’: algunas consideraciones sobre la actual historiografía militar española”, *Obradoiro de historia moderna*, 1, 1992, 207-222.

10. P. Burke, *Formas de hacer la historia*, Madrid, 1996, 24. Pero esta vertiente social de la historia militar, de la que nos advierte Burke, constituye tan sólo una de las caras del polivalente prisma que representa el análisis de la guerra. Y es que, como han puesto de manifiesto en los últimos años algunas reuniones científicas (como *II Congreso Internacional de Jóvenes Medievalistas* de Cáceres; o el Seminario: *Guerra y carestía en la Europa Medieval*, celebrado en Lleida en el 2011), la historia militar se encuentra estrechamente vinculada con los estudios de índole económico, cultural, artístico, ideológico, rural, identitario, e incluso, de género.

2. La historia militar como factor explicativo de las dinámicas socio-económicas

Durante buena parte del siglo XX la investigación histórica prestó un escaso interés por integrar el estudio de las campañas militares como factor de explicación de las dinámicas económicas y sociales de una determinada comunidad.¹¹ Las diversas corrientes historiográficas que imperaron a lo largo del siglo XX (caso del marxismo, la sociología histórica o la escuela de Annales), arrinconaron el análisis bélico dentro de la esfera de lo episódico¹². En consecuencia, la guerra pasó a convertirse en un mero acontecimiento descriptivo, carente de valor explicativo por sí mismo.¹³ Además, la propia historiografía militar contribuyó a perpetuar esta idea. Conviene recordar a este respecto, que la gran mayoría de los estudiosos de la guerra han sido oficiales retirados que han orientado sus escritos hacia una finalidad práctica, con el objetivo de formar y aleccionar a los nuevos cadetes.¹⁴ Pero también, como recientemente han denunciado los profesores Gouveia Monteiro y Gomes Martins, la mayor parte de la producción académica relacionada con este ámbito de estudio ha centrado sus esfuerzos en intentar comprender aspectos puramente castrenses (como las fortificaciones, la organización de los ejércitos o el análisis táctico de estas formaciones en los campos de batalla), obviando una vertiente fundamental del análisis histórico, como es el estudio social.¹⁵

Sin embargo, esta forma de concebir e interpretar la realidad bélica debe ser superada, por cuanto el análisis de las campañas militares es capaz de trascender la simpleza del relato descriptivo (asociado al acontecimiento histórico) para adentrarnos de lleno en la compleja realidad de las estructuras económicas, las dinámicas sociales y las transformaciones ocurridas en el espacio. No en vano, la guerra ha ejercido un enorme impacto en la geografía, en el tejido económico y en la dinámica evolutiva de todas las sociedades y culturas a lo largo de su historia. Como afirmara Gastón Bouthoul, padre de la Polemología, la guerra ha sido, y continúa siendo, el más violento de todos los fenómenos sociales, por cuanto afecta al conjunto de la sociedad, y no sólo a la figura del combatiente.¹⁶

11. P. Benito i Monclus, "Prólogo", en Monclus y Riera (Coords.), *Guerra y carestía en la Europa Medieval*, Lérida, 2014, 8.

12. Antonio Espino llega incluso a afirmar que tras el horror que produjo la I Guerra Mundial, la historia militar llegó a ser "repudiada" por el conjunto de aquellos sectores intelectuales que se vieron directamente afectados por los desastres de la conflagración. A. Espino, "La historia militar...". Entre la renovación y la tradición", *Manuscrits, op. cit.*, 217.

13. A. Vaca, "Presentación", A. Vaca (Coord.), *La guerra en la Historia*, Salamanca, 1999, 12.

14. Philippe Contamine, *La guerra en la Edad Media*, Barcelona, 1984, 264.

15. J. Gouveia y G. Martins, *As cicatrizes da guerra no espaço fronteiriço português*, Coimbra, 2010, 9. Para un mayor conocimiento de la evolución historiográfica de la historia militar en el ámbito de la Edad Media peninsular resulta imprescindible la lectura de F. García Fitz, "Historia Militar de España. Edad Media. Estudio Historiográfico", en Hugo O'Donnell (Dir.), *Historia Militar de España VI. Estudios Historiográficos, Glosario y Cronología*, Madrid, 2017, 39-70.

16. G. Bouthoul, *Tratado de Polemología*, Madrid, 1984, 63-65.

Es por todo ello por lo que consideramos que la historia militar se erige como una disciplina indisolublemente integrada en la ciencia histórica, por cuanto su análisis no sólo atañe al estudio de las batallas, sino también al de la tecnología, la cultura, la ideología, la economía o la sociedad.¹⁷

En lo que respecta a la Edad Media, la idea de que este periodo estuvo profundamente marcado por la violencia representa un lugar común en la historiografía especializada. Hasta tal punto esto es así, que en no pocas ocasiones se ha considerado que la sociedad medieval estuvo «organizada por y para la guerra».¹⁸ Y es que, posiblemente en ningún otro momento histórico de Europa la imbricación entre guerra y sociedad fue tan estrecha como en el Medioevo, y seguramente en ninguna otra etapa de su historia la guerra condicionó de manera tan directa y profunda sus estructuras político-institucionales, sus medios de producción y su propia dinámica social.¹⁹

Un hecho que obedece, especialmente, a la peculiar y violenta forma con que la guerra fue llevada a cabo durante los “tiempos medios”. En este sentido, convendría recordar las palabras que C. Gaier pronunció al respecto, en su célebre estudio sobre la guerra en el condado de Lieja,²⁰ cuando afirmó que los principios generales que dominaron la estrategia de la guerra medieval favorecieron el desarrollo de operaciones militares basadas en la devastación del territorio y en el control violento del espacio.²¹ Todo lo cual, provocaría la destrucción sistemática de las bases económicas del enemigo, además de condenar al conjunto de la sociedad a terribles contextos de mortalidad, hambrunas y desplazamientos migratorios.²²

Visto desde esta perspectiva, parece innegable que la guerra tuvo una considerable significancia en la conformación del paisaje y en la evolución de las estructuras socio-económicas de aquellas comunidades que padecieron un conflicto armado a lo largo de dicho periodo histórico. El resultado de diversas investigaciones así lo pone de manifiesto.

M^a Teresa Ferrer i Mallol y Miriam Parra Villaescusa han podido constatar, para el Levante Peninsular, que la Guerra de los dos Pedros (que enfrentó a los reinos de Castilla y Aragón entre 1356 y 1366) ocasionó un significativo retroceso de las zonas de cultivo en este área geográfica, además de despoblados y un descenso de la producción agraria anual (al ser

17. J. L. Martínez: “La Historia Militar...”, *op. cit.*, 40.

18. A. Mackay, *La España de la Edad Media. Desde la frontera hasta el Imperio (1000-1500)*, Madrid, 1980, 12.

19. F. García Fitz, *Castilla y León frente al Islam. Estrategias de expansión y tácticas militares (siglos XI-XIII)*, Sevilla, 1998, 21-22.

20. C. Gaier, *Art et organisation militaires dans la principauté de Liège et dans le conté de Looz au Moyen Age*, Bruxelles, 1978, 216.

21. P. Contamine, *La guerra en...*, *op. cit.*, 274.

22. E. Mitre, “La Guerra de los Cien Años: primer conflicto global en el espacio europeo”. *Clío y Crimen*, 5, 2008, 15-35.

destruida las estructuras hidráulicas que estaban destinadas al regadío). Alteraciones que llegarían a perdurar casi un siglo.²³

Por su parte, Christopher Allmand, Emilio Mitre y Raúl González han puesto de manifiesto los demoleedores efectos materiales y psicológicos que la Guerra de los Cien Años tuvo en la Francia de finales del Medievo²⁴. Para Allmand en concreto, tras más de un siglo de combates en suelo galo, Francia fue víctima de una alta mortandad, hambrunas y, sobre todo, una terrible destrucción que alteró enormemente los ritmos de vida de los supervivientes²⁵.

Y para el caso concreto de la frontera luso-castellana, territorio donde este trabajo pretende centrar su análisis, la guerra tuvo una fuerte impronta durante todo el Medievo, especialmente durante la baja Edad Media. A este respecto, tanto Humberto Baquero, como los profesores Gouveia Monteiro y Gomes Martins, han demostrado en los últimos años las profundas alteraciones económicas y el daño social que las guerras luso-castellanas tuvieron en aquellas poblaciones portuguesas situadas en la frontera con Castilla durante los siglos XIII al XV.²⁶ Resultados muy similares a los obtenidos por José Luis Martín, Juan Luis de la Montaña Conchiña y por mí mismo, en los estudios realizados en el marco de las poblaciones fronterizas castellanas.²⁷

3. La frontera luso-extremeña en el marco de la Guerra de Sucesión de 1475

Desde la segunda mitad del siglo XIV, los desequilibrios políticos que tuvieron Castilla y Portugal conllevaron una exacerbada actividad militar que se proyectó en la frontera.²⁸ La

23. M^a T. Ferrer, “Els efectes de la guerra dels dos Pedres (1356-1369). Abastament i fam a la governació d’Oriola”, en Monclus y Riera (Coords.), *Guerra y carestía en la Europa Medieval*, Lérida, 2014, 129-148; M. Parra, “Violencia, guerra y destrucción en el medio rural: Paisajes de frontera en el sur de la Corona de Aragón (ss. XIV-XV)”, *Roda da Fortuna*, 3, 2014, 359-392.

24. C. Allmand, *La Guerra de los Cien Años. Inglaterra y Francia en guerra (1300-1450)*, Barcelona, 1989; E. Mitre, *La Guerra de los Cien Años*, Madrid, 1990; R. González, “Ese persistente Apocalipsis. Guerra e identidad urbana en el Journal d’un bourgeois de Paris”, *Roda da Fortuna*, 3, 2014, 332-358.

25. C. Allmand, *La guerra de...*, op. cit., 338.

26. J. Gouveia y G. Martins, *As cicatrizes da...*, op. cit.; H. Baquero, “A contenda entre D. Afonso V e os Reis Católicos: incursões castelhanas no solo portugues de 1475 a 1478”, *Anais da Academia Portuguesa da História*, II serie, vol. 25, 295-324.

27. J. L. Martín, “La frontera hispano-portuguesa en la guerra, la paz y el comercio”, A. M. Carabias (Coord.), *Las relaciones entre Portugal y Castilla en la época de los descubrimientos y la expansión colonial*, Salamanca, 1996, 29-52; J. L. de la Montaña, “E levaram captivos e derribaram o logar todo. La guerra en la frontera castellano-portuguesa, siglos XIV –XV”, *Norba. Revista de Historia*, 21, 2008, 11-28; C. J. Rodríguez Casillas, *A fuego e sangue. La guerra entre Isabel la Católica y Dña. Juana en Extremadura (1475-1479)*, Mérida, 2013.

28. J. L. de la Montaña, “Guerra y sociedad en la frontera castellano-portuguesa durante el siglo XIV. El ámbito extremeño-alentejano”, en *VI Jornadas Luso-Espanholas de Estudos Medievais. A guerra e a sociedade na Idade Média*, Coimbra, 2009, 502. En verdad, el estado de militarización que sufrió la este sector fronterizo

Guerra de Sucesión de 1475 no fue una excepción. No en vano, la participación de Alfonso V de Portugal en este enfrentamiento convirtió este conflicto en una guerra de carácter internacional; más allá de la pugna sucesoria que mantuvo Isabel la Católica con su sobrina, Dña. Juana de Castilla.²⁹

3.1. Una guerra a sangre y fuego

En conjunto, aunque este frente fronterizo también conoció importantes operaciones de asedio (caso de Trujillo) y contados encuentros campales (como la batalla de la Albuera), el grueso de las operaciones militares consistieron en constantes golpes de mano y en una intensa actividad de destrucción del territorio mediante el desarrollo de cabalgadas de devastación. Las propias instrucciones dadas por los monarcas a sus capitanes de frontera en este frente meridional parecen corroborar esta hipótesis. Así, al comenzar el conflicto, la reina Isabel notificaba a Alonso de Cárdenas que:

es mi merçed e voluntad de mandar faser la guerra, a fuego e a sangre, al dicho rey de Portugal. E para la faser he dado cargo al honrado maestre don Alfonso de Cárdenas, e le enviado a mandar que faga la dicha guerra al dicho reyno de Portugal, a fuego e a sangre, entrando en el dicho reyno de Portugal e tomando e devastando e destruyendo qualesquier villas e logares.³⁰

Y pocos días después, la soberana castellana ordenaba a los concejos de las poblaciones fronterizas extremeñas que se reunieran con las huestes de Francisco Solís (efímero maestre que fue de la Orden de Alcántara), para que «la gente desa tierra fagan guerra a fuego e a sangre e todo mal e daño que pudieren en el reyno de Portugal».³¹

En verdad, tanto llegó a fomentarse este tipo de prácticas a uno y otro lado de la frontera que apresar a la población, robar el ganado y arrasarlo llegaron a convertirse en unas acciones atterradoramente cotidianas para los ejércitos castellanos y portugueses que estuvieron actuando en este área geográfica, como si fuera un interminable y desgarrador intercambio de golpes:

Casi por la misma época –a saber el 16 de mayo– el rey Fernando volvió a Sevilla y se enteró de que a los de Cáceres les había ido bien contra los fronterizos portugueses (...) pues en vano

durante la Baja Edad Media fue una realidad latente. Un claro ejemplo fue que la monarquía castellana solía mantener 100 hombres de caballo en la ciudad de Badajoz (una de las plazas fronterizas más expuestas a los ataques portugueses) para que estuviesen prestos a la hora de hacer la guerra en el interior de Portugal, cuando fuese necesario, J. Gouveia y M. Gomes, *As cicatrizes da...*, *op. cit.*, 19.

29. L. Suárez, *Los Reyes Católicos. La conquista del trono*, Madrid, 1989, 97-98.

30. A de la Torre y L. Suárez (Eds.), *Documentos referentes a las relaciones con Portugal durante el reinado de los Reyes Católicos*, Valladolid, 1958, Vol. I, doc. 23.

31. A de la Torre y L. Suárez (Eds.), *Documentos referentes a...*, *op. cit.*, doc. 29.

intentó el enemigo devastar nuestros campos. Inmediatamente los cacereños, entrando en las tierras enemigas bajo el mando de Fernando Carrillo, la devastaron en más grande extensión.³²

Ahora bien, convendría matizar que, aunque en numerosas ocasiones estas operaciones eran llevadas a cabo por pequeñas expediciones de corto alcance (más relacionadas con el propio enriquecimiento personal que con un intento de dañar al enemigo)³³, fueron las grandes cabalgadas, aquellas que estaban compuestas por miles de guerreros, las que verdaderamente ocasionaron significativos estragos en las bases económicas y en los ritmos de vida de aquellas comunidades que fueron agredidas.

Además, el hecho de que estemos hablando de grandes formaciones posibilitaba que éstas pudieran disgregarse en varios escuadrones, causando un mayor daño. A este respecto, en 1478, Alonso de Cárdenas, que había dirigido un numeroso contingente de hombres contra Portugal, al ver que finalmente no iban a tener que enfrentarse con ningún tipo de oposición, decidió «desparramar» sus tropas por los campos portugueses con la finalidad de «devastar con mayor saña» la frontera.³⁴ Las crónicas portuguesas aluden a que estas incursiones podían llegar a arrasarse una extensión geográfica equiparable a 72 kilómetros cuadrados.³⁵

3.2. Las cicatrices de la guerra

Philippe Contamine, uno de los mayores expertos en el estudio de la guerra medieval, afirmaba que lo peor de una conflagración no era el enfrentamiento en sí, sino las consecuencias que ésta producía en el conjunto del tejido social.³⁶

Para el caso que nos ocupa, hemos de decir que las sucesivas campañas de devastación que tuvieron lugar en la frontera luso-extremeña durante la Guerra de Sucesión de 1475, provocaron dramáticas hambrunas, alteraciones en el precio de los alimentos, un cese de la actividad comercial, además de considerables desplazamientos de población.

3.2.1. Ruina y destrucción de la producción agraria anual.

La agricultura fue uno de los sectores económicos más perjudicado durante todo este enfrentamiento. No en vano, los ritmos que marcaba la guerra medieval se encontraban estrecha-

32. A. de Palencia, *Cuarta Década*, Madrid, 1974, 39.

33. Uno de los ejemplos más significativos de los que disponemos fue la incursión portuguesa (compuesta por unos 40 jinetes) que en 1478 irrumpió por el área de Badajoz con el fin de “apoderarse de los primeros despojos” que pudieran afanar. A. de Palencia, *Cuarta Década...*, *op. cit.*, 98.

34. A. de Palencia, *Cuarta Década...*, *op. cit.*, 59.

35. H. Baquero, “A contenda entre...”, *op. cit.*, 306.

36. P. Contamine, *La guerra en...*, *op. cit.*, 384-390; ver también: E. Mitre, “La Guerra de los Cien Años: primer conflicto global en el espacio europeo”, *Clío y Crimen. Revista del Centro de Historia del Crimen de Durango*, 6, 2009, 23.

mente vinculados a los ciclos de producción agrícola³⁷. Recordemos en este sentido cómo D. Juan Manuel, en su *Libro de los Estados*, aconsejaba que, mientras fuese invierno, las huestes debían permanecer inactivas, pero que cuando llegase la época estival (donde los procesos de siega y recolección tienen su punto más álgido), todo aquél que quisiera acometer a su enemigo debía «guisar de los estragar et de talar los panes et las vinnas (...) que non aya ninguna pleytesia nin ninguna calma con él».³⁸

En consecuencia, devastar un determinado territorio cuando la cosecha estaba a punto de ser recogida provocaba enormes daños al enemigo (por cuanto los recursos logísticos y fiscales sobre los que se sustentaba su defensa se veían gravemente afectados);³⁹ pero también, ocasionaba una profunda angustia en el conjunto de la población, que se veía abocada a auténticos contextos de desabastecimiento y hambrunas.⁴⁰

Tal fue el caso de lo ocurrido con el área comprendida entre el Tajo y el Guadiana, por cuanto dicha franja territorial fue, según los textos cronísticos, una de las más castigadas durante el desarrollo de esta confrontación.⁴¹

Desde la óptica castellana, llama la atención lo ocurrido con las poblaciones fronterizas de Salvatierra, Barcarrota o Badajoz. Especialmente dramáticos fueron los sucesos acontecidos en esta última ciudad, por cuanto ésta se convirtió en uno de los principales objetivos de las expediciones portuguesas.⁴² En este sentido, hemos de decir que a pesar de que Suárez de Figueroa llevó a cabo una eficaz defensa de esta ciudad y de su tierra, el enfrentamiento que este capitán mantuvo con otro ilustre isabelino (el maestre santiaguista Alonso de Cárdenas) hizo que este frente fronterizo quedara expuesto en más de una ocasión a las razzias y a los estragos ocasionados por los ejércitos lusos.⁴³ Todo lo cual provocó que, desde que comenzara el conflicto, los campos de Badajoz no pudieran ser sembrados en años:

Sepades que por parte del conçejo, alcaldes, regidores, cavalleros, escuderos, ofiçiales, e omes buenos de la çibdad de Badajoz me fue fecha relación que por cabsa de la guerra que han tenydo e tienen de contynuo con el adversario de Portogal, no han podido senbrar de dos annos a esta parte ni coger pan alguno de la dicha çibdad, ni en su tierra.⁴⁴

37. F. García Fitz, “El viaje de la guerra”, en J. I. de la Iglesia, *Viajar en la Edad Media*, La Rioja, 2009, 136-138.

38. Don Juan Manuel, *Libro de los Estados*, Barcelona, 1968, cap. LXXI..

39. F. García Fitz, *Castilla y León...*, *op. cit.*, 59-70.

40. F. García Fitz, “El viaje de...”, *op. cit.*, 141.

41. F. del Pulgar, *Crónica de los Reyes Católicos*, Granada, 2008, cap. LXXXIV; ver también. Rui de Pina, *Chronica d'el rei D. Affonso V*, Lisboa, 1901, cap. CCI.

42. A. de Palencia, *Crónica de Enrique IV*, Vol. III, Madrid, 1973, 58.

43. C. J. Rodríguez Casillas, “Más allá del Duero: la Guerra de Sucesión castellana en Extremadura (1475-77)”, *Medievalismo. Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales*, 27, 2017 [En prensa]. Ver también: A. de Palencia, *Crónica de...*, *op. cit.*, Vol. II, 224-225.

44. B. Palacios Martín (Dir.), *Colección diplomática medieval de la Orden de Alcántara*, Madrid, 2003, Doc. 1231, p. 322.

Y en lo que respecta a las poblaciones portuguesas, Humberto Baquero alude a que el área del Alentejo fue una de las zonas fronterizas más afectadas por la devastación de las expediciones castellanas.⁴⁵ Precisamente, la documentación alfonsina nos revela que, todavía en 1480, un elevado número de poblaciones alentejanas se quejaban amargamente a sus autoridades de que por culpa de esta guerra no habían podido sembrar sus cosechas, ni aprovechar sus heredades de cultivo.⁴⁶

Además, no hemos de olvidar que, en una guerra donde la mayor parte de la producción agrícola es destruida, los escasos excedentes que pudieran obtenerse de aquellas zonas más alejadas de la conflagración eran requisados por las tropas. Como expusiese Alonso de Maldonado a finales del siglo XV (en alusión a la dramática situación que vivió la población extremeña durante el contexto de las guerras nobiliarias que sacudieron dicho área geográfica) la mayoría de la producción que se obtuvo en aquellos años fue acaparada por los guerreros de la zona.⁴⁷

Todo este descenso de la producción derivó, en ocasiones, en carestías dramáticas. Quizá, el ejemplo más significativo que podemos encontrar a este respecto fue lo sucedido con la población de Badajoz, cuyas autoridades llegaron a implorar a sus majestades el envío urgente de alimentos para el sostén de la ciudad. Petición que fue aceptada por los monarcas, quienes solicitaron “a las poblaciones vecinas” el envío de mantenimientos.⁴⁸ Un contexto de penuria que nos es corroborado por el relato de méritos que Suárez de Figueroa (guardián de la ciudad Badajoz), entregó a sus majestades al final de esta confrontación.⁴⁹

3.2.2. Decadencia de la actividad ganadera

Otro sector gravemente afectado durante el desarrollo de esta guerra fue la actividad ganadera.⁵⁰ No en vano, los textos suelen hacer referencia a la sustracción de miles de cabezas de ganado en el transcurso de estas incursiones de devastación.⁵¹ El por qué de este hecho

45. H. Baquero, “A contenda entre...”, *op. cit.*, 316.

46. H. Baquero, “A contenda entre...”, *op. cit.*, 314.

47. A. de Maldonado, *Vida e historia del maestre de Alcántara don Alonso de Monroy*, Tarragona, 1978, 87.

48. B. Palacios Martín (Dir.), *Colección diplomática...*, *op. cit.*, Doc. 1231, p. 322.

49. F. Mazo Romero, *El Condado de Feria (1394-1505). Contribución al estudio del proceso señorializador en Extremadura durante la Baja Edad Media*, Badajoz, 1980, Doc. 35.

50. B. Palacios Martín (Dir.), *Colección diplomática...*, *op. cit.*, 332-335.

51. A. de Palencia, *Crónica de...*, *op. cit.*, Vol. II, 282 Las cifras que nos aportan las crónicas no nos resultan para nada sobredimensionadas, por cuanto los registros documentales indican que en el contexto de los diversos conflictos nobiliarios que se solaparon con esta confrontación, se produjeron sustracciones de voluminosas cabañas ganaderas. No hay que olvidar que en tiempo de guerra, de forma preventiva, se solía concentrar el ganado de toda la comarca en aquellos lugares y plazas fuertes en condiciones de resistir las embestidas del enemigo; como exponía Alonso de Palencia a este respecto: A. de Palencia, *Crónica de...*, *op. cit.*, Vol. III, 60. En el caso castellano, los pleitos aluden a que los vecinos de las poblaciones fronterizas pertenecientes a la Orden de Alcántara, cuando iban a guerrear contra los portugueses, llevaban el ganado

hemos de buscarlo en la vertiente lucrativa de estas acciones depredatorias. Y es que, en la mayoría de los casos, el destino final de las cabañas ganaderas que eran robadas fue la venta a sus antiguos propietarios, quienes llegaban a pagar por ellas altas sumas de dinero en forma de rescate (en torno a los 100.000 mrs).⁵²

Ahora bien, ¿qué repercusión pudo tener el robo de ganado en el tejido económico de las sociedades de frontera? El profesor Juan Luis de la Montaña se ha pronunciado a este respecto, argumentando que la guerra bloqueó y obstaculizó la floreciente actividad ganadera que comenzaba a emerger en este ámbito fronterizo. Como ejemplo de esta afirmación, el autor nos remite al cese de las rutas ganaderas transfronterizas que existían entonces por los pasos rayanos de Albuquerque, Alcántara, Marvão, Elvas u Olivenza.⁵³ Por su parte, Enrique Llopis, en su célebre estudio sobre el Monasterio de Guadalupe, afirma que la Guerra de Sucesión de 1475 tuvo una enorme repercusión en la economía ganadera del Monasterio. De hecho, si en 1461 la cabaña bovina de esta institución religiosa comprendía las 3.488 cabezas de ganado, en 1479 las cifras apenas alcanzan las 1.271 reses.⁵⁴

Unos efectos negativos que parecen advertirse, incluso, en aquellas poblaciones de interior, donde las luchas entre castellanos y portugueses se simultanearon con otro tipo de enfrentamientos de carácter señorial. Uno de los casos más significativos a este respecto fue el enfrentamiento que vivió el territorio de la Orden de Alcántara por el control de su maestrazgo entre 1464 y 1480. En este sentido, comarcas como La Serena (de gran importancia económica para esta institución por las enormes rentas que generaban sus pastos), se vieron perjudicadas por la política militar depredatoria desplegada por las distintas facciones de la Orden que estuvieron enfrentadas entre sí. Al final, tanto tuvo que ser el daño infligido sobre el territorio, que los Reyes Católicos se vieron obligados a fomentar la actividad ganadera en esta área geográfica:

Por quanto nos an contado los grandes robos, e males, e dapnos que se fasían en la Serena, e tierra de la orden de Alcántara por la personas que tienen, o pretenden aver derecho al dicho maestrazgo, e por otros en su nombre, e por evitar los dichos robos, e males, e dapnos, e por que la dicha Serena se paçiese, porque a cabsa de no se paçer, avía muy gran falta de ganados en estos nuestros reinos, de lo qual redundaba a nos grand deservicio, e dapnos a nuestros súbditos e naturales.⁵⁵

a zonas de interior, como eran Cáceres y Trujillo, con su correspondiente salvoconducto y carta de seguro por parte de las autoridades del lugar. B. Palacios Martín (Dir.), *Colección diplomática...*, *op. cit.*, Doc. 1228.

52. B. Palacios Martín (Dir.), *Colección diplomática...*, *op. cit.*, Doc. 1240.

53. J. L. de la Montaña, "Vida rural, ganadería y comercio en la frontera castellano-portuguesa. El sector extremeño (siglos XIII-XV)", *Revista de Estudios Extremeños*, 70, 2014, 912.

54. E. Llopis, "Una gran empresa agraria y de servicios espirituales: el Monasterio Jerónimo de Guadalupe, 1389-1835", *Documentos de trabajo de la Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales*, 18, 1995.

55. B. Palacios Martín (Dir.), *Colección diplomática...*, *op. cit.*, Doc. 1288.

3.2.3. Cese del comercio

El comercio fue otra actividad económica que se contrajo de forma apreciable, ya que al estallar el conflicto sucesorio se blindó la frontera y se redujeron los contactos comerciales a uno y otro lado de ésta.⁵⁶ Además, con el fin de vetar el tránsito de determinadas mercancías (como armas, animales de guerra, etc.), las autoridades situaron al frente de las poblaciones fronterizas a diversos oficiales, como los alcaldes de sacas.⁵⁷

Por otra parte, hemos de decir que los comerciantes tuvieron muy difícil desempeñar su oficio, debido a la enorme violencia que se instaló en la frontera. Existían muchas posibilidades de que las caravanas fuesen asaltadas por fuerzas armadas. Entendemos, al igual que ocurrió en el caso del ganado, que el cometido final de estas acciones fue minar la economía del contrario, pero también, encontrar una vía de financiación y enriquecimiento tras la posterior venta, o rescate, de la mercancía sustraída. En este sentido, el rescate de algunos cargamentos hurtados llegaron a alcanzar 20.000 maravedíes; lo que, por otra parte, suponía el hundimiento económico de los comerciantes.⁵⁸

Finalmente, esta reducción de la actividad comercial sólo pudo ser mantenida, en parte, gracias a la emergencia y el incremento de ciertas prácticas delictivas, como el contrabando.⁵⁹

3.2.4. La población civil como objetivo militar

En otro orden de cosas, quisiera añadir que estos ataques no sólo tuvieron como objetivo la destrucción de las bases económicas y materiales del enemigo, puesto que también buscaban inculcar el terror en el conjunto de la población. Todo ello, con el fin de instrumentalizar políticamente a los hombres y mujeres que padecían estas incursiones depredatorias.⁶⁰ Por ejemplo, tras dos duros años de robos, incendios y devastaciones en el territorio portugués, las poblaciones afectadas reclamaron a su príncipe la firma de una tregua con Castilla, antes de seguir padeciendo los terribles daños ocasionados por los ejércitos castellanos:

Su príncipe D. Juan [de Portugal] dando oídos a las quejas de sus vasallos, víctimas del hambre y de los daños de las incursiones de los castellanos, prefirió a la guerra las treguas, y por consejo del Obispo de Évora envió emisarios a ratificarlas y hacerlas bastante duraderas para que permitieran procurarse mantenimientos.⁶¹

56. J. L. de la Montaña, "Vida rural, ganadería...", *op. cit.*, 918.

57. J. L. de la Montaña, "El comercio en la frontera castellano-portuguesa: el ámbito extremeño (siglos XIII-XV)", *En la España Medieval*, 28, 2005, 90.

58. A. de la Torre y L. Suárez (Eds.), *Documentos referentes a...*, *op. cit.*, doc. 112.

59. J. L. de la Montaña, "El comercio en...", *op. cit.*, 89-90.

60. F. García Fitz, *Castilla y León...*, *op. cit.*, 106-109.

61. A. de Palencia, *Crónica de...*, *op. cit.*, Vol. III, 58-59.

Por otra parte, no hemos de perder de vista el hecho de que el secuestro de la población se convirtió en una fuente de enriquecimiento, mediante el cobro de rescates. Tomando como ejemplo la incursión que Alonso de Cárdenas realizó por la zona de Veros, en el interior de Portugal, los textos aluden a que sus hombres de armas: «ficeron muy grandes daños i tomas de ganados i prisiones i rescates de ombres». ⁶² En este sentido, el pago por el rescate de cautivos llegó a alcanzar la cifra de 1.000 maravedíes. ⁶³

3.2.5. Caos gubernativo y generalización de la violencia.

El desorden político-institucional que ocasionó la guerra, unido al clima de violencia generalizada que vivió por aquellos entonces la antigua provincia de Extremadura, propició que, en numerosas ocasiones, afloraran de forma impune las actividades delictivas. La crónica de Alonso de Maldonado no puede ser más ilustrativa a este respecto:

Los deseosos de guerra y bullicios cada día eran con la parte que querían (...) primero cada uno en su ciudad donde era natural comenzaba a robar por su parte; después de lo cual, ordenados en manadas, andaban por el territorio haciendo robos de mayor cuantía. De aquí subscedían grandes crueldades y actos muy feos; cada uno subscedía y obedecía al movimiento del ánimo. ⁶⁴

Especialmente, quisiera destacar los abusos que cometieron los hombres de armas contra la población civil no combatiente. En este sentido, uno de los mayores ejemplos que podemos encontrar a este respecto fue lo sucedido con la población fronteriza de San Martín de Trevejo, gobernada por Hernán Centeno, alcaide de su fortaleza. Todo parece indicar que los abusos de Centeno fueron tan numerosos, como crueles y constantes. Así, este alcaide fue acusado en 1480 de cometer los siguientes desmanes contra la población del lugar: maltrato físico, extorsión económica y el sometimiento de la población a una arbitraria sobre-explotación laboral (ya que ésta se veía obligada a trabajar en sus posesiones y en el mantenimiento de sus fortalezas bajo la coacción y el uso de la fuerza). ⁶⁵

Un hecho que no resultó ser aislado, por cuanto los abusos contra la población parecieron ser una constante, como lo atestigua lo sucedido en las tierras de Trujillo con las guarniciones que defendían los castillos de Madrigalejo, Figueruela o Castroviejo; como también, los pleitos que se interpusieron contra algunos de los más ilustres capitanes isabelinos, como fue el caso de Suárez de Figueroa o Alonso de Monroy.

62. P. de Orozco, *Primera historia de la orden de Santiago*, Badajoz, 1978, 400.

63. A de la Torre y L. Suárez (Eds.), *Documentos referentes a...*, *op. cit.*, doc. 77.

64. A. de Maldonado, *Vida e historia...*, *op. cit.*, 124-125.

65. B. Palacios Martín (Dir.), *Colección diplomática...*, *op. cit.*, Docs. 1212 y 1293.

3.2.6. Movimientos migratorios

Finalmente, quisiera traer a colación los desplazamientos de población que la guerra de Sucesión de 1475 provocó en el ámbito de la frontera luso-extremeña. A este respecto, convendría aclarar que la pauta de comportamiento social más usual fue la huida, en un intento de buscar refugio y amparo en aquellos territorios del interior de Castilla que ofrecían una mayor seguridad. Como aludiese Fernando del Pulgar:

Como la Reyna fue en la çibdad de Trogillo, entendió luego en la prouisión de las cosas neçesarias en la guerra que fazían los portogueses, y los castellanos que estauan con ellos (...) E todas las aldeas cercanas a áquellas fortalezas e a sus comarcas estauan despobladas, e los moradores dellas las desanpararon, e fueron a morar, dellos al Andalucía, dellos, al reino de Toledo, e a otras partes.⁶⁶

Y aunque podamos pensar que esta es una afirmación exagerada del autor, y que la despoblación de las zonas fronterizas no tuvo tanta incidencia, la documentación conservada parece avalar esta hipótesis. Por ejemplo, en 1477, en pleno desarrollo de la contienda, la población de Aliseda había huido por completo del lugar, quedando despoblado en tal manera que donde «avía en él ya çiento e veynte vecinos e no moran ende ninguno».⁶⁷ De igual manera, las poblaciones fronterizas cercanas a Badajoz también tuvieron que verse afectadas por el fenómeno de la despoblación, por cuanto los Reyes Católicos promulgaron toda una serie de mercedes, y exenciones fiscales con los que favorecer la llegada y el asentamiento de nuevos pobladores.⁶⁸ Y en el caso de San Martín de Trevejo la población huyó despavorida ante los desmanes de Hernán Centeno y sus hombres:

aveys incurrido e incurristeis en muy grandes pennas segund las ordenanças e leyes de estos mis regnos, e que han reçebido e reciben de vos otros muchos mayores males e dannos, que por causa vuestra están los vesynos e moradores de la dicha villa para la despoblar e irse de ella a venir a otras partes.⁶⁹

Desde la óptica portuguesa, nos encontramos con una dinámica de despoblamiento similar, donde su máximo exponente fueron los “*coutos de homiciados*”; o lo que es lo mismo, espacios dónde los criminales debían cumplir su sentencia judicial. Una política repobladora que en más de una ocasión generó tensiones con los vecinos y moradores de aquellas poblaciones fronterizas donde estos emplazamientos fueron creados. No obstante, como señala Margarida Garcez, aunque estos cotos de homicianos constituían un mal, éste fue un mal necesario. En este sentido, gracias a la creación de nuevos cotos (caso de Monsanto) y a la

66. F. del Pulgar, *Crónica de...*, *op. cit.*, 381.

67. M^a D. García Oliva, *Documentación histórica del Archivo Municipal de Cáceres (1475-1504)*, Cáceres, 1987, 20.

68. J. L. de la Montaña, “E levaram captivos...”, *op. cit.*, 23.

69. B. Palacios Martín (Dir.), *Colección diplomática...*, *op. cit.*, Doc. 1293.

potenciación de los ya existentes (como los de Marvão o Arronches), las autoridades portuguesas lograron frenar la despoblación de sus fronteras.⁷⁰

4. Conclusión

A lo largo de este trabajo hemos podido constatar que la historia militar puede llegar a trascender la mera narración del acontecimiento histórico permitiéndonos conocer las dinámicas económicas y sociales de una determinada comunidad.

En este sentido, a pesar de que en numerosas ocasiones la historiografía ha tachado de “catastrofista” a la historia militar (debido a la sobredimensión que estos estudios han otorgado a los desastres de la guerra, los cuales, según algunas voces críticas, no serían tantos ni tan marcados),⁷¹ nuestra opinión es que el análisis polemológico -el estudio de las formas de hacer la guerra y de los efectos de sus campañas- constituye una perfecta variable exógena que debe ser incluida en el ámbito académico de la investigación histórica y del análisis de los fundamentos sociales y económicos de una época determinada.

A este respecto, dejando a un margen la repercusión que la guerra tuvo en la vida política del Medievo (cuya evidencia está más que contrastada), consideramos que los efectos que pudieron tener las campañas militares a la hora de alterar los ritmos económicos, la dinámica social y las propias formas de vida de una determinada comunidad son más que evidentes. Lo ocurrido en la frontera luso-extremeña en el contexto de la Guerra de Sucesión 1475 así lo demuestra.

70. J. L. de la Montaña, “E levaram captivos...”, *op. cit.*, 24. Ver también: M. Garcez Ventura, “Os coutos de homiciados nas fronteiras com o direito de asilo”, *Revista da Faculdade de Letras. Historia*, 15, 1998, 608.

71. J. L. de la Montaña, “Vida rural, ganadería...”, *op. cit.*, 893.

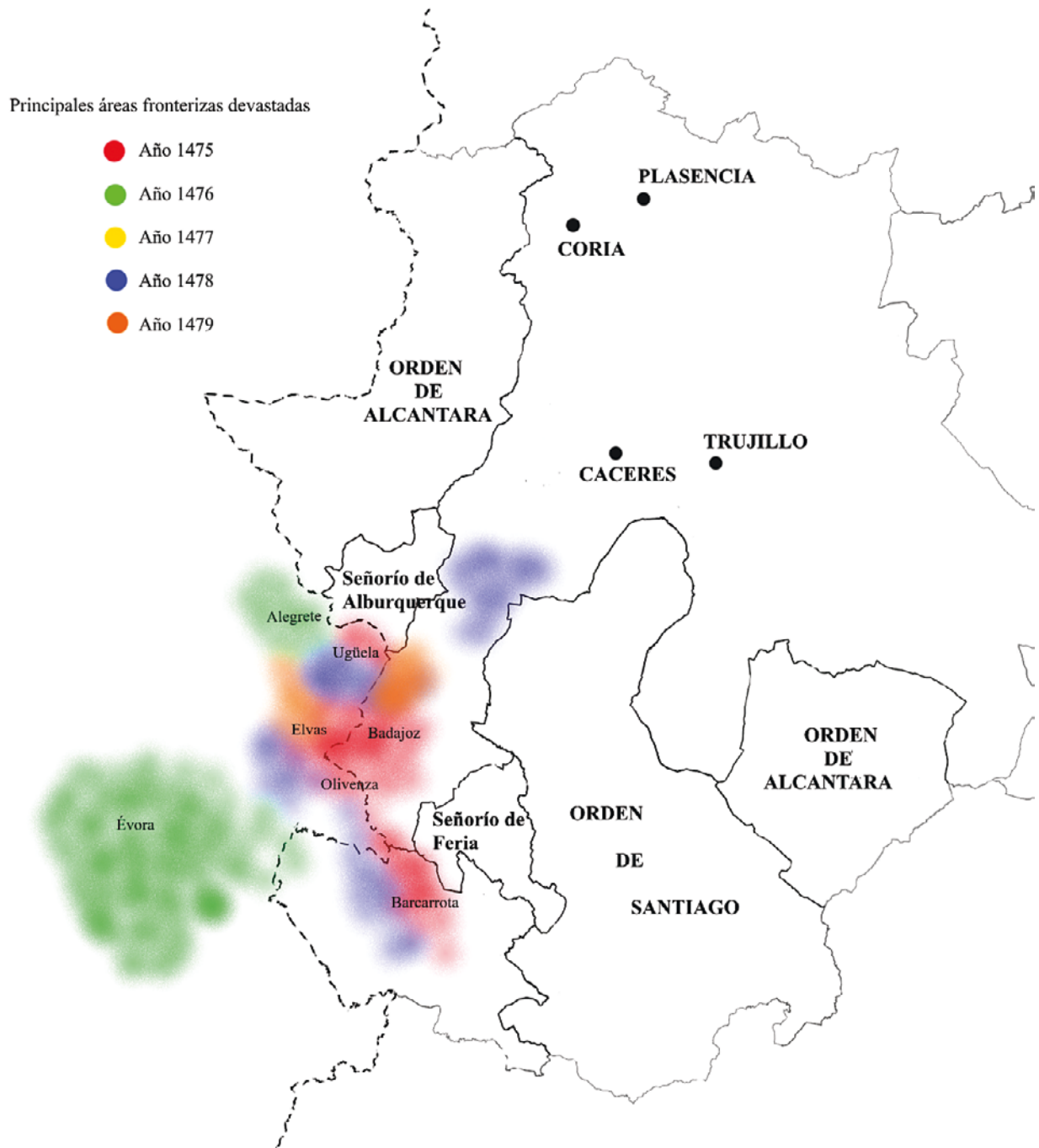


Fig.1. Campañas de devastación y principales áreas geográficas afectadas (Autor: Carlos Casillas)

SAGUNTUM AND NUMANTIA AS HISTORIC EXEMPLA IN THE
SPANISH PARLIAMENTARY ORATORY FROM 1868 TO 1939

Sagunto y Numancia como *exempla* históricos en la oratoria parlamentaria de la España liberal (1868 – 1939)

Pepa Castillo

Universidad de La Rioja

mariajose.castillo@unirioja.es

Fecha recepción 01.02.2016 / Fecha aceptación 20.11.2017

Resumen

En el s. XIX España necesitaba consolidar su identidad nacional y para ello era necesario fijar los rasgos que definían el carácter y temperamento de la raza española. En este contexto, personajes y gestas del pasado remoto de España eran los que mejor podían reflejar la idiosincrasia de la emergente nación. Una de esas gestas fue la que protagonizaron los habitantes de Sagunto y de Numancia, dos ciu-

Abstract

In the 19th century, Spain sought to consolidate its national identity. To bear this out, it had to fix the traits that defined the character and temperament of the Spanish people. In this context, what best reflected the idiosyncrasy of the emerging nation were the personalities and the heroic feats of the remote past of Spain. Such was the case of the deeds carried out by the inhabitants of Sagun-

* Este artículo ha sido escrito en mi calidad de investigador colaborador del Proyecto *Antigüedad, nacionalismos e identidades en la historiografía occidental (1700 – 1900): los casos español, británico y argentino* (MINECO HAR2012-31746, IP Antonio Duplá Ansuátegui).

dades que simbolizaban la lucha heroica de todo un pueblo por su libertad e independencia. En este artículo se analiza el uso que se hace de Sagunto y Numancia en los discursos que se pronunciaron en el Congreso de los Diputados desde la Revolución de 1868 hasta el 2 de febrero de 1939, última reunión de las Cortes en territorio español.

