

## LO SAGRADO EN EL PROCESO DE MUNICIPALIZACIÓN DEL OCCIDENTE LATINO. FUENTES

**J. L. Ramírez Sádaba**

*Universidad de Cantabria*

Para conocer las manifestaciones religiosas en el Occidente del Imperio Romano, y concretamente en Hispania, es necesario metodológicamente distinguir entre creencias indígenas y creencias importadas, es decir, romanas.

Generalmente los escritores grecolatinos no dejaron ningún tratado sistemático sobre las religiones de los hispanos. Ciertamente en las descripciones, generalmente de tipo etnográfico, se encuentran a veces pinceladas rápidas sobre ritos y prácticas indígenas, pero suelen ser tan coyunturales, tan puntuales, que no se puede recomponer con un mínimo de coherencia el panteón de cualquier pueblo hispánico, ni siquiera del mejor documentado, ni tampoco se puede saber si el culto estaba sistemáticamente organizado.

Ocurre todo lo contrario con la religión romana. En la literatura latina (especialmente en la latina) se pueden encontrar tratados, descripciones pormenorizadas, poemas sobre las divinidades y ritos concretos, y, en fin, un voluminoso caudal informativo.

En todo caso, en la Hispania romana convivieron durante varios siglos todas las creencias, y fruto de esa convivencia son las múltiples manifestaciones (especialmente las epigráficas, pero también las arqueológicas) de las que quedó constancia documental. Para conocerlas se dispone de las fuentes que se comentan a continuación.

### **1. Las Creencias romanas**

La religión romana no permaneció estática. Evolucionó mucho desde los primeros tiempos, pero describiremos su sistema en el siglo I a. C. por dos motivos fundamentales; a) Es la religión que se difundirá por Hispania y b) Entonces se escribieron los tratados que nos dan un conocimiento epistemológico y la disciplina a que estaba sometida la religión romana<sup>1</sup>.

---

1. Sería impensable hacer en esta breve contribución una relación exhaustiva de todas las fuentes de la religión romana. Tampoco disponemos de espacio para un comentario pormenorizado de todos los autores más significativos. Preferimos comentar la concepción teológica, la organización del culto

También a finales de este siglo, y poco después bajo el principado de Augusto, escribieron los literatos más influyentes y los que transmitieron los conocimientos más sólidos sobre el tema que nos ocupa.

En su *De Natura Deorum* Cicerón explica con toda claridad las diferentes actitudes del romano ante los dioses. El hombre debía responder a tres preguntas: a) ¿Cómo conozco el mundo?, b) ¿qué naturaleza tiene el mundo?, y c) Siendo el mundo como es, ¿cómo puedo vivir en él para asegurar mi felicidad?

Estoicos y epicúreos coincidían en que a) los sentidos son la única fuente de conocimiento; b) lo único real es la materia; y c) la felicidad depende de la paz de espíritu, que no debe perturbarse por pasiones, miedos o deseos.

Pero para los epicúreos la paz del espíritu se conseguía liberando la voluntad de las leyes de la naturaleza, mientras los estoicos pensaban que se conseguía al contrario: sometiéndose a dichas leyes.

Para Epicuro el universo consiste en un conjunto innumerable de átomos de materia, y, aunque los dioses existen en cuanto que los hombres creen en ellos, en realidad los dioses son haces de átomos que la mente percibe o detecta. Pero los dioses no guían el mundo ni se preocupan de los hombres porque son átomos materiales. En suma, el epicúreo era ateo.

Los estoicos sostenían que el mundo está controlado por la divinidad y el último recurso es Dios. Pero como sólo existe la materia, y Dios es materia, sólo la materia puede actuar. Por eso la felicidad del hombre depende de su inteligencia para comprender las leyes de la naturaleza y someterse a ellas (o no enfrentarse a ellas). Por eso la divinidad se manifestaba en cualquier fenómeno natural, lo que desembocaba en el panteísmo.

Junto (o frente) a estas corrientes se había desarrollado el escepticismo de la Academia. Era un escepticismo crítico, no dogmático.

Pero las ideas expuestas en *De Natura Deorum* eran las que practicaba una minoría culta. La que más coincidía con el sentir general era el estoicismo, porque no contradecía el politeísmo tradicional. Las mejores fuentes para conocer las creencias populares son Tito Livio, Varrón y Ovidio.

Tito Livio relata con detalle los efectos de los prodigios, que los romanos consideraban señales y advertencias divinas. Es decir, los dioses intervenían en el acontecer humano, porque se preocupaban de los hombres. Ya en el reinado de Tarquino el Soberbio (l.55) se interpretó que los dioses manifestaban que Roma sería la capital del Imperio –y que éste sería firme y duradero– por dos prodigios ocurridos al construir el templo de Júpiter en el Capitolio. La importancia de los prodigios puede apreciarse en las largas relaciones que se insertan en el relato de la Segunda Guerra Púnica (cf. p.e., XXI.52).

---

y la actitud de los romanos para con los dioses, para analizar después, en el párrafo 5, su difusión por Hispania. Para una referencia exhaustiva de las fuentes literarias cf. Daremberg-Saglio I-V (1877-1919), en las voces correspondientes: *religio, divinatio, sacrificium, sacerdos, ludi saeculares*, y en los nombres de cada uno de los dioses.

Precisamente porque los romanos creyeron, de forma muy mayoritaria, que los dioses intervenían directamente en la vida de los hombres, tuvieron desde siempre expertos en adivinar las señales divinas. Los propios Rómulo y Remo tomaron augurios para fundar la ciudad (Livio I.6-7) y es un augur el que consulta a Júpiter si Numa debe ser rey de Roma (I.18).

