

Religiones romanas y orientales en el noroeste peninsular

PEDRO LÓPEZ BARJA DE QUIROGA

Universidade de Santiago de Compostela

«quot hominum linguae tot nomina deorum»
Cicerón, *de natura deorum*, 1,83.

El estudio de la religión romana en provincias con fuertes pervivencias indígenas y escasa documentación (como ocurre con *Gallaecia*) es tradicional abordarlo desde la perspectiva de la aculturación, de la transformación de las estructuras prerromanas como consecuencia de la conquista y de la subsiguiente explotación del territorio. El problema fundamental que se quiere resolver es el de determinar hasta qué punto logró introducirse el culto romano en la zona estudiada, como forma indirecta de aproximarnos a la evolución de las mentalidades, del sentimiento religioso, cuestión esta última importantísima, pero que apenas podemos abordar con las fuentes de que disponemos. Debemos limitarnos, pues, a los aspectos, por decirlo así, exteriores, es decir, las divinidades a las que se rinde adoración junto con la organización del culto (templos, altares, sacerdocios). Muy poco cabe señalar en torno a los ritos que se empleaban en *Gallaecia*, salvo que recurramos al argumento comparativo, tomando ejemplos de otros lugares del Imperio y suponiendo que no había sustanciales diferencias entre unas zonas y otras, pero este argumento apriorístico entraña, como es obvio, ciertos riesgos.

El tema de la aculturación se ve complicado por la existencia de sincretismos, esto es, la adoración de divinidades indígenas bajo nombres

romanos, lo cual habitualmente, aunque no siempre, se lleva a cabo mediante el procedimiento de añadirle un epíteto indígena a un dios tradicional del panteón romano; en estos casos, no es fácil ver cuándo se ha producido un sincretismo real, fusionándose los rasgos específicos de ambas divinidades, y cuándo el dios prerromano no se ha visto alterado y sólo se ha producido una modificación en el nombre. Esta última posibilidad es la preferible en la mayor parte de los casos, aunque esto no significa que nos olvidemos de que el empleo del latín, el recurso a formas romanas de adoración (altares) y el mismo uso epigráfico presuponen ya de por sí una alteración de la religiosidad prerromana. Tales solapamientos los conocemos mucho mejor en el ámbito de la conquista y evangelización españolas de América. Para la *Gallaecia* romana, con testimonios escasos y predominantemente epigráficos, como en otras zonas semejantes del Imperio, el método que se sigue suele estudiar por separado las dos partes constitutivas de cualquier *ara*, la divinidad invocada, en primer lugar, con sus epítetos, y en segundo lugar, el medio social de los dedicantes, para determinar si se trata de un indígena o de un ciudadano romano, de un esclavo, un liberto o un libre, de un funcionario del Imperio o de un soldado, etc. Todos estos datos son susceptibles de un análisis cuantitativo que evalúe las pervivencias y rastree las transformaciones a lo largo del tiempo, en la medida en que es posible datar los testimonios epigráficos, mostrando también las diferencias regionales. La conclusión casi unánime a que se ha llegado tras estos análisis subraya las pervivencias indígenas y la superficialidad de la penetración romana, en comparación con lo sucedido en otras regiones del Imperio. Sin embargo, con frecuencia no es posible evitar la impresión de que cuando se quiere explicar la mayor o menor difusión de ciertas divinidades se recurre a interpretaciones *ad hoc*, ante la inexistencia de un marco teórico global, que nos libraría de ciertas imprecisiones. El dualismo indígena/romano no puede explicarlo todo por sí mismo. Así, si un dios como Júpiter tiene una enorme aceptación entre los indígenas de la *Gallaecia* meridional, ello quiere decir, en opinión de Tranoy, que se superponía a otra divinidad indígena; en cambio, el mismo Tranoy sostiene que Marte no contaba apenas con adeptos porque ya había dioses prerromanos, como Bandua o Cosus, que cubrían su mismo ámbito (Tranoy, 1981, p.321 y 315). De este modo, el «sustrato» céltico vendría a explicarnos tanto la popularidad de un dios romano como su rechazo. La teoría del menú de divinidades romanas entre las cuales los indígenas eligen aquéllas que mejor se adecúan a sus necesidades debe complementarse con el análisis de los modos y mecanismos de difusión propios de la religión romana.