Palabras clave

Sagunto. Numancia. Oratoria política. *Exempla* históricos.

tum and Numantia, two cities which symbolized the heroic struggle of a people for their freedom and independence. This paper analyses the use of Saguntum and Numantia as historic *exempla* in the speeches delivered to the Congress of Deputies between the Glorious Revolution of 1868 and 2 February 1939, the day the courts met in Spanish territory for the last time.

Keywords

Saguntum. Numantia. Political oratory. Historic *exempla*.

AUNQUE SE PUEDE AFIRMAR QUE A FINALES DEL SIGLO XVIII ya se habían establecido las bases de una identidad nacional, hay que esperar a la siguiente centuria para que este sentimiento se extienda y sea aceptado por la mayor parte de los habitantes del nuevo estado – nación.¹ Sin embargo, una vez llegados a este punto, si se quería consolidar esta identidad nacional era necesario definir la idiosincrasia de la nueva nación emergente, los rasgos que definían el carácter y el temperamento de la raza española, en definitiva, se trataba de buscar símbolos identificadores.² Uno de los caminos para conseguirlo fue volver la mirada hacia el pasado, y en la idea de que cuanto más antiguo fuese el origen de estos rasgos, mejor estaría definido el estado – nación que acababa de nacer, no tardó en convertirse la Antigüedad en el campo de búsqueda predilecto. La protohistoria peninsular fue el periodo que suscitó más entusiasmo, principalmente porque se tenía la opinión generalizada de que fue entonces cuando se empezaron a establecer las peculiaridades identitarias de la nación española.³ A ello contribuyó, sin duda alguna, la invasión de Napoleón (1808 – 1814), el nuevo Aníbal, el nuevo Escipión con el que España reescribía una página de una historia ya vivida, la de la destrucción de Sagunto y Numancia.

En esta empresa de proporcionar elementos de cohesión a la identidad colectiva del estado – nación España, dos disciplinas desempeñaron un papel crucial: la Historia y la Pintura. Mientras que el historiador buscaba en el pasado esas señas de identidad, esos acontecimientos que reflejaban la esencia de la nación; el pintor, cuya base documental eran los libros de historia, los popularizaba en sus cuadros. Con la ayuda de uno y de otro, el abnegado patriotismo español de los habitantes de Sagunto y Numancia, su espíritu de independencia y el exacerbado heroísmo que ambas ciudades mostraron en su lucha contra los dos grandes colosos del Mediterráneo (Cartago y Roma), se convirtieron rápidamente en símbolos de la nueva identidad nacional. Se trataba, en definitiva, de la lucha colectiva de «los primeros es-

1. Una breve síntesis sobre el proceso de nacimiento de España como estado – nación en J. Álvarez Junco, *Mater dolorosa. La idea de España en el siglo XIX*, Madrid, 2001, 155-171.

2. Son las «fronteras de inclusión» a las que se refiere Álvarez Junco, *Mater...*, *op. cit.*, 190.

3. Prueba de ello es la importancia que los primeros pobladores de la península ibérica tienen en las Historias de España de este periodo, como en las de Modesto Lafuente o Antonio Cabanilles, porque, como bien afirma López-Vela, «en ellos se encuentra la idiosincrasia, la base esencial que luego se verá reflejada a lo largo de la historia nacional» (R. López-Vela, “De Numancia a Zaragoza. La construcción del pasado nacional en las Historias de España del ochocientos”, en: R. García Cárcel, *La construcción de las Historias de España*, Madrid, 2004, 209-210). La misma idea ya la encontramos en Álvarez Junco, *Mater...*, *op. cit.*, 206.

pañoles verdaderos» contra «conquistadores extraños y ajenos al ser nacional»,⁴ una idea que encajaba perfectamente con el creciente patriotismo de los nuevos tiempos.

Numancia y Sagunto, junto con Viriato, formaban parte, en palabras de Pérez Vejo, de «la trilogía sagrada de la mitología de lo español»,⁵ y muy tempranamente pasaron al imaginario colectivo del pensamiento liberal del XIX, como lo evidencia la oratoria política de estos años. En el ámbito de la vida parlamentaria española, las dos ciudades fueron dos *exempla* históricos a los que en ocasiones recurría el orador para dirigirse a un público cultivado y antagónico, al que trataba de convencer.⁶ En este proceso de persuasión, disminuir la distancia entre el emisor y el receptor era un paso muy importante, y que mejor manera para hacerlo que mencionar en el discurso dos gestas históricas que formaban parte de un pasado compartido por todos.⁷

Nuestro objetivo en este artículo es analizar el papel que desempeñaron estos dos *exempla* históricos en el parlamentarismo español a lo largo de setenta años, desde el triunfo de la soberanía popular en la revolución de 1868 hasta el 2 febrero de 1939, momento en el que las Cortes republicanas celebraron en el castillo de Figueras su última reunión dentro del territorio español.⁸ Pero antes, referiremos los hechos que convirtieron a Sagunto y a Numancia, ya en la Antigüedad, en símbolos de la independencia y el heroísmo hispanos.

El nacimiento del mito

El protagonismo de Sagunto en una de las guerras más importantes que tuvo lugar en el Mediterráneo durante la Antigüedad, la Segunda Guerra Púnica (218 – 201 a. C.), reservó a esta ciudad un lugar en la Historia, y todo ello gracias a Polibio, Livio y Apiano, principalmente. Fue entonces cuando se formó la leyenda de esta ciudad, que fue sitiada en 218 a. C. por el general cartaginés Aníbal y que cayó tras ocho meses de duro asedio.

El desembarco de Amílcar Barca en las costas gaditanas en 237 a. C. y su posterior expansión por la franja costera meridional y el valle del Guadalquivir mostraban el interés

4. T. Pérez Vejo, *España imaginada. Historia de la invención de una nación*, Barcelona, 2015, 52/ 53.

5. T. Pérez Vejo, *Pintura de historia e identidad nacional en España*, Tesis Doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 1996, 971.

6. Esa era la principal finalidad del *exemplum*, como ya establecieron dos grandes maestros de la palabra, Cicerón (*Part.* 14.49) y Quintiliano (*Inst.* 5.11.6).

7. Sobre el empleo y función del *exemplum* en el discurso, *vid.* Ch. Perelman – L. Olbrechts-Tyteca, *Tratado de la Argumentación. La nueva Retórica*, Madrid, 1989, 536-546; J. Alcolea. s. v. “Ejemplo”, en: L. Vega Reñón – P. Olmos Gómez (Eds.), *Compendio de lógica, argumentación y retórica*, Madrid, 2011, 218-220.

8. La derrota republicana supuso la desaparición de un sistema parlamentario que había estado vigente en la España liberal desde La Gloriosa, y que sólo fue interrumpido durante ochos años por el golpe militar de Miguel Primo de Rivera (1923 – 1931). Para una visión general del parlamentarismo a lo largo de este periodo, *vid.* M. Pérez Ledesma, “La vida parlamentaria en España: de la revolución de 1868 a la derrota republicana de 1939”, en: G. Capellán de Miguel (Ed.), *Parlamento y parlamentarismo de la España Liberal. Manuel de Orovio y Práxedes Mateo-Sagasta*, Logroño, 2000, 23-65.

de Cartago por la península ibérica, un interés que con el tiempo desencadenó una rivalidad interna en la propia Sagunto.⁹ No tardaron en formarse dos facciones dentro de ciudad, los que preferían una mayor influencia de Cartago y los que, por el contrario, querían la de Roma.¹⁰ Era evidente que cuando el equilibrio de fuerzas se inclinase hacia uno u otro lado el conflicto sería inevitable. Así ocurrió, y para justificar el asedio a la ciudad, Aníbal, según nos relata Apiano, convenció a los turbuletas, vecinos y viejos enemigos de los saguntinos,¹¹ para que se quejasen de que los saguntinos «les devastaban los campos y les infligían otros muchos ultrajes».¹² Fue entonces cuando Aníbal, un hombre que según Polibio «estaba poseído de irreflexión y de coraje violento», que «no se servía de las causas verdaderas y se escapaba hacia pretextos absurdos»,¹³ puso sitio a Sagunto.

El relato más detallado de los ocho meses de asedio nos lo proporciona Livio, quien refiere con detalle sus preparativos, como arrasaron los campos adyacentes a la ciudad; los sucesivos ataques a las murallas y la lucha cuerpo a cuerpo sobre los escombros de las mismas; y, por último, el uso de máquinas de guerra para destruir definitivamente las defensas de Sagunto y hacerse con el control del enclave y de su ciudadela.¹⁴

Durante el tiempo que duró el asedio, el ánimo de los saguntinos no decayó, se mantuvieron firmes y rechazaron al enemigo en sucesivas ocasiones, a pesar de superarles en número;¹⁵ incluso cuando se derrumbó un sector de la muralla, no dudaron en ponerse ellos mismos como barrera entre los asaltantes y la ciudad desprotegida, sin retroceder ni un paso.¹⁶ Y al flaquear sus fuerzas, en lugar de aceptar las condiciones de rendición que les ofrecía Aníbal, «reunieron en el foro todo el oro y plata del tesoro público y privado, y arrojándolo al fuego encendido con ese fin de prisa y corriendo, también ellos en su mayor parte se precipitaron en las llamas».¹⁷ Finalmente, Aníbal atacó con todos sus efectivos bajo el lema de matar a todos los saguntinos en edad militar que, o se habían encerrado con sus familias en sus casas, que se desplomaban bajo las llamas, o se enfrentaban en un combate a muerte con los soldados de Aníbal.¹⁸

9. Plb. 3.15.6-7.

10. No es nuestro objetivo aquí entrar en esta cuestión, que está ampliamente tratada en A. J. Domínguez Monedero, «Sagunto, el *emporion* de Arse, punto de fricción entre las políticas de Roma y Cartago en la península ibérica», *CuPAUAM*, 37-38, 2011-2012, 395-417.

11. Liv. 21.6.1. No se trata de los turdetanos, como asegura Livio, sino de los turbuletas, *vid.* J. Uroz Sáez, «¿Turbuletas o turdetanos, en la guerra de Sagunto?», *Lucentum*, 1, 1982, 179-181.

12. App. *Ib.* 10. Polibio, por su parte, dice que Aníbal envió correos a Cartago con el fin de saber qué debía hacer, ya que los saguntinos estaban atacando a los pueblos vecinos sometidos a los cartagineses (Plb.3.15.8).

13. Plb. 3.15.9.

14. Liv. 21.7.4-21.9.2/ 21.11.3-15.1.

15. Liv. 21.9.1-2.

16. Liv. 21.8.8.

17. Liv. 21.14.1.

18. Liv. 21.14.3-4.

El heroísmo que mostraron los saguntinos en los últimos días del asedio ya lo había relatado, antes que Livio, Diodoro Sículo, quien puntualiza que los saguntinos fundieron los objetos de oro y plata con plomo y cobre para que no fuesen útiles a Aníbal, y añade, además, que después se lanzaron heroicamente a una lucha en la que murieron todos, y que las mujeres degollaron a sus hijos para después ahorcarse.¹⁹

La escena no podía ser más dramática, de manera que Sagunto no tardó mucho en convertirse en el paradigma de un pueblo que elegía una muerte honrosa antes que la rendición, y así se ve ya en el s. I d.C. en Quintiliano²⁰ y Lucano. En el caso del segundo, la imagen de los niños arrebatados de los pechos de sus madres para ser arrojados al fuego, la de las esposas pidiendo la muerte a sus maridos o la de los hermanos matándose entre ellos, encajaba perfectamente con su épica histórica y con la imagen del heroísmo saguntino.²¹ Tampoco falta el *topos* de la ingesta de carne humana por parte de los sitiados,²² ni intentos de justificar el parricidio que cometieron los saguntinos.²³

Pero Sagunto fue también un arquetipo de fidelidad hacia Roma por encima de cualquier adversidad.²⁴ Para Valerio Máximo es esta fidelidad a Roma la que les lleva a hacer una hoguera pública en la plaza y arrojar a ellas sus más queridas pertenencias y a sí mismos.²⁵ Sin embargo, a pesar de que la imagen de Sagunto como icono de fidelidad domina en la historiografía romana, esta no trascendió a la posteridad. En realidad, fue una creación de la historiografía latina para justificar y legitimar la declaración de guerra a Cartago por parte de Roma, sobre la base de una antigua alianza de la segunda con Sagunto.²⁶ Esta virtud de Sagunto pronto se olvidó y bien pudo ser san Agustín quien más contribuyó a ello, pues para él Sagunto fue destruida por «haber permanecido demasiado fiel» a la impía Roma y a sus dioses, unos dioses que permitieron que los saguntinos padeciesen tantas penurias que solo vieron liberación en la muerte.²⁷ No era esta una imagen que interesaba transmitir a la posteridad.

Con todo, entre los escritores grecolatinos fue la ciudad arévaca de Numancia, y no la edetana Sagunto, el símbolo por excelencia del heroísmo y la independencia de todo un pueblo.

Cuando el Senado romano tuvo conocimiento de que los de Segeda (Mara – Belmonte de Gracián), habían decidido ampliar su recinto amurallado con el fin de acoger a gentes de las ciudades vecinas, envió una embajada para comunicarles que no debían continuar con los trabajos porque estaban incumpliendo los acuerdos establecidos con Tiberio Sempronio

19. Diod. 25.15; *cfr.* App. *Ib.* 12.

20. Quint. *Inst.* 3.8.23.

21. Luc. 3.350.

22. Petr. *Sat.* 141.9.

23. Sen. *Cont.* 9.4.5.

24. Sall. *H.* 2.64.1; Mel. 2.91-94; Plin. *NH* 3.20; Flor. 1.22; Amm. 15.10.10.

25. V. Max. 6.6. (ext.)1.

26. Sobre esta antigua vinculación entre Sagunto y Roma en las fuentes clásicas, *vid.* Domínguez Monedero, “Sagunto...”, *op. cit.*, 400-402/ 408-412.

27. August. *Civ. Dei* 3.20.

Graco en 179 a. C.²⁸ Sin embargo, para los segedanos no era así, ya que Graco había prohibido construir nuevas ciudades, no fortificar las existentes o ampliar su recinto amurallado.²⁹ Tal contestación fue vista como una provocación y en 153 a. C. Roma envía al cónsul Q. Fulvio Nobilior a zanjar el asunto. Es en este momento cuando entra en escena la ciudad de Numancia, porque fue allí, al corazón del territorio arévaco, a donde se dirigieron las gentes de Segeda cuando en el verano de 153 a. C. Nobilior se presentó ante la ciudad con un ejército de 30.000 hombres.³⁰ Fue entonces cuando comenzaron los sucesivos asedios del enclave que no tardó en convertirse en el centro de la resistencia celtibérica al dominio de Roma,³¹ tal y como lo atestiguan los escritores grecolatinos, los verdaderos artífices de la leyenda.

Para los historiadores clásicos la guerra que terminó con la destrucción de Numancia fue una guerra larga que inició Roma sin un motivo aparente. Lo único que había hecho la ciudad arévaca fue prestar ayuda a sus aliados los belos, y tal comportamiento era digno de alabanza, no de una guerra con «la nación que disponía de todas las fuerzas del universo»,³² una guerra a la que Cicerón bautizó como «guerra de exterminio», y de la que Veleyo Patérculo dijo que fue «más penosa» que la de Viriato.³³ Pero a pesar de ser una guerra desigual, no faltaron momentos de gloria para los numantinos, como las sucesivas derrotas que infringieron a Nobilior³⁴ o a Pompeyo Aulo,³⁵ o el acuerdo tan favorable que firmaron con Manciano.³⁶ Estas sucesivas deshonras romanas sirvieron para presentar a la ciudad arévaca como el «terror de la República»,³⁷ que llevó a Roma a «estremecerse con el terror de la guerra de Numancia»,³⁸ y a algunos autores a compararla con la amenaza que supuso Cartago en su momento.³⁹ Y así nació la fama de su ferocidad e invencibilidad que encontramos en la historiografía romana desde el s. I a.C.,⁴⁰ y que se destacó aún más cuando algunos autores clásicos afirmaron, erróneamente, que la ciudad carecía de murallas.⁴¹

28. Diod. 31.39; App. *Ib.* 44.

29. *Id.*

30. App. *Ib.* 45.

31. Después de Q. Fulvio Nobilior (153 – 152 a. C.) los asedios a Numancia estuvieron protagonizados por M. Claudio Marcelo (152 – 151 a. C.), Q. Pompeyo Aulo (141 – 139 a. C.), Popilio Lenas (138 a. C.), Hostilio Manciano (137 a. C.) y Publio Cornelio Escipión Emiliano (134 – 133 a. C.), el vencedor de Numancia. Para un relato detallado de la Guerra Numantina, *vid.* A. Jimeno Martínez – J. I. de la Torre Echávarri, *Numancia, símbolo e historia*, Madrid, 2005, 11-24.

32. Flor. 2.18.

33. Cic. *Off.* 1.11; Vell. 2.1.3-4.

34. App. *Ib.* 46.

35. App. *Ib.* 78.

36. App. *Ib.* 80.

37. Cic. *Mur.* 58.

38. Vell. 2.90.3. Sobre este miedo a Numancia, *vid.* Flor. 2.18; Plb. 35.4.4.

39. Cic. *Agr.* 2.90/ *Cat.* 4.21; Flor. 2.18; App. *Ib.* 98

40. Flor. 2.18; Aur. *Vict. de vir. ill.* 49.

41. Sobre esta cuestión, *vid.* Jimeno Martínez – Torre Echávarri, *Numancia...*, *op. cit.*, 30.

Pero todavía quedaba el momento más trágico de toda la contienda, el final de una ciudad que, tras quince meses de asedio y hostigada por el hambre, decidió morir antes que rendirse a Escipión y a Roma. Al igual que los saguntinos, los numantinos prefirieron una honrosa muerte a una rendición incondicional que les iba a suponer entregar las armas, la ciudad y perder su libertad.⁴²

El sacrificio colectivo que convirtió a Numancia en inmortal fue alabado, entre otros, por Séneca, que habla de la grandeza de Escipión, pero también de la del «heroico espíritu de los sitiados, que se sabe que no está cercado quien tiene el escape de la muerte y lanza el último suspiro en brazos de la libertad»;⁴³ por Floro, para quien el valor de los numantinos es equiparable con el de los habitantes de Cartago, y así se explica que Roma pusiese al frente de la guerra numantina a quien había destruido Cartago, Publio Cornelio Escipión Emiliano; no olvida tampoco pintar un dramático y heroico final en el que los habitantes de Numancia «se destruyen a sí mismos, a los suyos y su patria, con la ayuda de la espada, del veneno y del fuego que se había extendido por todas partes».⁴⁴ Por el contrario, Apiano relata el «espectáculo terrible y prodigioso» que fue ver aparecer a los supervivientes ante el enemigo, «sucios, llenos de porquería, con las uñas crecidas, cubiertos de vello y despedían un olor fétido», y eso les hacía «dignos de compasión, pero temibles en su mirada, pues aún mostraban en sus rostros la cólera, el dolor, la fatiga y la conciencia de haberse devorado los unos a los otros».⁴⁵

Todavía más dramático es el final que nos cuenta Valerio Máximo, en el que Retógenes incendia primero su barrio y después coloca una espada desenvainada en el centro de la plaza; entonces ordena que luchen de dos en dos, arrojando al vencedor a las llamas con la cabeza cortada; y cuando ya habían muerto todos él también se arroja a las llamas.⁴⁶

Curiosamente, muy pocos relatan al detalle de que, impulsados por el hambre y la necesidad de prolongar su resistencia a Roma, «comieron carne humana cocida, en primer lugar la de aquellos que habían muerto y posteriormente los más fuertes causaron violencia a los más débiles».⁴⁷ Este comportamiento, que venía muy bien para justificar y ensalzar el papel civilizador de Roma, es duramente criticado por Veleyo Patérculo, para quien «no puede servirles como excusa la necesidad, pues los que al final habían de morir, no tenían necesidad de vivir de tal manera»;⁴⁸ pero para otros, como Apiano, fue fruto de las circunstancias extremas que padecían, que les hicieron «volverse salvajes de espíritu» y «semejantes a las fieras».⁴⁹

La resistencia de Numancia a Roma y su trágico final, símbolos ambos de su valor y amor por la libertad, no solo contribuyeron a hacer de esta ciudad una leyenda, sino que jus-

42. App. *Ib.* 95

43. Sen. *Ad Pol. Con.* 1.

44. Flor. 2.18.

45. App. *Ib.* 97.

46. V. Max. 3.2.(ext)7.

47. App. *Ib.* 96.

48. Vell. 7.6.

49. App. *Ib.* 96.

tificaban la presencia de un general de la talla de Publio Cornelio Escipión Emiliano, el héroe que había vengado las afrentas de la ciudad arévaca.⁵⁰

Construida la leyenda, solo quedaba su transmisión y es aquí donde la *Historia contra los paganos* de Orosio jugará un importante papel. En su relato de los acontecimientos son continuas las alusiones al valor de los numantinos, de los que los romanos deben aprender a ser «justos, fieles y misericordiosos».⁵¹ El coraje de este pueblo queda todavía más patente cuando el discípulo de san Agustín afirma que con cuatro mil soldados contuvieron durante catorce años a cuarenta mil romanos, a los que vencieron en numerosas ocasiones y obligaron a aceptar alianzas vergonzosas;⁵² o al afirmar que cuando se retiraban de la lucha para regresar a la ciudad lo hacían en orden, porque no se trataba de una huida.⁵³ Tampoco Orosio deja supervivientes y para ello escoge el final de una Numancia en llamas donde perecieron todos sus habitantes, de esa manera los romanos no se vieron como vencedores, porque fueron los numantinos quienes, voluntariamente, escaparon al destino que Roma les había reservado.⁵⁴

Sagunto y Numancia en el Congreso los diputados

En el periodo que abarca nuestro estudio (1868 – 1939), estas dos ciudades son mencionadas como *exempla* históricos en cuarenta y un discursos, que se distribuyen de la siguiente manera: dieciséis durante el Sexenio Revolucionario (septiembre 1868 – diciembre 1874), veinte durante la Restauración Borbónica (enero 1875 – mayo 1902), tan solo cuatro bajo el reinado de Alfonso XIII (mayo 1902 – abril 1931) y uno bajo la Segunda República (1931 – 1939). Porcentualmente, el periodo más rico en estos *exempla* es el Sexenio Revolucionario, seguido por el reinado de Alfonso XII (1875 – 1885) y la regencia de María Cristina de Habsburgo-Lorena (1885 – 1902). Su presencia durante el reinado de Alfonso XIII y en la Segunda República es anecdótica.

De todo este conjunto, en veinticuatro ocasiones son nombradas ambas ciudades, en diez solo Numancia y en siete solo Sagunto. En el primer caso se sigue, por regla general, el orden cronológico de los acontecimientos y la finalidad es hacer hincapié en el abnegado patriotismo y amor por la libertad de sus gentes, al igual que cuando solo es mencionada Numancia. Sin embargo, cuando solo se hace referencia a Sagunto, o bien es en relación con la frase hecha «mientras se consultaba a Roma, Sagunto ardía», que se utiliza para poner en

50. Vell. 2.4.2-3. Sobre la presencia de Escipión como “héroe civilizador”, *vid.* Jimeno Martínez – Torre Echávarri, *Numancia...*, *op. cit.*, 36-37.

51. Oros. 5.5.1.

52. Oros. 5.7.3.

53. Oros. 5.7.15.

54. Oros. 5.7.17. En su relato, no hay mención alguna al canibalismo.

evidencia la dilación en la toma o puesta en práctica de decisiones;⁵⁵ o bien, la mención a esta ciudad es necesaria por tratarse de propuestas que afectan a su región.⁵⁶

En cualquier caso, las alusiones a Sagunto, a Numancia o a ambas ciudades animaron los debates que se suscitaron en el Congreso de los Diputados a lo largo de estos setenta años, unos debates en los que se discutieron asuntos de la más variada índole. Durante el Sexenio Revolucionario se recurrió a ellos para adornar las intervenciones en torno al proyecto de ley de supresión de las garantías constitucionales y autorización de declarar en estado de guerra aquella parte del territorio que se estimase conveniente; las deliberaciones sobre la concesión de indemnizaciones a ciudades que sufrieron grandes pérdidas con las guerras, como Barcelona en su resistencia a los Borbones, o Estella en la Tercera Guerra Carlista; los debates sobre la ley de reemplazos; la política reformista de ultramar; y, por último, las apasionadas intervenciones que tuvieron lugar tras la elección de un rey extranjero y, meses más tarde, después del tradicional discurso de la corona que el nuevo rey dirigió a las Cortes el 3 de abril de 1871.

Con la Restauración, periodo en el que se sitúa el segundo gran bloque de *exempla*, Sagunto y Numancia animaron, entre otros, los debates sobre la libertad de cultos, la cuestión foral, la corrupción electoral, algunos asuntos del ejército, como cuestiones presupuestarios, la constitución del Estado Mayor, su Ley Constitutiva o el servicio militar obligatorio; y también algunos debates sobre la política general de Ultramar. Con Alfonso XIII, Sagunto y Numancia tan solo aparecen en un par de debates en torno al ejército, como la necesidad de reorganizarlo y de renovar y modernizar su armamento; y también son mencionadas en las acaloradas discusiones sobre la autonomía y nacionalismo catalán.

55. El diputado por Oviedo, Antonio Sánchez Campomanes, que se oponía al asociacionismo dentro de las filas del ejército español por considerarlo el primer paso hacia la dictadura, y no entendía la demora en tomar una resolución que para él era muy clara, dijo a los presentes, «si persistís en vuestra conducta de Cónsules y de Pretores, destruiréis á Sagunto» (*DSC*, t. 19, nº 82, 4-5-1887, p. 2222). Años más tarde, en 1922, Santiago Alba Bonifaz, diputado de la Izquierda Liberal por Granada, utiliza la misma frase hecha para recriminar al gobierno anterior que no habían hecho nada durante los seis meses que gobernaron, por eso les dice que «mientras los cónsules deliberaban, Sagunto se perdía» (*DSC*, t. 31, nº 46, 26-5-1922, p. 1847). Con esta misma expresión Eugenio Vázquez Gundín, diputado de Acción Popular por La Coruña, interrumpe el discurso del diputado por Oviedo Eduardo Piñán y Malvar, cuando este afirma que la comisión de la que forma parte también «siente simpatía por esa clase humilde», prueba de ello es la proposición de ley sobre la pesca litoral que él mismo presentó hace más de un año, pero sobre la que todavía no se había emitido ningún dictamen (*DSC*, t. 32, nº 262, 15-11-1935, p. 10660).

56. José Manteca y Oria, diputado por Valencia, para justificar la necesidad de añadir una carretera de tercer orden para mejorar las comunicaciones entre Utiel a Chelva, esgrime como argumento que en esta región están las mismas sendas y trochas que cuando «una parte de los ejércitos de Aníbal se dirigían por aquel país al sitio y destrucción de la heroica Sagunto» (*DSC*, t. 19, nº 91, 12-4-1888, p. 2402). Juan Navarro Reverter, diputado por el distrito electoral Segorbe-Vivier (Castellón), se refiere a Sagunto cuando propone que en la condonación de pago de contribuciones a la provincia de Almería se añada también los partidos judiciales de Segorbe y Viver (Castellón), porque, al igual que Almería, «la región valenciana de Castellón de la Plana, Jericá la celtibera, Viver de las aguas, Segorbe la heroica, Sagunto la inmortal (...)», también se han visto afectados por las inundaciones (*DSC*, t. 19, nº 85, 3-4-1889, p. 2278).

No es nuestra intención aquí centrarnos en todos estos debates, ya que en la mayoría de ellos el mensaje que se quiere transmitir con la utilización de estos dos *exempla* es muy similar. Por lo tanto, hemos optado por hacer una selección de aquellos que a nuestro juicio nos han parecido los más representativos y los hemos agrupado en cinco bloques temáticos:

- Un rey extranjero: Amadeo I de Saboya (1871 – 1873).
- Un nuevo ejército para España.
- Las colonias de Ultramar.
- La libertad de culto.
- Las Saguntos y Numancias del s. XIX: Barcelona, Estella y Bilbao.

Un rey extranjero: Amadeo I de Saboya (1871 – 1873)

La revolución de 1868 supuso el final del reinado de Isabel II y la formación de un gobierno provisional que, bajo la presidencia de Francisco Serrano y Domínguez, estableció el sufragio universal masculino y convocó elecciones a Cortes Constituyentes para mediados de enero del siguiente año. A partir de este momento las Cortes (poder legislativo) representarían la soberanía nacional y estarían por encima del poder ejecutivo. Esta novedad se materializó en la Constitución de 1869, que también estableció como forma de gobierno la monarquía constitucional. La consecuencia inmediata fue buscar un rey, pero un rey que encajase con la idiosincrasia y la nueva situación del país, es decir, un rey democrático, liberal y católico, que, además, sancionase lo que decidiese la mayoría parlamentaria.

El 16 de noviembre de 1870 las Cortes Constituyentes eligieron rey de España a Amadeo de Saboya, hijo del rey de Italia Víctor Manuel, por un total de 191 votos de los 352 diputados que tomaron parte en la votación. El nuevo rey fue presentado como el rey elegido por el pueblo, pero para republicanos y carlistas era el rey de Prim, es decir, el rey de los radicales y de los revolucionarios; también fue rechazado por la aristocracia borbónica y por el pueblo.⁵⁷ De manera que antes de llegar a España, el nuevo monarca ya tenía a casi todos en su contra, y eso auguraba para el italiano un complicado y breve reinado. Y así ocurrió, Amadeo llegó a Madrid el 2 de enero de 1871, tras el asesinato de uno de sus más fuertes apoyos, el general Prim, y la noche del 10 de febrero de 1873, tras renunciar a la corona, Amadeo y su esposa María Victoria tomaron un tren hacia Portugal.⁵⁸

Sin embargo, consiguió algo inimaginable para aquellos años, unir a la oposición. Una prueba de ello son los discursos que fueron pronunciados en las Cortes por diputados republicanos y carlistas. Y este es el punto al que queremos llegar, pues en todos ellos se alude a Numancia y Sagunto como símbolo de la independencia de España.

57. En relación con esta oposición, *vid.* C. González Cuevas, *Historia de la derecha española. De la Ilustración a nuestros días*, Madrid, 2000, 137-138 y C. Bolaños Mejía, *El reinado de Amadeo de Saboya y la monarquía constitucional*, Madrid, 2014, 169-186, espec. 169-171/ 183/ 185-186.

58. Una síntesis de su reinado en J. Fontana, *La época del liberalismo*, Madrid, 2007, 366-371.

El líder republicano Emilio Castelar y Ripoll, diputado por Lérida, unos días antes de que se votase la elección de un rey para España, recrimina a Juan Prim y Prats, Presidente del Congreso, que hubiese ofrecido la corona de España a varios candidatos extranjeros, sin la debida autorización parlamentaria; unos candidatos que el pueblo español no conocía y que, por lo tanto, iban a ser incapaces de representar su soberanía.⁵⁹ También le culpa de querer traer a un rey extranjero, y no comprendía cómo alguien se había atrevido a hacerlo, ni cómo este rey se atrevía a venir a España, a un país cuyos habitantes habían luchado trescientos años contra los romanos y setecientos contra los árabes.⁶⁰ Estas guerras convirtieron al pueblo español en un fanático de su independencia, y esto se podía ver en cualquiera de las provincias españolas, como en Valencia por Sagunto.⁶¹

El 20 de abril de 1871, en un nuevo discurso en torno al mismo tema, insiste Castelar en que la nación española está celosa de su independencia y de su libertad, una nación, dice, que ha visto con horror como fue sustituido el nombre de Sagunto por un nombre extranjero.⁶² En su intervención insiste nuevamente en los años de dominación romana y árabe.⁶³

En el mismo sentido son mencionadas Sagunto y Numancia en los discursos que se pronunciaron en torno al voto particular de Cándido Nocedal Rodríguez de la Flor, diputado por Vizcaya y líder del partido carlista. Nocedal quería demostrar al nuevo monarca la ilegalidad de su situación y para ello, al igual que antes hizo Castelar, elogia el espíritu independentista de los españoles al afirmar que es

«vana empresa la de tratar de imponer cosa ninguna a esta nación que registra en su historia nombres como Sagunto y Numancia, y en sus recientes anales glorias como las de Bailén, Gerona y Zaragoza. El pueblo que perseveró denodado en rechazar toda extraña dominación, desde la cartaginesa, en remotos siglos, hasta la francesa en el presente, tiene ejecutoriada su independencia».⁶⁴

Los días 25 y 31 de mayo y 1 y 2 de junio se debatió en el Congreso el voto de Nocedal. En este debate, en el que hubo discursos a favor y en contra, solo intervinieron los liberales (los gubernamentales) y los carlistas, los republicanos y la minoría alfonsina se mantuvieron

59. DSC, t. 14, nº 315, 3-11-1870, p. 9117. Una relación de estos candidatos en M. Rolandi Sánchez-Solis, “Aportación a la historia del republicanismo y el federalismo español del siglo XIX. I. Desde sus orígenes hasta el final del reinado de Isabel II”, *Cuadernos Republicanos*, 58, 2005, 33-34.

60. DSC, t. 14, nº 315, 3-11-1870, p. 9125.

61. *Id.*

62. DSC, t. 15, nº 12, 20-4-1871, p. 215. El nombre de Sagunto fue sustituido por *Morbyter*, que más tarde sería Murviedro en castellano y Murvedre en valenciano, y así permaneció hasta que el gobierno provisional de 1868 restituyó a esta ciudad su antiguo nombre romano.

63. DSC, t. 15, nº 12, 20-4-1871, p. 215. En esta legislatura (1870 – 1871) Castelar era diputado por Huelva.

64. DSC, t. 15, Apéndice segundo al nº 44, p. 1. Como neocatólico era fiel súbdito de la monarquía de Isabel II (González Cuevas, *Historia de la derecha...*, *op. cit.*, 127).

al margen.⁶⁵ En contra de Nocedal estaba Francisco Romero Robledo, miembro de la comisión de contestación al discurso de la Corona y diputado del Partido Constitucional de Sagasta por Málaga. Este diputado no entendía, y así lo expresaba en su discurso, qué tenía que ver Zaragoza, Gerona, Sagunto y Numancia con la situación actual; y solicitaba que Nocedal explicase por qué en su voto «se habla y se hace alarde jactancioso del carácter independiente é indomable de nuestro país».⁶⁶ Para el diputado de Málaga, el nuevo rey no había sido impuesto, ningún ejército extranjero había pisado suelo español y nadie pretendía dominar el país por la fuerza.⁶⁷ En definitiva, Amadeo I de Saboya era un monarca libremente elegido por la voluntad soberana del pueblo español, por lo tanto, estaba de más hacer alarde del indomable carácter español.⁶⁸ Finalmente, el 2 de junio interviene Nocedal para defender su voto particular, y en relación con su mención a Sagunto, Numancia, Gerona y Zaragoza, deja muy claro que en cualquier otro momento toda la Asamblea habría aplaudido y se habría adherido al diputado que hubiese «cantado las glorias de la Patria».⁶⁹

Un nuevo ejército para España

La Guerra de la Independencia (1808 – 1814) constató la necesidad de reformar el ejército, y ya en las Cortes de Cádiz se empezó a discutir sobre la transformación del Ejército Real del Antiguo Régimen en un Ejército Nacional, que se creó en 1846, durante la Década Moderada.

Sin embargo, todavía había que decidir cómo sostener un ejército permanente, cómo organizarlo y cómo llevar a cabo los reemplazos. Esta última cuestión fue una de las más discutidas por los parlamentarios españoles.⁷⁰ En el marco de estos debates, el heroísmo de los habitantes de Sagunto y Numancia, o lo que es lo mismo, el de los españoles, compensará para unos el no contar con un ejército numeroso y bien pertrechado; mientras que para otros de bien poco servirá el valor si no hay recursos.

65. Un resumen de los debates en torno a este voto particular en B. Urigüen, *Orígenes y evolución de la derecha española: el neo-catolicismo*, Madrid, 1986, 400-424.

66. DSC, t. 15, nº 51, 2-6-1871, p. 1372.

67. *Id.*

68. *Id.*

69. DSC, t. 15, nº 51, 2-6-1871, p. 1376. El voto de Nocedal fue rechazado, pero cuestionó la presencia en España de la nueva dinastía y mostró muy claramente que se sustentaba sobre bases muy poco sólidas (Urigüen, *Orígenes...*, *op. cit.*, 414).

70. La prestación del servicio militar había sido vista siempre como una contribución directa que podía eludirse mediante el pago de una cuota en dinero, o por motivos de salud. De esta forma estaban exentos los que tenían dinero para pagar su redención, o los que estaban muy bien relacionados con el poder municipal o con instancias estatales superiores. Tal circunstancia explica que una de las demandas habituales de los movimientos populares, y también una de las promesas electorales de los partidos políticos no conservadores, fuese la eliminación del sistema de quintas. En relación con este sistema de reclutamiento, *vid.* A. M. Fernández Muñiz, “Las quintas. Sistema de reclutamiento: explotación para unos y negocio para otros (1868-98)”, *Estudios de Historia Social*, 44, 1988, 553-559.

Poner fin al servicio militar obligatorio y crear un ejército de voluntarios retribuidos era el deseo de la comisión que debía informar el Proyecto de Ley sobre reemplazo y organización del ejército, cuyo debate se inició el 10 de marzo de 1870, pero el sistema de quintas no podía ser abolido, porque el Tesoro no disponía de fondos suficientes para costear un ejército de voluntarios retribuidos.⁷¹ En este ambiente comenzó a discutirse el mencionado proyecto de ley. En uno de los días de debate, Buenaventura Abarzuza Ferrer, diputado republicano por Alicante, reprochaba a la cámara el acuerdo generalizado respecto a los reemplazos, porque para él, que creía en el espíritu del pueblo, serían necesarios tan solo «en caso de invasión extranjera, y de tener que defender la integridad del territorio y la nacionalidad».⁷² El discurso de Abarzuza fue contestado por el diputado del partido Demócrata-Radical por Granada, Ángel José Luis Carvajal y Fernández de Córdoba (Marqués de Sardoal), quien le aclaró que un ejército no se improvisaba y que la suma de patriotismo de que era capaz el pueblo español no sería suficiente para resistir victoriosamente a un ejército⁷³. Para ello solo tenía que comparar los resultados de las batallas libradas por «las masas populares» con las que habían protagonizado las fuerzas regulares: el entusiasmo y el heroísmo de las primeras no evitaron cerrar el paso al francés en Zaragoza y Gerona, las Numancia y Sagunto del siglo XIX.⁷⁴ El debate continúa en los días siguientes, esta vez Emilio Castelar y Ripoll propone que la excepción de quintas de la que gozaba Vascongadas se extendiese a todas las provincias españolas a partir de 1871.⁷⁵ Para este diputado, a cuyo círculo pertenecía Abarzuza, una democracia no necesita mucha fuerza militar, porque donde había mucho ejército no había libertad.⁷⁶ Es partidario de un ejército de ciudadanos «que en tiempos de paz se está tranquilo en su casa, en reserva, porque no tiene nada, absolutamente nada que hacer», pero que «cuando la patria peligra y corre graves riesgos de perder su independencia, en esas circunstancias supremas, (...) en esos momentos el ejército se levanta y acude afanosamente á conjurar el peligro, es decir, á salvar la honra y la independencia de la Pátria».⁷⁷ Y mientras que para el Marqués de Sardoal el heroísmo de Zaragoza y Gerona no impidió la entrada del ejército francés en esas ciudades, para Castelar, Napoleón perdió porque en España había algo más que un ejército, había un pueblo, «un ejército nacional que defendía la libertad y la independencia de un gran pueblo».⁷⁸ Pone como ejemplo el sitio de Zaragoza, el gran día «en que un pueblo entero se sacrifica como la antigua Numancia y la antigua Sagunto».⁷⁹ Y si bien es verdad que en Zaragoza todo se improvisó, y que el francés entró, más cierto es que «de las grandes naciones que

71. DSC, t. 14, apéndice 3 al nº 229, 3-3-1870, p. 1.

72. DSC, t. 14, nº 240, 16-3-1870, p. 6529.

73. DSC, t. 14, nº 240, 16-3-1870, p. 6531.

74. *Id.*

75. DSC, t. 14, nº 246, 23-3-1870, p. 6766.

76. Cita como ejemplos Suiza e Inglaterra, *vid.* DSC, t. 14, nº 246, 23-3-1870, p. 6767-6768.

77. DSC, t. 14, nº 246, 23-3-1870, p. 6769.

78. DSC, t. 14, nº 246, 23-3-1870, p. 6771.

79. *Id.*

pelean por la libertad y la independencia es posible conquistar el cadáver, pero no es posible conquistar el alma».⁸⁰

Estas heroicas ciudades fueron también mencionadas en el debate que tuvo lugar el 29 de marzo de 1883 sobre la configuración del Estado Mayor, entre los militares Enrique de Orozco y de la Puente, diputado por Barcelona, y Carlos Espinosa de los Monteros Sagaseta de Ilurdoz, diputado por Castellón. A lo largo de este debate, el primero recrimina al segundo que cite organizaciones extranjeras en un país «en cuya historia hay páginas como las de Numancia y Sagunto, como las de Zaragoza y Gerona, como las de una epopeya de ocho siglos para conseguir su independencia y libertad».⁸¹ Sin embargo, para Espinosa de los Monteros, que también está muy conforme con el proyecto del gobierno, no cree que sea ninguna deshonra para España imitar lo que han hecho otros países, como Alemania, aunque el nuestro registre las glorias de Sagunto y Numancia, ejemplos que para el diputado están de más, porque «¿qué tiene que ver lo que pasó en tiempos de Aníbal en España, con lo que ocurre hoy en Alemania, en Inglaterra y en las demás Naciones?».⁸²

Años más tarde, en 1888, bajo la regencia de María Cristina de Habsburgo-Lorena (1885 – 1902), Numancia y Sagunto se convierten en protagonistas de los debates sobre el proyecto de la Ley Constitutiva del Ejército presentado a Cortes por el General Manuel Casola, ministro de la Guerra. En esta ocasión es Antonio Cánovas del Castillo, diputado por Murcia en esta legislatura, quien en pleno debate parlamentario utiliza a Sagunto y Numancia para convencer a su auditorio de que la inferioridad numérica que caracterizaba al ejército español, en comparación con el de otros países de Europa, no era ningún obstáculo para hacerse con la victoria. La clave para constituir un buen ejército no sería, según este diputado, el número de soldados, sino «su temperamento», «sus mayores aptitudes», «su sistema de guerra» e incluso «su táctica».⁸³ En el caso español, continua Cánovas, destaca

«(...) la aptitud de defender fortalezas; aptitud que no se ha desmentido nunca, aptitud que se probó en los tiempos antiguos en Numancia y en Sagunto, aptitud que se probó en la guerra de la Independencia en Zaragoza, Gerona y otros cien puntos; aptitud que se ha demostrado en la guerra civil todos los días, hasta en los pueblos pequeños, con un puñado de nacionales encerrados en los campanarios; aptitud que no se ha desmentido en nuestra raza, y que yo espero no se desmentirá jamás».⁸⁴

Sin embargo, aunque estas palabras pudieron levantar el ánimo de los presentes, de todos era conocido que la Hacienda española no podía sostener un ejército numeroso y bien equipado, como el que tenían otros países europeos. El aumento global de los gastos de la administración civil, las obligaciones presupuestarias en educación o en obras públicas, habían

80. *Id.* 6771.