Esta preocupación se recoge, de forma anecdótica y esporádica en historiadores y eruditos, pero se redactaron tratados sistemáticos como el *De Divinatione* de Cicerón o los Libros Sibilinos. El primero, que se conserva, es un magnífico documento para conocer la verdadera naturaleza de la adivinación y los planteamientos críticos y racionalistas de Cicerón, que distingue la adivinación de la superstición. Los Libros Sibilinos son una compilación de oráculos que fue depositada en el Capitolio y confiada a un colegio de sacerdotes, pero que fue destruida varias veces<sup>2</sup>.

Esto exige plantear cómo entendían los romanos la actitud que debían adoptar para con los dioses. Y para esto contamos con una fuente fundamental: Varrón<sup>3</sup>.

En su tiempo la “teología” se podía conocer desde tres ámbitos distintos: a) la teología “mítica” recogía lo que los poetas habían escrito sobre los dioses; b) la teología “física” contenía lo que los filósofos pensaban sobre la naturaleza de los dioses; y c) la teología “civil” (política), que es la que conocen y practican los ciudadanos (incluidos los sacerdotes como representantes políticos), y que consiste en saber qué dioses hay que adorar públicamente y qué ceremonias y sacrificios hay que hacer obligatoriamente.

Es evidente que los géneros a) y b) corresponden a minorías (en realidad la misma minoría), mientras la c) es la que interesa a todo el pueblo.

En este último género Varrón aplica un criterio sociológico, por el que entendemos a la perfección la actitud de los romanos hacia la divinidad. La religión es algo propio de la colectividad, de la sociedad en común, y no corresponde a la expresión del individuo. Este podrá manifestarse de forma particular, pero lo importante es la religión del Estado.

Son, por tanto, los políticos, y no los filósofos, los que llevan a efecto la necesaria concordia entre la teología mítica y la civil. Los hombres tenían una idea muy realista de la naturaleza de los dioses, de su relación con ciertos lugares y de la eficacia de los ritos.

Por eso los romanos desarrollaron una religiosidad muy funcional y utilitaria, y esto ya en la época primitiva. Cuenta Tito Livio que fue Numa el primero en “ordenar sistemáticamente la religión oficial”. En su relato se destaca la dedicación del templo de Jano, la organización de colegios sacerdotales (flámenes, vestales, salios) y la supre-

---

2. Según la tradición los Libros Sibilinos le fueron entregados a Tarquino Prisco o a Tarquino el Soberbio. Pero, según el relato de Livio, éste último mandó una embajada a Delfos (I.56). No se mencionan los libros sibilinos sino los adivinos etruscos. Lo único cierto es que existían ya en Roma entre 436 y 431 a.C., conservados por los *duunviri sacris faciundis* (DAREMBERG-SAGLIO IV.2 (1911) 1295 ff. s.v. *Sibyllae. Sibyllini libri* (Hild).

3. Su obra, *Antiquitates rerum humanarum et divinarum* se ha perdido, pero se conserva su estructura y buena parte de su contenido en el libro sexto del *De Civitate Dei*. Véase un magnífico comentario en CARO 1982, 11-17.

ma jefatura del *Pontifex Maximus* en la dirección de todos los asuntos religiosos. Con ello la religión no corría el riesgo de recibir ofensa por olvido de los ritos nacionales y por la posible introducción de ritos extraños (I.20)<sup>4</sup>.

Con el tiempo fueron perfilando su sistema religioso. Y cuando escribe Varrón es un sistema casi cerrado. Por eso su información es preciosa.

La religión se cultiva en lugares determinados, con cultos y ritos que ejecutan determinadas personas. En la ciudad (máxima expresión de la civilización romana), los lugares son los templos, los ritos suelen consistir en grandes pompas y las personas que offician son los sacerdotes.

Como se ve, el sistema es completo. Los dioses son muchos, pero incluso este aspecto está sistematizado. Hay dioses ciertos e inciertos, principales y selectos. Y conocemos sus nombres. Los selectos son 12 masculinos y 8 femeninos: los primeros son Jano, Júpiter, Saturno, Genio, Mercurio, Apolo, Marte, Vulcano, Neptuno, Sol, Orco, y Liber pater; los femeninos son la Tierra, Ceres, Juno, Luna, Diana, Minerva, Venus y Vesta. Esta precisión, magnífica, permitirá ver su difusión en tierras extrañas como son las de Hispania.

Pero no olvidemos que es una religión de Estado. Por eso había un colegio sacerdotal que tenía la misión de velar por el correcto funcionamiento de la religión oficial: el colegio de los pontífices presidido, como hemos visto, por el *pontifex maximus*. Los hombres tenían que vivir en armonía con los dioses, y el Estado, su representante político, más aún.

Cuando cambió el sistema de gobierno y se instauró el principado, el Emperador dententó vitaliciamente el Pontificado Máximo. El Emperador era, por tanto, el representante oficial de la relación de los hombres con los dioses. Así lo transmiten el propio testamento de Augusto (*Res Gestae Divi Augusti*) o historiadores como Tácito.

Algún tiempo después esta función desarrolló un culto específico: el culto imperial atendido por un flamen. Este culto tenía que realizarse en las ciudades y con mayor pompa, lógicamente, en las capitales de provincia. Nuevamente los historiadores dan testimonio del nuevo culto, pero en Hispania su documentación más abundante, como veremos después, será la epigráfica.