81. *DSC*, t. 17, nº 74, 29-3-1883, p. 1661.

82. *DSC*, t. 17, nº 74, 29-3-1883, p. 1663.

83. *DSC*, t. 19, nº 66, 8-3-1888, p. 1694.

84. *DSC*, t. 19, nº 66, 8-3-1888, p. 1695.

supuesto una drástica reducción en los gastos de defensa, que experimentarían pequeños incrementos tan solo durante conflictos bélicos puntuales.⁸⁵

Con todo, recordar gestas épicas como las de Sagunto y Numancia o el heroísmo demostrado por los mártires de la patria, no podía reemplazar nunca a un ejército obsoleto, con pocos soldados y que necesitaba ser reorganizado y modernizado. Este planteamiento lo encontramos en el discurso del diputado conservador Francisco Silvela,⁸⁶ y en los últimos debates sobre temas militares, en los que las palabras de Gervasio de Artiñano y Galdacano, diputado por Álava, no pueden ser más elocuentes: el objetivo de los soldados es «vencer con gloria» y «no el de sucumbir con heroísmo».⁸⁷

Las colonias de Ultramar

El heroísmo de los habitantes de Sagunto y Numancia también se menciona en algunos de los discursos que se pronunciaron en los debates en torno a la situación de las colonias de Ultramar (Cuba y Puerto Rico).

Dos semanas después de que triunfase la revolución de 1868, estalla en Cuba una guerra colonial (10 de octubre de 1868). Fue una guerra de independencia que duró diez años y que iba a ser un gran obstáculo para la consolidación del régimen constitucional español.⁸⁸ En este contexto, el gobierno de Madrid decidió emprender una política de reformismo colonial, que fue estimulada por la proximidad entre algunos políticos españoles y el grupo reformista criollo;⁸⁹ y también por los librecambistas, quienes, agrupados en torno a la organización más representativa del movimiento librecambista, la Asociación para la Reforma de los Aranceles de Aduanas, se oponían a la esclavitud y al proteccionismo estatal en el comercio colonial. Por otra parte, la marcha de Isabel II y su posterior abdicación habían supuesto para España el establecimiento de derechos y libertades de los que no disfrutaban sus colonias, de manera que era necesario proyectar un programa de reformas sociales, políticas y administrativas.⁹⁰

85. Una tabla de los gastos militares y su porcentaje en relación con los gastos generales del Estado desde 1820 hasta 1928 se puede ver en J. del Moral Ruiz – J. Pro Ruiz – F. Suárez Bilbao, *Estado y territorio en España*, Madrid, 2007, 518-521.

86. Ese es el planteamiento del discurso del diputado conservador Francisco Silvela, *vid.* DSC, t. 26, nº 39, 7-1-1901, p. 1119-1120.

87. Artiñano critica aquí unas medidas sobre reorganización del ejército que se limitan al territorio peninsular, y que dejan a las islas abandonadas a su suerte, «para que sus héroes fuesen nuevos héroes al estilo de los de Numancia» (DSC, t. 30, nº 48, 1-6-1918, p. 1327).

88. Una síntesis de estos diez años de guerra en J. M. Piñero Blanca, “La política colonial en Cuba durante la Restauración Borbónica”, en: I. Marín Marina (Coord.), *Cuba en el 98, las últimas campañas. Actas XXXVI Curso Aula Militar de Cultura (Cádiz 1998)*, Sevilla, 2002, 360-361.

89. Francisco Serrano y Domínguez, de la Unión Liberal, había sido capitán general de Cuba y estaba casado con una aristócrata cubana; el progresista Juan Prim, que fue capitán general de Cuba, también estaba casado con una «española de ultramar».

90. J. A. Piqueras Arenas, “La cuestión cubana, de la Revolución Gloriosa a la Restauración”, en: R. Serrano García (Dir.), *España, 1868-1874. Nuevos enfoques sobre el Sexenio Democrático*, Valladolid, 2002, 169-170.

En el marco del reformismo colonial se desarrollaron numerosos debates en el Congreso de los Diputados. En uno de ellos, el diputado por Málaga, Francisco Romero Robledo, criticaba al gobierno porque desatendía a los militares que estaban luchando en Cuba y no les recompensaba como se merecían, veía en «aquellos valientes voluntarios y aquel ejército» que luchaban contra los separatistas insurrectos a los «descendientes de los defensores de Sagunto y de Numancia», porque «ni las enfermedades, ni la muerte, ni una guerra de desolación y ruina, ni las inclemencias del tiempo, ni género alguno de penalidades» podía dominarlos; y en un pasado más cercano, eran para él los hijos de Daoíz y Velarde,⁹¹ los dos oficiales de artillería del cuartel de Monteleón que se sumaron al levantamiento del 2 de mayo de 1808 contra el ejército francés y, sin recibir refuerzos, resistieron allí hasta su muerte.

En los debates en torno al proyecto de ley sobre la abolición de la esclavitud presentado el 28 de mayo de 1870 por Segismundo Moret, ministro de Ultramar, nuevamente Francisco Romero Robledo alude a Sagunto y Numancia en los mismos términos que antes.⁹² Es su respuesta a las afirmaciones que sobre los voluntarios de la isla de Cuba hacen algunos diputados, como que deshonraban el uniforme español y la bandera española, llegando incluso a calificar de insurrectos a los únicos que defendían en la isla la bandera de España, dice nuevamente de ellos «que son dignos descendientes de los defensores de Sagunto y Numancia».⁹³ Una afirmación que distaba mucho de ser real, pues los Voluntarios, partidarios del antirreformismo insular propuesto por el gobierno central, se habían convertido en otros insurrectos, de manera que la metrópoli debía poner fin a una doble rebelión.⁹⁴

La libertad de culto

La libertad de culto fue una de las preocupaciones a las que tuvo que hacer frente Antonio Cánovas del Castillo en los primeros momentos de la Restauración borbónica, ya que estaba en juego que la Santa Sede, presionada por elementos carlistas del Vaticano, reconociese a Alfonso XII; y también que lo hiciese Europa, partidaria de la libertad de cultos.⁹⁵ El resultado fue el artículo 11 de la Constitución de 1876, en el que, para contar con el apoyo de Roma, se reconocía un estado confesional católico y se garantizaba el sostenimiento del culto y del

91. DSC, t. 14, nº 247, 24-3-1870, p. 6811.

92. En relación con el contexto histórico y contenido jurídico de esta ley, *vid.* T. Ushakova, “La Ley Moret. Un intento emblemático de abolición de la esclavitud en las colonias”, en: J. J. González Sánchez – J. M. de Valle Villar (Coord.), *Segismundo Moret, presidente del Consejo de Ministros de España. Cuestión social y liberalismo*, Madrid, 2016, 42-63.

93. DSC, t. 14, nº 308, 17-6-1870, p. 8909.

94. M^a D Domingo Acebrón, “Integrismo y masonería. Los cuerpos de voluntarios en Cuba (1868-1898)”, en: J. A. Ferrer Benimeli (Coord.), *La Masonería española y la crisis colonial del 98. VIII Symposium Internacional de Historia de la Masonería Española (Barcelona 1997)*, Zaragoza, 1999, 268.

95. F. J. Gómez Díez, “Religión y política en Antonio Cánovas del Castillo”, *Estudios eclesiásticos*, 73.287, 1998, 623.

clero; y para contar con el de Europa, sobre todo con el de Prusia e Inglaterra, se toleraban otras religiones, siempre que no se manifestasen públicamente.⁹⁶

La aprobación de este artículo provocó largos y animados debates entre los diputados del Congreso, ya que este sistema de confesionalidad con tolerancia era una solución de compromiso, un tanto ambigua, que había decepcionado tanto a los católicos, como a los liberales radicales.⁹⁷ De todos estos debates nos interesa el que tuvo lugar entre el duque de Almenara Alta, José María Martorell y Fivaller, diputado por Baleares, y Emilio Castelar y Ripoll, diputado por Barcelona. Para el duque de Almenara, como buen conservador ultracatólico, el artículo 11 de la Constitución era un sacrilegio, un error político, un germen de disolución nacional.⁹⁸ Para las autoridades eclesiásticas el catolicismo era inherente a la nación española, y la identificación de patria y religión era una de las ideas clave del pensamiento de la Iglesia española.⁹⁹ De este modo, la unidad católica era la clave de la integridad del territorio de la patria, era vista como «una herencia sagrada» recibida de nuestros antepasados y que se debía conservar para transmitirla a las generaciones venideras; era, por lo tanto, inherente a la raza española.¹⁰⁰ Eso explica que para el duque de Almenara la religión católica fuese el fundamento del patriotismo del pueblo español que

«por amor a su suelo luchó durante dos siglos con el coloso del mundo antiguo; este pueblo nuestro, en cuyo encadenamiento empleó Roma tanto espacio de tiempo como hubo menester para uncir al carro de su imperio a todas las demás naciones del orbe; este pueblo nuestro, que en los días de mayor pujanza de la fuerza púnica había opuesto a su dominio a la heroica Sagunto coronada de llamas y rodeada de cenizas; este pueblo nuestro, que porfió contra los romanos en Numancia, y cien veces deshizo con las hordas de Viriato la renombrada disciplina de las huestes de la gran República; este pueblo nuestro, para dicha suya, abrió un día sin resistencia sus brazos indomables a los mensajeros de la buena nueva, testigos del triunfo del Calvario o discípulos de los Apóstoles de Jesús».¹⁰¹

La respuesta de Castelar al extemporáneo uso que el duque de Almenara hizo del «patriotismo» de Numancia y Sagunto tuvo lugar días más tarde, el 9 de mayo. No se dirigió a él directamente, sino al grupo de jóvenes elocuentísimos que habían invocado las glorias

96. DSC, t. 15, Apéndice noveno al nº 97, Título I, Art. 11: «La religión católica, apostólica, romana, es la del Estado. La Nación se obliga á mantener el culto y sus ministros. Nadie será molestado en el territorio español por sus opiniones religiosas, ni por el ejercicio de su respectivo culto, salvo el respeto debido á la moral cristiana. No se permitirán, sin embargo, otras ceremonias ni manifestaciones públicas que las de la religión del Estado».

97. Sobre estos debates y la postura de la Iglesia, *vid.* C. Robles, *Insurrección o legalidad. Los católicos y la Restauración*, Madrid, 1988, 121-163. Para una síntesis de los argumentos, a favor y en contra, esgrimidos en el Congreso sobre la unidad religiosa, *vid.* R. Sánchez Ferriz, “El artículo 11 de la Constitución de 1876”, *Revista de Estudios Políticos*, 15, 1980, 123-137.

98. DSC, t. 15, nº 48, 28-4-1876, p. 972.

99. *Id.*

100. *Id.*

101. *Id.*

españolas para demostrar que todos estos actos heroicos y el sentimiento de independencia español tenían su origen exclusivamente en la unidad católica. Estos jóvenes habían sido alumnos de Castelar, lo que era una prueba, dijo el propio Castelar, de que los discípulos no aprendían, ni seguían tan fácilmente las doctrinas de sus maestros.¹⁰² Él no les había enseñado que los dioses adorados por nuestros padres en Numancia y Sagunto fuesen idénticos al dios adorado por nuestros padres en Zaragoza y Gerona, sino que la unidad católica no existió en España hasta al menos Felipe III, antes de este momento había pruebas por todo el país de la coexistencia de cultos.¹⁰³

Las Saguntos y Numancias del s. XIX: Barcelona, Estella y Bilbao

Barcelona

El 10 de noviembre de 1869 se discute en las Cortes el dictamen de la comisión sobre la cesión al ayuntamiento de Barcelona de los terrenos sobrantes del derribo de la Ciudadela.¹⁰⁴ Esta fortaleza militar había sido mandada construir por Felipe V para ejercer un severo control sobre la ciudad de Barcelona, que, tras trece meses de asedio, había caído bajo su poder el 11 de septiembre de 1714.¹⁰⁵ Para su construcción fueron derribados parte del Barrio de la Ribera, un total de 1.200 casas, y los conventos de San Agustín y Santa Clara; también fueron desalojadas unas 4.500 personas, que, sin recibir indemnización alguna, fueron abandonadas a su suerte.¹⁰⁶

El ministro de Hacienda, Laureano Figuerola Ballester, estaba a favor de esta donación, y en su discurso compara la resistencia de los catalanes a los Borbones en los sitios de 1705 y 1714 con la que ofrecieron numantinos y saguntinos. En Barcelona, todos los que salían de la plaza y caían prisioneros, eran ahorcados delante de los muros,¹⁰⁷ y eso explica la comparación de Barcelona con Numancia y Sagunto; pero no con Zaragoza, a la que eclipsa, «porque es más grande la defensa que hizo Barcelona contra los Borbones que la que hizo Zaragoza contra Napoleón».¹⁰⁸ Para Figuerola no sería legítimo construir aquí cuarteles para el ejér-

102. DSC, t. 15, nº 56, 9-5-1876, p. 1266.

103. *Id.*

104. Para conocer la suerte de la Ciudadela desde su construcción hasta su derribo, *vid.* J. M. Muñoz Corbalán, “La Ciudadela de Barcelona. Cuando política y cultura se mezclan”, en: *Arquitectura y Ciudad*, Madrid, 1992, 171-175.

105. Sobre la cuestión de fondo de este conflicto y la relación de Felipe V con Cataluña, *vid.* J. Albareda i Salvado, “Felipe y Cataluña”, en: M^a A. Bel Bravo *et alii* (Coord.), *El cambio dinástico y sus repercusiones en la España del siglo XVIII*, Jaén, 2001, 99-104.

106. En relación con esta alteración del entramado urbano de Barcelona, *vid.* J. M. Muñoz Corbalán, *Verboom. Jorge Próspero Verboom. Ingeniero militar flamenco de la monarquía hispánica*, Madrid, 2015, 131-141.

107. DSC, t. 14, nº 155, 10-11-1869, p. 4180.

108. DSC, t. 14, nº 155, 10-11-1869, p. 4179.

cito, tal y como estaba planeado, por dos razones: primero, porque había que recompensar al pueblo de Barcelona por la humillación sufrida «durante este periodo fatal de la dinastía borbónica en España»; y segundo, por el deplorable estado de salubridad de una población que entre 1836 y 1840 había crecido en 30.000 habitantes.¹⁰⁹

Estella

El 21 de julio de 1873 el diputado por Navarra, José María Ercazti y Lorente Aguado, pide al Congreso que declare a los «heroicos defensores» del fuerte de Estella dignos de recompensa y que se les indemnice por todos los daños y perjuicios que han sufrido.¹¹⁰ Para justificar tal petición relata los acontecimientos que tuvieron lugar en Estella cuando en julio fue sitiada por los carlistas (Tercera Guerra Carlista, 1872 – 1876).¹¹¹ Entonces los liberales se habían atrincherado en el Fuerte de San Francisco y en ningún momento aceptaron la oferta de rendición del bando carlista, a pesar de que fueron llevados hasta allí sus mujeres, hijos y madres para que les suplicasen que se rindiesen.

Los nacionales y la guarnición de Estella, un total de 220 hombres, dice Ercazti, «jurarón morir antes que entregarse a semejantes asesinos».¹¹² Este comportamiento tan heroico explica el que el diputado navarro mencione a Numancia: «¿Y lo han cumplido? Sí; y tan caballerosamente, y con ánimo tan esforzado, que solamente la heroicidad de Numancia puede compararse á la defensa de estos 220 hombres».¹¹³

Bilbao

En los debates sobre los presupuestos del 8 de julio de 1876, Camilo Felipe de Villavaso Echevarría, diputado por Durango, propone una enmienda al art. 17 del presupuesto de ingresos.¹¹⁴ Según este artículo, los arbitrios locales establecidos sobre la exportación del hierro quedarían reducidos a la cuarta parte; pero en la propuesta de modificación de este diputado se solicita que se exceptúe de esta rebaja el arbitrio concedido a Bilbao por decreto de 13 de agosto de 1874.¹¹⁵ Se trataba de un arbitrio extraordinario de guerra de 50 céntimos de peseta por tonelada de mineral de hierro que se exportaba por la ría y el abra de Bilbao, tanto para la península como para el extranjero.¹¹⁶ De la recaudación y administración de este arbitrio se haría cargo el ayuntamiento de Bilbao, y duraría hasta que la ciudad hubiese liquidado

109. *DSC*, t. 14, nº 155, 10-11-1869, p. 4180-4181.

110. *DSC*, t. 15, nº 45, 21-7-1873, p. 814.

111. *DSC*, t. 15, nº 45, 21-7-1873, p. 813-814.

112. *DSC*, t. 15, nº 45, 21-7-1873, p. 813.

113. *Id.*

114. *DSC*, t. 15, nº 104, 8-7-1876, p. 2822.

115. *DSC*, t. 15, nº 104, 8-7-1876, p. 2822/ 2823.

116. *Id.*

su deuda de guerra.¹¹⁷ La razón para esta enmienda no era otra que premiar a Bilbao por la defensa que había hecho de las instituciones nacionales durante las insurrecciones carlistas de los años 1870, 1872 y 1873, y, por supuesto, recompensarla por los gastos que tal proceder le hubiese ocasionado.¹¹⁸ El comportamiento de Bilbao, señala Villavaso en su discurso, ha sido comparado por unos con Numancia y Sagunto, y por los más modestos con Zaragoza y Gerona; y aunque Bilbao no afianzó la libertad constitucional, ni trajo la dinastía que ahora rige el país, sí que contribuyó en gran manera a ello.¹¹⁹

Conclusiones

El significado de Sagunto y Numancia en la oratoria parlamentaria es muy claro, y no difiere del que adoptó en otros ámbitos, como en la pintura histórica. Los habitantes de estas dos ciudades, por la heroicidad que habían mostrado en su resistencia a Cartago y Roma, respectivamente, representaban en el ideario del siglo XIX el amor por la libertad y por la independencia, el patriotismo y el rechazo del opresor extranjero y, por encima de todo, el comportamiento heroico. Por eso se convirtieron en el siglo de los nacionalismos en una señal de identidad de la raza española, en la prueba fehaciente de que desde la Antigüedad existía un «carácter español».¹²⁰ Ni que decir tiene que en este elenco de virtudes tan españolas, no tenían cabida ni los episodios de canibalismo, ni la mención al parricidio, ni la imagen de Sagunto como icono de la fidelidad hacia Roma, aspectos todos ellos mencionados por los autores grecolatinos (*vid supra* pp. 284 ss.).

Debemos señalar también que los *exempla* de Numancia tienen un mayor peso en comparación con los de Sagunto. La explicación no es otra que la mayor importancia de la ciudad arévaca en las dos disciplinas que proporcionaron al nacionalismo español emergente sus elementos de cohesión, nos referimos a la Historia y a la Pintura.¹²¹ Entre las Historias

117. *Id.*

118. *DSC*, t. 15, nº 104, 8-7-1876, p. 2823.

119. *Id.*

120. Era el «retrato ideal de este tipo español natural, anterior a la contaminación foránea» (Álvarez Junco, *Mater...*, *op. cit.*, 207/ 209-210). Así se explica, por ejemplo, que sean mencionadas en los discursos pronunciados para rebatir los argumentos independentistas de algunos diputados, *vid. DSC*, t. 17, nº 54, 6-5-1876, p. 1198 y t. 22, nº 73, 6-7-1898m p. 2277. En el caso del catalanismo, el diputado regionalista por Gerona, Narciso Pla y Deniel, responde en estos términos a Francisco Macía Llusca, diputado por Lérida y miembro de la fracción autonomista: «Estamos ligados por las leyes de la historia, no solo desde hace cuatro siglos (...), sino desde mucho antes, desde que existimos los unos y los otros; porque yo voy a Sagunto, a la heroica Sagunto, a la que antes con los romanos defendió la España romana contra los cartagineses, con aquel tesón y heroísmo que con el de Numancia consagró la Historia, y veo que Sagunto no es sino tierra de catalanes. (...) Y si estamos unidos por estas leyes geográficas e históricas, que nadie puede desmentir, ¿cómo es posible que todos nosotros juntos, aunque quisiéramos, rompamos estos lazos?» (*DSC*, t. 31, nº 20, 28-6-1923, p. 637).

121. No hay que olvidar tampoco que en ya las fuentes clásicas el protagonismo de Numancia es mayor que el de Sagunto.

de España destaca, sin lugar a dudas, la del liberal progresista Modesto Lafuente, *Historia general de España desde los tiempos primitivos hasta nuestros días* (1850 – 1867), que fue la más usada durante el s. XIX y primeras décadas del s. XX. Es una historia de corte liberal y nacionalista, cuyo objetivo era señalar la esencia de la nación a través de los acontecimientos que se vivieron en ella, como la resistencia a Roma.¹²² Es en el marco de este conflicto donde Numancia aparece retratada como un pueblo de héroes, una

«ciudad indómita, que por tantos años fué el espanto de Roma, que por tantos años hizo temblar á la nación más poderosa de la tierra, que aniquiló tantos ejércitos, que humilló tantos cónsules, y que una vez pudo ser vencida, pero jamás subyugada. Sus hijos perdieron antes su vida que la libertad. Si España no contara tantas glorias, bastaría haber tenido una Numancia».¹²³

Sin embargo, es en el discurso preliminar que precede a la obra, donde el autor deja muy claro que la inmortal Numancia «probó con su ejemplo lo que nadie hubiera creído, á saber, que cabía en lo posible exceder en heroísmo y en gloria á Sagunto».¹²⁴

Esta afirmación de historiador palentino, que sin duda recogía el sentir general, fue difundida por la pintura histórica, el segundo vehículo de expresión de las ideas nacionalistas. Y aunque los pintores se inspiraron en los libros de historia, principalmente en el de Modesto Lafuente, las imágenes de las grandes gestas del pueblo español eran para el público mucho más elocuentes y conmovedoras que los relatos de estos libros. En este género pictórico, uno de los más destacados del siglo XIX, Numancia y Sagunto también tuvieron su sitio, y en ese orden. El primer lienzo que sobre la conquista romana se presentó en una Exposición Nacional fue *Numancia* de Rafael Enríquez, a este le siguieron otros, entre los que destaca el de Alejo Vera, *Los últimos días de Numancia* (1881). Por el contrario, Sagunto aparece más tarde como tema en la pintura histórica, y con menos entidad que Numancia, ya que solo en dos cuadros se representa la resistencia de los saguntinos a los ejércitos de Aníbal.¹²⁵

Es evidente, por lo tanto, que la mayor o menor frecuencia de los *exempla* de Sagunto y Numancia en la oratoria parlamentaria del s. XIX confirmaban el mayor impacto que en

122. A. F. Wulff Alonso, “La Historia de España de D. Modesto Lafuente (1850-67) y la historia antigua”, en: P. Sáez – S. Ordóñez (Eds.), *Homenaje al profesor Presedo*, Sevilla, 1994, 863-871; *Las esencias patrias. Historiografía e historia antigua en la construcción de la identidad española (siglos XVI- XX)*, Barcelona, 2003, 108-109; López-Vela, “De Numancia...”, *op. cit.*, 2004, 207. Sobre la importancia de la obra de Modesto Lafuente en la historiografía española del XIX, vid. J. Álvarez Junco – G. de la Fuente Monge, *El relato nacional. Historia de la historia de España*, Barcelona, 2017, 265-283.

123. M. Lafuente, *Historia General de España desde los tiempos primitivos hasta la muerte de Fernando VII*, Barcelona, 1887, t. 1, p. 93.

124. Lafuente, *Historia...*, *op. cit.*, t. 1, p. X.

125. Sobre estas representaciones, vid. C. Reyero, *La pintura de Historia en España. Esplendor de un género en el siglo XIX*, Madrid, 1989, 21-24 (Sagunto) y 30-33 (Numancia); Pérez Vejo, *Pintura...*, *op. cit.*, 540; J. García Cardiel, “La conquista romana de *Hispania* en el imaginario pictórico español (1754 – 1894)”, *CuPAUAM*, 36, 2010, 141-143; M. V. Álvarez Rodríguez, “La revisión de los temas de la Antigüedad en la pintura de historia española del siglo XIX: entre la evocación del pasado y la legitimación del poder”, *El Futuro del Pasado*, 1, 2010, 534.

el imaginario colectivo tuvo la lucha heroica de Numancia en comparación con la de Sagunto.¹²⁶ Así mismo, las gestas de los habitantes de Sagunto y de Numancia estaban al mismo nivel que las de los de Zaragoza o Gerona, pues todas ellas eran ejemplos de la indomable voluntad de lucha de todo un pueblo que defendía su libertad frente al enemigo extranjero.¹²⁷

Por último, en comparación con las etapas precedentes, resulta llamativa la presencia anecdótica de Sagunto y Numancia en los discursos pronunciados en el Congreso durante el reinado de Alfonso XIII y la Segunda República; y que, además, tal circunstancia coincidiera con el declive de la pintura histórica.

La explicación no es otra que la crisis finisecular en la que se vio sumido el país a finales del XIX, debido a la pérdida de sus últimas posesiones importantes en Ultramar. España vio entonces mermado el poco prestigio internacional que le quedaba y pasó a ser un país de segunda fila, mientras que otros países europeos desarrollaban un nuevo imperialismo que les llevaría a convertirse en importantes potencias. Ya no era un Imperio y, además, había sido derrotada por un país que carecía de una historia gloriosa, de manera que el cliché de las «cualidades patrias» empezaba a tambalearse.¹²⁸ En estos momentos de pesimismo y de crisis surgieron dos tendencias para regenerar la patria, los Tradicionalistas y los Regeneracionistas. Los primeros se refugiaban en las glorias del pasado español para superar esta crisis, como las de Sagunto y Numancia. Sin embargo, se impuso la corriente de los Regeneracionistas, para los que la única vía para salir de esta crisis era iniciar una política de reformas y de modernización del país, pero orientada al bien común. En esta nueva concepción de España ya no había sitio para las grandes gestas que sentaron las bases de la identidad nacional, ahora la identidad nacional debía reafirmarse alrededor de otras glorias o mitos,¹²⁹ además, era necesario olvidar el glorioso pasado y mirar hacia el futuro.¹³⁰ En este nuevo contexto, el comportamiento heroico de Sagunto y Numancia había pasado de moda, al menos por el momento.

126. La supremacía de Numancia se registra también en el vocabulario de la lengua española, nos referimos a los términos «numantinismo», «numantino» o «numantinamente», que definen «la actitud caracterizada por la defensa extrema y tenaz de las propias posiciones o puntos de vista, a menudo en condiciones precarias y con pocas posibilidades de éxito» (*DRAE*, 22ª ed., Madrid, 2001, 1082).

127. En realidad, el paralelismo no es del todo exacto, los sitiados en Zaragoza no se suicidaron, sino que una epidemia de tifus durante el segundo asedio provocó la muerte de muchos de ellos, *vid.* M. Díaz Gavier, *Zaragoza 1808 – 1809. El espíritu de Numancia*, Madrid, 2009, 76-78.

128. Álvarez Junco - Fuente Monge, *El relato...*, *op. cit.*, 21.

129. J. Álvarez Junco, *Dioses útiles. Naciones y nacionalismos*, Barcelona, 2016, 174.

130. Sobre el nuevo concepto de Historia de España de los regeneracionistas, *vid.* P. J. Chacón Delgado, *Historia y nación. Costa y el regeneracionismo en el fin de siglo*, Santander, 2013, 139-162.

SOCIAL COMMUNICATION AND 'ORAL HISTORY':
A COMPREHENSIVE METHOD FOR PRESS HISTORY

Comunicación Social e «Historia Oral»: por un método integrador para la Historia de la Prensa

Rubén Cabal Tejada

Universidad de Oviedo/ Université Sorbonne Nouvelle-Paris 3

rubencabalt@gmail.com

Fecha recepción 02.12.2017 / Fecha aceptación 05.01.2018

Resumen

La Historia de la Prensa, enmarcada en una historia de la Comunicación Social más amplia, ha pivotado entre las propuestas teóricas y metodológicas de la historiografía y las propias de la comunicología, llegando incluso a plantearse una ruptura disciplinar entre estas dos perspectivas. En este texto se pretende aportar una reflexión sobre la posibilidad de encuentro entre ambas posturas a partir de un mé-

Abstract

The History of the Written Press, or more broadly Media History, has been influenced by theoretical and methodological approaches both from Media Studies and History. But there are some voices that do not consider this positively and call for alternatives. In this paper, we propose a shared methodology based on Oral History. Issues such as the influence of the present or the role of the

todo común, basado en los presupuestos defendidos desde la Historia Oral. Más allá de otras consideraciones se propone a partir de una reflexión acotada a una práctica concreta, valorando cuestiones como el *hándicap del a posteriori* o la influencia de la (auto) representación del entrevistador sobre las fuentes orales, la pertinencia de asumir una metodología integradora en este campo.

Palabras clave

Metodología, Historia Oral, Historia de la Prensa, Periodismo.

interviewer regarding oral sources are taken up so as to explore a more comprehensive method for this field.

Keywords

Methodology, Oral History, Media History, Journalism.

La Historia de la Prensa: entre la historiografía y la comunicología

Al comienzo de esta exposición, se hace necesario contextualizar los márgenes en que la disciplina a la que hacemos referencia en el título, y que será objeto de estas reflexiones, la Historia de la Prensa, se ha desarrollado, así como algunas de las propuestas metodológicas que a lo largo del tiempo diversos autores han llevado a cabo o planteado a la comunidad científica en este campo. A este respecto, como punto de partida, cabe citar el conocido artículo que en 2003 publicase sobre el particular el profesor Yanes Mesa.

En este texto se emplea la palabra «renovación» para referirse a los cambios que la historiografía sobre Comunicación Social protagoniza en España desde finales del franquismo. Esta expresión llama la atención, a nuestro juicio, si se compara, como hace este autor, con la utilizada en 1980 por Manuel Vázquez Montalbán para calificar la posibilidad de realizar una historia de la comunicación como una «fantasía»¹ o si se pone asimismo en relación con la que Jean François Botrel apunta emplearon en 1981 los asistentes al evento celebrado con motivo del homenaje a Tuñón de Lara para referirse a la prensa como «paria de la historia»². Vemos así que en apenas 30 años los estudios referidos a la historia de la prensa han vivido un rápido desarrollo en su articulación académica, a pesar de tratarse de una disciplina relativamente joven. En el citado artículo se describen los movimientos que han propiciado que se pasase de una «fantasía» a protagonizarse una «renovación», distinguiéndose *grosso modo* las fases de esta evolución, que a continuación se exponen.

Pese a anclarse el origen de la disciplina a mediados del XIX se daría en primer lugar, según se recoge en este trabajo, una etapa a partir de 1960 en que se comienza a superar en España una «tradición eminentemente erudita y anecdótica para, bajo la influencia, sobre

1. M. Vázquez Montalbán *Historia y comunicación social*. Grijalbo Mondadori, Barcelona. 2000 (1ª edición en 1980). Citado en J. A. Yanes Mesa “La renovación de la historiografía de la comunicación social en España” en *Historia y Comunicación Social*. Nº 8. 2003. 242.

2. J. F. Botrel “La Prensa en Provincias: propuestas metodológicas para su estudio” en *Historia Contemporánea*. Nº 8. 1992.193.

todo, de la renovación historiográfica francesa, adquirir un tono científico»³. Fruto de esta transición se indica aquí surgirán estudios pioneros como los de Pedro Gómez Aparicio⁴ o los de José Altabella⁵, siendo asimismo relevante la influencia francesa directamente ejercida por autores como Jean-Michel Desvois⁶ o indirectamente asumida a través de los seminarios dirigidos por el citado Manuel Tuñón de Lara en la Universidad de Pau.

Un segundo momento de este proceso pivotaría en torno al «revulsivo» que a este respecto suponen las Facultades de Ciencias de la Información. Se produce así una transición académica entre las facultades de Historia y las de Ciencias de la Información, que podría ejemplificarse, como señala Yanes Mesa, en las particulares condiciones de producción de la tesis doctoral de Jesús Timoteo Álvarez, a medio camino entre un departamento de Historia y otro de historia de la Comunicación Social⁷. Se produce en consecuencia un movimiento epistemológico que propicia propuestas que, en palabras de este autor «trascienden el estudio de los medios para abordar la incidencia del proceso comunicativo en la sociedad», como las de Enric Marín Otto o las de Joan Manuel Tresserras Gaju, entre otros⁸. En este punto también el contacto con la tradición investigadora francesa tiene relevancia, celebrándose encuentros donde participan investigadores de uno y otro país como el Seminario de Metodología de la Historia de la Prensa Española celebrado en 1979⁹ o las jornadas periódicamente convocadas por el *Centre de Recherches sur la Presse Ibérique et latino-américaine* (PILAR-2). Finalmente en este trabajo se cita como hito, en referencia a este proceso, la obra colectiva coordinada por Jesús Timoteo Álvarez Fernández titulada *Historia de los Medios de Comunicación en España. Periodismo, imagen y publicidad (1900-1990)*¹⁰.

A partir de esta base, se afirma, la influencia francesa continúa ejerciéndose, como se desprende por ejemplo del Coloquio Hispano-francés celebrado en 1993 en Talence¹¹, aunque a ello habría que añadir el propio impulso de la producción historiográfica nacional, ámbito a partir del cual aparecen numerosas monografías, artículos científicos, e incluso revistas dedicadas a esta disciplina. En este sentido excedería el ánimo de estas páginas hacer

3. J. A. Yanes Mesa. “La renovación...” *Op. Cit.* 244.

4. P. Gómez Aparicio. *Historia del periodismo español*. Editora Nacional. Madrid. (Vol. 1-4) 1967-1981.

5. Por ejemplo J. Altabella. *Faro de Vigo y su proyección histórica*. Ed. Nacional. Madrid. 1965 ó J. Altabella “Las Provincias”: *eje histórico del periodismo valenciano, 1866-1969*. Editora Nacional. Madrid. 1970.

6. J. M. Desvois. *La prensa en España: (1900-1931)*. Siglo Veintiuno. México. 1977.

7. El profesor Yanes Mesa remite a este respecto al prólogo de Carlos Seco Serrano en J. T. Álvarez Fernández. *Restauración y prensa de masas. Los engranajes de un sistema (1875-1883)*. Universidad de Navarra, Pamplona. 1981.

8. J. A. Yanes Mesa. “La renovación...” *Op. Cit.* 246. A este respecto el autor remite al trabajo de J. L. Gómez Mompart “Prensa de opinión. Prensa de información. Los diarios españoles en la conformación de la sociedad-cultura de comunicación de masas” en P. Aubert y J. M. Desvois (coord.) *Presse et pouvoir en Espagne, 1868-1975*. Mayson des Pays Ibériques. Casa de Velázquez, Burdeos-Madrid. 1996.

9. B. Barrère (coord.) *Metodología de la historia de la prensa española*. Siglo XXI. Madrid. 1982.

10. J. T. Álvarez Fernández (coord.) *Historia de los medios de comunicación en España. Periodismo, imagen y publicidad (1900-1990)*. Ariel. Barcelona. 1989.

11. Cuyas actas se han recogido en: P. Aubert y J. M. Desvois (coord.) “*Presse et...*” *Op. Cit.*

un repaso bibliográfico a tenor de esta cuestión, sobre todo si a las referencias que se señalan en este artículo se añaden aquí las aparecidas desde 2003 en adelante. Baste simplemente apuntar que se cuenta hoy en día con un *corpus* cuanto menos significativo de trabajos que abordan la historia de la Comunicación Social desde diferentes contextos locales, provinciales o autonómicos, como pueden ser la obra del propio Julio Antonio Yanes Mesa sobre la prensa Canaria; el caso de Juan Antonio García Galindo para la prensa malagueña; los trabajos de Antonio Laguna Platero para la historia del periodismo valenciano; o los de Antonio Checa Godoy para la prensa andaluza, entre muchos otros¹².

Asimismo habrían aparecido también a partir de este momento síntesis históricas referidas al periodismo español, como pueden ser la obra de María Dolores Sáiz y María Cruz Seoane¹³ o la de Juan Francisco Fuentes Aragonés y Javier Fernández Sebastián¹⁴, entre otras, que a juicio del citado autor, podrían valorarse como «un claro exponente del grado de madurez alcanzado»¹⁵. Por último también en este sentido se habrían publicado investigaciones referidas a medios como la radio o el cine, entre otros, así como habrían surgido asociaciones específicas, como la Asociación de Historiadores de la Comunicación (AHC), que canalizarían y potenciarían este influjo renovador historiográfico que se ha descrito, llegando su influencia hasta nuestros días, en que dicha asociación continua teniendo un papel muy relevante.

Más allá de este pequeño esbozo de su evolución nos interesa aquí que en este trabajo se indique que la historiografía española sobre Comunicación Social habría adoptado en última instancia un nuevo enfoque más integrador, en que confluirán entre otras disciplinas como la sociología, la economía, o la antropología. En esta línea destacan finalmente las aportaciones de nuevo de Jesús Timoteo Álvarez Fernández¹⁶ y el trabajo de Enric Bordería Ortiz, Antonio Laguna Platero y Francesc Martínez Gallego¹⁷. A este respecto se indica, a modo de conclusión, que la madurez de esta disciplina ha coincidido en el tiempo con la crisis de los paradigmas historiográficos que se protagoniza a finales del siglo XX con motivo de los giros culturalista, lingüístico e interior (lo que puede hacerse extensible al conjunto de las Ciencias Sociales) y debido especialmente a la incidencia de la crítica

12. Pueden verse sin ánimo de ser exhaustivos, por ejemplo: J. A. Yanes Mesa. *Metodología de la historia de la comunicación social en canarias: la prensa y las fuentes hemerográficas*. Ediciones Baile del Sol, Tenerife, 2005; J. A. García Galindo. *Prensa y sociedad en Málaga (1875-1923): la proyección nacional de un modelo de periodismo periférico*. Universidad de Málaga, Málaga. 1992; A. Laguna Platero. *El Pueblo, historia de un periódico republicano, 1894-1939*. Institució Alfons el Magnànim, Valencia, 1999 ó A. Checa Godoy. *Historia de la prensa andaluza*. Alfar, Sevilla, 2012.

13. M. D. Sáiz y M.C. Seoane. *Historia del periodismo en España*. Alianza, Madrid. (Vol. 1-3) 1983-1996.

14. J. F. Fuentes y J. Fernández Sebastian. *Historia del periodismo español: prensa, política y opinión pública en la España Contemporánea*. Síntesis, Madrid. 1997.

15. J. A. Yanes Mesa. “La renovación...” *Op. Cit.* 252.

16. J. T. Álvarez Fernández. *Del viejo orden informativo. Introducción a la Historia de la Comunicación, la Información y la Propaganda en Occidente, desde sus orígenes hasta 1880*. Universidad Complutense, Madrid. 1991 (3ª edición revisada).

17. E. Bordería Ortiz, A. Laguna Platero y F. A. Martínez Gallego. *Historia de la comunicación social: voces, registros y conciencias*. Síntesis, Madrid. 1998.

posmoderna sobre los presupuestos teóricos de la Historia. Esto habría generado que, en palabras de Yanes Mesa, se superase, de forma consensuada, la conceptualización de la historia como un proceso unitario y continuado a través del tiempo, tal y como habría sido representada por el marxismo o la Escuela de Annales, y que paralelamente se comprendiese la necesidad de sustituir la historia global por otras aproximaciones, entre la que se cita específicamente la microhistoria, desde la cual se indica, se podrían poner las bases a una historia de la Comunicación «desde abajo hacia arriba»¹⁸.

De esta forma, y más allá de otras consideraciones, como punto de partida a este artículo cabe definir la Historia de la Prensa o más ampliamente la Historia de la Comunicación Social como una disciplina a medio camino entre la historiografía y la investigación en comunicación, por haberse generado al calor de los departamentos de Historia, así como a través de la influencia del hispanismo francés, y sin embargo desarrollarse institucional y académicamente posteriormente también y de forma muy importante en los departamentos de las Facultades de Ciencias de la Información. Esta última circunstancia provoca que metodológicamente la influencia ejercida a lo largo del tiempo por las distintas tendencias historiográficas haya pasado a convivir con propuestas teóricas y de método más próximas a la comunicología.

Esta particularidad de la historia de la Comunicación Social de ubicarse entre dos áreas con itinerarios epistemológicos y metodológicos distintos (el uno interesado en el pasado y el otro en los fenómenos comunicativos) sin embargo no se desplegará sin controversia. Así en el año 2001, la profesora Mercedes Román Portas publica un artículo en el que pone el acento en el hecho de que tradicionalmente la historia de la Comunicación Social se ha presentado como un apéndice de la Historia, en el sentido de suponer una mera ampliación de su objeto, y afirma que se ha empleado un utillaje metodológico más vinculado a la historiografía que a los resultados de las ciencias de la comunicación, lo que no sería positivo para esta disciplina debido a que se denuncia «existe una crisis en los propios historiadores y en su producción historiográfica (...) [como resultado de] la indefinición de la historia como disciplina»¹⁹.

Este punto se relaciona finalmente con una propuesta de ruptura disciplinar entre historiografía e investigación en Comunicación Social, que partiendo de la teoría general de sistemas define la historia de la Comunicación Social como un sistema internamente lógico, que integra sincrónicamente varios subsistemas (el legal; el estructural; el que actuaría a modo de infraestructura; así como el referido a los protagonistas de la organización informativa) y que diacrónicamente exige considerar los diversos tipos de duración. En último lugar se hace referencia en este artículo, a modo de conclusión, al hecho de tener que superarse la fase de localización y crítica de las fuentes y el material de trabajo apostando así por un conocimiento de la historia que se estructure a partir de la Información²⁰.

En definitiva la autora propone un desarrollo particular de la Historia de la Comunicación Social, desligando esta disciplina de algún modo del tronco de la historiografía, y abo-

18. J. A. Yanes Mesa. «La renovación...» *Op. Cit.* 258.

19. M. Román Portas «Aspectos metodológicos de la historia de la comunicación» en *Revista Latina de Comunicación Social*, 43. 2001.

20. M. Román Portas. «Aspectos metodológicos...» *Op. Cit.*

gando por poner el acento en su dimensión comunicativa. Esta ruptura se justificaría no solo en las características propias que la comunicación humana habría adquirido como objeto de estudio, sino también, como se ha visto, en la «indefinición» que protagoniza la historiografía, en opinión de esta autora, con respecto a su objeto de estudio.

Esta situación en que la historia de la Comunicación Social pivota entre dos campos en principio de una orientación y un itinerario metodológico diferentes, ha sido asimismo abordada recientemente por Francesc Martínez Gallego y Antonio Laguna, en un artículo publicado en esta misma revista en 2014. Ambos autores comienzan su exposición precisamente haciendo referencia al dilema que se le plantea al historiador de la comunicación al iniciar una investigación de esta naturaleza entre acogerse a los presupuestos historiográficos o a la teoría de la comunicación, citando el artículo de Román Portas como ejemplo de la irresolución entre ambas propuestas²¹.