## 2. Las creencias indígenas

Todo lo contrario hay que decir sobre las creencias indígenas. No existe ni un solo tratado, ni los indígenas constituían un único Estado. Pero más grave aún es que los indígenas no han dejado escritos propios sobre sus creencias. Estas las conocemos por las descripciones de viajeros, comerciantes y conquistadores que hicieron su propia interpretación. Pero ¿entendieron bien los ritos indígenas? ¿Tuvieron interés en transmitirlos bien? Resumamos lo que conocemos.

---

4. Evidentemente la figura de Numa, o al menos sus reformas, es algo más legendario que real y pertenece a la reelaboración posterior de la religión romana. Pero en esencia corresponde exactamente a la teología civil de Varrón. Es un político, el rey Numa, el que vela para que el pueblo sepa de antemano cómo se ordena toda la vida religiosa.

**2.1.** El hecho más repetido por los escritores grecolatinos es el episodio de la cervatilla de Sertorio<sup>5</sup>.

Evidentemente el general romano explotó la credulidad de los lusitanos haciéndoles creer que se trataba de un don divino, por medio del cual los dioses le indicaban lo que debía o no debía hacer. Los lusitanos creían en la adivinación y es manifiesto que vinculaban el animal con alguna divinidad determinada. ¿Cuál? No lo sabemos. Los romanos no transmitieron su nombre. Se limitaron a “interpretarla” identificándola con Diana (Aulo Gelio) y con Artemis (Plutarco).

**2.2.** Estamos “relativamente” bien informados de los pueblos del Norte. Estrabón (III.3.7.) dice que estos “montañeses” tenían un dios al que sacrifican un macho cabrío, prisioneros y caballos, ofreciéndole hecatombes de cada clase y al estilo griego. Lo identifica con Marte, pero tampoco dice su nombre. Probablemente a este sacrificio se refieren Horacio (Carm. III.4.34) y Silio Itálico (III.360), cuando cantan al Cóncano “que se satisface con la sangre equina”.

Silio Itálico describe también un tipo de danzas guerreras que debían tener un cierto fundamento ritual, porque son características de otros pueblos (como los celtíberos) y suelen representarse en la cerámica de Liria y en la diadema de San Martín de Oscos (BLÁZQUEZ 1975, 77).

El mismo Silio describe la especial dedicación de los galaicos a las artes adivinatorias de las que eran consumados maestros. A esta preocupación por los “signos divinos” corresponden las referencias de Plinio el Viejo (XXI.23-24) y de Suetonio (Galba, 8.3); el primero relata la veneración de las Fuentes Tamáricas de las que se obtenían presagios, y el segundo cuenta que cayó un rayo en un lago cántabro en el que se hallaron doce hachas, “símbolo evidente del poder supremo”. Entre los pueblos septentrionales también los vascones tenían fama de agoreros (Historia Augusta, Alex. Sev., 27.6). A propósito de Sertorio hemos visto que también los lusitanos creían en los augurios. Lo confirma Estrabón (III.3.6) cuando relata que examinaban las vísceras de los prisioneros, previamente cubiertas con “sagos”, y que sacaban una primera predicción por el modo en que caía la víctima.

**2.3.** También de los celtíberos hay una información “aceptable”. Por Marcial sabemos que tenían cultos naturalistas: el culto a los bosques de encinas (IV.55.23) y a los montes más altos, como el Mons Caius (seguramente el Moncayo, IV.55.2) y el Vada-verón (I.49.6). Y por Juvenal (8.156) sabemos que en Roma se popularizó Epona, una divinidad que se documenta en la epigrafía de territorio celtibérico y que seguramente tenía relación con los caballos (BLÁZQUEZ 1975, 95).

Debía existir además un culto lunar, porque cuenta Estrabón que los celtíberos y sus vecinos septentrionales celebraban danzas en las noches de plenilunio (III.4.16) en honor de un dios innominado que para Caro Baroja sería la propia luna (1981, I, 363).

Y puede afirmarse que también creían en los augurios. En Clunia una *virgo honesta* vaticinó que “algún día saldría de Hispania el príncipe y señor de todas las cosas”.

---

5. Lo mencionan Apiano, B. C., I, 110; Aulo Gelio, N. A., XV, 22; Frontino I, 11.13; Plutarco, Sert, 11; Valerio Maximo I, 2.4.

El sacerdote del templo de Júpiter interpretó que este augurio iba dirigido a Galba, porque coincidía con otro vaticinio pronunciado hacía 200 años por una joven adivina. Esta *fatidica puella es*, sin duda, una adivina celtíbera (PICÓN 1982, 161).

**2.4.** Conocemos la importancia de los ritos fúnebres gracias a Viriato. El caudillo lusitano generó una literatura “relativamente” abundante, debido a sus dotes militares<sup>6</sup>. Pero resulta sintomático que la descripción de sus funerales se conocen por dos autores griegos: Apiano (Iberia 71) y Diodoro Sículo (XXXIII.21). ¿Desinterés de los latinos o poca capacidad de observación? Es la primera vez que tenemos una descripción sobre un ritual funerario. Seguramente no es el más común porque Viriato recibió los honores de un rey (GARCÍA QUINTELA 1993, 111-138). Podemos considerar ritos específicamente dedicados a Viriato las carreras de infantería y caballería, así como los combates individuales trabados junto a su tumba, pero la cremación y los sacrificios fúnebres pertenecían al ritual común de los lusitanos.

Diodoro describe también las prácticas funerarias de los baleáricos (V.18): despedaban los cadáveres a palos y los restos los metían en una urna sobre la que elevaban grandes montones de piedras.

**2.5.** Este tipo de cultos (individuales, naturalistas, astrales, funerarios) existían en otros lugares de la Península Ibérica y salpican de vez en cuando las descripciones de los escritores clásicos.

Macrobio, p.e., menciona en Acci (Guadix) una divinidad llamada *Neton*, que según él, se asimilaba a Marte (Saturn. I.19.5).

Los montes también eran adorados en territorio estrictamente ibérico. Mela (II.83 y 90) menciona el *Mons Iovis* (Mongó) y Avieno (O.M. 503) un *Mons Sacer* identificado con la Sierra de Balaguer.

La luna también aparece en *Ora Maritima* (367 y 429); la estrella Venus tenía un santuario bajo la advocación de *Lux Divina* (Estrabón III.1.9), probablemente en Sanlúcar de Barrameda.

**2.6.** En *Ora Maritima* hay otras referencias a divinidades griegas (Cabo de Venus, Cabo de Saturno, templo de Minerva) que Schulten consideró cultos indígenas “interpretados” al modo clásico (F.H.A. I, 100-101 y 134).

En suma. El análisis revela que las fuentes literarias dan una escasa información sobre algunos pueblos indoeuropeos y más escasa aún (casi nula) sobre los pueblos ibéricos. Y es sintomático que los mejor conocidos sean celtíberos, lusitanos y septentrionales, es decir, los más recalcitrantes a Roma. Quizá fueron los que más impresionaron a los romanos o quizá sus prácticas tenían unas connotaciones primitivas, lo que les desprestigiaba a los ojos de los romanos.

Naturalmente no son fuentes uniformes. Hay un grupo de poetas (Silio Itálico, Horacio, Marcial) que utiliza los datos para embellecer sus poemas. Por eso son puntuales, parcos y casi a-históricos. Los historiadores (Apiano, Diodoro Sículo, Plutarco,

---

6. Su figura ha sido estudiada desde diferentes ópticas produciendo bastantes artículos y monografías. Remitimos a la más reciente. Cf. PASTOR 2000.

Suetonio) no son contemporáneos de los hechos ni estuvieron en la Península. Son fuentes secundarias que han reelaborado informaciones anteriores. ¿Con qué criterio? Hay también un grupo de geógrafos (Avieno, Estrabón y Mela) que participan de las características de los historiadores. Únicamente Mela es coetáneo, pero precisamente el que menos noticias transmite.

Ninguno de los tres grupos tenía entre sus objetivos describir, ni menos comprender, las creencias de los indígenas. De ahí que nuestro conocimiento resulte fragmentario, desigual y pobre.

En otras palabras. Por las fuentes literarias no sabemos casi nada. Hay que recurrir a otras fuentes.

### **3. Las fuentes en el Alto Imperio**

Este panorama cambia radicalmente durante el Alto Imperio. En este período se conocen mucho mejor las creencias existentes en Hispania. Varios factores influyen decisivamente al compás de la propia romanización. Destacaremos los siguientes: la reforma religiosa de Augusto, la implantación del culto imperial, el proceso de municipalización y la difusión de la cultura epigráfica.

#### **3.1. La reforma religiosa de Augusto**

Augusto emprendió una profunda política religiosa que cumplía tres objetivos: restaurar una religión nacionalista que rechazaba cualquier culto extranjero, la vinculación de la religión a su persona y la valoración sagrada del soberano que acabaría plasmándose en el culto imperial (BAYET 1984, 187-198).

El primer objetivo lo cumplió restaurando la religión tradicional, reparando muchísimos templos (*Res Gestae*, 20) e ingresando en los principales colegios sacerdotales (*Res Gestae*, 7).

El segundo lo consiguió mediante el control y la propaganda. Además de ocupar el pontificado máximo unió su fortuna a la de Apolo construyendo un templo y depositando en su santuario los libros sibilinos, lo que le permitía publicar o silenciar las profecías según le conviniera (GRIMAL 1996, 47).

Con la consecución del tercero fue muy cauto. Prohibió el culto directo, pero aceptó una larga lista de honores casi divinos (entre otros la celebración de su aniversario y la asunción del título de *Augustus*).

Lo más importante es que en este programa se sistematizó la religión oficial, que será la que se difunda por Hispania.

No podría evitar (ya había muerto) que unos decenios después se difundieran las religiones místicas. Nunca serán religiones oficiales, pero impregnarán instituciones tan fundamentales como el ejército.

Para conocer este proceso disponemos de muchas fuentes. Entre las literarias hemos aludido a las *Res Gestae*, pero el cuadro más completo lo proporcionan los Fastos de Ovidio. Algunos estudiosos valoran esta obra más por su calidad literaria

que por su información sobre la religión, pero constituye un relato sistemático (el único, en realidad) que recoge el plan de Augusto<sup>7</sup>.

Propertio destinó parte de su obra (especialmente el libro IV) a temas religiosos, pero se limitó a cantar determinados dioses y ritos (*Vertumno*, *Tarpeya*, la protección de Augusto en *Actium*, exclusión de las mujeres del *Ara Maxima* y Júpiter Feretrio). Naturalmente hay otros muchos autores que tratan aspectos religiosos de esta época como Macrobio (*Saturnales*) y Plutarco (*Quaestiones Romanas*).

Y lógicamente son importantes los restos arqueológicos conservados en Roma (ZANKER 1992), los documentos epigráficos y los numismáticos<sup>8</sup>, puesto que Augusto también aprovechó la moneda como vehículo propagandístico de sus ideas religiosas.