En este texto se califica la historia de la Comunicación como situada en «tierra de nadie», por ocupar espacios marginales tanto por parte de la investigación en comunicación en España, como por parte de la historiografía, insertándose, cuando se da el caso, aquí como un apéndice de etiquetas como historia de las mentalidades, historia cultural, o historia del tiempo presente, entre otras (se pone el ejemplo de los historiadores culturales Roger Chartier y Peter Burke, quienes habrían manifestado dificultades para ubicar teóricamente este campo).

Siguiendo su argumentación los autores se detienen en valorar y contextualizar la crisis de la historia, que hemos visto tanto la profesora Román Portas como el profesor Yanes Mesa, referían en sus respectivos trabajos. Se ofrece así un repaso a algunas de las críticas vertidas a este respecto por autores como Paul Veyne, Hayden White, Michel Foucault o Francis Fukuyama, afirmándose que este movimiento habría llevado a que parte de la historia se refugiase en el «giro lingüístico» y en una historia cultural pegada a la antropología semiótica, que instaba al historiador entonces a recurrir a la «narración densa», vinculada al análisis discursivo. Esta problemática derivaría, como exponen sus autores, en el hundimiento de las tres carabelas de la historia científica, a saber, la historia causal y comparativa de Annales, la historia social marxista y la historia económica serial o cliométrica.

En este punto Francesc Martínez y Antonio Laguna ponen el acento en una circunstancia que ya se ha citado pero que quizás haya pasado desapercibida: la eclosión como disciplina de la historia de la Comunicación Social se produce en paralelo en el tiempo a la crisis de la historia. En este proceso de reflexión y definición de la disciplina citan entre otros los trabajos de Jesús Timoteo Álvarez y de Joan Manuel Tresserras y Enric Marín, *Del viejo orden informativo* (1985) y *El regne del subjecte* (1987) respectivamente, que supondrían, en palabras de los referidos autores, unas prometedoras y «optimistas» aportaciones que sin embargo pronto darían paso a una nueva forma de «negacionismo», el de la realidad objetiva externa al sujeto²².

21. F. Martínez Gallego y A. Laguna “El historiador de la comunicación, entre la teoría de la comunicación y la teoría de la Historia” en *Revista de Historiografía*, 20, 2014. 217-238.

22. F. Martínez Gallego y A. Laguna. “El historiador de...” *Op. Cit.* 223.

Con todo, en los años siguientes, estos programas de trabajo entonces emprendidos continúan desarrollándose, repercutiendo su influencia en las universidades en que entonces surge el interés por los estudios comunicativos, entre las que se citan Málaga, Santiago o La Laguna. En paralelo, se añade, no habría habido nuevas aportaciones teóricas sobre la disciplina que realmente constituyesen un verdadero impulso en este sentido, y una parte de los investigadores que habrían liderado la investigación en historia de la comunicación en España, se afirma «buscaron nuevos caminos... fuera de la historia»²³

Será en la década de 1990 cuando aparezca la citada obra de Enric Bordería, Antonio Laguna y Francesc Martínez, que se plantea una historia social de la comunicación social que articula ésta como factor explicativo de primer orden, y se inicie una nueva etapa de reflexión sobre la posición epistemológica de la disciplina. Así en este proceso se citan la traducción en 1997 de la compilación de estudios elaborada por Crowley y Heyer²⁴; el trabajo de 2001 de los profesores Montero Díaz y Rueda Laffond²⁵, quienes defienden la separación entre la historia de los medios y la historia de la comunicación; o la aparición en 2008 de los trabajos de Antonio Checa²⁶ y Luis Alonso²⁷, abogando el primero por seguir la propuesta de Mercedes Román aunque teniendo en consideración los conceptos aportados por Montero y Rueda, y relacionando el segundo el objeto de esta disciplina con la historia cultural y con la noción de representación, llegando al extremo de plantear la comunicación como una construcción cultural, y defender como eje para este campo los discursos y las representaciones.

Por último los autores plantean una alternativa en relación a la problemática que han identificado y definido. En primer lugar, con respecto a la ubicación de la disciplina de la Historia de la Comunicación Social, señalan que reconocen su emplazamiento en el espacio de la historia, aunque poniendo énfasis en sus particularidades y declarando asimismo que este campo «tiene potencial suficiente para convertirse en una de las especializaciones historiográficas con mayor capacidad para establecer relaciones entre los hechos»²⁸.

Esto último se relacionaría, si bien no con la superación de la crisis de la historia a la que se hacía referencia más arriba, sí con los signos de renovación que recientemente se observarían al respecto, citándose el *Manifiesto de Historia a Debate* de 2001 o el publicado por Eric J. Hobsbawm en 2004, que explicita, entre otras cosas, la relación de la historiografía con una realidad objetiva, la propia de los hechos pasados. Asimismo se observaría que algunos de los historiadores que se habrían acogido al giro lingüístico, habrían comenzado un camino de regreso, e incluso se llega a afirmar que el posmodernismo ha llegado a su fin,

23. F. Martínez Gallego y A. Laguna. “El historiador de...” Op. Cit. 224.

24. D. Crowley y P. Heyer, *La comunicación en la historia. Tecnología, Cultura, Sociedad*. Bosch, Barcelona. 1997.

25. J. Montero Díaz y J. C. Rueda Laffond. *Introducción a la Historia de la Comunicación Social*. Ariel, Barcelona. 2001.

26. A. Checa Godoy. *Historia de la comunicación: de la crónica a la disciplina científica*. Netbiblo, La Coruña, 2008.

27. L. Alonso García. *Historia y praxis de los media: elementos para una historia general de la comunicación*. Laberinto. 2008.

28. F. Martínez Gallego y A. Laguna. “El historiador de...” Op. Cit.. 226.

siendo obligada la vuelta al realismo ontológico, en el que existe la realidad exterior al sujeto cognoscente.

Para tal fin, se declara, la base debe ser el método que pueden compartir la historia y la comunicología, y que debe llevar a aproximaciones sucesivas que devengan en una objetividad intersubjetiva. Para ello se propone debe establecerse una agenda que desemboque en una verdadera teoría de la acción individual y colectiva, y se citan tres campos de investigación que, a juicio de los autores deben privilegiarse. En primer lugar se refieren al campo de las mediaciones, en segundo lugar al impacto que ejercen sobre la estructuración social las formas y medios de comunicación, y en tercer lugar a la integración de las formas de mediación en la dinámica de la transmisión de ideas. Estos tres campos, que se declara están fuertemente imbricados, se propone en conclusión, deben ayudar a construir un nuevo sentido de la disciplina estableciendo su eje en la dinámica social, abogándose en última instancia porque la nueva historia de la comunicación esté abierta a las agendas de investigación de historiadores y comunicólogos²⁹.

Un proyecto de «Historia Oral»: *La Voz de Asturias* (1963-1986).

En este punto en el que se han esbozado las coordenadas en que la disciplina de la historia de la prensa, o de una manera más amplia la historia de la Comunicación Social, se ha desplegado en nuestro país, podemos introducir efectivamente el trabajo de investigación que sirve de motivación para estas páginas. Nuestro proyecto, cuyos antecedentes se remontan a 2013, se trata de una investigación, en el marco de la realización de una tesis doctoral en cotutela entre la Universidad de Oviedo y la Universidad de Paris 3, que tiene como objeto la historia (y la «memoria», como veremos) del diario regional *La Voz de Asturias* (1923-2012).

En consonancia con lo expuesto podemos intentar situar este trabajo al menos en origen, a través de sus objetivos y planteamientos iniciales, en primer lugar como vinculado a la disciplina histórica y no a la investigación en Comunicación Social, por insertarse académica e institucionalmente en una Facultad de Filosofía y Letras. Este estudio se relacionaría entonces con la perspectiva asumida por algunos de los miembros del Grupo de investigación de Historia Sociocultural (GRUHSOC) y del área de Historia Contemporánea de la Universidad de Oviedo en quienes recae el mérito desde hace años, de haberse preocupado, a partir de los presupuestos de la historia social y cultural, por abordar en diferentes trabajos la historia de la Comunicación Social en Asturias³⁰.

29. F. Martínez Gallego y A. Laguna. “El historiador de...” Op. Cit. 234.

30. Pueden citarse a modo de ejemplo el primer volumen de la que pretende ser una obra de conjunto para la historia de la prensa en la región: J. Uría (coord.) *Historia de la prensa en Asturias I. Nace el cuarto poder. La prensa en Asturias hasta la Primera Guerra Mundial*, Oviedo. Asociación de la Prensa de Oviedo. Oviedo, 2004 ó cualquiera de los trabajos del director de nuestra investigación, Víctor Rodríguez Infiesta como pueden ser V. Rodríguez Infiesta *Socialización política y prensa de masas. El proceso de la opinión pública en Asturias 1989-1923*. Real Instituto de Estudios. Oviedo. 2007. ó V. Rodríguez Infiesta *Gijón y*

En segundo lugar, dentro de las corrientes historiográficas y/o planteamientos asumidos en un primer momento para nuestro trabajo, interesa señalar que se habría proyectado investigar la historia del diario *La Voz de Asturias* teniendo en cuenta, primero, que no se contaría con aproximaciones bibliográficas previas de carácter académico sobre el particular (destacan, conectando este punto con lo expuesto más arriba, tres referencias autoría de José Altabella, lo que nos remite en relación al estado de la cuestión a una fase en que la historia de la prensa se presentaba aún en su forma *événementielle*)³¹. Esta situación repercutiría en el hecho de tener que afrontar una primera aproximación, no tan analítica a nivel cultural como se habría querido, sino de corte más descriptivo, teniendo en consideración desde los aspectos morfológicos del diario hasta la evolución de su línea editorial.

Además se buscaría completar este nivel con una aproximación en clave empresarial del medio, pues, teniendo en cuenta la proximidad de su cierre en 2012, se preveía poder estructurar este trabajo a partir de la consulta del archivo empresarial del diario³². De esta forma se pretendía conocer desde la composición de su consejo de administración, hasta las características de sus balances anuales o las formas de contratación y cuadro de salarios de su personal, entre otras cuestiones.

Metodológicamente, además de insertarse nuestro proyecto de forma general en los presupuestos del método histórico,³³ este trabajo podría vincularse con los parámetros de la historia local/regional, de la historia contemporánea e incluso de la historia social y cultural (por vincularse la historia de la Comunicación Social con esta última categoría de forma más amplia y por relacionarse con este campo la formación y afiliación del autor). De forma provisional, a la espera de materializar la localización del archivo empresarial del diario, se asumiría el análisis de contenido cualitativo³⁴ en relación a la colección de *La Voz de Asturias*, como principal técnica a implementar y fuente a consultar, respectivamente, así como se valoraba, dado que la cronología llegaría hasta lo que se podría denominar como «historia

El Noroeste. 1897-1910. Periodismo de empresa y publicidad periodística en los inicios del siglo XX, Ateneo Obrero de Gijón, Gijón. 2005.

31. J. Altabella “Nuevas aportaciones a la historia del periodismo asturiano, Boletín del Real Instituto de Estudios Asturianos nº38, 39, 42 y 1959-1961; J. Altabella “*La Voz de Asturias y Región*. Los dos diarios más antiguos de Oviedo”. *Boletín Del Real Instituto De Estudios Asturianos*. nº41. 1960; y J. Altabella “Aproximación bibliográfica a la historia hemerográfica asturiana: Estado de la cuestión”, en *Primer Congreso de Bibliografía Asturiana*, Oviedo, Servicio de Publicaciones del Principado de Asturias, 1992.

32. Nuestro proyecto buscaría por esta vía explorar una línea similar a por ejemplo la asumida por Francisco Iglesias para Prensa Española. F. Iglesias *Historia de una empresa periodística: Prensa Española: editora de ABC y Blanco y Negro (1891-1978)*. Editorial Prensa Española. Madrid. 1980.

33. Puede verse al respecto J. Aróstegui. *La investigación histórica: teoría y método*. Crítica, Madrid. 2001 ó F. Alía Miranda. *Técnicas de investigación para investigadores: las fuentes de la historia*. Síntesis. Madrid. 2005

34.A. Kientz. *Para analizar los mass media: análisis de contenido*. Fernando Torres (ed). Valencia. 1974 ó L. Bardin. *Análisis de contenido*. Akal, Madrid. 1986.

del Tiempo Presente», contar de forma complementaria con fuentes orales que permitiesen ampliar nuestro *corpus* por esta vía, e incluso realizar alguna «historia de vida»³⁵

Así las cosas este proyecto, por comenzar a desarrollarse en cotutela, enriqueciéndose a través del contacto con el hispanismo parisino nuestra base bibliográfica y metodológica (gracias principalmente al *Centre de Recherche sur l'Espagne Contemporaine* de la *Université Sorbonne Nouvelle* Paris 3); por no arrojar la localización de un archivo empresarial y la consulta de la colección del diario los resultados esperados; y por haber mantenido tres experiencias positivas previas al respecto, entre otras consideraciones, como veremos, modifica sus términos a la altura de 2015 para pasar a asumir los postulados defendidos desde la corriente historiográfica conocida como «Historia Oral».

Este giro supone un nivel superior con respecto al empleo ya proyectado de fuentes orales como complemento documental (lo que por otra parte no resulta ninguna novedad en este campo, habiendo numerosos ejemplos en los que este tipo de fuentes han constituido parte de su *corpus*), pues se pretende ahora, en relación a la clasificación que ofrece la profesora Florence Descamps, practicar un uso «en profundidad» de las mismas, frente a otras formas de utilización como pueden ser la «ilustrativa» o la «restitutiva»³⁶, lo que ha derivado por parte del autor en una reflexión al respecto de sus límites y posibilidades para la historia de la prensa a nivel metodológico³⁷.

En este sentido cabe recordar aquí que esta aproximación no resultaría tampoco novedosa para nuestra disciplina, pues ya en 1989, en el I Congreso de la citada Asociación de Historiadores de la Comunicación (AHC), la profesora Amparo Guerra Gómez haría referencia a esta circunstancia apostando por implementar los presupuestos de la «Historia Oral» en este campo, lo que relacionaba entonces, entre otras cuestiones, con la descripción densa y la microhistoria³⁸.

Sin embargo esta perspectiva así planteada conllevaría una serie de consecuencias, a nuestro juicio muy ventajosas, para un estudio de estas características, que podrían agruparse aquí en tres. Por una parte, de esta manera, podríamos salvar de forma general algunas de las dificultades que conllevaría la consulta y análisis de fuentes de archivo o hemerográficas

35. Sobre esta modalidad histórica se recomienda D. Bertaux. *Le récit de vie*. Armand Colin. Paris. 2016 ó G. Pineau y J.L. Le Grand. *Les histoires de vie*. Presses Universitaires de France. Paris. 1993.

36. F. Descamps. *L'historien, l'archiviste et le magnétophone. De la constitution de la source orale à son exploitation*. Comité pour l'histoire économique et financière de la France. Paris. 2001. 451-471. Desde el punto de vista de la entrevista sociológica Alain Blanchet y Anne Gotman proponen una clasificación similar, entre un uso que califican de «principal», otro de «complementario» y un tercero como «exploratorio». En A. Blanchet y A. Gotman *L'enquête et ses méthodes. L'entretien*. Armand Colin. Paris. 2007. 38-45.

37. R. Cabal Tejada “Límites y posibilidades del uso de fuentes orales para la historia de la prensa: una reflexión metodológica” en L. Esteban (coord.); C. J. Almuiña (dir.); R. Martín de la Guardia (dir.) y J. V. Pelaz López (dir.) *Sensacionalismo y amarillismo en la historia de la comunicación*. Madrid. Ed. Fragua. 2016. 483-496.

38. A. Guerra Gómez “La historia oral. Interconexiones metodológicas y aplicación a la Historia de la Comunicación Social”. En *Metodologías para la Historia de la Comunicación Social*. I Encuentro de la Asociación de Historiadores de la Comunicación. Bellaterra. 6 de octubre de 1995. 45-50.

para el caso de la historia de la prensa, como pueden ser en el primer caso su complicada localización o su habitual carácter fragmentario o en el segundo, por ejemplo, el hecho de que solo reflejen la información que sus responsables trasladan a la opinión pública. A través de este tipo de fuentes podrían así explorarse campos como el mundo del trabajo, la vida cotidiana, o el de las mujeres (por citar aquellos en que más habitualmente se emplean) que de otra manera difícilmente trascenderían documentalmente por otra vía al investigador.

Por otra parte, en consonancia con lo que señala Guerra Gómez y con lo expuesto en la introducción de estas páginas, por las propias características de la «Historia Oral»³⁹, este enfoque podría enriquecer el objeto de nuestra disciplina, y aportar material, desde su teoría y a partir de las reflexiones de método que al respecto han proliferado, para afrontar los retos que desde la crítica posmoderna se han vertido, como hemos visto, de manera general sobre la ciencia historiográfica. En este sentido desde la «Historia Oral»⁴⁰ se ha asumido de una manera quizás más evidente la relación entre el historiador y sus fuentes, en que el primero es quien interroga a las segundas, afectando la información que estas nos proporcionan, lo que remite a una relación entre objetividad y subjetividad distinta a la asumida por la historia «científica».

Además de que esta circunstancia en el caso de la realización de entrevistas resulta más que una simple metáfora, en este campo se habría asumido como preferente la reflexión teórica y metodológica, al no considerarse en un primer momento por la comunidad académica esta aproximación como válida. Esto nos permite hoy en día conectar sus planteamientos con las exigencias de las críticas posmodernas hacia la objetividad o la narratividad históricas, al coincidir estas en parte con las vertidas entonces sobre la «Historia Oral» por un sector de la historiografía⁴¹. Lamentablemente con el paso del tiempo, en función de los diferentes ritmos de su evolución a nivel nacional, se ha oscilado a este respecto, entre la marginalización y la banalización del empleo de fuentes orales para las investigación histórica⁴², lo que ha propiciado que este tipo argumentos no hayan tenido, a nuestro juicio, la suficiente continuidad.

39. A este respecto pueden verse A. Portelli. “Lo que hace diferente a la historia oral” en D. Schwarzstein (Comp.). *Historia Oral*, Buenos Aires, 1991. Ceal ó L. Abrams *Oral History Theory*, Routledge. Londres. 2010.

40. Tanto en Francia como en España surge en un momento dado el debate entre emplear la expresión Historia Oral, haciendo referencia a una tendencia historiográfica propia, o la más genérica de «fuentes orales». En el país galo, aunque hay quienes defienden la primera opción finalmente la segunda sería la mayoritaria. Puede verse al respecto F. D’Almeida *L’Histoire Oral en questions*. Bry-sur-Marne. INA. 2013 ó P. Joutard y M. M. Hammu “La Historia Oral: balance de un cuarto de siglo de reflexión metodológica y de trabajos” en *Historia y Fuentes Orales*. Barcelona, N° 15. 1996. 155-170. En el caso español una de las mayores representantes de la disciplina abogado asimismo por hablar de «una historia sin adjetivos con fuentes orales». M. Vilanova “El combate en España, por una historia sin adjetivos con fuentes orales” en *Historia y Fuentes Orales*. 1995. N° 14. Barcelona.

41. En Francia, un ejemplo prototípico de este proceso es la publicación de la obra: D. Voldman (1992) “La bouche de la verité? La recherche historique et les sources orales” en *Les cahiers de l’IHTP*, N. 21

42. Para el caso de España este riesgo ya se denunciaba tempranamente: C. Borderías “La Historia Oral en España a mediados de los noventa”. *Historia y Fuente Oral*. No 13. *Al Margen*. 1995. Págs. 113-129.

En último lugar, a través de un enfoque basado en la «Historia Oral», se cree se podría en parte superar esa dicotomía que habría quien plantease en relación al encaje de nuestra disciplina pudiendo converger aquí, debido a su carácter transversal, los planteamientos propios de la historiografía y de la investigación en Comunicación Social. Así, por ejemplo, a través de un proyecto de «Historia Oral» podría desde rastrearse el fenómeno de la recepción (como defendía Amparo Guerra Gómez aplicado al ámbito cinematográfico) hasta explorarse algunos de los caminos que Francesc Martínez y Antonio Laguna señalaban debían emprenderse a este respecto, pudiendo por ejemplo documentarse y analizarse por esta vía «las relaciones de dominio y subordinación que se generan a través de la producción simbólica y las estrategias de apropiación y reelaboración que los diferentes colectivos realizan al enfrentar los mensajes mediados con sus experiencias y con sus herencias culturales». ⁴³

Mas allá de estas consideraciones veíamos que nuestra investigación habría pasado en un momento dado de perseguir completar un primer estadio de la historia del diario *La Voz de Asturias* a nivel descriptivo y avanzar en su caracterización a nivel empresarial, a variar su planteamiento hacia un nuevo ámbito de interés en que señalábamos estos postulados de la «Historia Oral» habrían resultado en origen adecuados. De esta manera en este punto cabe indicar las hipótesis que entonces se barajaban y someramente explicitar cual era el sentido entonces asumido por nuestro trabajo en relación a este viraje metodológico.

En un primer lugar continuaba interesándonos conocer los principales hitos de la vida del periódico asturiano, tales como la composición de su redacción, la evolución de su línea editorial, o los medios técnicos con que contaba. Pero además, en segundo lugar, nos interesaba plantear una aproximación a ámbitos que quizás la propia colección del periódico no reflejaría o al menos no sistemáticamente, entre los que pueden citarse la situación de las mujeres con respecto a la profesión periodística, los procesos de autocensura en el contexto del tardofranquismo y la transición, o la relación que se daría en el contexto local/regional entre prensa del movimiento y prensa de empresa. De esta forma la realización de entrevistas se revelaba como la única fuente que con cierta solvencia nos permitiría ampliar así nuestro índice temático.

Asimismo en nuestro proyecto se privilegió la realización de entrevistas a miembros de la redacción frente, por ejemplo, al personal de talleres e incluso a sus lectores, en consonancia con los ámbitos de interés citados. Se buscaba así reconstruir en base a la experiencia individual de los responsables de su producción, a partir de sus propios testimonios, los hitos principales de la vida del diario analizado. Sin embargo, por lo expuesto acerca de que nuestro trabajo habría mantenido en origen interés por la caracterización del periódico como una empresa periodística, se pretendía también localizar y entrevistar a las personas que tuvieran algún tipo de vinculación con la administración (lo que también podría ser de ayuda para localizar indirectamente y poder consultar archivos de corte empresarial, habida cuenta de que en muchas ocasiones las personas que asumen estos cargos mantienen un sentido patrimonial sobre la documentación que generan en su activi-

43. F. Martínez Gallego y A. Laguna. “El historiador de...” *Op. Cit.* 226.

dad). Por último en el diseño de este proyecto⁴⁴ tendrían importancia también las mujeres que participarían en la redacción (por interesarnos documentar su experiencia desde una perspectiva de género) y asimismo el personal de las delegaciones y corresponsalías, por entender que forman una parte muy importante de la estrategia de penetración del diario a nivel regional, así como por considerar de interés o poner su experiencia a la del personal de la redacción, por ejemplo, en relación a los procesos de profesionalización de la labor periodística o al *status* del que estos gozaban en la región.

A nivel metodológico se habría optado así por la realización de entrevistas individuales frente a las grupales, o de otro tipo, por considerarse que estos testimonios debían en un primer momento restringirse al ámbito estrictamente de la experiencias y representaciones individuales, previendo además de esta forma que se estableciese una relación entre entrevistador y entrevistado que permitiese ahondar en la profundidad e interés del testimonio recogido. Así se proyectaba realizar dos entrevistas a cada informante, de manera que la primera sirviera para desarrollar esa relación y la segunda fuera la que efectivamente tuviese valor documental y en la que se avanzase en las cuestiones que interesaba plantear. Realizar *a posteriori* alguna entrevista grupal en que se debatiese algún aspecto concreto o se recordase conjuntamente una etapa específica (a modo de *focus group*)⁴⁵ no se ha descartado aun, aunque se cree que esta aproximación pueda tener más interés una vez valorados los resultados de la aproximación planteada.

Para elaborar el listado de informantes además de los criterios comentados, se realizó una cata de la colección del periódico que como consecuencia conllevó que los miembros de la redacción estuviesen sobrerrepresentados frente al personal de administración, talleres, o a los delegados y/o corresponsales (quienes en muchas ocasiones firman con alias tan genéricos como «El minero», en una región, recordemos, Asturias, donde la minería ha sido uno de sus principales actividades económicas). Por ello a partir de este listado inicial se decidió establecer la estrategia de la bola de nieve para ampliar nuestra base de informantes.

Con respecto al cuestionario, se proyectó emplear una estructura de entrevista semiabierta, mediante la cual se contase con un listado de temas o ámbitos de interés, sobre el cual estructurar la misma, si bien permitiendo cierta flexibilidad de cara a su implementación. Entre los puntos a tratar, como se ha visto, destacarían algunos referidos a aspectos más concretos, como la composición de la redacción o los turnos y sistemas de trabajo, y otros más amplios, como la relación entre prensa y poder, la autocensura, o la relación entre prensa

44. Un texto que resulta muy ilustrativo, por su condición de manual, de los parámetros que deben guiar una investigación de este tipo es: P. Folguera *Cómo se hace la historia oral*. Eudema. Madrid. 1994. También a este respecto puede ser interesante el contenido de: L. Shopes y M. Bofill “Diseño de proyectos de Historia Oral y formas de entrevistar”, en *Historia, Antropología y Fuentes Orales*, N. 25. 2001. 133-141.

45. Al respecto se recomienda la obra de conjunto: J. M. Delgado y J. Gutiérrez (eds) *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales*. Síntesis. Madrid. 1999. Llama la atención que en este trabajo se distingue un capítulo dedicado la Historia Oral, relacionada exclusivamente aquí con las «historias de vida», otro donde se recogen los planteamientos de la entrevista empleada en la sociología cualitativa (abierta y «en profundidad») y otro relacionado con los grupos de discusión, no abordándose esta problemática desde un punto de vista común o integrador.

del movimiento y prensa de empresa (de la que *La Voz de Asturias* sería representante en la región frente por ejemplo a los que fuesen medios de la cadena del movimiento *La Nueva España* o *Voluntad*). En este sentido cabe apuntar que las entrevistas variaban en su contexto histórico (desde el franquismo a la democracia) lo que hacía complicada la tarea de articular en un solo cuestionario los distintos temas de interés (con todo se buscó mantener cierta coherencia en su diseño, de manera que si en un momento se cuestionaba por la censura, en otro por la autocensura, o si en un contexto se hacía referencia a la relación prensa del movimiento/prensa de empresa, en otro a la competencia entre los distintos medios en Asturias a nivel empresarial, por ejemplo).

Cabe además referir aquí, que pese a otorgar centralidad entonces a las fuentes orales en el diseño de nuestro trabajo, en paralelo se ha continuado consultando la colección del periódico, contándose en este momento con un análisis de contenido cualitativo para el periodo comprendido entre 1962 y 1978, así como se ha vaciado la documentación que al respecto se ha localizado en diferentes archivos como el Histórico Provincial de Asturias o el Archivo General de la Administración en Alcalá de Henares, entre otros. De este modo se ha pretendido completar el nivel factual que debido a la falibilidad de la memoria individual, podría resultar *a priori* más problemático empleando fuentes orales, así como, entre otras cosas, enriquecer nuestro citado índice temático poniéndolo en relación con las informaciones que se documentaban a través de estas otras fuentes (a modo de aproximación «exploratoria»).

La importancia de la praxis y la (auto)representación del entrevistador

Hasta el momento hemos resumido brevemente la evolución de nuestra disciplina en el ámbito estatal español, así como visto algunas de sus características en relación a su base metodológica y su inserción académica. Además hemos relacionado esta cuestión con las características de un proyecto cuyo objeto de estudio se enmarca en la historia de la prensa, que partiendo del método historiográfico habría pasado de plantearse una aproximación de corte más descriptivo y/o económico (correspondiente con un primer estadio en esa evolución disciplinar que recogeríamos) a asumir una perspectiva que quizás podría calificarse como de tintes socioculturales en base a la implementación de una metodología basada en los presupuestos de la «Historia Oral». Se ha visto así cómo este cambio puede permitirnos en el caso de los estudios sobre historia de la prensa, o particularmente en relación a nuestro objeto de estudio, la historia de *La Voz de Asturias*, documentar aspectos de la vida del diario que de otra manera sería difícil conocer, entre otras cuestiones.

Sin embargo más allá de esta circunstancia, cuyos resultados y argumentos podrían aquí ampliarse, nos interesa traer a colación en estas páginas dos problemáticas que creemos pueden sumar enteros al debate arriba planteado. En primer lugar se trata de la influencia de la práctica sobre el proceso investigador, y por ende, sobre sus presupuestos teóricos, sus hipótesis previas y su propia implementación, y en segundo lugar de la validez de la entrevista como método historiográfico en relación al papel del entrevistador y su (auto)representación.

En relación al primer punto, hemos explicitado algunas de las coordenadas del proyecto de «Historia Oral» que hemos implementado, así como justificado las decisiones que

al respecto se tomaron, recordemos, en función de nuestro objeto de estudio. Sin embargo su aplicación ha llevado a que algunos de los términos en que se había definido tuvieran que ser modificados. Así, por ejemplo, se ha pasado de proyectar la realización de dos entrevistas por informante, a realizar una sola, y dividir esta en dos partes bien diferenciadas, la primera reservada en ahondar en la relación entrevistador/entrevistado y la segunda propiamente dedicada a la labor de documentación. Este cambio se justifica estrictamente en nuestra experiencia⁴⁶, en que en ocasiones tras un primer encuentro, concertar el segundo se dilataba por parte del entrevistado en el tiempo cuando directamente no se concedía. Del mismo modo se había proyectado solicitar a los entrevistados si contaban con documentación a final de la primera entrevista, y se optó por pasar a hacerlo en el contacto previo, de cara a que pudiesen acudir a la cita con ésta (fotos, nóminas, cartas, etc.). Se observó así que en las ocasiones en que señalaban contar con documentación, concertar un segundo encuentro exclusivamente para que nos la facilitasen, resultaba más complicado que solicitarla de antemano, siendo además provechoso contar con documentos que les facilitasen el proceso de rememoración.

Otro aspecto que la práctica ha modificado consecuentemente se establece en relación al perfil de los entrevistados y al índice temático asumido. En primer lugar la estrategia de bola de nieve nos remite necesariamente a los límites derivados de la «red social» de los entrevistados, lo que modifica en consecuencia la composición de nuestro *corpus*. También en este sentido el *status* y la vinculación del entrevistado o informante de interés con el espacio público merecen citarse en relación a nuestro objeto de estudio, pues la profesión periodística tiene esa particularidad frente a otro tipo de prácticas. Así la relación que mantengan los informantes entre sí, puede influir en su predisposición a facilitarnos un determinado contacto o incluso simplemente en el hecho de que conozcan la forma de localizar a un potencial informante. Del mismo modo resulta por norma general más sencillo contactar, así como se han prestado a ser entrevistadas con mayor facilidad, personas que han tenido cierta repercusión o influencia pública, o incluso que han seguido en activo colaborando con distintos medios de comunicación. Esta problemática provoca que si bien en nuestro proyecto definíamos en plano de igualdad la experiencia de los miembros de la redacción del diario y la de los corresponsales o los administrativos, aunque ya a partir de la cata realizada los primeros estaban sobrerrepresentados, este desequilibrio se haya mantenido al tener los periodistas principalmente contacto con otros periodistas y no por ejemplo con los corresponsales (quienes no gozaban de la misma condición profesional) o asimismo ostentar los primeros una posición pública reconocida a nivel regional/nacional dentro del campo periodístico lo que ha facilitado su localización y contacto frente a otros informantes.

46. A este respecto sobre la entrevista de investigación se indica que “solo puede juzgarse por sus resultados finales, por la riqueza heurística de las producciones discursivas obtenidas en ella, debido a que 1) no existe regla fija sobre la forma de realizar la entrevista ni la conducta del entrevistador; 2) Toda entrevista es producto de un proceso interlocutorio que nos e puede reducir a una contrastación de hipótesis y al criterio de falsación; y 3) Los resultados de la entrevista por sí mismos no tienen posibilidad de generalización indiscriminada ni mucho menos de universalización” En J. M. Delgado y J. Gutiérrez (eds) “*Métodos y técnicas...*” *Op. Cit.* 229.

En segundo lugar la realización de entrevistas ha variado las hipótesis que veíamos en un principio nos habrían llevado a asumir un proyecto de este tipo, ampliando o modificando su orientación. En consecuencia a la decisión de realizar entrevistas semi-abiertas el índice temático preliminar que habríamos diseñado se habría visto afectado por el material que estas habrían generado explícitamente. De esta forma se ha pasado a tomar en consideración aspectos que en un primer momento no se habían valorado como por ejemplo la influencia de los turnos de trabajo periodístico en el ámbito personal, que podrían haber llegado a definir incluso su ocio y parte de su (auto)representación (por ejemplo en relación a las características de la «bohemia periodística»). Por el contrario otros campos que se habrían identificado como potencialmente de mucho interés han pasado a ocupar un espacio más reducido, como ha ocurrido lamentablemente en relación a la cuestión de género, como consecuencia de que las informantes que se ha entrevistado no han querido profundizar en su experiencia a partir de esta categoría.

Más allá de que de forma general las temáticas que, preveíamos, una aproximación de este tipo pudiera enriquecer, se hayan podido ver modificadas, interesa también destacar que la práctica, mediante la realización de un volumen amplio de entrevistas⁴⁷, ha afectado positivamente el conjunto de las informaciones obtenidas pese a interesarnos por testimonios y representaciones individuales. Así una referencia que en una entrevista ha tenido un carácter residual, por las razones que sean (por ejemplo que no la haya protagonizado el entrevistado o que directamente no haya querido narrarla), nos ha servido de indicio para cuestionar al respecto a otro informante, y de esta manera ampliar nuestra base documental y nuestro índice temático.

Asimismo el análisis de contenido de la colección del periódico y la consulta de su documentación de archivo ha permitido tomar contacto con acontecimientos que posteriormente han resultado de interés de cara a incorporarlos a nuestro cuestionario. Esto último tiene relevancia especialmente en el campo de la historia de la Comunicación Social, pues esta circunstancia abre la posibilidad por ejemplo de cuestionar a los productores sobre los mensajes mediáticos publicados por ellos mismos, y ahondar en cuestiones tales como las causas de su enfoque, las razones de su elección temática, o incluso sobre la «recepción» que al respecto percibieron en la época (llamadas a la redacción, comentarios de otros profesionales, críticas o felicitaciones de lectores, etc), entre otras cuestiones.

Sin embargo uno de los puntos que más influencia han tenido en relación a la *praxis* de nuestro proyecto se refiere a uno de sus límites teóricos que se propone en la bibliografía consultada, el *hándicap del a posteriori*⁴⁸. Esta crítica plantea que la entrevista referida a un testimonio vivido no supone una ventana que nos permita aprehender el pasado *per se*, como si la

47. Se valora como uno de los puntos más importantes de este tipo de investigaciones contar con el máximo número de testimonios posibles, lo que además de enriquecer el corpus documental, permite sobrevenir diferentes situaciones en las entrevistas, influyendo finalmente esto en el tratamiento de las mismas. Una idea similar defiende una de las figuras más influyentes en la historiografía española sobre *Historia Oral*: R. Fraser “La formación del entrevistador” en *Historia y Fuente Oral*. No 3. *Esas Guerras...* 1990. 129-150.

48. F. Descamps. “L’historien...” *Op. Cit.*

memoria fuese un espacio donde se conservasen fosilizados los recuerdos, sino que más bien al contrario, la memoria individual plantea la problemática de que se reelabora contextualmente no solo, como defendería Halbwichs, en función del espacio social en que se inserta, sino también en consonancia al momento en que se genera. La «veracidad» del testimonio recogido a través de una entrevista se vería así influida por la experiencia del entrevistado desde el momento en que tiene lugar el acontecimiento histórico hasta que se desarrolla la entrevista, en el *presente*, lo que nos remite a una experiencia «mediada» del pasado.

Esta circunstancia motiva que para que las fuentes orales puedan adquirir cierta representatividad como fuente histórica, o bien haya que invalidar toda información que pueda haber sido influida por la experiencia *a posteriori* del informante, o bien se produzca un giro epistemológico en tanto a nuestro objeto, y que pasemos entonces a hablar de un estudio sobre la «memoria» y no sobre la «historia» de *La Voz de Asturias*.

Se ha reflexionado ya en otro foro sobre las diferencias entre ambas vías de aproximación al pasado⁴⁹, aunque cabe aquí definir la memoria por la que entonces nos interesaríamos como «les représentations partagées du passé»⁵⁰ de un grupo determinado, lo que se concreta para nuestro trabajo en pasar a interesarnos por el nivel simbólico de la identidad del periodismo asturiano a través del filtro de la (auto)representación de su propio pasado, concebido a partir del estudio de sus propios relatos sobre lo vivido.

Este nivel no sustituye sin embargo al nivel fáctico planteado anteriormente, interesándonos no solo por los cauces en que la memoria de los hechos se ha visto afectada, sino también por los hechos a los que nos remiten, de manera que completando estas referencias con las aportadas por otras vías también podemos reconstruir los aspectos más relevantes de la vida del diario, desde un punto de vista estrictamente historiográfico o si se prefiere material.

Esto último guarda finalmente relación con otro de los límites teóricos de la entrevista como fuente histórica, la influencia del entrevistador en el proceso de producción de sentido del entrevistado. En este sentido, para caracterizar este tipo de fuentes, Brigitte Halbmayr hace referencia a la importancia entre entrevistador y entrevistado, siguiendo la noción de «recuerdo situacional» de Welzer, definida como la influencia del entrevistador sobre la selección de los hechos relevantes de su vida por parte del entrevistado. Esto se concretaría, señala el autor, en el papel del entrevistador de crear una atmósfera cómoda y de hacer preguntas que ayuden al entrevistado a recordar el pasado, siendo el último responsable de conducir la entrevistas⁵¹. En este sentido una de las características principales de este tipo de fuentes es

49. R. Cabal Tejada. *Historia, Memoria y otros antagonismos del periodismo asturiano contemporáneo: La Voz de Asturias (1962-1986)*. Seminario del Centre de Recherches Sur l'Espagne Contemporaine (CREC) (EA 2292) Marzo, 2016 (en proceso de publicación)

50. M. C. Lavabre “Paradigmes de la mémoire” en *Transcontinentales*, 5. 2007. 145-146.

51. B. Halbmayr “Las dificultades de interpretar con métodos de Historia Oral” en *Historia, Antropología y Fuentes Orales*, N. 43, 2010, 157-169.

su asumida subjetividad, siendo resultado del «discurso subjetivo del entrevistado guiado a su vez por las cuestiones planteadas subjetivamente por el entrevistador»⁵².

En palabras de Magnus Berg, la entrevista es asimismo una situación extraordinaria que tal vez no se repita en la vida del informante, ofreciéndose en ella una «libertad épica, que a su vez implica grandes exigencias épicas», del mismo modo que será excepcional la atención dedicada por parte del entrevistador al entrevistado, y supone, señala el autor citando a Goffman, por parte del entrevistador ser (y/o ser considerado como) un «cínico», siendo sus presupuestos y objetivos distintos a los que conforman las expectativas de los entrevistados:

Mientras el informante se concentra para contar la historia de su vida de la manera más honesta y comprensible posible, el entrevistador, bien es cierto, lo anima de todo corazón pero a la vez se ocupa en buscar otras relaciones –científicas– que pueden haber en la historia, para descubrir las estructuras cognitivas ocultas del informante, para comparar su información con la base teórica de la que dispone, para clasificar los detalles según sean importantes o no en relación con su propio informe, etc.⁵³

De esta manera para valorar en términos de adecuación científica las fuentes orales hay que tener en consideración, entre otras cosas, la citada influencia del entrevistador en el proceso de recogida de información. Este hecho ha sido ampliamente abordado por ejemplo en relación a las estrategias discursivas a emplear o a la actitud de empatía que se debe mantener durante la entrevista⁵⁴. Sin embargo creemos que puede ser interesante sumar a este tipo de reflexiones la importancia que valoramos puede llegar a tener el nivel de la (auto) representación del investigador. En este contexto debemos en primer lugar referirnos al canal por el que se establece una primera comunicación entre entrevistador/entrevistado. En este sentido las diferentes vías de contacto (por teléfono, por correo, a través de un tercero, cara a cara...) deben exigir estrategias diferentes para presentarle en un primer momento nuestro trabajo a los informantes (funcionaría así también la máxima de que «el medio es el mensaje»), siendo preferible de forma general llevar a cabo esta labor personalmente por parte del investigador (de otro modo no se controla qué información se refiere al respecto). A los canales tradicionales, cabe citar que se añaden hoy los medios digitales, remitiendo en muchas ocasiones los entrevistados a las redes sociales, como forma para localizar a otros informantes (*Facebook*, *Whatsapp*, *Twitter*, etc). En este sentido cabría plantearse desde la comunidad científica una reflexión sobre la pertinencia de emplear canales de este tipo para una comunicación de esta naturaleza, en consonancia con la noción por ejemplo de «identidad digital» aplicada al entrevistador.

52. F. Gil Vila “Postestructuralismo e Historia Oral” en *Historia, Antropología y Fuentes Orales*, N. 19, 1998. 117-126.

53. M. Berg “Algunos aspectos de la entrevista como método de producción de conocimientos” en *Historia y Fuente Oral*, N. 4, 1990. 5-10.

54. Puede verse por ejemplo Jean-Claude Kauffmann *L’entretien compréhensif*. Armand Colin. Paris. 2016.

Además del canal, hay que tener en consideración el mensaje que se transmite. Así en relación con lo expuesto, la naturaleza del pacto que se genera entre entrevistador y entrevistado es radicalmente distinta si nos situamos en una perspectiva en que podemos interpelar directamente a nuestro objeto y a las motivaciones de nuestro trabajo, o si por el contrario, como era nuestro caso, debemos posicionarnos en la dimensión «cínica» que citábamos más arriba. Esto plantea una problemática que puede afectar sobremedida el sentido de la entrevista en relación al que se ha denominado como el «pacto comunicativo»⁵⁵. En nuestro estudio esta circunstancia se planteó por ejemplo en relación a la cuestión de género, al debatirnos entre plantear directamente a las entrevistadas que este era nuestro objetivo o abordar el tema sin explicitarlo, por considerar que implementar una u otra opción podría conllevar por su parte un posicionamiento distinto según el caso.

Más allá de esta circunstancia creemos debe tenerse por último en cuenta el perfil sociológico del investigador, para así poder valorar las posibles desviaciones que pudiera acarrear esta circunstancia en la orientación de los resultados obtenidos. En nuestro caso particular variables como la edad (dándose ciertos discursos que evidenciaban prejuicios intergeneracionales) o el citado género se han revelado como determinantes en relación a las características de la información recogida, bien porque hayan influido negativamente en la marcha de la entrevista o bien porque puedan ser útiles de cara a diseñar nuestra estrategia discursiva (la excusa de la juventud puede ser una herramienta eficaz para simular desconocer un hecho o proceso que se persigue sea descrito o narrado por el entrevistado, por ejemplo). Asimismo otras categorías como el hecho de tratarse nuestro estudio de una investigación predoctoral enmarcada en el ámbito de la historia⁵⁶, han tenido relevancia en nuestro proceso investigador, por ejemplo confundiendo los entrevistados nuestro objetivo con el propio de un trabajo universitario (de más valor aproximativo y formativo que científico o académico) e incluso mostrándose algunos de ellos incómodos al contrastar nuestro ejercicio con las categorías que manejaban en torno a los presupuestos de la investigación histórica (de interés exclusivamente factual requiriéndose por su parte concreción en relación a la cronología o veracidad de los datos referidos).