### 3.2. El culto imperial

El culto a los Lares, Penates, Manes, y a los *Genii* personales tenía gran importancia en la religión romana. El 30 a. C. el Senado obligaba por decreto a realizar libaciones por el *Genius* de Augusto<sup>9</sup>. El 12 a. C., tras su nombramiento como *Pontifex Maximus* se instituyó oficialmente la devoción a su *Genius*, idea que se representó en los relieves del Ara Pacis (ZANKER 1992, 191, f. 124). Al recuperar los *Lares Compitales* Augusto añade los *Lares Augusti*, cuyo culto atienden cuatro *magistri* y cuatro *ministri* elegidos anualmente. De esta manera el culto al Genio de Augusto se convirtió en un culto oficial similar y paralelo al culto privado del *Genius* del *pater familias*<sup>10</sup>.

Todo ello, a pesar de la prohibición expresa de realizar un culto directo a su persona, era el embrión del culto imperial. Incluso en los *magistri* y *ministri* pueden verse los antecedentes de los flámines y seviros que atenderán su culto en Hispania.

Al mismo tiempo Augusto asoció a su persona ciertas virtudes que quedarían como virtudes imperiales ligadas a la casa del *Princeps*. El concepto más difundido fue la *Pax Augusta*, pero el adjetivo lo recibieron también *Victoria*, *Concordia*, *Salus* y, finalmente, *Fortuna*, conceptos todos alusivos al “bienestar” proporcionado por el Emperador.

El culto imperial quedó en manos de los sacerdotes de las ciudades. En Pérgamo se había construido, ya el 29 a. C., un templo a Roma y Augusto. A partir del 14 d. C. la costumbre se extendería también por Hispania, donde ya se habían dedicado con anterioridad aras en honor de Augusto<sup>11</sup>.

7. Para las reformas, véase el análisis de MARCOS 1990, 33-42. Para su valor como fuente véanse las páginas siguientes (43-47).

8. ZANKER (1992, 76, fig. 41) recoge acuñaciones en cuyo reverso se representan Venus, Victoria y Paz, tres símbolos muy significativos de la propaganda augústea.

9. Lo manifiesta Horacio (Epístolas II.1) con estas palabras: “*Praesenti tibi maturos largimur honores, iurandasque tuum per numen ponimus aras*”.

10. Cf. para el culto imperial (Von) HESBERG 1978, 911-995, que incluye dos altares dedicados a los Lares en pp. 914-916.

11. Son las Tres Aras Sextianas citadas por Mela (3.13) y Plinio el Viejo (N.H. 4.111) cuya ubicación exacta se desconoce.

### 3.3. El proceso de municipalización: las leyes

El proceso lo había potenciado ya César creando varias colonias y municipios. Lo continuó Augusto y lo culminó Vespasiano con la concesión del *Ius Latii*. Estos municipios recibieron leyes por las que se regirían en el futuro. Y es precisamente en Hispania donde se han encontrado varios fragmentos de dichas disposiciones legales, que regulan también las ceremonias religiosas.

La *Lex Irmitana*, del 90 d. C., permite constatar:

- a) En el municipio existen templos, lugares sagrados y lugares religiosos (sepulturas), cuyo mantenimiento corre a cargo de los ediles para lo que disponen de esclavos comunes que les sirven como auxiliares (Rubrica 19)<sup>12</sup>.
- b) Los *dunviro*s deben programar las ceremonias religiosas, que realizarán los ediles siempre dentro del presupuesto programado por los *dunviro*s y aprobado por la mayoría de los *decuriones* (Rubrica 77). Estos gastos tienen la consideración de “necesarios”, igual que los gastos originados por el personal encargado de las ceremonias (Rubrica 79).
- c) Existen “días festivos” que pueden ser de dos tipos: fiestas oficiales de todo el Imperio (*propter venerationem Domus Augustae*) y fiestas locales, éstas de tipo civil más que religioso (espectáculos, banquetes públicos, elecciones). Rubrica 92.

Es evidente que la religión oficial estaba rigurosamente reglamentada: fiestas oficiales, edificios y ceremonias a cargo del erario público y atendidas por los magistrados públicos.

Se regula también el respeto debido a la *Domus Augusta*. Su importancia venía de muy atrás. Se documenta en otra disposición oficial, la *Tabula Siarensis*, que decreta los honores póstumos a Germánico, muerto en Siria el 19 d. C.

El senadoconsulto estipula todos los ritos fúnebres que merece el ilustre difunto:

“Que el día 10 de Octubre, todos los años, junto al ara que está delante del túmulo en el que se habían depositado los restos de Germánico César, los *magistri* de los *Sodales Augustales* vestidos con la toga de luto .... celebrasen públicamente sacrificios a sus Manes con el mismo rito sacrificial....” (SÁNCHEZ OSTIZ 1999, 61).

Aparecen los elementos que veremos en cualquier inscripción funeraria (ara, Manes) los sacrificios y los oficiantes (en este caso los *Sodales Augustales*).

Después se estipula (SÁNCHEZ OSTIZ 1999, 63)

“Y que en este día no se llevase a cabo ningún acto oficial por los magistrados del pueblo romano o los que estén al frente para dictar justicia en municipio o colonia de ciudadanos romanos o latinos: que tampoco en ese día se celebre ningún banquete público a partir de entonces, ni matrimonio, ni esponsales de ciudadanos romanos .... ni se celebrasen juegos ni se exhibiese ese día ningún tipo de espectáculo”.

---

12. Seguimos la edición de D'ORS 1986, en cuya traducción y comentario nos basamos. En la *Lex Ursonensis*, (D'ORS 1953), los ediles disponían de un *harúspice* (Rubrica 62).