55. En relación a la investigación en Comunicación social puede verse J. A. Gaitán Moya y J.L. Piñuel Raigada. *Técnicas de investigación en comunicación social*. Síntesis. Madrid. 1998. 95-96. Sorprende en este texto que se indique que los términos de este pacto deben incluir: 1) Explicación del propósito y objetivos; 2) Descripción o explicación de cómo o porqué fue seleccionada la persona; 3) Quién dirige la investigación; y 4) Naturaleza anónima y confidencialidad de la entrevista. A nuestro juicio en una investigación como la planteada, explicar nuestros objetivos podría condicionar el sentido de la entrevista e invalidar sus resultados, así como la naturaleza anónima resulta difícilmente conciliable con la necesidad del historiador de referir la procedencia de sus fuentes.

56. En relación a esta cuestión resultan interesantes algunos de los planteamientos defendidos desde la autoetnografía en tanto que se debe profundizar en el propio rol sociocultural del investigador para poder valorar de esta manera correctamente las expectativas de los informantes y la cualidad de sus narrativas.

A modo de conclusión: la entrevista como metodología integradora

La historia de la Comunicación Social, al igual que señalaban Francesc Martínez y Antonio Laguna, puede ser uno de los campos que más interés y proyección alcance en los próximos años, por permitirnos entre otras cosas revisitarse nuestro pasado aunando los avances que en torno a la investigación en Comunicación Social se han producido las últimas décadas con los planteamientos que desde campos como la sociología o la antropología han proliferado en torno a las dinámicas sociales y culturales humanas.

En este sentido, la crisis que ha protagonizado la historiografía al calor de la postmodernidad, entendemos debe transmutarse en cambios epistemológicos y metodológicos que permitan conciliar nuestra herencia y tradición teórica y práctica con las exigencias de un panorama intelectual diferente en que presupuestos como la objetividad o la científicidad han variado su forma y su definición. Esta «nueva» historiografía así resultante (aunque este adjetivo carezca en parte de valor por su carácter periódicamente recurrente) tendría aun mucho que aportar, a nuestro juicio, al conjunto de las ciencias sociales y humanas, y concretamente a la historia de la Comunicación social, pues sumaría a su amplio bagaje intelectual, la todavía útil categoría de «lo histórico» como paradigma donde se podrían integrar los fenómenos comunicativos, sociales o culturales (entre otros), frente a la perspectiva diacrónica que asumiesen respectivamente una historia de la comunicación, una historia de la sociedad o una historia de la cultura aisladas entre sí y disciplinarmente dispersas.

En estas líneas hemos recogido una propuesta que pasaría estrictamente por asumir un enfoque integrador en base a una metodología común, más allá de intentar proponer una epistemología o una teoría de conjunto, como puede resultar por ejemplo la citada teoría de sistemas (que entre otros desarrollaría para el campo social el alemán Niklas Luhmann), o de hacer referencia a tendencias historiográficas como, habríamos visto, propondría por ejemplo Yanes Mesa para el caso de la microhistoria o Jean François Botrel, quien apostaría por insertar la historia de la prensa provincial en una historia sociocultural más amplia de la región en la que esta se inserta⁵⁷. Así, considerando la labor historiográfica como un oficio, entendemos de esta forma que en las relaciones entre teoría y práctica, debe primar ante las problemáticas que pueden resultar del desarrollo de la primera, una aproximación en que el nivel de la *praxis* sea el fundamento de las posteriores reflexiones intelectuales así como que esta perspectiva suponga el molde donde estas se inserten (y no al contrario).

Partiendo de esta idea proponemos que la entrevista (en su vertiente histórica, explorada a través de la «Historia Oral», sociológica o antropológica) resultan, a nuestro juicio, un vehículo idóneo que permita al investigador repensar a través de su práctica, entre otras cuestiones, la ruptura entre objeto y sujeto que desde la crítica postmoderna se habría preconizado. En este sentido frente a una vuelta a un «realismo ontológico» en que tanto el objeto y el sujeto constituyen realidades distintas entre sí, asumiríamos aquí la metáfora empleada por Edgar Morin quien utiliza la paradoja de un doble espejo para evidenciar que ambas

57. J. F. Botrel “La Prensa en...” *Op. Cit.*

categorías solo se dan en la realidad de forma indisociable⁵⁸. En este sentido frente a un sujeto cognoscente entrevistado y una realidad histórica que supondría un objeto «externo» al mismo, el resultado de la entrevista, ese discurso sobre el pasado que veíamos estaría influenciado por el *a posteriori* y por la lógica en su producción individuo/sociedad, nos remitiría a una relación entre ambas categorías similar a la que se daría entre dos espejos contrapuestos, en tanto a que el conocimiento de uno supone aceptar el filtro de verse a través del reflejo del otro y viceversa. De la misma manera si identificamos el sujeto cognoscente como el investigador y al entrevistado como su objeto «externo», esta metodología remite a una elaboración de sentido conjunta entre ambos, y de nuevo a esta interdependencia así planteada entre objeto/sujeto e interno/externo.

Finalmente, creemos, cabría así por una parte tender puentes entre los presupuestos de la comunicación (la producción de sentido del discurso elaborado por el informante se realiza en un contexto comunicativo, lo que cobra si cabe más importancia desde el punto de vista de la historia de la comunicación social si tenemos en cuenta que los entrevistados pueden ser además de receptores, productores de los mensajes que influyen en los procesos de mediación o incluso de construcción mediática de la realidad), de la historiografía (a través, como se ha visto, de la problemática de la memoria colectiva y su influencia en ese proceso citado de producción de sentido) y de la sociología o la antropología. Unos puentes, insistimos, que no se estructuren a partir de la reflexión teórica, sino a través de una práctica concreta y de los debates que en torno a ella puedan darse (discutiendo en un nivel de concreción más alto, a partir de estudios de caso, desde la constitución del listado de informantes, hasta la interpretación de sus resultados, pasando por las características de su implementación) entre todos aquellos que se interesen desde un punto de vista diacrónico por la Comunicación social, sin importar su formación de origen o su afiliación académica.

58. E. Morin. *Introducción al pensamiento complejo*. Gedisa. Barcelona. 2009. 62-71.

RETROPLACES: THE DEFINITION, FORMATION AND REPETITION OF IMAGINED PLACES AND CLICHES OF THE PAST IN POPULAR CULTURE AND VIDEO GAMES

Retrolugares, definición, formación y repetición de lugares, escenarios y escenas imaginados del pasado en la cultura popular y el videojuego

Alberto Venegas Ramos

Universidad de Murcia

correodealbertovenegas@gmail.com

Fecha recepción 27.06.2017 / Fecha aceptación 13.12.2017

Resumen

La intención de este artículo es presentar el concepto «retrolugar» como la repetición de lugares imaginados del pasado dentro de la cultura popular debido a razones sociológicas, políticas y comerciales asociadas a la nueva cultura del capitalismo. Para lograr este objetivo insertaremos el concepto dentro de un marco historiográfico más general y situaremos ejemplos tanto de su concepción como de su desarrollo. Todo ello nos conducirá a la idea de empleo o utilización estética del pasado con razones políticas, sociales o comerciales. Usos del tiempo

Abstract

This article introduces the ‘retroplace’, the concept of recreating imagined places of the past within the popular culture on the basis of sociological, political and commercial reasons associated with the new culture of capitalism. To achieve this goal, the concept is examined within a more general historiographic framework, and examples of both its conception and its development are given. This analysis reveals the employment or the aesthetic use of the past for political, social or commercial motives. Although these uses of

pretérito alejados del oficio del historiador pero alojados extensamente entre la población debido a la integración de estos dentro de las manifestaciones culturales más populares.

Palabras clave

Retrolugar, Usos públicos de la Historia, Cultura Popular, Mitohistoria, Industria cultural.

the past tense are far removed from the trade of the historian, they are widely accepted among the population due to their integration within the most popular cultural manifestations.

Keywords

Retroplaces, Public use of History, Popular Culture, Mythistory, Cultural industry

En Occidente lo mejor ya ha pasado, por eso han de
convertir el pasado en fetiche¹ (Ngozi Adichie
Chimamanda, 2014: 486)

1. Introducción.

Esta cita, extraída de la novela *Americanah* de Ngozi Adichie Chimamanda, se encuentra dentro de una conversación entre dos nigerianos de clase media-alta que hablan sobre los muebles que decoran las habitaciones de las casas más adineradas de Lagos, capital del país. El hombre destaca el escaso buen gusto de los nigerianos y su preferencia por la modernidad y los objetos que «evocan» el futuro resaltando y ensalzando el buen gusto europeo por las antigüedades. La mujer responde que es un hecho normal, los nigerianos tienen aún lo mejor por llegar, en cambio, los europeos ya han visto pasar sus mejores días y por lo tanto no les queda más remedio que agarrarse a este en forma de nostalgia.

Esta conversación mantenida en una obra de ficción guarda una profunda relación con los usos públicos de la Historia y la presencia de esta en las manifestaciones más populares de cada sociedad. Raphael Samuel ya reflexionó sobre este mismo hecho acuñando el concepto de *retrochic* en su obra *Theatres of Memory: Past and Present in Contemporary Culture* (1994) para el empleo estético del pasado en objetos y manifestaciones culturales contemporáneas. Un uso que no ha sido únicamente estético, sino también social, cultural, político e ideológico como demostró con gran acierto David Lowenthal en su monumental

1. Ch. Ngozi Adichie, *Americanah*. Barcelona, 2014, 486.

obra *The Past is a Foreign Country* (1985, 2015). En su ensayo Lowenthal desarrolló una serie de beneficios que aportaba el uso del pasado, como familiaridad, guía, comunión, afirmación, identidad, posesión, refuerzo y evasión² hasta antigüedad, continuidad, acreción, secuencia y finalización³. El siguiente paso que redondeó la cuestión señalada por el personaje de la novela de Ngozi Adichie Chimamanda lo dio Jerome de Groot en su obra *Consuming History: Historians and Heritage in Contemporary Popular Culture* (2008) afirmando que todos estos conceptos e ideas ligadas al uso público de la Historia en la cultura popular tenía una finalidad asociada a facilitar y estimular el consumo de dichas obras. Todo ello en un momento donde dos valores esenciales perfilan nuestro presente, la mirada al pasado⁴ y la ligereza⁵. Bauman, en su obra póstuma *Retrotopías* (2017) reflexionaba sobre la vuelta al pasado en determinados aspectos de nuestra cotidianeidad, como por ejemplo «la vuelta de la tribu»⁶ materializado el ascenso del nacionalismo étnico y cultural que sustenta nuestro día a día con el auge de políticos en Occidente como Donald Trump en Estados Unidos o Marine Le Pen en Francia además del éxito de movimientos como el Brexit y la salida de Gran Bretaña de la Unión Europea. «La vuelta a Hobbes»⁷ materializado en el auge de movimientos populistas revestidos de políticas autoritarias, «la vuelta a la desigualdad»⁸ y «la vuelta al seno materno»⁹. Dentro de todas estas vueltas al pasado se esconden los mismos rasgos, la creación o invención de un momento pretérito al que volver. A esta idea Bauman la denominó retrotopía, definida como: «mundos ideales ubicados en un pasado perdido/robado/abandonado que, aun así, se han resistido a morir»¹⁰. Bauman desarrolla en su obra esta mirada al pasado desde un punto de vista social, ideológico e incluso político, pero olvida otros aspectos de especial importancia dentro de ese pasado, su construcción, origen y aplicación práctica en todos los ámbitos de nuestro presente con especial presencia en las denominadas industrias culturales.

2. ¿Qué es un retrolugar?

Dentro de esta tendencia existe un elemento clave que consideramos de especial relevancia, la atención a determinados objetos, momentos, elementos e ideas que, por sí solas, representan un momento histórico. Son hechos, objetos e ideas que aparecen repetidos con asiduidad en los medios de comunicación de masas y que tienden a evocar un momento histórico completo. Para definir este empleo material y específico de lugares pasados fuera

2. D. Lowenthal, *The Past is a Foreign Country – Revisited*. Cambridge, 2015, 82-110.

3. D. Lowenthal, *The Past...* *op. cit.*, 110-128.

4. Z. Bauman, *Retrotopía*, Barcelona, 2017.

5. G. Lipovetsky, *De la ligereza*, Barcelona. 2016.

6. Z. Bauman, *Retrotopía*. *Op. Cit.*, 54.

7. Z. Bauman, *Retrotopía*. *Op. Cit.*, 22.

8. Z. Bauman, *Retrotopía*. *Op. Cit.* 87.

9. Z. Bauman, *Retrotopía*. *Op. Cit.* 117.

10. Z. Bauman, *Retrotopía*. *Op. Cit.* 14.

del tiempo y su aplicación en las industrias culturales de temática histórica hemos acuñado el concepto retrolugar: Elemento que evoca o intenta reconstruir un pasado idealizado, ligero, simplificado, fácilmente reconocible y fuera del tiempo con el objetivo de servir como objeto de consumo cultural o adorno estético.

Occidente ha utilizado y sigue utilizando el pasado políticamente¹¹¹²¹³¹⁴¹⁵¹⁶¹⁷ y lo ha convertido en numerosas ocasiones una mercancía estética¹⁸ alejándolo del oficio del historiador:

Los historiadores que desde el advenimiento del realismo decimonónico han adoptado como lema de su vocación la recuperación del pasado (...), y cuya existencia profesional depende en última instancia del valor mágico concedido a las antigüedades, no están en posición de despreciar el gusto por las reliquias y las cosas del pasado, el apetito popular por las ficciones de atuendo o la moda del *retrochic*. Como maestros no podemos mostrarnos indiferentes a estas fuentes de conocimiento extracurricular que subvierten el proceso de aprendizaje, cambian su dirección o crean historias alternativas de su cosecha. Como historiadores deberíamos interesarnos en las condiciones de existencia de la propia historia y en los motivos por los que hay versiones de ella tan opuestas. La noción de que el pasado tiene una época determinada es una cuestión tan histórica como lo que en ella aconteció¹⁹.

Nosotros hemos acuñado el concepto retrolugar para tratar este asunto concreto, «las condiciones de existencia de la propia historia y los motivos por los que hay versiones de ella tan opuestas». Y andando un paso más allá para intentar entender o comprender el porqué de esas versiones y la conversión de ciertos temas, objetos o momentos en populares representación del tiempo al que pertenecen. Hemos empleado al sustantivo lugar, y no tiempo, por el uso de estos objetos, temas o ideas dentro o fuera de su lugar cronológico correspondiente. Lugar, en su acepción latina *locus* puede traducirse también como escena, y son escenas o escenarios²⁰ las reconstrucciones pretéritas que aparecen del pasado dentro de las obras culturales realizada para el consumo de masas. Lowenthal, en la obra citada con anterioridad, ya mencionaba este problema: *Novelists use history as a theatre for*

-
11. A. D. Smith. *National identity*. University of Nevada Press, 1991.
 12. A. D. Smith. *Myths and Memory of the Nation*. Oxford University Press. 1999.
 13. A. D. Smith. *Ethno-symbolism and nationalism. A cultural approach*. Abingdon. 2009.
 14. A. D. Smith. *Nationalism: Theory, ideology, history*. Nueva York. 2013.
 15. E. J. Hobsbawm. *The invention of tradition*. Cambridge. 1994.
 16. E. J. Hobsbawm y D. J. Kertzer. «Ethnicity and nationalism in Europe today». *Anthropology today*. 1992. 8 (1), 3-8.
 17. A. Gat. *Nations: The long history and deep roots of political ethnicity and nationalism*. Cambridge. 2012.
 18. R. Samuel. *Theatres of Memory: Past and present in contemporary culture*. Londres. 2012.
 19. R. Samuel. *Theatres of... op. cit.*, 35.
 20. Escenario como lugar donde se desarrolla una escena tanto de una película, como de una obra de teatro o videojuego.

*made-up people, fictionalize real lives, insert imaginary episodes among actual events*²¹. Los lugares empleados por los novelistas que mencionaba Lowenthal en su trabajo son siempre lugares comunes o tópicos. De acuerdo a la RAE, en la sexta acepción de la palabra, un tópico es un «Lugar común que la retórica antigua convirtió en fórmulas o clichés fijos y admitidos en esquemas formales o conceptuales de que se sirvieron los escritores con frecuencia». Barry, en su libro *Beckett and Authority: The Uses of Cliché* publicado en 2006 define cliché como *the lowest common denominator of thought*²² y construye su descripción del término en el trabajo previo de Gilles Deleuze, *Difference and Repetition* (1968) basado en la idea *Everybody knows*²³. Estas ideas se encuentran en el cruce de los lugares comunes. Los videojuegos, como la mayoría de las obras populares destinadas a audiencias masivas, deben ser accesibles a una mayoría para poder ser consumidas por esa misma mayoría. Es por esta razón que los temas que tratan acuden a lugares que «todo el mundo conoce y nadie puede negar»²⁴. Es este el caso de los videojuegos históricos. Todos ellos acuden a los lugares comunes más conocidos del pasado²⁵.

En resumen, lugares comunes del pasado y la memoria histórica común que han llegado a convertirse en tópicos fácilmente reconocibles por el consumidor (espectador, lector o jugador) dada la repetición de los mismos en numerosas obras culturales con intención estética no didáctica o crítica, a esta idea nosotros la hemos denominado retrolugares.

Los videojuegos representan una de las disciplinas culturales más boyantes y representativas de nuestro presente y dentro de ellos, los videojuegos históricos representan un lugar más que importante. Juan Francisco Jiménez Alcázar, en su libro *De la edad de los imperios a la guerra total: medievo y videojuegos* (2016) trata sobre el empleo del imaginario medieval dentro de este medio del siguiente modo:

El Medievo representa en todo momento lo intangible y el universo de las más irracionales creencias y comportamientos humanos. La brujería, la magia, la brutalidad, el amor cortés (el caballero y la dama), lo fantástico de una arquitectura imaginada (castillos en ruinas completados en las mentes de las gentes del XIX y, en consecuencia, de nosotros, hombres y mujeres del XXI) o no (fortalezas espléndidas que enseñorean el paisaje europeo), armas señal de dignidad (grandes espadas), heráldica y genealogía como atractivo *per se...*; la percepción de una categoría y comportamiento social (un *señor feudal* tiene hoy una imagen colectiva muy definida, al margen de su realidad, al igual que un *vasallo*)²⁶.

Todos estos elementos que enumera el profesor Jiménez Alcázar definen el *retrolugar* medieval en la cultura popular. Dentro del medio no existen ejemplos donde no aparezcan

21. D. Lowenthal. *The Past...* óp. cit., 367.

22. E. Barry. *Beckett and Authority: The Uses of Cliché*. Basingstoke. 2006, 3.

23. G. Deleuze. *Difference and Repetition*. Nueva York, 1995, 130.

24. G. Deleuze. *Difference and.. op. cit.*, 130.

25. A. Venegas Ramos. “La Historia en los Videojuegos y el papel del historiador”, *Deus Ex Machina. Cuaderno de Máquinas y Juegos*. Sello ArsGames, 0, 226-232.

26. J. F. Jiménez Alcázar. *De la edad de los imperios a la guerra total: medievos y videojuegos*. 2016, 80.

ninguno de estos elementos, esté el videojuego ambientado en el siglo V, *Age of Empires II: The Age of Kings*, (Ensemble Studios, 2001) o en el siglo XV, *Kingdom Come: Deliverance*, (Warhorse Studios, 2017), en un mundo fantástico inspirado en el medievo, *The Witcher III: Wild Hunt*, (CD Projekt RED, 2015) o en un escenario inventado pero realista y basado en el período medieval, *Mount & Blade*, (TaleWorlds Entertainment, 2008). En todos ellos aparecerán castillos y caballeros. Esta selección histórica entre todas las opciones posibles no es casual sino que sigue un camino marcado por el comienzo de las representaciones o evocaciones del pasado. Por esta razón empleamos la idea de lugar a diferencia de tiempo, porque los mismos elementos se cruzan y emplean en diferentes tiempos históricos.

La noción de *retro* viene ligada a su acepción anglosajona definida en el diccionario Oxford en su forma de adjetivo como: *imitative of a style or fashion from the recent past* y en el diccionario integrado dentro del buscador Google como: «que imita o evoca el gusto o la moda de un tiempo pasado o anticuado». En ambos casos el significado de «retro» viene ligado a la idea de imitación o evocación y no reproducción, reconstrucción o recuperación. Esta apreciación semántica es importante porque, como hemos podido comprobar en las palabras de Jiménez Alcázar, el desarrollador de videojuegos en concreto y en general el novelista, el cineasta, el director de televisión, etc., no guarda un interés o intención por ser honestos con el pasado y tratar a este de la misma manera que lo hace un historiador. La razón de este hecho es sencilla, su objetivo es diferente, mientras que la labor del historiador es construir relatos críticos acerca del pasado a través de la consecución, interpretación y demostración de fuentes primarias la labor del desarrollador de videojuegos es crear un producto atractivo. La intención del investigador es didáctica, la del autor, estética. Es por esta razón que hemos optado por el concepto retro ligado a la idea de imitación o evocación del pasado. De esta manera el concepto retrolugar alude a la evocación o imitación de lugares pasados los cuales, a través del olvido o la memoria selectiva, toman la forma de «antiguos» o «pasados» logrando formar una «marca temporal»²⁷ fácilmente reconocible para la audiencia. Por ejemplo, en el festival E3 (Electronic Entertainment Expo) de este año 2017 se han presentado un buen número de videojuegos históricos pero entre todos ellos destaca *Assassin's Creed: Origins* (Ubisoft Montreal, 2017), un título ambientado en el Antiguo Egipto. Durante su presentación en esta feria, una de las más importantes del sector videolúdico, se mostraron algunas imágenes del videojuego y en ellas pudimos ver uno de los mejores ejemplos que ilustran nuestro concepto:

27. J. De Groot. *Public and Popular History*. Abingdon, 2012. 10.



Figura 1: Imagen promocional del videojuego *Assassin's Creed: Origins*²⁸.

En la imagen encontramos pirámides, la esfinge, templos, ruinas, estatuas, hipogeos, obeliscos, pinturas murales, embarcaciones, un tono de colores cálidos donde predomina el marrón, etc. En una sola imagen aparecen todos los tópicos del Antiguo Egipto sin importar que estos convivieran en un mismo periodo de tiempo y espacio. Su función es mostrar un espacio imaginado ya pasado, evocar el Antiguo Egipto en la imaginación del consumidor para activar su cámara de resonancia y ligar este nuevo producto con otros anteriores emplazados en el mismo retrolugar. Estos espacios imaginados ya pasados son el resultado de un proceso a través del tiempo donde se incorporan y eliminan características que no afectan al resultado final y logran adaptarse a las sensibilidades contemporáneas.

3. La formación de retrolugares. El caso de la Prehistoria.

Uno de los mejores ejemplos para entender la formación de estos retrolugares históricos es la Prehistoria. La evocación de este momento pretérito también se encuentra rodeada del uso de una serie de tópicos que se han ido formando durante más de dos siglos de manera

28. Imagen extraída de la página oficial de Ubisoft el 18 del 12 de 2017 desde: «<https://store.ubi.com/it/assassin-s-creed-origins/592450934e0165f46c8b4568.html>».

paralela al desarrollo de la propia disciplina de la Prehistoria. Su origen se encuentra en el género literario de los «mundos perdidos», una subdivisión de la corriente fantástica y de ciencia ficción nacida a mediados del siglo XIX, durante el período victoriano británico. El rasgo central de esta corriente literaria es el hallazgo, durante el transcurso de la aventura de los héroes, de un mundo perdido, sea este espacial, es decir, una isla, una valle, una montaña, etc., poblada por los restos de una antigua civilización, o temporal, a través de viajes en el tiempo. La razón de su existencia se debe a su propio contexto. Desde finales del siglo XIX, cuando comenzó el género gracias a la publicación de la obra *King Solomon's Mines* (1885) de H. Rider Haggard y *The Man Who Would Be King* (1888) de Rudyard Kipling, el continente europeo y sus formaciones políticas más importantes, Gran Bretaña, Francia y, más tardíamente, Alemania, comenzaron su carrera por la dominación mundial a través del proceso de la creación de imperios multiétnicos o imperialismo. Durante este proceso de dominación política se extendió junto a ellos un proceso de exploración de nuevas zonas como el interior de África y Asia con el consecuente descubrimiento de grandes yacimientos arqueológicos y contextos naturales que tuvieron un fortísimo impacto en la imaginación del público europeo. Fruto de esta imaginación es la corriente literaria de los «mundos perdidos», protagonizada por héroes que atravesaban bosques y montañas para realizar inverosímiles descubrimientos. La obra de Kipling es un buen ejemplo. En ella, dos héroes británicos se sumergen en las profundidades de la India Británica y llegan a ser coronados reyes de Kafiristán, una perdida región de Afganistán. Trama inspirada en los hechos reales protagonizados por los aventureros James Brooke, un inglés que llegó a ser coronado Rajá de Sarawak en Borneo y el estadounidense Josiah Harlan, quien consiguió el título de Príncipe de Ghor a perpetuidad, una región central de Afganistán.

Estas obras no tardarían en evolucionar hacia otras que ahondaban más en la parte fantástica del viaje y que entroncaban con una tradición más fantástica iniciada por ejemplos como *Symzonia: Voyager of Discovery* (1820), de autoría controvertida aunque asignada a John Cleves Symmes, Jr (1780 – 1820), creador de la teoría *Hollow Earth* o «tierra hueca» que defendía precisamente esto, la oquedad de la Tierra. Un tema que recuperó más tarde Julio Verne en su novela *Voyage au centre de la Terre* (1864) y especialmente *Le Village aérien* (1901). En esta última novela Verne cuestiona la idea del eslabón perdido y lo recrea como una población entre humana y simiesca que no ha evolucionado. Es muy definitorio para la creación de esta trama la publicación de la obra de Darwin *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex* (1871) unas décadas atrás donde defendía la evolución humana como un progreso cuyo inicio se encontraba en una forma *altamente menos organizada*. Esta innovación temática, la convivencia de especies prehistóricas no avanzadas y otras contemporáneas o modernas ha tenido un fuerte impacto en la cultura popular interesada por el pasado antes de la escritura y es aquí, en esta obra de Verne, donde comienza. Sin embargo, la preocupación o interés que mezcló la corriente de los mundos perdidos y la Prehistoria fue la obra de H. G. Wells, *A Story of the Stone Age* (1897). En esta obra Wells intentó tejer una trama históricamente auténtica a través del empleo de la información histórica disponible durante ese momento, finales de siglo XIX. Aunque no era estrictamente una novela, sino una historia o relato corto, si inspiró y creó una tendencia realista dentro de la aproximación al tiempo prehistórico en la cultura que tardó en calar y tuvo como principales herederos las novelas pette-

necientes a la saga *Earth's Children* (Jean M. Auel, 1980 – 2011) que comprende seis entregas y las películas *La Guerre du feu* (Jean-Jacques Annaud, 1981) y *The Clan of the Cave Bear* (Michael Chapman, 1986), una representación cinematográfica de las novelas de Auel. Todas ellas, tanto las novelas como las cintas, cosecharon altas cifras de audiencia y recaudación y, cómo podemos apreciar, fueron publicadas durante la década de los años 80, la década que más videojuegos históricos ambientados en la Prehistoria vio nacer²⁹. Sin embargo, las obras videolúdicas no optaron por esta corriente más auténtica históricamente hasta más adelante. Las representaciones videolúdicas del pasado quedaron ancladas en la visión de los mundos perdidos sobre el momento histórico. Imagen que nació en las novelas de Julio Verne y fue evolucionando a través de las obras de Sir Arthur Conan Doyle *The Lost World* (1912) y Edward R. Burroughs³⁰ *The Land That Time Forgot* (1924) donde, tras un denso y largo viaje, los aventureros descubren un mundo perdido en el que los dinosaurios aún habitaban entre los humanos. Este tópico fue acuñado en la novela *The Lost World*, la existencia conjunta de bestias cretácicas y mamíferos modernos mientras la obra de Burroughs fue un paso más allá y elaboró todo un ecosistema propio y original para su escenario literario. Una escena donde convivían dinosaurios junto a humanos, uno de los tópicos más representativos de las representaciones del período prehistórico en los videojuegos.

Esta idea fue evolucionado durante buena parte del siglo XX gracias a otras novelas como *The Quest of Iranon* (1935) de H. P. Lovecraft, la serie de novelas *pulp*³¹ protagonizadas por Doc Savage³² y el tebeo, medio en el que aparecieron personajes y series como *Tor*, personaje creado por Joe Kubert y Norman Maurer para la serie *1.000.000 Years Ago!* Esta serie fue publicada por primera vez en 1953 por St. John Publications. Este cómic ya reúne todos

29. Venegas Ramos, A. «El origen popular de la Prehistoria en los videojuegos». *Presura*. Consultado el 21 de octubre de 2017 desde «<http://www.presura.es/2017/04/24/laprehistoria-en-los-videojuegos/>».

30. Edward R. Burroughs es también el creador del personaje Tarzán, otro referente ineludible dentro de la construcción popular del imaginario prehistórico o primitivo.

31. *Pulp* es un término que hace referencia a un formato de encuadernación en rústica, barato y de consumo popular, de revistas especializadas en narraciones e historietas de diferentes géneros de la literatura de ficción. Las publicaciones contenían argumentos simples con grabados e impresiones artísticas que ilustraban la narración, de manera similar a un cómic o una historieta. Dichas publicaciones aparecen durante el primer tercio del siglo XX y continúa su impresión hasta finales de la década de 1950. Fueron descendientes directas de las *dime novels* y los *penny dreadfuls*, que contaban las hazañas de soldados y bandoleros, en un formato de revista barata destinada al consumo popular: se vendían a 10¢ (*one dime*), y a un centavo (*penny*) respectivamente. Diferentes publicaciones incluían en sus argumentos distintos géneros de la ficción como la ciencia ficción, la ficción de horror, suspense, acción, romance y fantasía en los que intervenían elementos de carácter lascivo como la violencia y el erotismo, concentrándose en las variantes de la ficción de explotación. Las publicaciones comenzaron a distinguirse del *comic book* tradicional debido a su formato de publicación extenso y a la intervención de elementos de la ficción de explotación en el argumento de la publicación.

32. Doc Savage es un personaje ficticio publicado originalmente en revistas *pulp* estadounidenses durante la década de 1930 y 1940. Fue creado por el ejecutivo Henry W. Ralston y el editor John L. Nanovic de *Street and Smith Publications*, con material adicional aportado por el escritor, Lester Dent.

los rasgos formales de las imágenes analizadas: Indiferencia hacia el pasado, acción situada un millón de años atrás en el tiempo, una figura heroica occidentalizada y contemporánea, un escenario compartido con animales jurásicos y una traslación de ideas y situaciones cotidianas actuales al pasado. Este héroe, además, sentará cátedra y dará lugar a otra serie de protagonistas similares. Todos ellos inspirados libremente en las figuras de Conan de Cimmeria y Krull de Atlantis, creadas por Robert E. Howard³³ en el año 1932 y 1929 respectivamente.

Uno de los primeros sucesores del cómic *Tor* fue *Tales of the Unexpected*, una serie de cómics de ciencia ficción, fantasía y horror publicados por DC Comics entre 1956 y 1968 (104 números) donde aparecían numerosos referentes y personajes representados como prehistóricos como *Anthro*. Anthro es un héroe ficticio creado en DC Comics por Howard Post y tiene su primera aparición fechada en mayo de 1968, dentro de las páginas del cómic *Showcase* N°74. El personaje representa al primer «Cro-Magnon» nacido en la Edad de Piedra. El personaje obtuvo cierta relevancia y popularidad y fue llevado a su propia serie, con una escasa duración de seis entregas entre 1968 y 1969. Sin embargo, el aspecto que más nos interesa de esta figura es otra de las claves de las representaciones paleolíticas en los videojuegos, la figura del héroe revestido de hombre, varón, caucásico y guerrero que basa toda su fuerza en su potencia muscular.

Esta figura masculina, heroica, cazadora, caucásica y caracterizada como un hombre moderno con rasgos occidentales será la línea a seguir dentro de los distintos protagonistas que pueblan las diferentes imágenes del pasado prehistórico. A *Anthro* le siguieron otros como *Kong the Untamed*, serie de cinco cómics publicados a partir de 1975 por DC Comics. Personaje que reunía todas las características anteriormente citadas pero que, y este punto es relevante, incluía entre sus ilustraciones a animales del Cretácico y el Jurásico conviviendo con humanos modernos. Un elemento del que ya observamos su nacimiento en la literatura de finales del siglo XIX y que tuvo su representación más popular en los tebeos y películas de la segunda mitad del siglo XX.

Llegados a este punto podemos apreciar que la Prehistoria que aparece en la cultura popular ha dejado de lado la investigación histórica. Todos los temas, escenarios, motivaciones y personajes que van a aparecer en las obras videolúdicas guardan relación con su vertiente más popular comenzando por la versión caricaturizada e infantil de series de animación como *The Flintstones*³⁴ o películas como *The Caveman* pasando por la versión heroica y verosímil de H. G. Wells hasta las versiones heroicas y completamente fantásticas de Edward R. Burroughs que tan hondo calado ha tenido en el mundo del cómic. Todo ello secundado y reforzado por las dife-

El carácter heroico de la aventura iba a aparecer en otros medios de comunicación, incluyendo la radio, el cine y los cómics, con sus aventuras para la serie de libros de bolsillo. Hacia el siglo XXI, Doc Savage sigue siendo un icono nostálgico haciendo referencia en novelas y en la cultura popular.

33. No referidos ni examinados en esta sección debido a su relación con el género fantástico, en lugar del género de los mundos perdidos y la Prehistoria, aunque claves para el concepto de «bárbaro» en la cultura popular que más tarde trataremos.

34. Serie de animación con cierta remembranza a las tiras cómicas *B.C.*, creadas por Johnny Hart y publicadas entre 1958 y 2007. Continuadas por Mason Mastroianni (2007 – Presente).

rentes películas que han surgido en la intersección entre los mundos perdidos y la Prehistoria, como *En busca del fuego* (Jean-Jacques Annaud, 1981), *El Clan del Oso Cavernario* (Michael Chapman, 1986), *El Cavernícola* (Carl Gottlieb, 1981), película de gran éxito con aparición de artistas como Ringo Starr o Dennis Quaid, *Los Picapiedra* (Brian Levant, 1994), *Creatures the World Forgot* (Don Chaffey, 1971), *Hace un millón de años* (Ray Harryhausen y Don Chaffey, 1966), *Mujeres prehistóricas* (Michael Carreras, 1967), *Cuando los dinosaurios dominaban la tierra* (Val Guest, 1970), *Viaje al mundo perdido* (Kevin Connor, 1977), *The Land That Time Forgot* (Kevin Connor, 1975), inspirada en el relato de Edgar Rice Burroughs, *When Women Had Tails* (Pasquale Festa Campanile, 1970) o *When Women Lost Their Tails* (Pasquale Festa Campanile, 1972). Todas ellas inspiradas en las anteriores obras literarias mentadas y todas ellas clave para entender cómo se ha representado la Prehistoria en el videojuego porque, si bien esta representación parte de estas corrientes culturales, todas ellas guardan su origen en un mismo punto, la noción de primitivo y barbarismo, piezas centrales de la *retrolugar* prehistórica. Cómo podemos comprobar, dentro de esta evolución de los temas y momentos más populares dentro de las evocaciones del pasado más alejado no existe lugar para el historiador, el arqueólogo ni el antropólogo. Todo ello se levanta mediante la contribución de autores de ficción que fijan a través de la plasmación de las preocupaciones e intereses de su presente los momentos más representativos del pasado y que tienen su representación en las obras más recientes ambientadas o ligadas al momento prehistórico, como los videojuegos *Far Cry Primal* (Ubisoft, 2016) y *Horizon: Zero Dawn* (Guerrilla Games, 2017).

3.1. Un caso concreto de retrolugar: La Prehistoria y *Far Cry Primal* (Ubisoft, 2016)

Far Cry Primal es un videojuego desarrollado por Ubisoft Montreal y distribuido por Ubisoft. Dirigido por Jean-Christophe Guyot y Maxime Beland fue publicado el 1 de marzo de 2016 para Xbox One y Windows. Pertenece al género de acción y aventuras en un escenario de mundo abierto. El interés de este caso de estudio radica en la aproximación histórica realizada por el estudio. Ubisoft Montreal contó con especialistas lingüistas para recrear el idioma utilizado durante la partida y uno de sus principales objetivos fue intentar representar de la manera más veraz el pasado prehistórico. Dentro de las tendencias en los videojuegos ambientados en la Prehistoria este título sigue la senda «realista» de otros como *Sapiens* (Myriad, 1986) y *ECHO: The Lost Cavern* (Kheops Studio, 2005), todos ellos producidos en Francia. Esta intención o deseo de dotar de realismo a su producto parte de los directores del estudio pero se esconde cuando entra en conflicto con la obligación lúdica del videojuego. Llamamos obligación lúdica del videojuego al requisito de que estos sean productos de entretenimiento. La obligación de crear un videojuego atractivo y divertido es un requisito del mercado actual como algunos de los responsables del videojuego apuntan en diferentes entrevistas. David Robillard, en una entrevista publicada en el portal del videojuego, afirmaba que la obligación del estudio fue encontrar el punto medio entre verosimilitud y diversión:

You have to find the sweet spot between believable and fun (...) acknowledging that Ubisoft took some liberties with the historical record. For instance, if you take our weapon arsenal, at

some point you will upgrade your bow and your bow will become a double arrow bow, so it'll shoot two missiles instead of one. Pretty sure they didn't have that in the Stone Age, but it's pretty damn cool. David Robillard, director técnico de *Far Cry Primal*³⁵.

Paola Jouyaux, *Associate Producer* y supervisora del *gameplay* y la programación de *Far Cry Primal* afirmaba en una entrevista que la principal preocupación del estudio era la interacción violenta entre los personajes al cambiar las armas de fuego por armas de cuerpo a cuerpo³⁶. A lo largo de la entrevista publicada en la página del estudio Ubisoft, Jouyaux no llega a mencionar la Historia y traslada todo el peso de la producción del videojuego a hacer de este un título divertido similar a las demás entregas de la saga ubicadas en la contemporaneidad. De acuerdo a la presentación de la entrevista alojada en el sitio web de Ubisoft:

By taking a leap back into prehistory, *Far Cry Primal* sheds some of the things that have long defined *Far Cry* as a series – specifically guns, vehicles and explosive battles with mercenary goons – while maintaining the familiar feelings of freedom, discovery and brutality that have made previous games so much fun³⁷.

Queda patente la idea principal que mueve esta entrega de la franquicia, llevar los elementos nucleares de la saga *Far Cry* al pasado y recrear en este las mismas mecánicas que en las otras entregas ambientadas en el presente. Esta idea central es recubierta, después, por un baño de ideas, elementos y objetos históricos que guardan la intención de ofrecer la percepción de veracidad al producto desarrollado por Ubisoft Montreal. Se recurre a la cultura popular para cargar las tintas históricas del producto videolúdico. En la misma entrevista con Jouyaux vuelve a aparecer esta idea:

The Udam are a brutish tribe of cannibals, hardened and barbaric even by the Stone Age standards of *Far Cry Primal*, and they've made it abundantly clear that my tribe is not welcome in the land of Oros. As the hunter Takkar, who builds a reputation as the wolf-taming Beast Master, I've been working to restore the Wenja band a few members at a time, finding scattered survivors out in the wilderness and sending them back to our growing camp. The Udam have done their best to get in my way, capturing or outright devouring the people I'm trying to protect.

35. E. Weiss. «How Ubisoft built the Prehistoric world of *Far Cry Primal*», *Dorkshelf*. 2016. Consultado el 17 de diciembre de 2017 desde «<http://dorkshelf.com/2016/02/19/interview-how-ubisoft-built-the-prehistoric-world-of-far-cry-primal/>».

36. M. Reparaz. «*Far Cry Primal*, Cannibals, Sun Walkers and the Story of Oros».

UbiBlog. 2016. Consultado el 3 de mayo de 2017, desde «<https://blog.ubi.com/far-cryprimal-cannibals-sun-walkers-and-the-story-of-oros/>».

37. M. Reparaz. «*Far Cry Primal*, Cannibals, Sun Walkers and the Story of Oros».

UbiBlog. 2016. Consultado el 3 de mayo de 2017, desde «<https://blog.ubi.com/far-cryprimal-cannibals-sun-walkers-and-the-story-of-oros/>».

Now that I've finally got the beginnings of a thriving camp, they've arrived at our front door, ready to scatter us again³⁸.

Canibalismo, barbarie, tribus, señores de las bestias (*beast master*) o salvajismo (*wilderness*) son ideas que Joujeaux destaca dentro de la trama del videojuego y que entroncan con la tradición popular de las representaciones de la Prehistoria desde su comienzo, en el siglo XIX. Aparece la idea de civilización como fuente de decadencia y degeneración frente a la pureza de la naturaleza. En este párrafo también podemos encontrar el anacronismo a la hora de representar las sociedades. En favor de la trama intercambian y mezclan sociedades en procesos agrícolas y ganaderos con otras de cazadores recolectoras en un espacio y un tiempo muy lejanos al evidenciado arqueológicamente.

The Udam aren't the only human threat in Oros, and they're by no means the worst. After playing through the early chapters of *Far Cry Primal*, I jump ahead to a point later in the game, where I met a new threat: the Izila, also known as the Sun Walkers. A technologically advanced tribe based loosely on the ancient Mesopotamians, the Izila understand advanced concepts like agriculture, organized religion and craftsmanship. Rather than being docile farmers, however, the Izila are ambitious and cruel, kidnapping members of other tribes for use as slaves and burning their victims alive³⁹.

El título de otras de las entradas en el diario de desarrollo de *Far Cry Primal* es interesante, «*Creating the Prehistory of Far Cry Primal*»⁴⁰. Este dato es relevante debido a que muestra el desinterés por la Prehistoria y el interés por crear su propia Prehistoria donde incluir las mecánicas de combate, recordemos que fueron las primeras en ser pensadas y diseñadas. Este hecho nos muestra y reafirma nuestra idea original, el uso de la Historia es superficial y se limita a servir de continente estético y estilístico a un contenido previamente diseñado. Los responsables del estudio son conscientes de este hecho y así lo afirman:

Far Cry Primal is set in a world that modern humans know relatively little about; there are, after all, no written records from the Stone Age to tell us exactly who was doing what. It's more than just caveman fantasy, however; *Far Cry Primal* and its wide-open land of Oros represent an attempt to build a world that, while not necessarily reflective of actual history, is an earnest

38. M. Reparaz. «*Far Cry Primal, Cannibals, Sun Walkers and the Story of Oros*».

UbiBlog. 2016. Consultado el 3 de mayo de 2017, desde «<https://blog.ubi.com/far-cryprimal-cannibals-sun-walkers-and-the-story-of-oros/>».

39. M. Reparaz. «*Far Cry Primal, Cannibals, Sun Walkers and the Story of Oros*».

UbiBlog. 2016. Consultado el 3 de mayo de 2017, desde «<https://blog.ubi.com/far-cryprimal-cannibals-sun-walkers-and-the-story-of-oros/>».

40. M. Reparaz. «*Creating the Prehistory of Far Cry Primal*». *UbiBlog*, 2015. Consultado el 17 de diciembre de 2017 desde «<http://blog.ubi.com/creating-the-prehistory-of-far-cry-primal/>».

re-creation based on what we know about the time – including the root causes of humanity's earliest conflicts⁴¹.

En este párrafo introductorio de la entrevista con Jean-Cristophe Guyot, *Creative Director* del juego, se muestran dos rasgos destacados en la creación de videojuegos históricos contemporáneos. Mientras que los desarrolladores son conscientes de no estar reflejando el pasado tal y como se conoce, destacan la «re-creación» basada en los datos que conocemos de la época. Sin embargo acuden a datos que a ellos les interesan, existe una verosimilitud selectiva en todo el proceso que al final, el departamento de márketing esconde para definir el juego como una recreación fidedigna de la época. Este concepto, verosimilitud selectiva, fue acuñado por Andrew J. Salvati y Jonathan M. Bullinger en el capítulo «*Selective Authenticity and the Playable Past*» de la obra *Playing with the Past. Digital Games and the Simulation of History* y lo definían con las siguientes palabras:

We introduce the term *selective authenticity* to describe how game designers draw upon a chain of signifiers assembled from historical texts, artifacts, and popular representations of World War II—an ensemble that we have defined as BrandWW2⁴².

En el juego de Ubisoft recogen los elementos necesarios para situar al jugador en un escenario que su imaginación perciba como prehistórico. Todo conduce a ello, desde el nombre del videojuego (*Primal*) hasta la acción, los escenarios, animales representados (mamuts y dientes de sable), etc. Otros títulos menos «realistas» acuden a otros elementos para crear esta imagen de Prehistoria, como dinosaurios. Este juego muestra una serie de imágenes para crear esta marca del pasado más realista que los anteriores mentados, como por ejemplo el período y el contexto que le da forma:

To choose a location, we really decided to zoom into the Mesolithic Period (...) That's the transition between man as a hunter-gatherer and as a settler. It's the moment where you start to own land, and start to have conflict.» To pick a backdrop for this moment, the developers followed what Guyot calls «the highway of immigration at the time,» a path leading up from Africa and along the Danube River through Europe. The team wanted a setting that would have had a glacier, so they settled on the Carpathian Mountains, somewhere in Slovakia. The story, Guyot says, has a basis in the history of how Europe's population was formed, but takes events that happened over thousands of years and condenses them into one moment in prehistory⁴³.

41. M. Reparaz. «Creating the Prehistory of *Far Cry Primal*». *UbiBlog*, 2015. Consultado el 17 de diciembre de 2017 desde « <http://blog.ubi.com/creating-the-prehistory-of-far-cry-primal/> ».

42. K. M. Wilhelm, and A. B. R. Elliott, eds. *Playing with the past: Digital games and the simulation of history*. Nueva York, 2013, 154.

43. M. Reparaz. «Creating the Prehistory of *Far Cry Primal*». *UbiBlog*, 2015. Consultado el 17 de diciembre de 2017 desde « <http://blog.ubi.com/creating-the-prehistory-of-far-cry-primal/> ».

A través de las declaraciones del director creativo del estudio podemos entender que existe una intención de recrear el período histórico de la manera más fidedigna posible, sin embargo encontramos que la situación espacial del mismo está condicionada por las posibilidades lúdicas del mismo. Además, como el propio Guyot afirma, debieron condensar cientos de años en un período espaciotemporal muy reducido para presentar al jugador la oportunidad de la acción y el drama del relato. Sin embargo recoge y reproduce los mismos esquemas de progreso vistos hasta la fecha donde los grupos más atrasados «tecnológicamente» son las más «incivilizadas».

It's a collision of several waves of immigration (...) The initial one was stuck in the ice age, and there's this concept of archaic homo sapiens that we based the Udam on. They got stuck in the mountains during the ice age, and they are starting to become extinct. They are having a problem breeding, so they are resorting to cannibalism in order to get strength from the other tribes.⁴⁴.

El lenguaje utilizado por los protagonistas del videojuego durante la partida es otro de los signos superficiales del retrolugar prehistórico empleado. Uno de los rasgos característicos de los títulos ambientados en la Prehistoria es la representación de un lenguaje deficitario creado a través de la yuxtaposición de partes inconexas. *Far Cry Primal* no es una excepción, aunque, de nuevo sus esfuerzos se encaminan al realismo en lugar de la caricatura:

The denizens of Oros speak in fictitious languages with English subtitles, but they aren't gibberish. Demanding realism, the developers consulted with linguists who specialize in Proto-Indo-European language. Even their efforts didn't feel quite right at first, however⁴⁵.

Un esfuerzo empañado por la idea de representar un pasado arcaico lejano de cualquier signo de civilización, como afirma Guyot, uno de los directores del videojuego:

When we first started recording, it felt very modern (...) It was like listening to a language coming from Eastern Europe or something. It was very verbose. So we worked with them to regress this language to something that would be even earlier than that.⁴⁶

El resultado de esta práctica de degradar el lenguaje hasta convertirlo en otra señal de identidad de la «marca Prehistoria» que presenta *Far Cry Primal* fue el resultado de la creación de un idioma por completo inventado al que denominaron «Proto-Proto-Indo-Eu-

44. M. Reparaz. «Creating the Prehistory of *Far Cry Primal*». *UbiBlog*, 2015. Consultado el 17 de diciembre de 2017 desde « <http://blog.ubi.com/creating-the-prehistory-of-far-cry-primal/> ».

45. M. Reparaz. «Creating the Prehistory of *Far Cry Primal*». *UbiBlog*, 2015. Consultado el 17 de diciembre de 2017 desde « <http://blog.ubi.com/creating-the-prehistory-of-far-cry-primal/> ».

46. M. Reparaz. «Creating the Prehistory of *Far Cry Primal*». *UbiBlog*, 2015. Consultado el 17 de diciembre de 2017 desde « <http://blog.ubi.com/creating-the-prehistory-of-far-cry-primal/> ».

ropeo» que cubría las necesidades del estudio, rápido (útil para el *gameplay*), fácil de pronunciar (útil para los actores de doblaje) y con apariencia de arcaico (útil para la marca del juego)⁴⁷. Para ofrecer al público la sensación de «realidad histórica» contaron con la ayuda de dos expertos en el idioma:

There aren't many experts in Proto-Indo-European, and fewer still have experience actually speaking it. Husband-and-wife team Andrew Byrd, Assistant Professor of Linguistics at the University of Kentucky, and Brenna Byrd, Assistant Professor of German Studies at the University of Kentucky, are the rare exception. That's how they ended up leading a team of UCLA linguists to recreate and adapt Proto-Indo-European for *Far Cry Primal*⁴⁸.

Todas estas decisiones en el uso del pasado guardan relación con el objetivo de los responsables del videojuego, transportar al jugador a un escenario que tenga cierta semejanza con la Prehistoria, aspecto que podríamos denominar «marca Prehistoria», como otro de los responsables del juego afirma, David Robillard, (*Technicall Director*):

The game is not a historical record, but the nods to historical accuracy encourage players to stretch their imaginations and make it easier for a video game to transport players to a different place and time. Historical artifacts – no matter how exaggerated – allow us to believe the lie⁴⁹.

Los artefactos históricos, sin importar lo exagerados que sean (montar un smilodon o un mamut, lanzar granadas en forma de panales de abejas, disparar dos flechas a la vez con grandes arcos, etc.), tienen la función de consolidar esa «marca prehistórica» que ayude al jugador a evadirse y ser transportado en el tiempo para escapar del suyo. En definitiva, la Historia ofrece al jugador de videojuegos una serie de experiencias ya descritas por Lowenthal en la obra citada con anterioridad como familiaridad, guía, comunión, afirmación, identidad o evasión que aportan y suman valor al videojuego como producto de consumo y lo alejan de la Historia como fuente de conocimiento o generadora de discursos críticos sobre el pasado. El pasado es, como hemos podido apreciar, una mercancía que añade valor al producto final. Formatos percibidos por los propios desarrolladores de videojuegos, quienes retuercen los acontecimientos históricos para aportar al jugador una serie de experiencias, como explica Guyot al respecto de elegir el tiempo y el espacio del juego:

47. M. Reparaz. «Creating the Prehistory of *Far Cry Primal*». *UbiBlog*, 2015. Consultado el 17 de diciembre de 2017 desde « <http://blog.ubi.com/creating-the-prehistory-of-far-cry-primal/> ».

48. Apolon. «*Far Cry Primal* interview: How Ubisoft brought ancient languages back to life». *Player.One*. 2016. Consultado el 17 de diciembre de 2017 desde « <http://www.player.one/far-cry-primal-interview-how-ubisoft-brought-ancient-languages-back-life-513075> ».

49. E. Weiss. «How Ubisoft built the Prehistoric world of *Far Cry Primal*», *Dorkshelf*. 2016. Consultado el 17 de diciembre de 2017 desde « <http://dorkshelf.com/2016/02/19/interview-how-ubisoft-built-the-prehistoric-world-of-far-cry-primal/> ».

It's a collision of several waves of immigration (...) The initial one was stuck in the ice age, and there's this concept of archaic homo sapiens that we based the Udam on. They got stuck in the mountains during the ice age, and they are starting to become extinct. They are having a problem breeding, so they are resorting to cannibalism in order to get strength from the other tribes⁵⁰.

Far Cry Primal ha vendido a fecha del 2 de septiembre de 2017 más de 2,69 millones de unidades⁵¹. 2,69 millones de consumidores han disfrutado de un videojuego donde el personaje protagonista vivía en un escenario inventado similar a la Prehistoria europea sin recibir ningún aviso de la invención o artificialidad de este. Un producto ambientado en el pasado y cuya intención es, de hecho, intentar «reconstruir» en la forma de experiencia interactiva, donde no ha participado ningún historiador, arqueólogo o paleontólogo. Cuya formación ha dependido exclusivamente del retrolugar ya levantado por productos populares anteriores. Este es un problema social. Existen numerosos estudios que demuestran la percepción popular de un momento con la preocupación institucional por el mismo asunto⁵²⁻⁵³. Esta retroalimentación entre cultura popular y percepción popular del elemento representado en esta provoca que la audiencia general no conozca la verdadera labor de un arqueólogo o un historiador y esta, sea, en consecuencia, minusvalorada. De acuerdo a un estudio publicado en Inglaterra en el año 2004 el 98% de los británicos limitaban su contacto con la arqueología al cine⁵⁴. Si toda la información poseída por un ciudadano sobre el oficio de arqueólogo o historiador procede del cine, o del videojuego, nos encontramos ante un serio problema social porque la práctica real del oficio dista muchísimo de lo representado. Y al no existir un conocimiento sobre la profesión y al poseer una imagen distorsionada del pasado provoca que no exista ninguna demanda de sus labores y desempeños. Esto es un problema muy relevante, sobre todo en épocas de crisis económicas y desempleo.

50. M. Reparaz. «Creating the Prehistory of *Far Cry Primal*». *UbiBlog*, 2015. Consultado el 17 de diciembre de 2017 desde « <http://blog.ubi.com/creating-the-prehistory-of-far-cry-primal/> ».

51. Cifras consultadas en la siguiente dirección « <http://www.vgchartz.com/game/85944/far-cry-primal/> » el 17 de diciembre de 2017.

52. A. C. Castro. C. H. Álvarez. M. D. L. R. De Soto y G. C. Tejerizo. «El síndrome de Indiana Jones. La imagen social del arqueólogo». *Estrat crític: revista d'arqueologia*, 2011. 5(3), 38-49.

53. G. C. Tejerizo. «Arqueología y cine: distorsiones de una ciencia y una profesión.» *El Futuro del Pasado 2* (2011): 389-406.

54. M. A. Hall. «Romancing the stones: archaeology in popular cinema». *European Journal of Archaeology*, 2004, 7.2, 159-176.

4. El uso de los *retrolugares* en la cultura popular actual y los videojuegos en particular. El caso de la Segunda Guerra Mundial

En el desarrollo del retrolugar prehistórico hemos podido comprobar como esta iba cobrando forma de acuerdo a la época en la que se realizaba con ejemplos tan claros como la introducción de temáticas relacionadas con la convivencia de diferentes especies humanas más o menos evolucionada tras la publicación de la obra de Darwin *El origen del hombre*. De la misma manera sucede en la actualidad. Como ejemplo del uso *retrópico* contemporáneo dentro de la cultura popular actual vamos a utilizar la imitación o evocación de la Segunda Guerra Mundial en el mundo videolúdico trazando puentes y conexiones con el cine.

Durante el año 1998 apareció en los cines de todo el mundo la película de Steven Spielberg *Salvar al Soldado Ryan* (1998). De acuerdo a las cifras de recaudación ofrecidas por el portal IMDb (*Internet Movie Data Base*) la cinta del estudio DreamWorks Pictures consiguió más de 480 millones de dólares durante su permanencia en los cines⁵⁵ y fue proyectada en cerca de 2.500 pantallas tan solo en los Estados Unidos. Este éxito provocó una avalancha de nuevas películas ambientadas en el mismo período histórico que mostraban los mismos elementos temáticos y estéticos que la de Spielberg (Desowitz, B. 2001) como *Pearl Harbor* (2001), *Band of Brothers* (2001, también de Spielberg), *La delgada línea roja* (1998), *U-571* (2000), *Windtalkers* (2001) o *La guerra de Hart* (2002). Todas estas cintas junto a libros tan populares como *The Greatest Generation* (Random House, 1998), de Tom Brokaw, quien acuñó esta idea para definir a la generación que creció durante la Gran Depresión y participó en la Segunda Guerra Mundial, crearon un renovado interés por una temática olvidada en el cine y la cultura popular, el heroísmo de la Segunda Guerra Mundial y como la victoria estadounidense en esta hizo del mundo un lugar más seguro para la democracia⁵⁶.

Este es el punto de salida del retrolugar de la Segunda Guerra Mundial contemporánea. Su nacimiento y repetición tiene dos claves que nos permiten entenderlo de una manera adecuada, una sociológica y política y otra comercial, ambas estrechamente relacionadas. La primera guarda relación con el momento histórico de los Estados Unidos durante ese mismo momento. El capítulo 30 de la obra *Guts and Glory: The making of the american military image in film* escrita por Lawrence H. Suid lleva por título «*World War II: One More Time*» y el capítulo 31 *Pearl Harbor: Bombed again*. En ellos Suid reflexiona sobre el renovado interés tras el estreno de *Salvar al Soldado Ryan* por las cintas ambientadas durante la Segunda Guerra Mundial tras el desinterés generado por este mismo cine bélico heroico una vez terminada la Guerra de Vietnam⁵⁷. Spielberg, realizando el mismo ejercicio que hemos mostrado en la formación del retrolugar prehistórico, evocó la Segunda Guerra Mundial no a través de las fuentes primarias (testigos, imágenes, películas, etc.) sino a través de fuentes secundarias (películas que vio du-

55. *Saving Private Ryan (1998) - Box office / business*. (2017). IMDb. Consultado el 26 de junio de 2017, desde <http://www.imdb.com/title/tt0120815/business>

56. B. Desowitz. «It's the Invasion of the WWII Movies». *L. A. Times*, 2001. Consultado el 26 de junio de 2017, desde <http://articles.latimes.com/2001/may/20/entertainment/ca-198>.

57. L. H. Suid, L. H. *Guts & glory: the making of the American military image in film*. Lexington. 2002, 617.

rante su infancia y juventud) confirmando de nuevo nuestra idea sobre como los retrolugares se construyen ajenas al oficio del historiador, tal y como menciona Suid:

Spielberg's only knowledge of war came from watching the very movies he was now denigrating; and despite his claim that he had created a unique portrayal of combat, if the truth be told, the director had appropriated virtually every scene in *Saving Private Ryan* from other films. The blowing up of the tank barrier on Omaha Beach and the accidental shooting of German prisoners exactly replicates the same two scenes in *The Longest Day*. The cross-country trek of Captain Miller and his rescuers appeared in countless infantry movies, probably most famously in *A Walk in the Sun*. The last-second arrival of the airplanes and infantry at the end of *Saving Private Ryan* mimics the cavalry to the rescue in scores of Hollywood Westerns as well as Patton's more contemporary arrival in the nick of time at the Battle of the Bulge. The Confrontation between Miller's men and German soldiers after the wall of a building collapses, their yelling and screaming and then the shooting, resembles nothing so much as the fight at the water hole in *2001* between the educated and uneducated apes.⁵⁸

Estas cintas *finiseculares* y de comienzos del siglo XXI, aunque distaban en cuanto a características superficiales como la intensidad de la violencia, el retrolugar mantenía su rasgo esencial, presentar a la Segunda Guerra Mundial, como «la guerra buena»⁵⁹. De acuerdo a Pollard el resurgimiento de la idea de «guerra buena» a finales de la década de los años 90 guardaba relación con la situación internacional del país. Tras el colapso de la Unión Soviética era necesario recuperar la noción de «guerra buena» que legitimara la expansión estadounidense dentro del conocido como Nuevo Orden Mundial⁶⁰ (Pollard, T. 2002: 133). De la misma opinión es Debra Ramsay, quien, en su obra *American Media and the Memory of World War II* (Routledge, 2015) trata la obra de Spielberg de la siguiente manera: *Saving Private Ryan* *remediates the citizen soldier, recalibrates the visual construction of the war, and repurposes the notion of the «good war»*⁶¹ con una clara intención ya descrita por Laura Hein en su artículo «Introduction: The Bomb as Public History and Transnational Memory»: *idealized narrative of US culture, emphasizing decisiveness, bravery, simplicity, and national unity*⁶². Una narrativa que, como apuntaba Pollard soportaba una ideología justificadora de expansión y actuación militar tras las fronteras estadounidenses. Esta misma opinión es compartida por Vincent Casaregola en su libro *Theatres of War: America's Perceptions of World War II* (Springer, 2009) donde afirmaba que:

In 1991 our country also fought successfully to oust the invading Iraqis from Kuwait. America seemed proud once more of its military strength, and the public memory of our failures in Vietnam had begun to recede, especially for a new, post-Vietnam generation. Thus, a simple

58. L. H. Suid. *Guts & glory...* *óp. cit.*, 627.

59. T. Pollard. «The Hollywood war machine». *New Political Science*, 2002, 24(1), 125.

60. T. Pollard. «The Hollywood... *óp. cit.*, 133.

61. D. Ramsay. *American media and the memory of World War II*. Londres, 2015, 99.

62. L. Hein, y M. Selden (Eds.). *Living with the bomb: American and Japanese cultural conflicts in the nuclear age*. Armonk, 1997, 3.

victory narrative of the Cold War and the prospect of a “New American Century” were built on the recovered foundation of the “Good-War” Narrative of World War II, Largely ignoring the complexities and moral ambiguities of both ⁶³.

Una narrativa basada en la «guerra buena» que fue promovida y ampliada aún más por la administración de George W. Bush tras los atentados del 11 de septiembre quien, de acuerdo a Douglas Kellner, mantuvo conversaciones con los directores de Hollywood para promover la realización de películas patrióticas⁶⁴. Estas concepciones e ideas asociadas a la Segunda Guerra Mundial en un momento histórico como el final de la década de los años 90 y los primeros años 2000 guarda relación con las ideas de nostalgia y la recuperación de momentos considerados heroicos e importantes. De acuerdo a Bauman, esta recuperación del pasado heroico en momentos de crisis o ansiedad social se debe a la búsqueda de referentes y afirmación, expresiones e ideas en consonancia con las ventajas del uso del pasado que mencionaba Lowenthal en su libro *El pasado es un país extraño*. El propio Bauman, en su ensayo póstumo *Retrotopías*, trataba sobre este asunto de la siguiente manera:

Parecemos condenados a no pasar de ser, en el curso de la formación de dicho futuro, meros peones en el tablero y en el juego de ajedrez de otros (todavía desconocidos e incognoscibles para nosotros). Qué alivio, entonces, regresar de ese mundo misterioso, recóndito, antipático, alienado y alienante, densamente sembrado de trampas y emboscadas, al familiar, acogedor y hogareño mundo de la memoria, no siempre muy firme, pero si consoladoramente despejado y transitable: «nuestra» memoria (y, por lo tanto, «mi» memoria, pues yo soy uno de esos «nosotros»); «nuestra» memoria (recuerdo de «nuestro» pasado, no del de ellos); una memoria que «nosotros», y solo «nosotros», podemos poseer (y, por lo tanto, usar y abusar de ella) ⁶⁵.

Toda esta concepción de la Segunda Guerra Mundial como la «guerra buena» guarda en el Desembarco de Normandía su escenario clave. Resumiendo, el retrolugar de la Segunda Guerra Mundial contemporánea comienza su transcurso en 1998 con la aparición de *Salvar al Soldado Ryan*, el éxito financiero y cultural de esta cinta asegura la existencia de numerosas películas, videojuegos y otras obras culturales como series de televisión o novelas que mantienen, conservan y amplían los temas presentados por Steven Spielberg. Todo ello gracias a la existencia de una coyuntura política que favorecía la existencia de discursos justificadores de un Nuevo Orden Mundial basado en la hegemonía estadounidense y su poder para actuar en cualquier parte del mundo⁶⁶. Estas dos claves son los rasgos principales de la formación de un retrolugar contemporáneo de la Segunda Guerra Mundial desde el punto de vista sociológico y político, sin embargo también existe un motivo comercial, como anunciamos.

63. V. Casaregola. *Theatres of War: America's Perceptions of World War II*. Berlín, 2009, 230.

64. D. Kellner. *Cinema wars: Hollywood film and politics in the Bush-Cheney era*. Nueva York, 2010, 1.

65. Z. Bauman. *Retrotopía*, *óp. cit.*, 65.

66. N. Chomsky. *Lo que decimos, se hace*. Barcelona. 2014.

Steven Spielberg, para rodar *Salvar al Soldado Ryan* se concentró en otras películas y obras dedicadas al conflicto. De estas extrajo los temas, las imágenes y las estructuras narrativas centrales de su película. Este hecho, acudir a otras obras reconocidas y populares es un signo claro de la nueva cultura del capitalismo⁶⁷. De acuerdo a Richard Sennett la producción cultural de nuestra contemporaneidad se basa en la construcción de una plataforma básica desde donde realizar pequeños cambios superficiales que aseguren la ilusión de novedad:

Hoy, la fabricación despliega a escala mundial la construcción de una plataforma de bienes, desde automóviles a ordenadores y ropa. La plataforma consta de un objeto básico al que se le imponen cambios poco importantes y superficiales con el propósito de convertirlo en un producto de una marca determinada⁶⁸.

Este mismo hecho, reciclar temáticas que ya han demostrado ser exitosas en el pasado, es una característica vital de los retrolugares y la clave de su existencia continuada en el tiempo. En el caso de la Prehistoria hemos podido comprobar como temas o esquemas narrativos nacidos a mitad del siglo XIX continúan vivos durante nuestro día a día. De la misma manera ocurre con la Segunda Guerra Mundial, los cambios entre los diferentes videojuegos que evocan este momento histórico son nimios, se ha creado una mitohistoria⁶⁹ en torno a él que se reproduce una y otra vez. El Desembarco de Normandía, por ejemplo, se ha convertido en una regla de oro para todos los títulos que quieran asentar su acción entre el año 1939 y 1945 en Europa. Se encuentra representado en *Battlefield: 1942* (Digital Illusions CE, 2002), *Company of Heroes* (Relic Entertainment, 2006), *Medal of Honor: Frontline* (DreamWorks Interactive, 2002), *Medal of Honor: Allied Assault* (DreamWorks Interactive, 2002), *Brothers In Arms: Road To Hill 30* (Gearbox Software, 2005), *Call of Duty* (Infinity Ward, 2003), *Call of Duty 2* (Infinity Ward, 2005) y un largo etc., Los mentados son los títulos más populares dentro de las representaciones videolúdicas de la Segunda Guerra Mundial con cifras millonarias de unidades vendidas a nivel global. Normandía, como ya mencionamos con anterioridad, ocupa un lugar hegemónico dentro de la identidad estadounidense. En la cultura popular representa el triunfalismo de Estados Unidos⁷⁰ tras el fin de la cultura de la victoria⁷¹ una vez acabada la Guerra Fría. Por esta razón, la incorporación del Desembarco en los videojuegos

67. R. Sennett. *La cultura del nuevo capitalismo*. Barcelona. 2006.

68. R. Sennett. *La cultura del...* *óp. cit.*, 125.

69. J. Mali. *Mythistory: the making of a modern historiography*. Chicago. 2003.

70. A. Auster, A. «Saving private Ryan and American triumphalism». *Journal of Popular Film and Television*, 2002, 30(2), 98-104.

71. T. Engelhardt. *The end of victory culture: Cold war America and the disillusioning of a generation*. Amherst, 2007.

más populares se ha convertido en rigor⁷²⁷³⁷⁴⁷⁵. Todo esto nos demuestra la existencia de modelos temáticos que se repiten de manera continua mientras dure su éxito financiero, como el caso de los videojuegos ambientados en la Segunda Guerra Mundial, opinión compartida por Lipovetsky en su obra *El imperio de lo efímero* (Anagrama, 1990): Toda la cultura «mass-mediática se ha convertido en una formidable maquinaria regida por la ley de la renovación acelerada, del éxito efímero, de la seducción y de las diferencias marginales»⁷⁶.

5. Conclusión

El uso de los retrolugares históricos en la cultura popular es un hecho consumado que ha desvalorizado y devaluado el estudio del pasado y el oficio del historiador y ha convertido a la Historia en un objeto de consumo acudiendo a tópicos que evocan un lugar ya conocido por el consumidor. Nosotros hemos definido este término como lugares, escenarios o escenas de la cultura popular donde se imita o evoca el tiempo pasado con una finalidad estética. Un escenario ya conocido que cumple dos funciones, la primera de ella sociológica y política, reconfortar y reafirmar la identidad del consumidor y segundo, asegurar la recuperación de la inversión financiera realizada a través de la repetición de temas y discursos ya probados con éxito. Estos retrolugares no son inmutables, van sumando y restando elementos y temas de acuerdo al contexto político y social del momento. Todo ello alejado del oficio del historiador y llevado a cabo por profesionales ajenos a la disciplina, hecho que permite la construcción de relatos subversivos o contrarios a la historia académica pero que, al estar integrados dentro de las obras más populares como novelas, películas, series de televisión o videojuegos consiguen una mayor difusión y calado que los ensayos y los discursos realizados por los profesionales del pasado. Esta devaluación de la labor del historiador a través de la repetición de tópicos construidos fuera del imperio de las fuentes consigue distanciar la labor del historiador de la sociedad en su conjunto y mantener alejado su discurso histórico metódicamente elaborado. Una solución a este problema es la colaboración del historiador en la formación y aplicación de estos retrolugares y el acercamiento de su labor y métodos al conjunto de la cultura popular, sea en la forma de elaboración o crítica así como la elaboración de discursos críticos que evalúen la utilidad y autenticidad de estos lugares ideales e imaginados del pasado.

72. B. Colayco, «*Call of Duty 2* Review». *Gamespot*, 2005. Consultado el 26

de junio de 2017, desde <http://www.gamespot.com/pc/action/callofduty2/review.html>

73. T. MacNamara, «*Call of Duty 2*: Welcome back to the hairiest WWII we've ever played» *PC software*, 2005. Consultado el 26 de abril de 2017 desde <http://pc.ign.com/articles/661/661230p1.html>

74. C. Pickering. «*Call of Duty 2*». *PC software*, 2005. Consultado el 26 de abril de 2006

desde http://www.pcreview.co.uk/reviews/Gaming/Call_of_Duty_II/

75. T. Cruz. «It's Almost Too Intense: Nostalgia and Authenticity in *Call of Duty 2*». *Loading...*, 2007: 1(1).

76. G. Lipovetsky. *El imperio de lo efímero*. Barcelona, 1990, 232.

HISTORIOGRAPHIC APPROACHES TO CONSTANTINE
THE GREAT IN SPAIN UNDER FRANCO

Aproximaciones historiográficas al emperador Constantino en España durante el franquismo*

Esteban Moreno Resano
Universidad de Zaragoza
estmores@unizar.es

Fecha recepción 14.10.2017 / Fecha aceptación 25.01.2018

Resumen

Como todo sistema de gobierno de sesgo totalitario, el franquismo recurrió a la historia para justificar su existencia y forma. El emperador Constantino fue uno de los personajes a los que prestó atención, por su doble condición de príncipe victorioso en la guerra y varón piadoso. La imagen de Constantino evolucionó con la sucesión de las llamadas familias del régimen. Así, Eduardo Aunós trazó una semblanza del emperador acorde con los ideales del falangismo en 1940. El auge del nacionalcatolicismo propició la elaboración de nuevos retratos de Constantino. Dentro de este movimiento, el trabajo más comprometido con la ideología

Abstract

As with all movements leaning toward totalitarianism, Francoism too relied on history to justify its existence and form, focusing attention on, *inter alia*, Constantine the Great, given his double condition of victorious prince at war and pious man. Constantine's image evolved with the succession of the so-called 'families' of the Franco regime. Thus, Eduardo Aunós sketched the emperor's outline according to the ideals of Falangism in 1940. The growth of National-Catholicism further favoured the elaboration of new images of Constantine, and the most committed work under this movement was by Ramón Sara-

* Este artículo ha sido realizado gracias a la participación de su autor en el grupo de trabajo del proyecto de investigación HAR2016-77003-P, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad, y en el Grupo Hiberus, financiado por el Gobierno de Aragón.

oficial fue el publicado por Ramón Sarabia en 1951. Finalmente, la llegada de la tecnocracia propició la realización de estudios puramente académicos, como *Censura en el mundo antiguo*, de Luis Gil Fernández, de 1960.

Palabras clave

Constantino, España, franquismo, historiografía.

bia (1951). Finally, with the arrival of technocracy, purely academic studies assumed the mantle, such as Luis Gil Fernández's *Censure in the Ancient World* (1960).

Keywords

Constantine, Spain, Franquism, historiography.

EL RECURSO A LA HISTORIA CON FINES JUSTIFICATIVOS es un rasgo común de todos los regímenes de sesgo totalitario que surgieron en Europa en el segundo cuarto del siglo XX. Uno de los casos que se pueden recordar es la práctica identificación entre Mussolini y Constantino que se llevó a efecto en la Italia fascista, tal y como han analizado Canfora, Braccesi, Giardina, Guasco, Roda y Marcone¹. Hasta ahora, sin embargo, no se ha dedicado ningún estudio a los acercamientos a la figura de este emperador que se realizaron en España durante el período franquista.

Ciertamente, el principado de Constantino no fue uno de los temas centrales de la historiografía española en aquella época. Constantino no había sido, como Trajano o Teodosio, un emperador «español»². Por otra parte, tampoco la cuestión constantiniana había sido desarrollada previamente en los medios académicos nacionales. Además, el régimen, después de apartar de la enseñanza a buena parte del profesorado universitario por razones políticas, fomentó, al menos, hasta 1965, los trabajos de carácter local frente a los que exigían horizontes geográficos distintos de la Península Ibérica. En efecto, a lo largo de la posguerra, el franquismo eliminó todo vínculo de las universidades españolas con su propia trayectoria académica y con

1. L. Canfora, *Ideologie del classicismo*, 1ª ed., Torino, 1980 (cito la traducción castellana de Mª M. Llinares García: *Ideologías de los estudios clásicos*, Madrid, 1991), 74; L. Braccesi, “Costantino e i Patti Lateranensi”, *Studi Storici*, 32, 1991, 161-167 (=G. Bonamente y F. Fusco, eds., *Costantino il Grande dall’Antichità all’Umanesimo*, 1ª ed., Macerata, 1993, vol. I, 203-211; A. Giardina y A. Vauchez, *Il mito di Roma. Da Carlo Magno a Mussolini*, 1ª ed., Roma, 2000, 254-258; A. Guasco, “Il nuovo Costantino fascista. Immagini e utilizzi dell’imperatore tra Chiesa e regime”, en *Costantino I. Enciclopedia Costantiniana sulla figura e l’immagine dell’imperatore del cosiddetto Editto di Milano (313-2013)*, 1ª ed., Roma, 2013, vol. III, 469-480; S. Roda, “Augusto e Costantino o dell’uso politico degli anniversari”, en *Atti dell’Convegno di Studio Colloquium Augusteum. Il “perfetto inganno”: Augusto e la sua politica nel bimilenario de la morte*, 1ª ed., Torino, 2014, 39-67; A. Marcone, “Costantino nella storiografia italiana tra le due guerre mondiali”, en L. De Salvo, E. Caliri y M. Casella, eds., *Fra Costantino e i vandali. Atti del Convegno di Studi per Enzo Aiello (1957-2013) (Messina, 29-30 ottobre 2014)*, 1ª ed., Bari, 2016, 297-305.

2. A. Prieto Arciniega, “El franquismo y la historia antigua”, en *II Jornades L’Autonoma i la innovació docent. 1 i 2 de juny de 1994*, 1ª ed., Barcelona, 1995, 44-50, esp. 47; F. Wulff, *Las esencias patrias. Historiografía e historia antigua en la construcción de la identidad española*, 1ª ed., Barcelona, 2003, 233; F. Pina Polo, “El estudio de la historia antigua en España bajo el franquismo”, *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna*, 41, 2009, 1-10.

el exterior, con el fin de crear unos centros de enseñanza superior afines al régimen³. Este hecho explica el desinterés de los historiadores españoles de la época, pertenecieran o no al ámbito universitario, por la Historia Antigua universal en cualquiera de sus etapas.

Con relación a la figura histórica del emperador Constantino, aunque extensible a cualquier otro ámbito de la historia, cabe señalar que las características comunes de toda la investigación histórica en España en aquellos años (al menos, hasta la década de los Sesenta) fueron la clausura ante las corrientes vigentes en las escuelas de investigación extranjeras, la falta de medios (principalmente bibliográficos), el constante acecho de la censura y el escaso aliento desde las instancias de gobierno de toda investigación de carácter académico. No obstante, los autores afines al régimen (Antonio Tovar, Eduardo Aunós, Hilario Yaben y Ramón Sarabia), al igual que otros que no lo fueron, como Sanz de Andino y Luis Gil, dedicaron a la «cuestión constantiniana» algunas páginas que en la actualidad merecen un análisis, en términos ideológicos y conceptuales, pero también porque, de modo muy particular, intervinieron, de acuerdo con sus posibilidades y medios, en el debate acerca del legado político de Constantino y de la naturaleza y fines de su «conversión» al cristianismo.

Salvando la obra de Luis Gil, la mayor parte de estos trabajos están hoy olvidados. Ciertamente, pesa sobre ellos el estigma de haber ignorado las formas académicas y las corrientes de investigación que se desarrollaban en Europa. No obstante, algunos textos, como los de Gil y Suárez, defendían tesis metodológicamente fundamentadas. Gil lamentaba esta situación en el prólogo a la tercera edición de *Censura en el mundo antiguo* en estos términos:

Me entristece profundamente y me irrita por su injusticia cierta tendencia de la *gauche divine* actual a menospreciar, desde el punto de vista científico y cultural, los años que duró el franquismo, como si en ese período (...) no hubiera habido en España, aunque fuera a contracorriente, poetas excelsos, dramaturgos excelentes, buenos narradores, hilarantes humoristas, profesores, filósofos y científicos bien impuestos en sus materias, y no se hubiese desarrollado el tejido universitario del país a niveles muy superiores a la preguerra⁴.

Luis Gil denunciaba así el escaso reconocimiento en el medio académico español contemporáneo de la labor de un cierto número de profesionales que trataron de desarrollar los estudios humanísticos condicionados por la escasez de recursos materiales del país y el nulo apoyo administrativo. El propio autor reconoce ambos hechos un poco más adelante: «La penuria de la época invitaba a buscar en las bibliotecas europeas el aparato bibliográfico aquí inexistente». Por lo que refiere a la historiografía académica, Gil recuerda también que las especiales circunstancias políticas de España sugerían temas de investigación en otros ámbitos impensables y que además, obligaban a adoptar una expresión del saber científico «con formas indirectas y diversos grados de ocultación»⁵. Su defensa de aquella generación

3. G. Pasamar Alzuría, *Historiografía e ideología en la posguerra española: la ruptura de la tradición liberal*, 1ª ed., Zaragoza, 1991; M. Á. Marín Gelabert, *Los historiadores españoles en el franquismo, 1948-1975. La historia local al servicio de la patria*, 1ª ed., Zaragoza, 2005.

4. L. Gil Fernández, *Censura en el mundo antiguo*, 3ª ed., Madrid, 2007, 10-11.

5. L. Gil Fernández, *Censura ...*, *op. cit.*, 11.

de académicos es más encendida cuando aprecia que aquella universidad fue el germen de la actual universidad española y de su universal reconocimiento⁶.

Ciertamente, la historiografía española de los años centrales del siglo XX permaneció al margen de la forja y desarrollo de la llamada «cuestión constantiniana». Se trata ésta del debate historiográfico acerca de la persona y gobierno del emperador Constantino, pero, sobre todo, de la validez de las fuentes literarias sobre las que hasta el momento se había escrito la historia de Roma del siglo IV d. C.⁷ Y los ignoraban no por desconocimiento, sino por rechazar su metodología, profundamente crítica. Los estudios como *Constantine the Great and the Christian Church* (1930), de Norman H. Baynes, *L'empereur Constantin* (1932) o *L'empire chrétien* (1947), de André Piganiol, *Constantin le Grand et le triomphe du christianisme* (1938-1939), de Henri Grégoire, y *The Conversion of Constantine and Pagan Rome* (1948), de Andreas Alföldi, eran desconocidos en España. Todos estos títulos son herederos, en última instancia, de *Die Zeit Konstantins der Großen* (1853) del historiador de la cultura Jacob Burckhardt, *Della fede storica di Eusebio di Cesarea nella Vita Constantini* (1888), de Amedeo Crivellucci (1888), *Geschichte der altchristlicher Literatur bis Eusebius* (1893), del teólogo protestante liberal Adolf von Harnack, y *Kaiser Constantin und die christliche Kirche* (1913), de Eduard Schwartz.

No obstante, los términos de la *quaestio Constantiniana* sólo fueron rechazados expresamente desde los posicionamientos del falangismo y del nacionalcatolicismo, como hacen constar, respectivamente, Eduardo Aunós y Ramón Sarabia⁸. De hecho, la historiografía española de la época refleja nítidamente el sucesivo influjo de tres distintas familias franquistas: el falangismo, en los primeros años de la postguerra, el nacionalcatolicismo, entre finales de los Cuarenta y hasta mediados de los Cincuenta, y la tecnocracia, alentada por el ascenso de los ministros vinculados al *Opus Dei*, y que conllevó una limitada ruptura del aislamiento intelectual de España en los períodos previos. Así pues, la producción historiográfica española realizada durante el franquismo debe ser observada a la luz de la propia transformación del régimen para garantizar su pervivencia.

6. L. Gil Fernández, *Censura ...*, *op. cit.*, 11.

7. Dada la complejidad de este debate, hasta el punto de constituir un singular apartado dentro de la historiografía contemporánea, se han realizado distintos trabajos con el fin de explicar cuál ha sido su evolución en los últimos años y servir así de guía para los investigadores de la misma. El estado de la cuestión constantiniana cuando escribieron Aunós y Sarabia ha sido analizado en los siguientes estudios: P. Petit, "L'état actuel de la question constantinienne 1939/1949", *Historia*, 1, 1950, 82-96; F. Bajo Álvarez, "La *quaestio Constantiniana*", *Hispania Antiqua*, 13, 1986-1989, 177-188.

8. E. Aunós Pérez, "Constantino el Grande, creador del Imperio", *Vértice*. Suplemento literario, Diciembre 1940, 7; R. Sarabia, *Constantino Magno, el primer caudillo cristiano*, 1ª ed., Madrid, 1940, 340.

Los autores falangistas

La primera referencia a Constantino en un texto de carácter ideológico en el régimen franquista se halla en una pequeña obra de Antonio Tovar titulada *Imperio de España*, publicada en Madrid en 1939 bajo los auspicios de Falange. El filólogo, entonces firme defensor de los principios del Movimiento, acusaba al emperador de «utilizar políticamente para el Imperio la fuerza de la Iglesia»⁹. Para él, el Imperio romano había sucumbido ante el empuje del cristianismo y, como organización obsoleta que era, debía desaparecer para permitir la construcción de un nuevo orden político. Constantino, presentado como un manipulador, por tanto, no había hecho sino dilatar este proceso, fomentando la aparición de factores de disolución de la unidad institucional, situación que sólo podía ser calificada de caótica: «el esclavo se pone contra el señor, el campo contra la ciudad, el pagano contra el cristiano, el hereje contra el ortodoxo, Bizancio contra Roma, la Iglesia contra el Imperio»¹⁰.

La segunda se encuentra en el artículo «Constantino el Grande, creador del Imperio», que fue publicado en 1940 por el prolífico escritor Eduardo Aunós como un suplemento literario de la revista falangista *Vértice*. Aunós, abogado especializado en Derecho internacional y doctor en Derecho, había sido ministro de Miguel Primo de Rivera y diplomático y ministro con Franco¹¹. El texto es, ante todo, ensayístico, aunque tiene cierta ambición historiográfica, dado que cita algunas fuentes antiguas, concretamente, la *Vita Constantini* de Eusebio de Cesarea y *De caeremoniis* de Constantino Porfirogéneta. Se trata de un escrito de carácter triunfalista, redactado un año después del fin de la Guerra Civil, que refleja la admiración de su autor por la cultura bizantina. Los paralelismos entre el Estado resultante de la contienda española y el Imperio constantiniano no son textuales, pero el relato de las sucesivas victorias del emperador contra sus adversarios alude inequívocamente a la historia española inmediata. De algún modo, Aunós dejaba a los lectores el campo abierto para que hicieran sus propias reflexiones e identificaran a Francisco Franco como un nuevo soberano restaurador de la unidad de un Imperio dividido. De acuerdo con su ánimo propagandístico, Aunós recordaba que las victorias de Constantino se debieron, al mismo tiempo, a la intervención divina y al esfuerzo humano¹². Además, destacaba que el éxito del modelo político constantiniano obedecía a la combinación de la unidad político-administrativa y religiosa. Aunós lo expresaba con las siguientes palabras: «Iglesia universal, Imperio universal: unidad sobre la dispersión de los pueblos; unidad sobre las querellas de los hombres; Iglesia una, Imperio uno». El polígrafo proseguía señalando que el Imperio constantiniano «fue un imperio

9. A. Tovar Llorente, *Imperio de España*, 1ª ed., Madrid, 1939, 21. Sobre Tovar, véase: I. Peiró Martín y G. Pasamar Alzuria, «Antonio Tovar Llorente», en *Diccionario Akal de historiadores españoles contemporáneos*, 1ª ed., Madrid, 2002, 631-634.