Es evidente que por decisión imperial (el senado cumplía la voluntad de Tiberio) el 10 de Octubre se convertía en “día festivo oficial”. Aunque no afecta directamente a los *peregrini*, los efectos (ni juegos ni espectáculos) repercutían en toda la población. La religión oficial se imponía<sup>13</sup>.

#### 4. La difusión de la cultura epigráfica

Aunque en Hispania existen inscripciones de época republicana, la cultura epigráfica se difundió verdaderamente a partir de Augusto<sup>14</sup>. Sus primeros cultivadores fueron romanos, itálicos e indígenas romanizados, pero la costumbre fue calando en todos los ambientes, incluidos los más rústicos.

Aunque se grabaron inscripciones con cualquier motivo, predominaron los aspectos que más preocupaban a la población, entre ellos los religiosos. Es, con diferencia, el tema preferido. Las inscripciones funerarias también son *res sacrae*, y muchas, además de ser votivas (consagradas a los *Manes*), proporcionan una información preciosa sobre el tipo de creencia o sobre el escepticismo del difunto.

Las estrictamente votivas contienen el nombre de la divinidad, junto con epítetos, plegarias y otras expresiones que no solamente confirman lo que transmiten las fuentes literarias, sino que permiten también apreciar la actitud personal del dedicante.

Y no olvidemos que la inscripción es un monumento arqueológico, que suele contener elementos figurativos. Todo ello ayuda a comprender aún mejor el sentido de las creencias y las características de las divinidades adoradas.

#### 5. Lo sagrado y el proceso de municipalización

Preciosa información proporcionan la numismática, la escultura, la pintura, la terra sigillata y la glíptica, pero su información es más incompleta que la suministrada por la epigrafía, porque sólo suelen representarse divinidades grecolatinas y porque, dada su naturaleza figurativa, no siempre se reconoce bien a quién corresponde la figura representada<sup>15</sup>. Incluso puede ponerse en duda si la representación corresponde a una creencia o si se trata de una mera decoración (ABAD 1982, 71-74).

En cualquier caso estas limitaciones no empañan el valor de dichas fuentes. Siempre evidencian la difusión de unas divinidades determinadas y, como pone de relieve ELVIRA (1982, 66-67), los dioses más representados en la cerámica son los dioses romanos que proporcionan la felicidad a corto plazo. Por una parte es claro el mensaje que se quiere transmitir y por otra la clientela destinataria de este producto es una clientela romanizada.

---

13. La *Domus Augusta* se manifiesta también en documentos del senadoconsulto de Gneo Pison padre (CABALLOS ET ALII 1996, 199).

14. Cf. BELTRÁN 1995. El libro estudia precisamente el nacimiento de esta cultura epigráfica.

15. Obsérvese la dificultad que presentan las cabezas masculinas y diademadas (CHAVES-MARÍN 1982, 37-39), la verdadera paternidad de las esculturas de Tajo Montero (BLECH 1982, 100-106); los equívocos que provocan divinidades que tienen epítetos similares (ELVIRA 1982, 62), y las posibles representaciones de Némesis (CASAL 1982, 115-117).

Otro tanto cabe decir de la pintura. Incluso si su función es puramente decorativa, ya va implícito el conocimiento de la religión. Es un testimonio de su difusión.

Pero será la epigrafía la fuente principal para conocer la función de lo sagrado en el proceso de municipalización. Este proceso es uno de los factores romanizadores y reposa en la implantación de la religión oficial, tal como hemos visto en las fuentes jurídicas. La difusión de la religión romana se hace en detrimento de las creencias indígenas. Veámoslo sucintamente.

**5.1.** Por la epigrafía sabemos que en Hispania existían más de 200 divinidades indígenas, algunas ampliamente difundidas y advocadas bajo diversos epítetos, como, p.e., *Bandua/i* y *Navia* (BLÁZQUEZ 1975 y 1986<sup>16</sup>). Sabemos que apenas existían en el área iberizada y que abundan, por el contrario, en el centro y cuadrante noroccidental de la península. Sabemos, además que la gran mayoría son susceptibles de explicación por medio de etimologías indoeuropeas, lo que implica qué pueblos introdujeron estos cultos. Y sabemos, en fin, que muchas de estas divinidades son protectoras de las organizaciones sociales indígenas (las llamadas “organizaciones suprafamiliares”).

Pero son también bastantes las cosas que desconocemos o que conocemos imperfectamente, lo que exige cautela antes de hacer interpretaciones categóricas.

Por ejemplo. La desigual distribución mencionada se ha venido explicando por el diferente ritmo de romanización. El levante y sur, se dice, hacía tiempo que tenían contacto con las civilizaciones cultas, se romanizaron rápidamente y perdieron tempranamente sus propias creencias. Por eso, cuando se difunde la cultura epigráfica ya no quedan cultos indígenas, y por eso no los recoge la epigrafía. En el área indoeuropeizada ocurrió lo contrario: la tardía romanización permitió grabar aras a dioses ancestrales cuya veneración aún se mantenía activa.

Pero ALFÖLDY (1993, 16) advierte: “Se puede formular la tesis de que las divinidades indígenas cumplían una función, sobre todo en sociedades que conocían formas indígenas de organización social a pesar de la existencia de una romanización entendida como proceso de integración jurídica, política, económica, cultural y también social... La existencia o falta de cultos indígenas en esta o aquella parte del Occidente romano se explica, según mi opinión, sobre todo por el mantenimiento o destrucción de tales estructuras”.

Es decir; habría que analizar el fenómeno desde la teología política o civil que definió Varrón. Naturalmente la epigrafía no permite un conocimiento tan directo y profundo como el que proporcionan los escritores romanos.