10. A. Tovar Llorente, *Imperio ...*, *op. cit.*, 22.

11. I. Peiró Martín y G. Pasamar Alzuria, «Eduardo Aunós Pérez», en *Diccionario ...*, *op. cit.*, 93-94.

12. E. Aunós Pérez, «Constantino ...», *op. cit.*, 7-8: «Estimamos que en la decisión de Constantino, como ocurre en todos los grandes acontecimientos históricos, convergen dos factores: el providencial y el humano».

de honda espiritualidad y de armonías (...) entre la cruz y el haz lictor»¹³. El guiño al fascismo italiano es evidente. De acuerdo con su opinión, era necesaria la alianza entre la Iglesia y el Estado contemporáneo para garantizar la estabilidad política. Tanto la Iglesia como el Estado, cada uno con su respectiva estructura piramidal, no podían tener cesuras internas. A propósito del poder civil, Aunós recuerda que éste derivaba del religioso, siendo, en consecuencia, absoluto:

El emperador es el mensajero de Dios, y el pueblo, el sujeto pasivo que recibe todos los beneficios de esa correspondencia. (...). El emperador, como representante del poder angélico, no es tan sólo legislador y guerrero, sino además, juez. (...). En el Imperio todo depende de él; ninguna función administrativa escapa a su jurisdicción¹⁴.

Aunós se sirvió de una idealización del Imperio bizantino para justificar el nuevo modelo de Estado español sobre principios totalitarios. «Constantino el Grande, creador del Imperio» es, como se ha podido comprobar, una recapitulación sumaria de reflexiones históricas y políticas del autor, que ya había expuesto con mayor desarrollo en una biografía monográfica de Justiniano, *Justiniano el Grande, emperador del mundo*, publicada en el mismo año 1940, y que reelaboró en otra obra dedicada al Imperio romano de Oriente: *Bizancio: viaje a un mundo desaparecido*, de 1953.

Los autores tradicionalistas y nacional-católicos

La victoria de las potencias aliadas frente al Eje en 1945 creó un nuevo equilibrio internacional. El gobierno español, aun habiéndose declarado neutral en la contienda, había colaborado con la Alemania nazi y la Italia fascista, principalmente por afinidad ideológica, pero también por la deuda contraída con ambos países totalitarios a raíz de la ayuda que procuraron a Franco durante la Guerra Civil. La necesidad de desmarcarse de los regímenes derrotados al término de la Segunda Guerra Mundial propició algunos cambios en los discursos políticos oficiales, que buscaron identificarse con la defensa del tradicionalismo católico (que el régimen pretendía liderar frente a las democracias europeas) y todo aquello que se asociara a la lucha contra el comunismo, en tanto que se formaban los dos grandes bloques europeos de la Guerra Fría. Así mismo, los ensayistas históricos también trataron de desvincularse de la ideología franquista, sin enfrentarse directamente con los postulados oficiales. La excepción, en este caso, es la obra de Ramón Sarabia, *Constantino, el primer caudillo cristiano*, fruto del entusiasmo franquista de su autor.

Un ejemplo singular de los cambios en la orientación de las imágenes literarias de Constantino en los primeros años de la Guerra Fría es un singular texto, que no se puede considerar, como tal, historiográfico, debido al aristócrata Francisco Javier Sanz de Andino,

13. E. Aunós Pérez, "Constantino ...", *op. cit.*, 13.

14. E. Aunós Pérez, "Constantino ...", *op. cit.*, 14.

y cuyo título es *La orden de Constantino en Grande y de la Real Corona de Vandalia*¹⁵. Con el mismo, su autor trata de demostrar los orígenes constantinianos de la orden de caballería a la que pertenecía, y que fija en la víspera de la misma batalla de Puente Milvio¹⁶. Sanz de Andino aprovechó para elaborar una semblanza hagiográfica de Constantino, que concluye en estos términos:

La historia le llama el Grande, pues no fue solamente un gran general y un gran hombre de Estado e igual casi a todos los grandes Apóstoles del cristianismo, sino que también fue un gran ciudadano y un hijo modelo lleno de ternura hacia su madre. La Iglesia de Oriente le cuenta entre sus santos¹⁷.

Constantino es presentado así como un modelo para todos los católicos:

(...) toda vez que sobre el universo ha caído nuevamente otra época de tinieblas, y cuando de día en día las circunstancias por que atraviesa el mundo, de sobras conocidas por todos, ponen de manifiesto, (...) el enorme papel que otra vez en el transcurso del tiempo corresponde al cristianismo, eternamente juvenil, en medio de la oscuridad y la congoja, única fuerza soberana en el mundo¹⁸.

A propósito de lo cual, Sanz apunta que, en la nueva situación mundial creada después de 1945, correspondía a la aristocracia organizada en la Orden Constantiniana liderar la renovación espiritual, moral y cultural de Europa y América tomando como modelo al emperador romano, la cual

(...) acoge bajo sus gloriosas insignias los eternos valores del cristianismo y del proceder caballeresco -hoy, por desgracia, olvidado entre los hombres-, así como de la cultura y verdadera civilización de la Europa eterna (...) ¹⁹.

Sanz de Andino no muestra adhesión al ideario oficial del régimen en ninguna de sus expresiones, pero su defensa de los valores tradicionales de corte medieval era acorde con las aspiraciones nobiliarias del dictador, concretadas en el matrimonio de su hija con el Marqués de Villaverde en 1950.

15. Madrid, 1947.

16. F. J. Sanz de Andino, *La Orden de Constantino en Grande y de la Real Corona de Vandalia*, 1ª ed., Madrid, 1947, 27-33. Actualmente, la Orden Constantiniana reconoce que su constitución data del año 1190, y considera un hecho legendario remontar su origen a la víspera de la batalla de Puente Milvio. Cf. Gr. Gatscher-Riedl, *In hoc signo vinces. Die Geschichte des Heiligen Konstantinischer Ritterordens vom Heiligen Georg. Zwischen religiösem Mythos und politischem Anspruch von Byzanz nach Neapel*, 1ª ed., Wien, 2012.

17. F. J. Sanz de Andino, *La Orden ...*, *op. cit.*, 33.

18. F. J. Sanz de Andino, *La Orden ...*, *op. cit.*, 15.

19. F. J. Sanz de Andino, *La Orden ...*, *op. cit.*, 16.

No obstante, más representativa de la época es la biografía *Osio, obispo de Córdoba*, del canónigo seguntino Hilario Yaben y Yaben²⁰. Con esta obra, Yaben desarrolló un capítulo de la segunda parte del tomo primero de la *Historia Eclesiástica de España* de García Villada, dedicado específicamente a la figura de Osio. Aunque conserva los rasgos formales de un trabajo académico, el estudio de Yaben, según declara su autor, es un texto hagiográfico, pues su principal propósito era postular la elevación del obispo hispano a los altares y su reconocimiento como Doctor de la Iglesia, haciéndolo así constar en la conclusión:

Loor inmortal al gran obispo, del cual se valió la providencia para escribir el símbolo de la fe y combatir eficazmente errores y divisiones. (...) ¡Ojalá podamos honrarlo pronto como a Padre y Doctor de la Iglesia!²¹.

No se trata, como se puede apreciar, de un trabajo realizado con ánimo de hacer apología del régimen franquista, sino de un texto de historia eclesiástica. A pesar de ello, y aunque la biografía de Osio no contenga manifiestos políticos, debe ser relacionada con el inicio del encumbramiento del nacionalcatolicismo dentro de la sucesión de familias en el gobierno español de la época. El intento de propugnar la canonización de un nuevo santo español, y más como doctor de la Iglesia, junto a Leandro e Isidoro de Sevilla, Eugenio e Ildefonso de Toledo, Juan de la Cruz y Teresa de Jesús, vendría a confirmar la idea de que España siempre había sido y seguiría siendo un bastión de la ortodoxia religiosa.

Yaben, al tratar la figura de Osio, tenía que analizar necesariamente la de Constantino, pues fue instruido en la fe cristiana por el obispo hispano. El canónigo no adoptó el tono triunfalista que había empleado Aunós en el trazado del perfil histórico del emperador. Frente a la idealización del soberano en Aunós, y aun asumiendo que la victoria del emperador se debía a la intervención divina, Yaben comprendió el principado de Constantino como un período de decadencia política. Así se expresaba el canónigo a propósito de la conversión del emperador:

El Imperio iba a pasar de pagano a cristiano. Por desgracia, la paz entre la Iglesia y el Imperio llegaba demasiado tarde. El Imperio estaba ya decrepito y ni con la inyección de la savia vital del cristianismo podía recobrar su vigor. (...) ²².

Es más, Constantino era un emperador piadoso y bienintencionado, pero limitado en su actuación por las circunstancias de su tiempo, por lo que señala un poco más adelante:

Constantino, emperador de Occidente, pensó, desde luego, en acabar definitivamente con las persecuciones de la Iglesia y declarar perfectamente lícito el culto católico. Por el momento no se podía hacer más. No era posible condenar el paganismo ni dificultar su culto. No era posible siquiera declarar el cristianismo religión del Estado, porque todavía aún conservaba mucha

20. Barcelona, 1945. Cf. R. Sarabia, *Constantino ...*, op. cit., 122, 138-139.

21. H. Yaben y Yaben, *Osio, obispo de Córdoba*, 1ª ed., Barcelona, 1945, 163 y 165.

22. H. Yaben y Yaben, *Osio ...*, op. cit., 37.

fuerza la vieja. Constantino comprendió que, como emperador cristiano, debía limitarse, por el momento, a favorecer la nueva religión y a estimular las conversiones por el ejemplo y la persuasión, sin emplear en lo más mínimo la fuerza²³.

Para Yaben, el principado de Constantino no fue un modelo de Estado, pues el propio Imperio romano era un sistema de gobierno caduco e insostenible. El emperador no podía actuar más allá de sus posibilidades. En cierto modo, esta valoración de la actuación política de Constantino supone un ejercicio de crítica histórica. En todo caso, ésta no la hacía con el fin de reconstruir el pasado, sino de ensalzar las virtudes de Osio y defender su santidad y su ortodoxia. Como hombre de Iglesia, Yaben escribe sobre la Iglesia y para la Iglesia, y, en particular, sobre la Iglesia española. El canónigo era afín al régimen, pero su compromiso con él era también limitado. Se había declarado partidario de la monarquía en 1931, pero, desde la proclamación de la Segunda República comenzó a adoptar posturas alejadas del liberalismo, llegando a afirmar que los partidos políticos eran funestos para el funcionamiento del país²⁴. No obstante, firmó el manifiesto de los obispos españoles en apoyo a Franco redactado por el cardenal primado Isidro Gomá en 1937²⁵. Sus personales explican por qué su semblanza de Constantino no se ajustaba plenamente al discurso oficial del régimen, aunque trabajos como el suyo eran bien recibidos en coincidencia con el auge del nacionalcatolicismo.

Más compleja es la biografía de Constantino publicada en 1951 por el sacerdote redentorista Ramón Sarabia, y que lleva por título *Constantino Magno, el primer caudillo cristiano*. Además de ser un texto apologético del providencialismo histórico, se trata de una biografía encomiástica del emperador, cuyo propósito es presentarle como modelo de conducta²⁶. El autor exhorta a sus lectores a ponderar su carácter, su valor y su generosidad, a que les sirva de modelo y a imitarle²⁷. En este sentido, a título de rey y guerrero piadoso, le equipara a Fernando III de Castilla, y como estratega y estadista, a Napoleón²⁸. De todos modos, su intencionalidad política es manifiesta, ya que fue dedicada «al caudillo Franco»:

Así os llamó el pueblo español en las horas trágicas, cuando os alzasteis en los campos africanos (...) para salvar a nuestra España de las garras del comunismo. (...) Caudillo sois de nuestra patria, y la voz misteriosa que se alza en el corazón de la historia contemporánea nos está diciendo que seréis caudillo y salvador de aquellas ideas cristianas que son las únicas que nos pueden salvar. (...).

23. H. Yaben y Yaben, *Osio ...*, *op. cit.*, 39.

24. H. Yaben y Yaben, «Gobiernos de partidos y gobiernos de capacidades», *Revista Eclesiástica*, 1931, 113. Cf. W. J. Callahan, *The Catholic Church in Spain, 1875-1998*, 1ª ed., Washington, 2000, 223-224, 558, n. 10 (cito la traducción española, Barcelona, 2002).

25. I. Gomá y Tomás, «Carta colectiva del episcopado español», en *Por Dios y por España. Pastorales-instrucciones pastorales y artículos-discursos-mensajes-apéndice 1936-1939*, 1ª ed., Barcelona, 1940, 590.

26. R. Sarabia, *Constantino ...*, *op. cit.*, 26.

27. R. Sarabia, *Constantino ...*, *op. cit.*, 7.

28. R. Sarabia, *Constantino ...*, *op. cit.*, 273 y 287.

Concluye la dedicatoria Sarabia profetizando que «todo el mundo saludará la estatua de Franco, caudillo de la Cruzada mundial contemporánea»²⁹. No es la única comparación inequívoca entre el Imperio de comienzos del siglo IV y la España del segundo tercio del XX. En efecto, a mitad del libro afirma:

(...) para entender las discordias fatales del siglo IV (...) quizás nos convenga tener delante sucesos de hoy que hemos visto con nuestros propios ojos y cuya realidad hemos palpado con honda emoción. Sentóse en el trono de la monarquía española la república laica y atea. (...) Tenía que erguirse el alma española saturada de indignación. Y se irguió. Estalló la guerra contra el comunismo, que se había calado el gorro frigio y se había aliado con la soviética Rusia³⁰.

Tal y como se deduce del prólogo, la obra de Sarabia tampoco es un trabajo académico, aunque esto no le impida, al igual que Aunós, rechazar sin mayores argumentos las tesis defendidas por los historiadores liberales decimonónicos Duruy y Burckhardt³¹. Como se puede observar, Sarabia desconocía el artículo de Aunós. Es posible que rechazara su afecto por el cismático Imperio bizantino. De hecho, a diferencia de Aunós, que sólo cita autores griegos, Sarabia, además de reproducir traducciones de Eusebio de Cesarea, Metodio de Olimpia y Juan Crisóstomo, recoge pasajes de escritores latinos como Lactancio, Amiano Marcelino, Aurelio Prudencio y el *Liber pontificalis*³². Frente a la fascinación por el oriente griego de Aunós, Sarabia acentúa los rasgos occidentales y latinos del Imperio constantiniano. Además, el ideario nacional-católico es mucho más evidente, sobre todo, en la asociación del centralismo de lo hispano en el mundo romano con el catolicismo riguroso. Sin embargo, en algo coinciden Aunós y Sarabia al comparar a Franco con Constantino: siendo éste un personaje de la Historia universal, el franquismo también adquiriría pretensiones universalistas. Desde su punto de vista, España era el origen de una nueva cruzada destinada a reconquistar Europa para el cristianismo.

En este tipo de trabajos afectos al régimen, la propaganda desplaza a la historia. La escasa calidad científica de estos trabajos explica su olvido más allá de los años inmediatos. De hecho, tuvieron una repercusión muy limitada en los círculos académicos, a pesar de ser los escasos trabajos sobre la materia de la época. La obra de Sarabia, sin embargo, aparece citada en una crónica bibliográfica de la revista Jerónimo Zurita de 1953³³. Sarabia, de hecho, no era un académico. Según refiere en un texto de carácter autobiográfico, *¿España ... es católica?*, se había formado en el seminario redentorista de Astorga, gracias a las lecturas de pensadores decimonónicos adversarios del liberalismo. Posteriormente, desde 1902 hasta 1950,

29. R. Sarabia, *Constantino ...*, op. cit., 5-6.

30. R. Sarabia, *Constantino ...*, op. cit., 123-124.

31. R. Sarabia, *Constantino ...*, op. cit., 340.

32. R. Sarabia, *Constantino ...*, op. cit., 23, 36, 73-74, 84-86, 111-112, 176, 283 (Eusebio de Cesarea); 109 (Metodio de Olimpia); 279 (Juan Crisóstomo); 41, 111-112, 203, 237 (Lactancio); 199 (Amiano); 43 (Prudencio); 264 (*Liber pontificalis*).

33. "Contribución historiográfica de la Institución Fernando el Católico", *Cuadernos de Historia Jerónimo Zurita*, 4-5, 1953, 175-205.

se dedicó a la predicación en las misiones rurales³⁴. De acuerdo con su dedicación pastoral, los fines de su retrato de Constantino son más catequéticos que historiográficos. De acuerdo con sus propósitos, sometía el método a los propósitos de su trabajo. En aras del mismo, su falta de rigor crítico alcanza extremos que podrían ser calificados de ingenuos. En concreto, presenta a *Hispania* como centro del Imperio y a Madrid como cuna del papa Melquíades³⁵. Con el mismo presupuesto historiográfico, rechaza todas las teorías concebidas dentro de la «cuestión constantiniana» simplemente porque no se ajustan a sus fuentes de conocimiento histórico, que no son tanto los textos de la época, cuanto una serie de manuales de historia universal y eclesiástica del siglo XIX, accesibles en las bibliotecas de seminarios y otros institutos religiosos, que debió de consultar durante su preparación para el sacerdocio en Astorga. Con la excepción de *Les martyrs* (1804) de Chateaubriand (1768-1848), todos ellos eran de tendencias historicistas³⁶. Por supuesto, todos los autores que cita son católicos. Además de Chateaubriand, cabe recordar, entre los autores decimonónicos citados por Sarabia, al académico bávaro-austríaco Johann Baptist von Weiss (1820-1899), autor de una *Weltgeschichte*, traducida al castellano en 1927, y a los franceses René François Rohrbacher (1789-1856), que publicó una *Histoire de l'Église* en 1842, Frédéric Ozanam (1813-1853), autor de *La civilisation au Ve. siècle* (1856), Jacques Victor de Broglie (1821-1901), autor de *L'Église et l'Empire romain au IV siècle* (1856), y Fernand Mourret (1854-1938), autor de una *Histoire générale de l'Église*, publicada en castellano en 1918³⁷.

Sarabia cita también historiadores eclesiásticos españoles de la primera mitad del siglo XX, cuyo manejo imprime a su trabajo un particular sello nacionalista desde el más ortodoxo catolicismo. Estos autores españoles son el jesuita Zacarías García Villada e Hilario Yaben. Sarabia cita con frecuencia la ya comentada biografía de Osio de Yaben³⁸. García Villada, víctima de la Guerra Civil, había publicado la *Historia eclesiástica de España*, que apareció en sucesivas partes entre 1929 y 1936. Además, había dado a la imprenta en el mismo año 1936 *El destino de España en la Historia universal*, ensayo de cuño nacional-católico, reeditado en 1940, que aparece reflejado en la obra de Sarabia³⁹. Conviene hacer una precisión a las concepciones políticas que se aprecian la obra de García Villada. García Villada evolucionó con su época. En la primera parte de la *Historia eclesiástica de España*, publicada en 1929, aboga por la separación entre el poder civil y el eclesiástico como principio de gobierno, adscribiéndose así a un liberalismo moderado, como demuestra su comentario a la carta del obispo Osio de Córdoba a Constancio II⁴⁰. Su deriva hacia el nacionalcatolicismo se produjo en los

34. W. J. Callahan, *The Catholic Church ...*, *op. cit.*, 179, 193-195.

35. R. Sarabia, *Constantino ...*, *op. cit.*, 12 y 182. Duruy pertenecía a los círculos liberales de Renan. Era autor de *Histoire romaine* (Paris, 1847).

36. R. Sarabia, *Constantino ...*, *op. cit.*, 93, 193.

37. R. Sarabia, *Constantino ...*, *op. cit.*, 34 (Weiss), 83 (Mourret), 129 (De Broglie), 185 (Ozanam), 265 (Rohrbacher).

38. R. Sarabia, *Constantino ...*, *op. cit.*, 122, 138-139.

39. R. Sarabia, *Constantino ...*, *op. cit.*, 41, 122.

40. Athan. Alex., *Apol. contr. Arr.*, XXV, 58. Cf. Z. García Villada, *Historia Eclesiástica de España*, I, 2ª parte, 1ª ed., Madrid, 1929, 34.

años treinta, en el contexto de la política laicista de la Segunda República⁴¹. Sarabia, como es lógico, se adhirió a la última corriente política abrazada por García Villada.

Uno de los aspectos más destacables, desde el punto de vista conceptual, al que prestaron atención los autores adscritos al nacional-catolicismo es la relación entre los poderes públicos y la religión, y, más en concreto, la forma y la confesionalidad del Estado. Además de los comentarios referidos a este particular debidos a Yaben y Sarabia, conviene recordar los pasajes que el canonista costarricense José Salazar Arias, que, después de doctorarse en Roma, en la Pontificia Universidad Gregoriana, publicó en Madrid, en 1954, la obra *Dogmas y cánones de la Iglesia en el Derecho romano (apuntes históricos)*. Salazar, conforme a criterios esencialmente jurisprudenciales, identifica a Constantino como un soberano absoluto, advirtiendo que los emperadores cristianos «debieron (sic) entender su absolutismo como lo debe entender un cristiano, es decir, subordinado a la ley divina y obligado a favorecer su observancia»⁴². Para Salazar, el Imperio constantiniano representa el primer modelo de «Estado católico», frente a la opinión de Palanque, Biondi y Kurtscheid, que no advertían el carácter confesional cristiano del Imperio antes de la ley *Cunctos populos* de 380. Según el autor, durante el principado de Constantino, el Imperio romano había adquirido la condición de Estado católico, aunque no de modo definitivo⁴³. Ahora bien, en el Estado católico, la religión no estaba al servicio del poder público, sino que éste servía a la religión. Y, a su juicio, esta situación se dio en época de Constantino, que impuso el culto cristiano y la obediencia a los cánones de la Iglesia⁴⁴.

Ciertamente, Salazar no fue un ideólogo del franquismo, pero su forma de comprender las relaciones entre el poder público y la religión se ajustaban a la imagen que el régimen franquista quería proyectar de sí mismo en el período de predominio de la familia nacional-católica en los gabinetes ministeriales españoles: el Estado estaba subordinado a la Iglesia católica y, como tal, promovía el culto romano y restringía las posibilidades de que se desarrollara la práctica de ninguna otra religión.

La tecnocracia

El desarrollo económico y la limitada apertura intelectual respecto a los medios académicos extranjeros impulsados desde finales de los cincuenta y hasta el final del régimen por la tecnocracia favorecieron la elaboración de otro tipo de obras historiográficas. Pero la promoción

41. I. Peiró Martín y G. Pasamar Alzuria, “Zacarías García Villada”, en *Diccionario ...*, *op. cit.*, 285-286.

42. J. V. Salazar Arias, *Dogmas y cánones de la Iglesia en el Derecho romano (apuntes históricos)*, 1ª ed., Madrid, 1954, 52.

43. G. R. Palanque, *Histoire de l'Église depuis les origines jusq' à nous jours, III. De la paix constantinienne à la mort de Théodose*, 1ª ed., Paris, 1936; B. Biondi, “L'influenza di Sant' Ambrogio sulla legislazione religiosa del suo tempo”, en *Sant' Ambrogio nel XVI centenario della nascita*, 1ª ed., Milano, 1940, 372-374; B. Kurtscheid, *Historia iuris canonici. Historia institutorum*, I, 1ª ed., Roma, 1941, 99. Cf. J. V. Salazar Arias, *Dogmas ...*, *op. cit.*, 144-145.

44. J. V. Salazar Arias, *Dogmas ...*, *op. cit.*, 206-207.

de la investigación académica no debe juzgarse como un intento de superación del pasado político, sino, todo lo contrario, como una necesidad para su supervivencia. Así, el franquismo abrió la puerta a estudios humanísticos mejor trabados para su mayor gloria y justificación. Pero esta apertura conllevó ciertos riesgos. Como, por ejemplo, la publicación de *Censura en el mundo antiguo*. En sí, la monografía sobre la censura no tenía una motivación política expresa, es decir, no pretendía provocar ninguna reacción por parte del poder. Era un estudio científicamente riguroso, cuyo tema vino procurado por el particular medio político en el que realizó su carrera Luis Gil⁴⁵. Así pues, a pesar de esta consideración, el trabajo, en palabras del autor, era una «crítica indirecta del sistema»⁴⁶. La ideología del autor, hijo de un represaliado por el régimen y afín al republicanismo, se halla debidamente disimulada⁴⁷. Según indica el prólogo a la primera edición, de 1960, la idea para redactar un libro sobre la censura en la Antigüedad nació de los cursos sobre crítica textual que había impartido en la Universidad de Madrid entre 1957 y 1959⁴⁸. La intencionalidad última era, de todos modos, política: hacer un buen trabajo humanístico cuando no se podía hacerlo. Pero este hecho sólo lo descubrió en el prólogo a la segunda edición, realizada en 1984, cuando proclamó:

(...) era, fui y soy un liberal en el sentido clásico del término, es decir, una persona convencida de que todos los hombres tienen derecho a exponer su pensamiento y profesar libremente sus creencias (...) ⁴⁹.

El trabajo de Gil dedica tres capítulos a la represión de la alteridad ideológica durante el principado cristiano. El autor hace eco de la cuestión constantiniana, a la que tanto habían contribuido las distintas escuelas historiográficas europeas durante el primer y el segundo tercio del siglo XX. Lejos de los planteamientos de Aunós y Sarabia, que presentan a un Constantino idealizado, el Constantino de Gil es un «homo politicus», antes que un soberano piadoso, que ejerció la represión de cualquier modo de pensamiento que amenazara su autoridad. Así dice el autor:

Los emperadores cristianos, el primero de ellos Constantino, recibieron la herencia de sus antecesores inmediatos ilirio-pannonios del siglo III, que, a punta de lanza y filo de espada, con una política de robustecimiento progresivo de la autocracia, lograron apuntalar el edificio en ruinas de un Imperio al que las presiones fronterizas de los bárbaros, los conflictos religiosos, las incipientes diferenciaciones nacionales y la enorme crisis económica estaban a punto de derruir hasta sus cimientos⁵⁰.

45. L. Gil Fernández, *Censura ...*, *op. cit.*, 21.

46. L. Gil Fernández, *Censura ...*, *op. cit.*, 20.

47. I. Peiró Martín y G. Pasamar Alzuría, «Luis Gil Fernández», en *Diccionario ...*, *op. cit.*, 296-297.

48. L. Gil Fernández, *Censura ...*, *op. cit.*, 23.

49. L. Gil Fernández, *Censura ...*, *op. cit.*, 17.

50. L. Gil Fernández, *Censura ...*, *op. cit.*, 318.

Un poco más adelante, Gil confirma su aceptación de la cuestión constantiniana, señalando que el emperador, lejos de ser un soberano dechado de todo tipo de virtudes morales y políticas, era «un hombre de otras épocas, y se imponía en él el talento político a las convicciones religiosas»⁵¹. Cada una de sus opiniones aparece refrendada por el erudito ejercicio de la cita de fuentes y autores europeos de la época, referencias que fue ampliando en las dos ediciones posteriores de la obra. Entre ellos, quizá el más destacado, por su influjo en la historiografía de la época, es André Piganiol, que publicó en 1947 *L'Empire chrétien*, dentro de la *Histoire romaine* dirigida por Glotz⁵². También menciona otros trabajos clásicos de la historiografía del S. XX sobre la Antigüedad tardía, concretamente, *Christianity and Classical Culture. A Study on Thought and Action from Augustus to Augustine* (1940), de Charles N. Cochrane, y *La persécution del christianisme dans l'Empire romain* (1956), de J. Moreau⁵³. El texto de Gil tiene giros irónicos que sólo se pueden comprender desde el particular ambiente intelectual de la España franquista, muy habituada a la expresión solapada de ciertas ideas. Por ejemplo, cuando comenta el Edicto de Tesalónica, que supuso la imposición del dogma niceno a todos los ciudadanos romanos, apostilla sobre Teodosio I: «nacido en España, por cierto»⁵⁴. Se trata del tópico de la asociación de rigorismo doctrinal ortodoxo y origen nacional hispano, pero vuelto del revés. Téngase en cuenta que Teodosio, que recibía el apelativo de *El Grande*, ya había sido presentado como un icono nacional en *Imperio de España* de Antonio Tovar.

Pero este humor, así como, en general, las estrategias de expresión empleadas para evitar la censura no fueron comprendidos por los lectores de la obra de Gil en los medios académicos europeos. Lo comenta el propio autor en el segundo prólogo a la obra, donde rechaza tanto los elogios que le dirigió en su reseña Alexander Demant a título de defensor de la libertad de expresión en un medio hostil a la misma, como las críticas que recibió de Van Son como enemigo del liberalismo⁵⁵. La obra, sin embargo, fue muy bien recibida –y entendida– por los investigadores españoles e hispanoamericanos, como demuestran, entre otros, los comentarios de Vázquez Zamora y Alsina, a juicio del propio Gil⁵⁶.

La apertura a las escuelas académicas europeas y la identificación de Constantino como un príncipe reformador que, apoyándose en un modelo autoritario, consiguió preservar al Imperio en un período de inestabilidad militar, al igual que el debate acerca de la naturaleza de su conversión están representados en otra obra historiográfica de este período, el manual de *Historia de Roma* publicado por Luis Suárez Fernández en Bilbao en 1967. Suárez era

51. L. Gil Fernández, *Censura ...*, op. cit., 346.

52. L. Gil Fernández, *Censura ...*, op. cit., 449, n. 2.

53. L. Gil Fernández, *Censura ...*, op. cit., 444, n. 13; 442, n. 57.

54. L. Gil Fernández, *Censura ...*, op. cit., 391.

55. L. Gil Fernández, *Censura ...*, op. cit., 19-21. Los comentarios aparecen en las reseñas aparecidas respectivamente en *L'Antiquité Classique*, 32, 1963, 724 y *Mnemosyne*, 15, 1962, 417-420.

56. *Destino*, 2 de diciembre de 1961; *La Vanguardia Española*, 24 de mayo de 1963. Añádase a éstos los de J. Díaz Tejera en *Emérita* (31, 1963, 321-322) y C. Láscaris (*Revista de Filología de la Universidad de Costa Rica*, 4, 1963, 115-116). Cf. L. Gil Fernández, *Censura...*, op. cit., 19.

medievalista, pero su condición de Catedrático de Historia Antigua y Medieval de la Universidad de Valladolid entre 1955 y 1973 le llevó a preparar un libro de texto de historia romana con fines didácticos⁵⁷.

Luis Suárez, muy comprometido con el régimen (pues fue Director General de Universidades e Investigación entre 1972 y 1974), destaca la faceta reformadora de Constantino en el ámbito administrativo, soslayando su política religiosa. En primer lugar, advierte de la esencial continuidad formal entre los principados de Diocleciano y Constantino:

Difícilmente podríamos separar a Diocleciano de Constantino cuando se trata de analizar su obra. Ésta consiste en un cierto número de reformas que condujeron a crear un nuevo régimen, etapa final en la tendencia al absolutismo demostrada desde la época de Septimio Severo: el *dominado*. (...) Casi todas estas reformas (...) venían dictadas por las necesidades y problemas que apenas consentían otra solución que la que se dio: sacrificar el bienestar de los habitantes del Imperio a la salvación de éste y la libertad a la unidad de mando. (...) El absolutismo, extremado más aún por Constantino, desarrolló la burocracia⁵⁸.

Suárez insiste en que el «dominado» (término acuñado por Mommsen y asumido por los romanistas y, en general, por los historiadores del Derecho, en relación con el Imperio romano tardío), era «un nuevo régimen social, político y económico, profundamente original y muy duro, que habría de transmitirse a la Edad Media como uno de los ingredientes utilizados en la edificación de las monarquías»⁵⁹.

La singular aportación de Luis Suárez al desarrollo de la cuestión constantiniana en la historiografía española, con relación a cuanto se había escrito en las dos etapas precedentes del período franquista, es la relativización de los aspectos religiosos de su política. Así lo afirma el medievalista, en referencia al fundamento divino de la autoridad imperial:

La conversión al Cristianismo no cambió mucho las cosas, pues los autores cristianos estuvieron conformes en reconocer que, viniendo de Dios el poder, el poder participa en cierto sentido de la naturaleza divina⁶⁰.

Y acerca de las razones personales de su adopción del cristianismo como religión, también se mostraba un tanto escéptico:

Las opiniones de los historiadores varían: unos, como Ferdinand Lot o Palanque, admiten su sinceridad; otros, como Burckhardt, la niegan; otros, finalmente, como Piganol y Salvatorelli,

57. I. Peiró Martín y G. Pasamar Alzuría, "Luis Suárez Fernández", en *Diccionario ...*, *op. cit.*, 602-604.

58. L. Suárez Fernández, *Panoramas de la Historia Universal. I. Historia de Roma*, 1ª ed., Bilbao, 1967, 271-273.

59. L. Suárez Fernández, *Panoramas ...*, *op. cit.*, 287.

60. L. Suárez Fernández, *Panoramas ...*, *op. cit.*, 287.

creen que en Constantino se produjo una evolución similar a la que experimentaba entonces la sociedad romana y que su cristianismo fue término de llegada de un monoteísmo sincrético⁶¹.

Como se puede observar, sin ser un especialista en la cuestión constantiniana, Suárez estaba relativamente bien informado acerca del debate sobre la naturaleza de la conversión del emperador. Fundamentalmente, además de la obra clásica de Burckhardt, había leído algunos textos de la escuela francesa (Lot, Palanque y Piganiol) y uno de la italiana (Salvatorelli). No menciona, sin embargo, ni los agresivos planteamientos del belga Grégoire ni las monografías sobre Constantino publicadas después del final de la Segunda Guerra Mundial por los alemanes Alföldi, Dörries y Kraft⁶².

Suárez, en general, ofrece una imagen decadente del principado de Constantino, desde el punto de vista económico y cultural:

La situación económica se hacía cada vez más difícil. El absolutismo oriental del dominado representó un aumento de los gastos. (...) Una nueva sociedad surgía entre tanto, estructurada en nuevos moldes culturales y económicos. Roma se iba muriendo al dar vida a la cristiandad. (...) El absolutismo y el cristianismo hacían triunfar el poder del número de una masa amorfa, (...). La cultura se deterioraba, la razón era suplantada por la fe y las medidas que trataron de tomar las autoridades fracasaban por la presión militar y por la escasez de mano de obra, que hacía más difícil la vida económica. Vulgaridad y barbarismo son las notas dominantes. (...) El mal gusto impera, imponiendo a la arquitectura las proporciones gigantescas de la basílica de Majencio o de la de Constantino. Roto el predominio de la razón, el arte se hacía expresionista.⁶³

En un momento histórico en que se primaba el desarrollo técnico, económico y cultural, la asociación del principado de Constantino con el comienzo de la decadencia romana suponía hacer de este emperador todo lo contrario de un monarca modélico. Además, en la década de los años Sesenta, en el contexto de la Guerra Fría, el régimen franquista buscaba asimilarse a las democracias occidentales. Con ese fin, promovió la aprobación de la Ley Orgánica del Estado en 1967, que definía el sistema político español como «democracia orgánica»⁶⁴.

61. L. Suárez Fernández, *Panoramas ...*, op. cit., 283.

62. A. Alföldi, *The Conversion of Constantine and the Pagan Rome*, 1ª ed., Oxford, 1948; H. Dörries, *Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins*, 1ª ed., Göttingen, 1954; H. Kraft, *Kaiser Konstantins religiöse Entwicklung*, 1ª ed., Tübingen, 1955.

63. L. Suárez Fernández, *Introducción ...*, op. cit., 292-293.

64. Sobre la «democracia orgánica», véase: M. A. Giménez Martínez, “La democracia orgánica: participación y representación política en la España de Franco”, *Espacio, Tiempo y Forma (Historia Contemporánea)*, 27, 2015, 107-130.

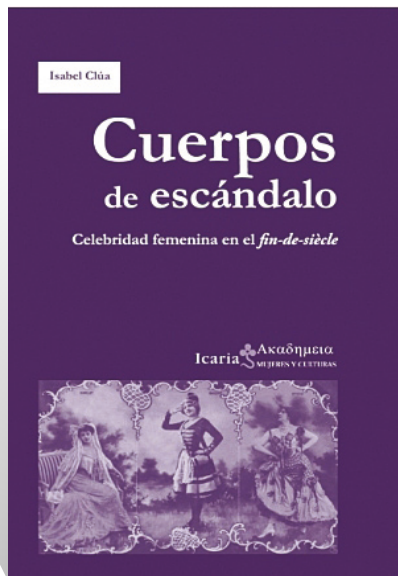
Consideraciones finales

El emperador Constantino no fue uno de los personajes históricos en los que reparó el franquismo para su explotación propagandística, por lo que tampoco fomentó la realización de estudios sobre su vida y obra política. No obstante, a lo largo de los treinta y nueve años de permanencia de Franco como Jefe del Estado español, su figura fue revisada conforme las distintas familias políticas del régimen se sucedían en los gobiernos. Salvado el rechazo de la obra política del emperador el Imperio de España de Antonio Tovar, el falangismo, en la década de los Cuarenta, encontró en Constantino, de la mano de Eduardo Aunós, un soberano ejemplar, que representaba la necesidad de un poder único y autoritario, con el apoyo de la Iglesia católica, para preservar la unidad nacional de la España contemporánea. Los autores nacional-católicos vieron también en Constantino un modelo de gobernante en los años Cincuenta. Aunque aparentemente son textos escasamente académicos, Yaben, Sarabia y Salazar aprovecharon la caracterización histórica del emperador como favorecedor del clero y el culto católicos para analizar el concepto de «estado confesional», en el que el poder público se hallaba sometido, cuando menos, desde el punto de vista moral, a la autoridad religiosa. Como se puede comprobar, hay una diferencia importante en la percepción de las relaciones entre Estado e Iglesia entre los autores falangistas y los nacional-católicos: para los primeros, la religión estaba supeditada a la autoridad política y militar (Aunós indicaba que todo en el Imperio dependía del emperador, representante de Dios ante sus súbditos), en tanto que para los segundos, el poder político debía mostrar una relativa subordinación al espiritual. A partir de la década de los años Sesenta, el desarrollismo facilitó el estudio académico del principado de Constantino. Siendo Luis Gil y Luis Suárez investigadores de muy diferente adscripción metodológica (Gil era filólogo y Suárez medievalista) y política (el primero, hijo de republicanos, se definía como liberal y el segundo era afecto al régimen) coincidieron en identificar al emperador con el absolutismo y el final de la Antigüedad clásica. El decadentismo era abiertamente rechazado en un período en el que el régimen español (que se definió desde 1966 como «democracia orgánica») y Constantino dejó de ser presentado como un gobernante ejemplar. Por otra parte, tanto Gil como Suárez tendían a observar con escepticismo la sinceridad de la conversión del emperador, destacando, ante todo, su condición de político y administrador. Como se puede observar, de modo voluntario o no, las distintas imágenes de Constantino en la historiografía española durante el franquismo reflejan la propia evolución del régimen, y con él, de los cambios culturales y económicos que se produjeron desde el final de la Guerra Civil hasta la Transición.

III

Libros

Cuerpos de escándalo



FICHA BIBLIOGRÁFICA

ISABEL CLÚA, *Cuerpos de escándalo. Celebridad femenina en el fin-de-siècle*. Barcelona, Icaria, 2016, 237 págs. ISBN: 978-84-9888-738-9.

Elena Hernández Sandoica **Universidad Complutense de Madrid**

Tórtola Valencia, Carolina Otero, Rosario Guerrero, Carmencita, Cléo de Mérode..., nombres de celebridad femenina alcanzada a través de una presencia artística muy aplaudida en la sociedad de masas; nombres inventados más de una vez, que correspondieron a mujeres que lograron aquella celebridad en el ámbito mundial del espectáculo, el baile sobre todo, a finales del siglo XIX y principios del XX.

Mujeres que alcanzaron una popularidad extraordinaria, que deslumbraron a un público masculino entusiasta y encandilaron a la nobleza (la monarquía también), gestionando

hábilmente sus posibilidades de éxito social, conscientes del valor de su cuerpo y su sexualidad; y que lo hicieron en un marco claramente diferenciado de culturas populares de masas, ya fuertemente comercializadas. Clúa sostiene que esas mujeres crearon patrones poderosos de mimesis social y de deseo a través del consumo y proyección de su imagen en las fotografías, tan populares, imágenes que ellas mismas gestionaban con tino y que adelantan el *glamour* posterior de las estrellas del cinematógrafo. La *celebridad* se presenta, obviamente, como un bien de consumo además de un género de representación, y la expansión de la fotografía habría de contribuir rápidamente a convertir a una serie de mujeres en fetiches, en emblemas de una radical forma *moderna* de entender la seducción.

El extraordinario éxito de los espectáculos populares basados en la exhibición del cuerpo femenino erotizado será así una parte integral de un ámbito de la cultura popular, más amplio y complejo, que incluirá revistas, novelas, fotografías o postales -ya lo estudiaron antes entre otros, para el caso español, Serge Salaün o Maite Zabiaurre-, manifestaciones todas ellas de aquellas “transformaciones sociales que pugnan por redefinir la subjetividad a partir de dos grandes ejes: la sexualidad y la corporalidad” (p. 65).

En un estudio bien avalado por referencias críticas precisas de estudios culturales y apoyado en fuentes variadas, detallado y conceptualmente rico, la autora de este libro, Isabel Clúa -avalada por mucha y buena obra anterior, sobre género y cultura popular-, despliega una elaborada interpretación del surgimiento y modelación de esas *celebrities*, leídas no ya como tradicionalmente se ha venido haciendo (mujeres frágiles, surgidas de las clases populares, cuyas vidas y obras tendrían que soportar un marco de intercambios sociales y sexuales patriarcal, dominado por el varón), sino que se evidencia actualizada de acuerdo con otras inspiraciones de crítica literaria feminista y textual que subrayan el empoderamiento.

En los primeros capítulos se presentan las circunstancias, materiales y discursivas, que permiten que la mujer se incorpore ampliamente a los espectáculos populares, con la aparición de estrellas o celebridades. Está el despegue de la industria cultural de masas, en la que la exhibición del cuerpo femenino, desde finales del siglo XIX, ocupa un lugar privilegiado en múltiples espacios de ocio y tiempo libre. La *mirada* es definida como masculina mientras que lo contemplado es, por esencia, femenino: la lógica patriarcal impone así sus reglas de saber y poder. Pero sucede que la abundante presencia de mujeres en el espacio público trastorna las fronteras entre la esfera dominada por el varón y la domesticidad, poniendo en equilibrios inestables las normas convenidas en cuanto a la feminidad y la virilidad.

En este orden de cosas, en palabras de Isabel Clúa, “la adopción de una personalidad excéntrica, fuera de lo común, constituye también una estrategia para gestionar la difícil condición de ser una celebridad femenina, ya que ser mujer y estar expuesta contraviene el ideal de la domesticidad y el recato femenino propio del momento”. Y en consecuencia, “la promoción constante de una identidad muy alejada de la mujer *normal* supone la apertura del imaginario cultural a nuevos y distintos modelos de mujer” (p. 11). Modelos que generan y difunden por doquier aquellas enormes, y acaso inevitables, oleadas de angustia y de tensión en las relaciones de género que, entre otras inestabilidades culturales, marcaron el *fin-de-siglo*.