Desconocemos también los atributos que tenían estos dioses, a veces incluso cuando existe algún tipo de sincretismo. Y tampoco la etimología es una guía segura en muchas ocasiones, como ocurre con *Ataecina*<sup>17</sup>.

---

16. El número exacto es difícil de precisar. Remitimos al Diccionario y a la Relación que publicó en ANRW 1986, 260-273. No obstante, incluso en esta última sigue incluyendo lecturas erróneas que hay que eliminar (caso de *Hehelpis Magnis*), y, al mismo tiempo, habría que incorporar novedades (como las recogidas en BLÁZQUEZ 1991).

17. Cf. un resumen de todas las interpretaciones en BLÁZQUEZ 1975, 39-41. En nuestra opinión es una divinidad de carácter infernal, pero ignoramos cómo la concebían realmente los lusitanos (cf. RAMÍREZ-JIMÉNEZ 1995-98).

El sincretismo, p.e., permite determinar algunas características de las creencias indígenas. Las Ninfas reciben advocaciones locales (*Eleteses*, *Caparenses*), lo que implica un culto indígena a las aguas. *Bandue/Bandi* recibe epítetos onomásticos, lo que implicaría la protección social apuntada por Alföldy. La pátera dedicada a *Band(ue/i) Araugel(ensi)* confirma que se trata de una divinidad protectora, porque se le representa con los atributos de la Fortuna (BLANCO 1959, 453-57).

Se puede inducir qué atributos tenían las divinidades indígenas sincretizadas con los principales dioses del panteón romano (en *Gallaecia*, p.e., sincretismo de creencias indígenas con los Lares, Júpiter, Marte, Hércules, Mercurio, Jano, *Genius* y *Tute-la*). También se puede comprender qué tipo de religión se practicaba cuando en determinado espacio se concentra una determinada creencia, como el culto a los Lares Viales en la *Gallaecia* (Lares tópicos en general y Lares Viales en especial; BLÁZQUEZ 1986 y RAMÍREZ 1982, 246-47).

Aún así queda un nutrido grupo de divinidades indígenas cuyos atributos únicamente se pueden inducir tirando de la etimología, con los riesgos que este método conlleva. Otras veces las representaciones figurativas despejan algunas incógnitas, como el culto céltico a las *Matres* difundido en Hispania por territorio celtibérico y entre berones y várdulos<sup>18</sup>.

**5.2.** En los municipios y colonias, obligados a cumplir las disposiciones legales, suele haber una rica y abundante documentación relativa a la religión oficial, mientras en el campo (del área indoeuropeizada, por supuesto) suelen predominar las religiones indígenas.

Cuando estos datos, inicialmente dispersos, se reúnen y tabulan, confirman cuanto decimos. “No hay ningún vestigio de cultos indígenas en la *Tarraco* imperial” (ALFÖLDY 1993, 10). Sin embargo se veneró a la Tríada Capitolina, a Marte, Venus, Silvano, Apolo, Diana, Hércules, Dioniso, Neptuno, y también a la Victoria y a la Concordia<sup>19</sup>. El culto imperial está magníficamente representado por los colegios de seviros y flámines (ALFÖLDY 1993, 7-26). Una situación similar se había constatado para Barcino (RODA 1982, 122-131), aquí con un testimonio de culto místico (una dedicatoria a *Cautes*).

Si tomamos la muestra de una ciudad del área indoeuropeizada, junto a los cultos oficiales aparecen también los indígenas. En la propia *Augusta Emerita*, ciudad romana de nuevo cuño, están representadas las principales divinidades oficiales (excepto Minerva), hay varias dedicatorias a las divinidades místicas y también tienen devotos tres divinidades indígenas: *Ataecina* (7 dedicatorias), *Edigenio* y *Sigerio Stillifero*. También hay miembros de todos los colegios sacerdotales; pontífices, flámines y seviros (RAMÍREZ 1993, 389-398). El panorama lo completan los restos arqueológicos.

---

18. Hay abundantes representaciones figuradas en el Musée des Antiquités de St. Germain en Laye. Para su documentación en Hispania cf. BLÁZQUEZ 1986, 268, a cuya relación hay que añadir otra inscripción dedicada a las *Matres Useae* (ERR 63).

19. Como se ve, son los “dioses selectos” de Varrón, a los que se añaden Hércules, Silvano y las “virtudes imperiales”. Evidentemente la religión oficial se había difundido por la provincia. Cumplía su función de forma directa (los dioses se advocaban con nombres romanos), mientras en la *Gallaecia* lo hacía de forma indirecta (se advocaban bajo formas sincréticas).

Además de las estatuas quedan restos de dos templos: uno a Marte (la inscripción debe pertenecer a su friso) y otro al culto imperial (el llamado “de Diana”).

En el *territorium emeritense* se aprecian algunas diferencias: divinidades mistericas apenas representadas (una sola dedicatoria), especial devoción a Júpiter (4 dedicatorias avalan la importancia del dios principal, en zonas rústicas), un solo sacerdote (lógico, porque los ritos se hacían en la ciudad) y mayor representación de las divinidades indígenas, aunque, excepto una dedicación a los *Lares Viales*, todas las demás corresponden a *Ataecina* (RAMÍREZ-JIMÉNEZ 1995-96).

Véase el contraste que ofrecen galaicos, vascones y várdulos<sup>20</sup>, por ejemplo.

Aquí predominan las divinidades indígenas, incluyendo en ellas también las sincréticas, porque son, en realidad, cultos autóctonos.