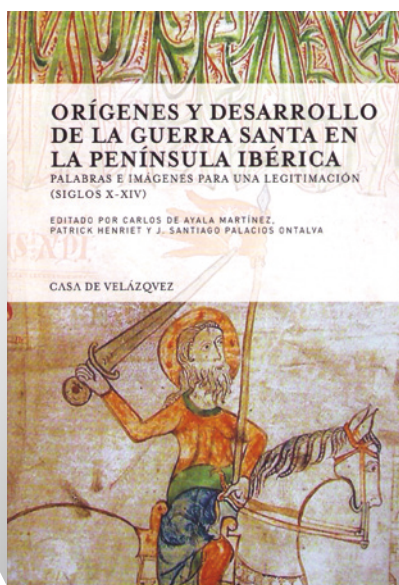
Clúa recorre cómo una parte de esas tensiones serían cristalizadas e identificadas como patrones o *clichés* por las estrategias publicitarias y de promoción de las artistas mismas,

estrategias propias de alteridad femenina que representaría la persona pública que paradigmáticamente construye -cercana como ninguna otra a la *persona* de Sarah Bernhardt-, la española Tórtola Valencia, quizá no en vano nacida en Londres, y ella misma ligada a la eterna seducción de *Salomé*.

La autora insiste, creo que acertadamente, en poner de relieve el margen de relativa autonomía y de dominio personal que la elaboración de esas presencias públicas por parte de las propias mujeres pudo llegar a alcanzar. La exhibición del cuerpo para gestionar el deseo del varón, los usos cuidadosos de la propia imagen, la utilización consciente del escándalo y la excentricidad, la insistencia en la auto-ficción y la participación activa en nuevos imaginarios de la feminidad, van siendo desgranados por Isabel Clúa en los siguientes capítulos del estudio, la mayoría ceñidos a imágenes y textos de las revistas más populares, incluyendo las propias declaraciones de las artistas.

Articula el conjunto y le da fuerza la idea, hoy ya muy extendida, de que el género nutre y otorga formas precisas, transnacionales y omnipresentes, a la recomposición de los nacionalismos que tuviera lugar en el periodo y a su auge inmediato y poderoso. *Lo español* de este modo -lo que habría de pasar por tal-, mistificado y canonizado, recuperado desde los patrones estereotípicos de la mirada intelectual y estética del romanticismo, se convertirá a finales del siglo XIX y principios del XX en un signo de identidad colectiva adherido a esos "cuerpos de escándalo" de las celebridades, viéndose en ellos encarnado de modo privilegiado y ostentoso. Y de tal modo serán activas aquellas mujeres en la movilización de referentes nacionales -va a concluir la autora- que, sobre todo en el extranjero, esa identificación marcará sus carreras y dará pábulo a su éxito profesional. Todo el imaginario femenino romántico les será útil para esa estrategia, el mito de Carmen muy en especial, tan exitoso como antes nunca -y más que nada- en los Estados Unidos, entre 1889 y 1917: esos cuerpos de mujeres famosas que dan forma, también, a la nación.

La Guerra Santa en la península



FICHA BIBLIOGRÁFICA

CARLOS DE AYALA MARTÍNEZ, PATRICK HENRIET Y J. SANTIAGO PALACIOS ONTALVA, *Orígenes y desarrollo de la guerra santa en la Península Ibérica. Palabras e imágenes para una legitimación (siglos X-XIV)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2016, 396 págs. ISBN: 978-84-90960-30-1

María Jesús Fuente Pérez **Universidad Carlos III de Madrid**

El tercer ejemplo de *El conde Lucanor*, “Del salto que hizo el rey Richalte de Inglaterra en la mar contra los moros”, presenta la historia de un pobre ermitaño frustrado porque, tras sacrificarse toda su vida para ganar el cielo, se encuentra de compañero a Ricardo Corazón de León, que, como guerrero, había matado, robado o realizado fechorías de diversa índole. Convenció al ermitaño la explicación de que la lucha del rey de Inglaterra contra los musulmanes en la cruzada había sido un gran servicio a la causa cristiana. Francisco García Fitz

utiliza este cuento de Don Juan Manuel en su análisis de lo que denomina “desbordamiento del concepto de cruzada”, concepto que, junto al de guerra santa, ha sido objeto de permanente discusión historiográfica, intensificada en los últimos años, posiblemente desde la publicación de la obra de Jean Flori, *La guerra santa. La formación de la idea de cruzada* (2001 en francés, 2003 en español), chispa que reavivó el fuego.

Orígenes y desarrollo de la guerra santa se enmarca en esa línea historiográfica, pero presenta connotaciones especiales. Dividida en cinco grandes secciones: “discurso originario de la guerra santa peninsular”, “lenguaje cronístico y literario de la guerra santa”, “guerra santa y cancillería en torno a Las Navas”, “guerra santa en la perspectiva bajomedieval” y el “valor de la representación visual e iconográfica”, la obra sigue una secuencia temporal que permite al lector entender la evolución de los discursos e ideas sobre la guerra santa y la cruzada desde el siglo VIII al XV. Su objetivo es “identificar los testimonios terminológicos e iconográficos de cuantas menciones o expresiones relativas al concepto o realidad de “guerra santa” pudieran estar presentes en fuentes de muy diversa naturaleza – documental, cronística, doctrinal, literaria e iconográfica”. Es decir, el objetivo responde a la necesidad de revelar el discurso de la guerra santa y de la cruzada a partir de las bases firmes que pueden aportar las fuentes, cuyo rastreo minucioso permitirá afianzar los conceptos que se desprendan de su análisis, rastreo que efectúan los autores del libro en fuentes diversas. Se trata de una metodología no exenta de dificultad como apuntan algunos: García Fitz señala “la disparidad o ambigüedad del significado de las palabras utilizadas”, “la diversidad de las imágenes a las que remiten”, el cambio provocado por el paso del tiempo, y la percepción diferente “por los diversos sectores implicados en su elaboración, transmisión y recepción”.

Las dificultades aumentan si se plantean preguntas como la que hace Hélène Sirantoine al tratar de la guerra santa: “¿Cómo identificar una noción cuya definición es en sí misma objeto de tantos debates?”. De forma similar se ha planteado la definición del concepto de cruzada del que ya se han ocupado algunos de los autores de este libro. Carlos de Ayala en su artículo “Definición de cruzada: estado de la cuestión” (*Clío y Crimen*, 2009) ofreció una definición convincente y muy utilizada –en particular por varios de los autores de este libro– sobre el término cruzada.

Sirantoine, como los demás autores, enfoca muy acertadamente las fuentes de las que se ocupa, aunque entra en el tema por lo que ella llama “una puerta lateral”, escrutando cómo se habla de la guerra de los cristianos contra los musulmanes en los diplomas reales del área castellano-leonesa desde el rey Alfonso V (999-1028) a la reina Urraca (1109-1126). También de ese tiempo y de los siglos precedentes se ocupa Alexander P. Brosnich, enfocando las crónicas. El estudio de Brosnich está muy bien colocado como primer capítulo del libro, y está muy bien introducido por el autor al apuntar su cambio de percepción sobre el fenómeno de la guerra. Tras haber defendido lo contrario, se convenció de que la guerra no era algo aparte, sino un elemento más en el ideario de los hombres, y ello le llevó a modificar el rumbo de sus investigaciones para poner el foco del estudio de la Reconquista y de la guerra santa, que denomina “guerra santa hispana”, sobre las cosmovisiones de los contemporáneos. En el primer capítulo de este libro estudia las cosmovisiones visigoda y asturiana a través de las crónicas de los siglos X y XI.

La distinción entre “guerra santa” en general o “guerra santa hispana” y “cruzada”, así como sus definiciones, están en el meollo de buena parte de las aportaciones de este libro. El primer artículo de la sección segunda aborda el tema a través del análisis de textos literarios de los siglos XII y XIII, para “observar la evolución de la imagen de guerra santa y cruzada”, y estimar su importancia entre quienes tenían la misión de concebir, desarrollar, explicar u organizar esas misiones. Su autor, David Porrinas, ha encontrado en la literatura de esos siglos “una fenomenología de sacralización de la guerra en la que la ayuda divina es prestada a las armas cristianas que luchan contra un enemigo infiel, un socorro celestial que aparece plasmado en forma de la acción de los santos militares”, Santiago el más importante. Si la “guerra santa” está muy presente en la literatura no así la “cruzada”, aunque términos como “cruzados”, “gente cruzada”, “pueblo cruzado” se utilicen en algunas de las obras analizadas, como el *Poema de Fernán González*.

Otra fuente literaria de los siglos XII y XIII, las crónicas reales latinas, sirven a Philippe Josserand para indagar en la percepción que de las cruzadas de Oriente y de las órdenes militares tuvieron en la Península Ibérica, y concluir que esa imagen tenía relación directa con los intereses políticos del reino de Castilla en el tiempo en que se escribían las crónicas, de forma que las cruzadas se cuentan de acuerdo a lo que se quería decir de la Reconquista, y la atención de las crónicas a las órdenes militares dependía del reconocimiento al rey de turno y al servicio que le hubieran prestado. De las crónicas de los siglos XIII y XIV se encarga Martín F. Ríos, que trata de responder a una pregunta muy interesante: “¿hasta qué punto las acciones militares fueron inspiradas y legitimadas a través de la vía religiosa y hasta qué punto lo fueron por intereses políticos, territoriales y militares?”.

Tener en mente esta pregunta parece esencial a la hora de abordar la tercera sección, que se centra, en buena lógica, en el tiempo de una de las batallas más significativas de la Reconquista, Las Navas de Tolosa. Los cuatro autores que se detienen en el estudio de este tiempo, ofrecen un panorama amplio de los reinos que estuvieron implicados de una forma u otra en el conflicto o en su contexto: Martín Alvira estudia fuentes del reinado de Pedro I de Aragón, Carlos de Ayala la cancillería castellana, Luis Filipe Oliveira documentos del reino de Portugal y Damian J. Smith la perspectiva papal sobre la guerra contra los musulmanes.

Las fuentes trovadorescas del reinado de Pedro I en las que Martín Alvira ha buscado palabras e ideas sobre la guerra santa, parecen ser mucho más claras que las narrativas y diplomáticas que también estudia este autor, que plantea otra pregunta realmente interesante: ¿“hasta qué punto la guerra santa legitimó a la monarquía catalanoaragonesa de Pedro el Católico”?, que el autor responde mostrando la complejidad del asunto. Carlos de Ayala enfoca el discurso de la guerra santa estudiando la documentación castellana entre 1158 y 1230. Parte del punto de vista de Hélène Sirantoine para quien el reinado de Alfonso VII (1126-1257) representa el inicio de un sistema programático en el que la guerra santa juega el papel de “vector esencial”. Ayala señala la reafirmación de ese papel durante la segunda mitad del siglo XII y comienzos del XIII, tiempo en que “Castilla se forja en el crisol de la guerra santa

y hace de la cruzada el escaparate de su programa legitimador”. A la definición de la identidad de Castilla contribuye, pues, la guerra santa y la cruzada, en una línea similar a la que apuntó Christopher Tyerman al registrar la cruzada como seña de identidad de Europa en su *Guerras de Dios*. Ayala enfoca en detalle algunas de las aportaciones al llamamiento a la cruzada de los reyes Sancho III y Alfonso VIII, este último especialmente al ser el monarca de Las Navas de Tolosa. No faltan páginas sobre la figura de Fernando III, en particular de sus inicios como rey de Castilla.

Otros dos autores analizan documentación de ese tiempo, saliéndose del marco documental hispano. Luís Filipe Oliveira se encarga de documentación portuguesa, en particular de analizar las *inquiriões* ordenadas por Alfonso II de Portugal en 1220; en ellas no encuentra el autor abundantes referencias, aunque no faltan algunas de interés. Damian Smith se ocupa de la documentación papal, que no podía faltar en un libro como este, y de las palabras de Inocencio III en relación con la batalla de Las Navas.

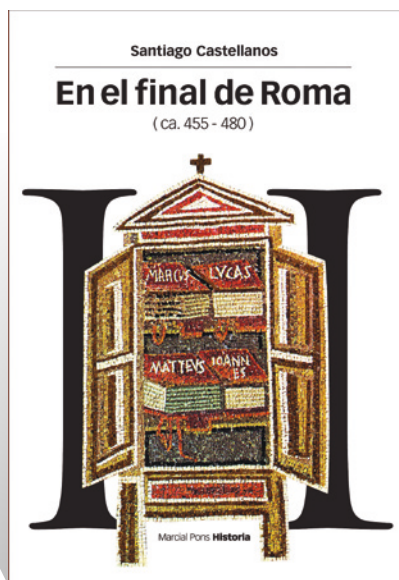
Siguiendo la línea temporal tres autores completan la perspectiva de la guerra santa en la perspectiva bajomedieval, y los tres, de una forma u otra, inciden en el significado del término cruzada y sus usos: Benjamin Weber estudia la utilización del término, desde sus primeros usos hasta usos posteriores, defendiendo que la polisemia fue la razón misma del nacimiento y existencia de la palabra cruzada, y planteando cuestiones de interés sobre la aparición del término y su utilización. Su rastro lo sigue José Manuel Rodríguez enfocando literatura de muy diversa índole del tiempo de Alfonso X el sabio, época en la que “el término cruzada aparece ya de una forma completamente natural”. Carlos Barquero persigue el mismo objetivo analizando fuentes de la orden del Hospital entre los siglos XII y XV.

Finalmente, la quinta parte del libro se ocupa de las fuentes visuales e iconográficas. Cuatro autores se ocupan de fuentes diversas y elocuentes. Patrick Henriët busca indicios del discurso anti-islámico en algunas de las figuras más emblemáticas de los Beatos, en las que se encuentran alusiones a la presencia del tema en la cultura de su tiempo, pero no una justificación a la necesidad de la guerra. Fermín Miranda se ocupa de las imágenes – no solo visuales – en obras del Pirineo Occidental entre los siglos X y XIII, e Isabel Cristina Ferreira del área portuguesa. De esos cuatro estudios el más “beligerante” es el de J. Santiago Palacios sobre batallas pictóricas y escultóricas en el arte castellano-leonés de los siglos XII y XIII; Palacios plantea una revisión del significado de las representaciones de guerreros, por no estar de acuerdo con los autores que las interpretan como mensajes “cruzadistas”, señalando la obra de Inés Monteiro, *El enemigo imaginado* (2012), como uno de los más recientes trabajos representativos de esa tendencia. Palacios analiza minuciosamente los elementos plásticos del lenguaje “cruzadista”, critica los estudios que incluyen a todas las obras en la misma categoría, y apunta que muchas de las imágenes bélicas podrían responder a combates de otra índole y no al enfrentamiento entre cristiandad e islam. El tema es, sin duda, polémico, pues de la misma manera que no todas las imágenes bélicas hacen referencia a las cruzadas, no siempre las cruzadas aparecen representadas con claros símbolos bélicos; pueden servir de ejemplos

esculturas de otras áreas europeas: la representación de la toma de Jerusalén por los cruzados en uno de los capiteles del claustro de Moissac (Francia), no necesariamente induce a pensar en ese acontecimiento solo por la indumentaria bélica de los soldados representados.

En resumen, los trabajos que recoge el libro constituyen una excelente obra coral con partes muy bien articuladas e interpretadas. No falta un movimiento que, aunque podría sonar desafinado, no hace perder armonía al conjunto, se trata del trabajo de Alejandro García Sanjuan que expone la perspectiva formulada desde el lado islámico, faceta que contribuye a entender mejor la guerra santa cristiana objeto de este libro.

En el final de Roma



FICHA BIBLIOGRÁFICA

SANTIAGO CASTELLANOS, *En el final de Roma* (ca. 455-480), Madrid, Marcial Pons, 2013, 339 págs. ISBN: 978-84-92820-87-0.

Esther Sánchez Medina **Universidad Autónoma de Madrid**

“Y que el miedo del hombre ha inventado todos los cuentos”, así, con un verso de León Felipe perteneciente a *Sé todos los cuentos*, comienza *En el final de Roma*, la obra que Santiago Castellanos ha dedicado a los últimos veinticinco años del Imperio romano occidental. Este poema, con el que tan bellamente nos invita el autor a iniciar la andadura hacia la última etapa de la historia del Occidente romano, habla de gritos de angustia, de llantos y de miedo, un

miedo que no debió ser muy distinto al que tuvieron los protagonistas del libro en aquellos años en los que el –en otro tiempo omnímodo– poder de Roma llegaba a su fin.

El periodo comprendido entre la muerte del emperador Valentiniano III y la de Julio Nepote es el que centra esta investigación, que si bien abarca una cronología que ha despertado enorme interés desde hace siglos, presenta con ocasión de este libro un análisis novedoso. Ese interés y la enorme cantidad de historiografía generada, así como las diversas corrientes interpretativas aparecidas en las últimas décadas están recogidos con precisión en la introducción de esta obra, publicada en la prestigiosa serie histórica de la editorial *Marcial Pons*, la cual ya cuenta con otras referencias dedicadas a la Antigüedad tardía.

Santiago Castellanos, profesor de la Universidad de León, ha consagrado su carrera académica al conocimiento de la Tardoantigüedad, con especial incidencia en la España visigoda de la que es un buen conocedor. Ese bagaje de años le permite tratar ahora el Occidente romano en su conjunto, a través de un inteligente análisis de las fuentes literarias que se ven completadas en su información con los avances arqueológicos más recientes. Ese notable esfuerzo por tratar ambos aspectos convierte este ensayo en un trabajo integrador, pues si bien el estudio literario es mucho más notable y necesario para la hipótesis del libro, las últimas conclusiones arqueológicas han sido tenidas en cuenta.

La idea principal sobre la que se articula la obra es la reacción de las élites a la crisis del Imperio y cómo las soluciones vertebradas por esas mismas élites terminarán por provocar una gran transformación en las estructuras tardías de poder. Asimismo se analiza otro interesante proceso de construcción histórica, o quizá debiéramos decir, historiográfica: la caída definitiva de Roma en el 476. Una construcción que sirvió, a su vez, no solo para explicar el fin de la parte occidental del Imperio, sino también para legitimar el proceso de conquista protagonizado por el ya por entonces único augusto Justiniano, emperador de la parte oriental, a través de su proyecto de recuperación de los territorios occidentales y la *renovatio imperii*.

Ya desde la introducción, Castellanos plantea la duda de cómo percibieron los contemporáneos los acontecimientos que desembocaron en eso que nosotros hemos dado en llamar “el fin de Roma”, y lo hace no solo a través del análisis de las fuentes más cercanas (ss. V-VII), sino que también ofrece al lector un buen repaso de la historiografía generada en torno a este asunto y la interpretación que esta historiografía hace de las fuentes tanto literarias como referidas a la cultura material. En ese repaso desfilan desde Piganiol a Courcelle, Stein o Jones, pasando por los más actuales Brown, Heather, Ward-Perkins o Wickham. En conjunto, podemos decir que se ofrecen abordajes desde muy distintas ópticas y luces diversas: fiscalidad, evolución de las principales instituciones, economía, la dimensión cultural del mundo tardoantiguo, su universo religioso, etc. Todo ello invita al lector a profundizar en el estudio de la época, ofreciéndole un amplio elenco de posibles lecturas que vengan a completar el análisis ofrecido en este libro.

Esta monografía se articula en torno a seis capítulos amplios, a excepción del segundo y el sexto, dedicados éstos a los bárbaros y significativamente más breves. Lo primero que sorprenderá al lector, apenas eche una ojeada al índice son los títulos elegidos: poco habituales y muy literarios en algunos casos. Baste mencionar unos pocos: *Cubiertos con pieles y con una larga cabellera* (en el cap. 2), *Todo el orbe aprueba esta decisión* (cap. 3), *En tal extremo de miserias* (cap. 5) o el muy gráfico, *Del mal olor al buen rey* (cap. 6). En realidad estos títulos y

otros tantos, están muy en sintonía con el tono de la obra, donde las fuentes literarias tienen un protagonismo absoluto. A pesar de ese protagonismo, Castellanos toma todas las precauciones necesarias en relación a esa literatura emanada de las élites, a cuyas solas preocupaciones intenta dar respuestas: reposicionamiento en la crisis, perpetuación de privilegios, etc.

Todo ello se observa con claridad desde el primero de los capítulos (Cap.1. *Entre el material y el discurso retórico. Percepciones de cambio*), destinado al análisis de las evidencias, tanto literarias como arqueológicas. Si bien el esfuerzo por integrar las recientes interpretaciones arqueológicas es del todo meritorio y poco habitual en los historiadores, quizá la información arqueológica pudiera ser integrada de forma más orgánica en el conjunto de la monografía, y no solo en este capítulo, pues del mismo modo que se refleja la contracción mental que sufren las élites a lo largo de la segunda mitad del V, la arqueología refleja la contracción económica, espacial, etc., tan en relación con los episodios narrados para los últimos años del Imperio, especialmente en la década de los setenta y los epígonos de Roma.

A las nuevas ideas sobre la concepción de poder, vienen a unirse nuevas formas de ocupación del espacio –aparición de *castella*, asentamientos en altura, aldeas–, cambios notables en la topografía de las ciudades, desaparición de las *villae*, etc. Si bien la mayor parte de estos cambios se refieren al espacio físico, puede constatarse también, y así lo hace el autor, cómo las élites se verán obligadas a ocupar nuevos espacios simbólicos: lo que Castellanos ha dado en llamar con tanto acierto: la “solución intelectual”. Este concepto que aparece en la anteportada y portada interior del libro, desaparece en cambio de la cubierta, lo cual a nuestro entender es un error, pues el libro trata precisamente de eso, de analizar las soluciones contemporáneas dadas a la crisis final de Roma, siendo totalmente necesario ese magnífico subtítulo solo presente en el interior.

El capítulo segundo está, como ya dijimos, consagrado a los bárbaros. Las brevísimas páginas que lo componen son, en cambio, suficientes para al menos esbozar varios asuntos primordiales. De una parte, la obsesiva utilización de los *topoi* sobre la barbarie en el mundo antiguo, con claros fines moralizantes las más de las veces, y de otra, la relación causal de los bárbaros con el fin del Imperio de Occidente. A ello se suma el debate sobre la etnicidad de la cultura material y sus posibilidades de aportar o no información concluyente, así como los problemas que las teorías etnogenéticas presentan actualmente para la comprensión global del fenómeno del desplazamiento de las *gentes* y su establecimiento e integración en los territorios intraliminales.

El tercer capítulo anuncia ya desde el título (Cap. 3. *Perdieron por su negligencia. Los últimos emperadores*) su contenido. En definitiva, no se trata más que de presentar las causas de la caída de Roma, achacadas –por las fuentes encargadas de conceptualizarla ya en el siglo VI– al mal gobierno y la falta de estabilidad de los postreros emperadores del Occidente. Con una cronología que abarca del 455 al 472, el autor recorre los principales acontecimientos que llevaron al desenlace final en un capítulo necesariamente más convencional. Con un extraordinario manejo de los materiales debido, con seguridad, a los diversos trabajos previos que el autor ha desarrollado sobre Avito, Petronio Máximo o Antemio entre otros, se presentan y analizan las influencias de los principales poderes del periodo: las imprescindibles fuerzas bárbaras (galos y burgundios principalmente), la propia corte constantinopolitana, etc. Quizá hubiera sido necesaria una revisión en profundidad de la importancia de los ejércitos

dálmatas en los desequilibrios que tendrán lugar en las décadas de los sesenta y setenta, si atendemos a la importancia que hombres como el general Marcelino, tío del futuro emperador Julio Nepote, tendrán en la escena política romana de esos años. Su importante papel en el velado conflicto entre Oriente y Occidente, no parece suficientemente destacado por la historiografía actual. Asimismo el grave problema económico ocasionado por la conquista vándala de África, ya en la primera mitad del siglo V, si bien es considerado como primordial a lo largo de toda la obra, podría recibir mayor atención, especialmente en puntos tan sustanciales como los intentos de legitimar su poder mediante el entronque de la casa real vándala con las mujeres teodosianas llevadas a Cartago tras el saqueo de Roma del 455. Esta ambiciosa política vándala tiene a su vez importantes conexiones con la estrategia política de la corte constantinopolitana. Por el contrario, la capacidad destabilizadora del agente geopolítico vándalo desde el punto de vista económico-militar sí ha sido tenida en cuenta, dedicando un suficiente análisis a las fracasadas campañas de recuperación de África, entre las que destaca la de Mayoriano pero que, sin embargo, solo tendrán éxito de la mano del oriental Justiniano casi un siglo después.

En todo caso, lo que puede apreciarse con nitidez en este capítulo, pues su análisis es riguroso, es la progresiva contracción territorial que va a sufrir la parte occidental del Imperio en estos años (también presente en el cap. 5). En la mayoría de las ocasiones, esta renuncia obedecerá a la necesidad de asegurar los territorios nucleares, especialmente la vieja Italia. De esta manera, zonas de enorme importancia histórica como la Galia donde, por otra parte, se generará gran parte de la literatura sobre este final del Imperio y se articulará la “solución intelectual”, se verán sacrificadas en pos del intento de consolidación del corazón imperial. Las enormes implicaciones de este abandono arrastran en parte al resto del Occidente, la ya abandonada e irrecuperable Britania y la compleja *Hispania*, de las cuales Arles seguía siendo la capital prefectural.

Si durante este periodo la influencia de Oriente sobre Occidente será grande y en constante aumento, en los últimos años, entre el 472 y el 476, o incluso el 480, se convertirá en clave. Así lo pone en evidencia Santiago Castellanos en su capítulo cuarto (Cap. 4. *Asumió el título de rey. El final del imperio*), en el cual se muestra con nitidez la total fragmentación del poder romano en manos de los ejércitos y las propias élites regionales, cuyo ejemplo más notable es la elección del emperador Glicerio por Gundobado. Sin embargo, solo dos fuentes, posteriores al hecho, considerarán el 476 como el punto final de Roma. Se trata de Marcelino y Jordanes, dos autores latinos del siglo VI afincados en Oriente, los cuales, con sus narraciones, contribuirán a la creación del mito del 476 y a la legitimación posterior de la *renovatio imperii*. En este capítulo se analizan también algunos de los reposicionamientos de las élites, en concreto, los de algunos emperadores, los depuestos Avito y Glicerio, los cuales serán ordenados en sendas sedes episcopales o el exilio dálmata de Julio Nepote, a la espera de una mejor situación que le permitiese volver a la púrpura italiana. La reubicación en la esfera eclesial será una solución habitual en época tardía, que como tendremos ocasión de ver en el siguiente capítulo, provocará que las élites dediquen sus esfuerzos a la creación de un nuevo lenguaje dentro de la Iglesia que les permita la perpetuación e incluso la mejora de sus anteriores privilegios. Antes de terminar con la presentación del capítulo cuarto, nos gustaría reseñar un pequeño error, sin aparente trascendencia para el análisis histórico. En la página 168

se presenta a Nepote como pariente del emperador León, cuando en realidad, si seguimos la única fuente que cita este asunto, Nepote sería el esposo de una pariente de la emperatriz Verina (cf. Malco, *frag.* 10). Si bien el hecho en sí pudiera resultar totalmente baladí, la realidad es que el conflicto abierto entre Verina y su yerno Zenón, con posterioridad a la muerte de León I, podría ayudarnos a redimensionar la importancia de este matrimonio y el interés de la emperatriz en reforzar sus lazos con la zona de Dalmacia, único territorio imperial que aún contaba con un ejército en el 476. Por tanto, en el análisis presente en la monografía, no se presenta en ningún momento a Verina como elemento legitimador de Nepote, ni tampoco se ponen en relación los acontecimientos occidentales de finales de la década de los setenta con la revuelta de Basilisco –cuñado de Verina– y las posteriores acciones de Illus, en una inercia historiográfica habitual, que tiende a analizar las dos partes del Imperio por separado.

Los capítulos 5 (*Desprenderse de la patria o del cabello. Buscando una identidad*) y 6 (*Los bárbaros les perdonaron por respeto a Cristo. Negociando el nuevo mundo*), aunque especialmente el primero de ellos, constituyen a nuestro entender el núcleo de la interpretación ofrecida por el autor de este “final de Roma”. Pues, además de procurarnos numerosa información sobre la percepción que las élites tuvieron de la compleja y desfavorable situación que amenazaba su estatus, nos brinda también la oportunidad de conocer las estrategias que les permitieron su mantenimiento, mayoritariamente a través de su entrada en las jerarquías eclesiásticas. El obispo será, en palabras de Castellanos, “reafirmación de la identidad romana de la élite y su referencia”, y en ello radicará precisamente su nuevo poder, en ese carácter referencial que le convertirá a la vez en protector de su comunidad y del legado cultural latino que ésta había atesorado durante siglos. Asimismo, y gracias a su labor como intermediador, el obispo se convertirá también de manera paulatina en una figura cercana a los bárbaros, de cuya relación emanará a su vez parte de ese nuevo poder imbricado en los *regna* que subsiguieron al final del Imperio occidental. Como interesantes ejemplos para la comprensión de este fenómeno propone el autor el estudio comparativo de algunos relatos hagiográficos en los cuales el episcopado es protagonista absoluto (*Vida de Germán de Auxerre; Vida de Epifanio de Pavía; Vida de Severino del Nórico*). De igual manera, se ofrece la posibilidad de observar esa importante mediación a través de la figura de Genoveva de París, destacada figura en el proceso de legitimación y consolidación de la dinastía franca, con la reina Clotilde como su principal valedora. Por su parte, el capítulo final (Cap. 6. *Los bárbaros les perdonaron por respeto a Cristo. Negociando el nuevo mundo*) presenta la integración del “bárbaro” como una necesidad, la cual genera a su vez la exigencia de una mediación, que como ya se anunciaba en el capítulo anterior, será protagonizada por el obispado, el cual verá reforzada su *auctoritas* frente a los fieles a través de esa imprescindible función cívica.

En relación a lo formal cabría destacar la posible mejora a través de la inclusión de un índice onomástico que agilizase, por ejemplo, la consulta de pasajes relacionados con un emperador, general u obispo concreto. De igual manera, creemos que la obra podría ganar en fluidez evitando algunas repeticiones, especialmente significativas en lo referido a la presentación de las fuentes literarias. Por último, cabría destacar el irregular tratamiento de los textos latinos y sus traducciones, actualmente incluidos en el cuerpo de texto, pero que quizá podrían haber ocupado, al menos en un gran número de ocasiones, un lugar entre las notas a pie de página.

En resumen, y como valoración final del libro *En el final de Roma. La solución intelectual*, podemos afirmar que Santiago Castellanos aborda la problemática histórica de manera novedosa, construyendo un libro elocuente que maneja con solvencia materiales provenientes de distintos ámbitos científicos tales como la arqueología. Esta obra avanza por un terreno difícil de manera inteligente, con mucha intuición y una gran capacidad para evocar ambientes a través de la literatura de la que parte. Se trata, por tanto, de una monografía ambiciosa que igualmente puede servir a la alta divulgación, a la comunidad universitaria y al lector especializado. En definitiva, una muy buena obra con la que perder el miedo *–ese que ha inventado todos los cuentos–* a los complejos años en los que Roma llegó a su fin.

El almacén de la Historia

Mirella Romero Recio
y Guadalupe Soria Tomás (eds.)

H^{istoria}

El almacén de la Historia

Reflexiones historiográficas



BIBLIOTECA NUEVA

FICHA BIBLIOGRÁFICA

MIRELLA ROMERO RECIO Y GUADALUPE SORIA TOMÁS (eds.), *El almacén de la Historia. Reflexiones historiográficas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2016, 287 págs. ISBN: 978-84-16938-15-5.

Santiago Castellanos **Universidad de León**

Cómo se ha enfocado el estudio la Historia, cómo influyen los contextos que rodean a los intelectuales que la interpretan, son algunas preguntas esenciales que ningún profesional debería dejarse de plantear. Y a ellas se han enfrentado las editoras del libro que nos ocupa, coordinando un volumen que ofrece catorce capítulos que abordan un amplio abanico cronológico. Es por lo tanto una obra transversal, centrada en historiografías de muy diversos

ámbitos y etapas. En ese sentido el subtítulo, *Reflexiones historiográficas*, no puede ser más exacto. Al que, por cierto, antecede la hermosa expresión *El almacén de la Historia*, que es en sí misma un alegato –precisamente– a la reflexión sobre el discurrir del pensamiento historiográfico en cualquier tiempo dado.

Se trata de una obra colectiva, que ha sido dirigida o editada por dos profesoras de la Universidad Carlos III de Madrid, las doctoras Mirella Romero y Guadalupe Soria, especialistas, respectivamente, en Historia Antigua y en Literatura española. Ambas pertenecen además al Instituto de Historiografía “Julio Caro Baroja” de la citada Universidad. El ámbito académico de las editoras es el contexto intelectual directo en el que es posible una obra como la que reseñamos. Contexto presidido por la idea según la cual es posible, o más bien necesario, estudiar las formas y las causas de la historiografía, esto es, los enfoques que se han aplicado a la interpretación del pasado. El Instituto tiene una densa trayectoria en ese sentido, y *El almacén de la Historia* es una prueba excelente de ello.

El núcleo de la cuestión es el análisis de la causalidad de la perspectiva historiográfica. Porque, como dicen las editoras en el Prólogo: “Los libros de Historia no son inocentes”. Es por lo tanto esa convicción el núcleo y el denominador común de las catorce contribuciones que lo componen. Todas ellas vienen de la mano de brillantes especialistas de ámbitos dispares, desde la Historia Antigua hasta la Contemporánea, pasando por la Literatura.

La inclusión del nombre de Heródoto en la primera línea del libro no puede ser más acertada. A partir de ahí, y de un prólogo breve y claro sobre la estructura del libro, el lector va a encontrar las claves que la obra ofrece. En el capítulo de Mirella Romero aprendemos cómo en la España del siglo XVIII la historia del Mundo Antiguo apenas interesaba, salvo en aquellos aspectos que tuvieran algo que ver con la propia del país. Poco a poco se fue abriendo camino el interés, siquiera con referencias a trabajos escritos en el extranjero, de la mano, entre otros, de profesores de la Universidad Central. La caída del Absolutismo permitió la difusión de nuevos planteamientos historiográficos, que dieron un impulso determinante al estudio del Mundo Antiguo en nuestro país. El análisis de los ensayos, pero también de los manuales y de los programas académicos, permite a Romero hacernos entender el proceso inicial del desarrollo de la Historia Antigua como disciplina universitaria en España. El profundo conocimiento de la autora le permite hilvanar un capítulo preclaro en lo epistemológico, y de lectura amena, con numerosos detalles que harán las delicias del público interesado en la historiografía. No puedo dejar de mencionar, a modo de muestra, sus líneas dedicadas al viaje del buque “Ciudad de Cádiz” –con profesores y estudiantes universitarios españoles– por el Mediterráneo Oriental. Algunos de los historiadores españoles más relevantes de la primera mitad del siglo XX iban en aquel barco como estudiantes. El inicio del acercamiento universitario al Mundo Antiguo de modo sistemático en el siglo XIX es también analizado en el capítulo de Ana Rodríguez Mayorgas, que ofrece un análisis de la trayectoria de Juan de la Gloria, que difundió en el nivel universitario atlas y libros de historia, en particular su *Historia Universal*, obra en la que está especialmente centrado el capítulo. Rodríguez Mayorgas analiza cómo, también en la mirada hacia la Antigüedad, conceptos como “raza” y “nación” estaban en la base de la obra de Juan de la Gloria, que puede ser entendida como un trasunto de algunos de los enfoques historiográficos más influyentes en la segunda mitad del siglo XIX.

Hasta qué punto el catolicismo y el protestantismo se disputaron la hegemonía del análisis sobre la historia del Franco Condado es uno de los aspectos más llamativos del capítulo de Antonio Gonzales. En sus páginas se explica cómo las aristocracias locales miraron al pasado romano para tratar de reivindicar un espacio de autonomía frente al dominio de Carlos V o de Felipe II. Ideales que tampoco se perderían del todo cuando el Franco Condado pasó a pertenecer a Francia. El historicismo incluía también el acercamiento visual a los objetos del pasado. Y el coleccionismo de antigüedades y las llamadas “excavaciones anticuarias” han de entenderse en el contexto intelectual pero también político de cada época, a fin de comprender la causalidad de la búsqueda de objetos de pasados remotos. Así lo ha entendido Beatrice Cacciotti en su estudio sobre el coleccionismo entre los siglos XVI y XIX. M^a. Jesús Fuente ha estudiado cómo se analizó a las reinas medievales hispánicas en la historiografía desde el siglo XVIII hasta 1939. En el siglo XVIII, la obra de Flórez sobre las reinas, influida en parte por la *Historia de España* de Juan de Mariana, fue un punto de referencia para los análisis posteriores. El impacto de ambas obras, la de Mariana primero, la de Flórez después, está en la base de la reconstrucción que Fuente elabora sobre el papel que historiadores posteriores otorgaron a las reinas medievales; es el caso de Clemencín y de Lafuente, entre otros. La autora desgana las influencias que el catolicismo, el liberalismo, el nacionalismo, o el romanticismo, tuvieron a la hora de presentar las reinas medievales a los lectores del siglo XIX.

Carlos Estepa analiza las aproximaciones historiográficas a diferentes aspectos de la figura de Alfonso X. Estepa decide centrar su capítulo en la legislación, la historia, y la astrología. Como bien concluye, la palabra “astrología” fue significativamente sustituida por “astronomía” en la edición que de los libros sobre el tema emanados en el siglo XIII de los *scriptoria* de Alfonso X se publicó por parte de M. Rico y Sinobas en 1863. Miguel Ángel Marzal analiza tratamientos historiográficos sobre las Vísperas Sicilianas. Laura Branciforte se ha centrado en la Guerra de la Independencia, primero, y en la crisis de 1898, después, con estudio preferente del papel de las mujeres en las ópticas historiográficas sobre ambos temas. La autora ha detectado, en el caso de la Guerra de la Independencia, la inclusión de protagonistas femeninos en “mitos fundacionales” con un discurso “patriótico” en una “retórica unitaria”, que es analizada en el capítulo. La minuciosidad del estudio del registro historiográfico sobre la crisis del 98 le permite explicar el calado del pesimismo en las ideologías imperantes en la España de finales del siglo XIX y de inicios XX, y su impacto en la historiografía.

Ignacio Peiró ha analizado las cátedras de Historia antes de 1936 y lo que sucedió inmediatamente después de la Guerra Civil española de 1936-39. En las páginas de su capítulo, Peiró, con un estilo ágil, se adentra en la aparente transformación política posterior de no pocos de quienes habían accedido a las cátedras de Historia en las fases más oscuras de la Dictadura. José Manuel Querol estudia las distintas perspectivas que han contribuido a construir la imagen del general bizantino Belisario, pero especialmente desde la literatura.

Alfredo Alvar escribe sobre cómo el Humanismo del siglo XVI e incluso del XVII fue objeto de atención en el siglo XVIII. Algo que se puede calibrar, entre otras evidencias empíricas, sobre la base de las ediciones de autores renacentistas. No se trató de un fenómeno casual, desde luego. Más bien, como explica Alvar, las ediciones obedecían al interés de la naciente burguesía del XVIII por el pensamiento de autores del XVI y también del XVII. El capítulo permite entender los mecanismos a través de los cuales la Ilustración española del

XVIII se hizo con libros de los dos siglos precedentes como bagaje para combatir a la intolerancia y a la ignorancia que imperaba en otros segmentos elitistas de la sociedad que les tocó vivir. Muy significativo en tal sentido es la mención a la composición de las bibliotecas particulares de Jovellanos o de Campomanes, por ejemplo. En ese contexto, Alvar ha estudiado qué ocurrió con las bibliotecas de los jesuitas, una vez que la Compañía fue expulsada con el decreto de 1767. Francisco García Jurado se centra en los manuales hispanos de literatura griega y latina. Su análisis se inicia con los autores jesuitas exiliados en la segunda mitad del siglo XVIII, y recorre el siglo XIX, para adentrarse, ya en el XX, en la época de Alfonso XIII y en la de la Segunda República. En todos los casos, García Jurado logra incardinar tanto la traducción de manuales extranjeros como la elaboración por autores españoles en cada contexto histórico, bien como producto de tendencias culturales, políticas o ideológicas, bien, dentro de todo ello, en ocasiones como resultado de programas educativos específicos.

Marie Salgues, sobre la base de más de doscientas obras teatrales de la segunda mitad del siglo XIX, ha mostrado cómo es posible vislumbrar este material como fuente histórica. Algo que, como la autora recuerda, ya había sido anotado nada menos que por Larra. La influencia de la concepción historiográfica de Modesto Lafuente es al parecer omnipresente entre los dramaturgos de la época. Con la particularidad de que en el teatro las líneas cronológicas aparecen quebradas en la composición literaria, lo que permite a los dramaturgos jugar con mecanismos narrativos efectistas, y proponer, entre otras cosas, una supuesta inmutabilidad de los parámetros patrióticos españoles. La autora conecta brillantemente la explosión del costumbrismo pictórico y teatral con la proliferación coetánea de Museos públicos. Guadalupe Soria propone el análisis del tratamiento que los dramaturgos dieron a la dinastía de los Borbones. Resultan de particular interés las páginas que la autora dedica, con gran agudeza, a entresacar los elementos críticos, satíricos en ocasiones, que los dramaturgos españoles deslizaron en algunas de sus obras para retratar a monarcas concretos, a los cortesanos que los rodeaban. En ocasiones, como sucede en el caso de Valle-Inclán, se construían críticas al presente (la corte de Alfonso XIII) sobre la base de la sátira referida al pasado (la de Isabel II). También hubo, por descontado, piezas destinadas al encomio y al panegírico monárquico, bien en casos de entronización, de bodas, o de batallas, en no pocas ocasiones concebidas como obras de urgencia.

Hay que felicitar a la editorial Biblioteca Nueva por esta colección, "Historia. Biblioteca Nueva", por la excelencia de los títulos seleccionados, y por el formato de los volúmenes, que hacen aún más agradable su lectura. Y a Mirella Romero Recio y Guadalupe Soria Tomás, así como a todos los autores que participan en el libro, por una propuesta, como decía al principio, transversal en lo cronológico y en lo epistemológico. Regreso al título de la obra que nos ocupa. El lector que se acerque a *El almacén de la Historia* va a encontrar, efectivamente, una serie de *reflexiones historiográficas*. Todas las contribuciones permiten entender mejor cómo se ha mirado a la Historia en momentos muy diferentes. En mi caso he aprendido muchísimo leyéndolas.



LAS RELIGIONES EN LA PENÍNSULA IBÉRICA DESDE LA ANTIGÜEDAD

Este volumen de la *Revista de Historiografía* tiene el propósito de ofrecer una panorámica general del estado de la cuestión sobre las religiones de la Península Ibérica en la Antigüedad desde finales del siglo XX hasta la actualidad. En los últimos veinticinco años, la producción científica relacionada con este tema ha madurado y alcanzado un grado de sofisticación considerable. La publicación de nuevos materiales va, en la mayor parte de

las ocasiones, acompañada de un aparato de análisis filológico, epigráfico y arqueológico detallados.

Del mismo modo, la interpretación histórica de las diferentes formas de religiosidad que se documentan en la Península durante su protohistoria y hasta el Bajo Imperio romano está basada en planteamientos teóricos de carácter interdisciplinar y en los modelos interpretativos más señeros en el ámbito internacional.