Las tabulaciones confeccionadas con los datos epigráficos ofrecen interesantes reflexiones, entre las que destacamos la amplia difusión de Júpiter en la *Gallaecia*. Evidentemente la política municipal irradiaba hacia el campo y difundía la divinidad oficial por excelencia<sup>21</sup>, a veces utilizando formas sincréticas.

No siempre existen inscripciones suficientes para poder analizar el proceso en todos los municipios. Pero, incluso cuando los datos son escasos, su distribución es sintomática. Comentemos la vascona Andelos. Del núcleo urbano procede la única divinidad oficial conocida: una dedicatoria en bronce a Apolo Augusto. Todo es oficial: Apolo está vinculado a la casa imperial y son los ediles quienes hacen la dedicación. Pero en el *territorium* son divinidades indígenas las que reciben la devoción de los andelonenses: *Loxa*, *Selatsa* y *Larrahi* (de etimología euskérica). El municipio irradia la religión oficial, pero en el campo perviven las creencias indígenas (RAMÍREZ 1998).

No obstante, la influencia romana se aprecia por doquier en múltiples aspectos. Véanse las dedicaciones al *Genius* tanto en “entidades municipales” (*Caesar Augusta*, *Nertobriga*) como en poblaciones indígenas (el *Genius Oppidi* en Aramenha, o el *Genius Suestatiensis*). Pero la mayoría de los *Genii* aparece en contexto oficial (*conventus*, colonias, municipios) o en edificios municipales (el mercado de *Bracara Augusta*<sup>22</sup>).

Terminaremos nuestra exposición dedicando unas palabras a dos tipos de creencias particulares: las religiones mistericas y los ritos funerarios.

A las religiones mistericas (que no tenían reglamentación oficial) nos hemos referido de manera puntual. Conocemos bien su naturaleza y su ritual porque pertenecen al acervo de Oriente. Para Hispania sus fuentes son, naturalmente, la epigrafía y la arqueología. Remitimos para ello a GARCÍA BELLIDO 1967 y a BENDALA 1986.

20. Se puede tomar cualquier otro pueblo, como los astures (PASTOR 1981). Si lo ejemplificamos con estos pueblos es porque las tabulaciones son muy gráficas y proporcionan una magnífica síntesis del fenómeno (RAMÍREZ 1982, 239-252).

21. Véase la importancia cívica y simbólica de Júpiter en LE ROUX 1993,405-414.

22. Cf. la relación de BLÁZQUEZ 1975, 101, a la que hay que añadir, p.e., el *Genius Suestatiensis* y el *Genius de la Colonia Emeritensis* (citado en las referencias hechas a nuestros trabajos de 1982 y 1993).

Para las creencias funerarias, además de las fuentes jurídicas ya comentadas, disponemos de abundante material epigráfico y arqueológico.

Cuando los romanos invadieron Hispania los indígenas tenían diferentes concepciones sobre la vida de ultratumba y por eso es también variado el ritual funerario y el tipo de enterramiento practicado<sup>23</sup>. Después adoptaron el ritual romano abandonando sus tradiciones o incorporándolas, como lusitanos, vetones y otros pueblos indoeuropeos que ya empleaban la estela y siguieron usándola aunque con tipología latina y escrita en latín.

Además de usar otros monumentos (cupas, aras, mausoleos con placas), también adoptaron la costumbre romana de grabar el nombre del difunto, su edad y otros datos familiares. En un principio no encomendaban el monumento a ninguna divinidad, pero después asumieron las divinidades romanas. Los principales destinatarios eran los Manes, pero no son infrecuentes otras creencias (además de las místicas) o las dedicaciones de los escépticos (con claras expresiones epicúreas).

La asunción de las creencias romanas no borró (al menos de forma simultánea) la pervivencia de creencias ancestrales. Por eso es relativamente frecuente, especialmente entre vetones, cántabros y celtíberos, que se graben representaciones astrales con diversas variantes (crecientes lunares, rosas hexapétalas, discos radiados) que mantienen las antiguas creencias incorporadas a la nueva moda romana.

Y es aquí también donde se observa la función directriz del municipio. Mientras en el campo suele predominar la estela, en el núcleo municipal se invierten los términos, porque se prefieren ricas placas y aras. Y con el soporte se desarrollan y atienden otras convenciones sociales: el uso de mausoleos (familiares o comunes). En Roma el difunto tenía miedo a la soledad, y por eso el ritual del funeral era complejo: cortejo fúnebre, tumba individualizada y banquete funerario. De esto quedan buenas muestras en Lusitania (IRCP 98). Al mismo tiempo las convenciones sociales se reflejaban en el propio funeral. La posición social y el evergetismo generaban un agradecimiento público. No es infrecuente encontrar epitafios en los que queda constancia del decreto de la corporación que asumió públicamente cubrir todos los gastos de las exequias: sepultura, gasto del funeral, estatua y elogio (ILER 6404).

Indudablemente esta convención municipal se extendía por el campo, pero con menos aparato porque no había una sociedad a la que adular o impresionar. Con el tiempo las prácticas romanas acabaron imponiéndose y de ello dan fe la arqueología y la epigrafía<sup>24</sup>.

Así constatan las fuentes cómo se difundió por Hispania la religión "oficial" romana (tanto los dioses "principales" de Varrón como los nuevos conceptos introducidos por Augusto). Y todo ello impregnando profundamente el municipio hispano-romano.

---

23. Para una síntesis bastante completa, cf. PEREIRO 1991, 115-203.

24. Puede verse una síntesis de los ritos funerarios romanos en ABASCAL 1991, 205-245. Para su difusión en Lusitania cf. mi contribución a la Exposición de Lisboa (RAMÍREZ 2001).