Como es sabido, no existen misioneros en la religión romana y las «conversiones» se producían por la participación efectiva en el culto, no por la asimilación de un conjunto de creencias y la declaración explícita de adhesión a ellas. Se trata de una religión políada y por tanto su difusión va indisolublemente

unida a la propia difusión de la ciudadanía romana. Entre las leyes imaginarias que Cicerón trazó para su ciudad romana ideal, una de las primeras fue, precisamente, la de que al ciudadano no le estará permitido tributar culto a dioses nuevos ni extraños sino sólo a los propios de la ciudad (Cic. *de leg.* 2,19). Sin duda, una regla tan rígida no responde a la realidad cotidiana, pero constituye una exigencia cierta a la que las instancias oficiales intentaban adaptarse, aunque tolerasen, de mejor o peor gana según los casos, la piedad individual, siempre que no interfiriese con los rituales cívicos. Así pues, quienes permanecieron fuera de la *ciuitas* romana pudieron continuar con sus prácticas tradicionales, pero quienes accedieron a la ciudadanía tuvieron que aceptar con ella, aunque no siempre lo hicieran, todo un conjunto de nuevos dioses, ritos y costumbres. Los dioses paganos eran, por definición, vengadores, y su terrible cólera se abatiría sin dudar desde el momento en que su culto no se mantuviese con el debido rigor (Lane Fox, 1986, p.95). De este modo, al concentrarnos en la religión romana en *Gallaecia* hemos de detenernos, ante todo, en la implantación de la estructura administrativa romana (en tres niveles: municipio, *conuentus*, provincia) y en la actividad desarrollada por los ciudadanos romanos residentes, fijos o temporales, en la *Gallaecia*. Estos dos aspectos convendrá tratarlos por separado y así lo haremos en lo que sigue, comenzando ahora por el primero de ellos.

En el municipio, los sacerdotes son, en muchos casos, los mismos magistrados romanos y los templos y altares, para ser oficiales, precisan la aprobación del consejo decurional. De acuerdo con las leyes municipales béticas, el ejercicio de cargos públicos (*duovir, aedilis*) llevaba aparejado, inevitablemente, el cumplimiento de una serie de obligaciones en relación con el culto. Por la ley de Urso (Osuna, Sevilla) sabemos (cap.128) que correspondía a los decuriones el nombramiento de los *magistri* de los templos y santuarios, así como también velar porque se celebraran adecuadamente los sacrificios y las procesiones (*puluinaria*). Aunque Urso era una colonia (y no existen fundaciones coloniales en *Gallaecia*), podemos suponer que en los municipios latinos la regulación sería similar (González, 1986, p.200). La ley del municipio de Irni (El Saucejo, Sevilla), en la parte conservada, tan sólo establece que los *decuriones* deberán aprobar las cantidades de dinero que se gastarán en las ceremonias religiosas y para el mantenimiento de edificios y monumentos sagrados (cap.79), así como también dispone que la supervisión de templos y lugares sagrados corresponde a los ediles (cap.77). Hasta tal punto ambos elementos (cargo político y deberes religiosos) eran indisolubles que, a principios del siglo IV, incluso los cristianos tuvieron que mantener esta práctica: el concilio de Elvira, en la Bética, hace referencia a algunos *duoviri* que seguían cumpliendo con los ritos paganos, inherentes a su cargo, pese a ser cristianos (canon 56). El concilio les exige que se abstengan, aunque ello suponga tener que renunciar a las magistraturas que ocupen. Por tanto, la primera forma de aproximación a la religión romana pasa

necesariamente por el análisis del municipio, pues, tal y como lo indicó muy claramente el emperador Trajano, el suelo de una *ciuitas peregrina* no permite realizar la dedicación de un templo de acuerdo con lo establecido en la ley romana (Pln. Ep. 10,50). Esto quiere decir que el culto oficial sólo puede desarrollarse en el seno de *ciuitates* privilegiadas (colonias y municipios). En *Gallaecia* tenemos atestiguada la existencia de instituciones municipales (*duouiri*, *decuriones*) en los siguientes núcleos: en el *conuentus Bracaraugustanus*, en Bracara Augusta (Braga), entre los *Limici* (el *Forum Limicorum* estaría situado en Nocelo da Pena) y en *Aquae Flauiae* (Chaves); en el *conuentus Lucensis*, en *Lucus Augusti* (Lugo); y en el *conuentus Asturum*, en *Asturica Augusta* (Astorga), *Lancia* (Villasabariego) y *Brigaecium* (Dehesa de Morales, Zamora). En estos casos, debemos asumir que se trata de municipios romanos y no de la supuesta imitación de magistraturas romanas en núcleos urbanos no privilegiados. En este sentido, conviene recordar que en algunos de los casos mencionados (*Lancia*, *Brigaecium*), se trata de inscripciones oficiales, ordenadas por la asamblea de la *Prouincia Hispaniae Citerioris* en Tarraco, por lo que no cabe pensar que los interesados pudieran atribuirse falsamente unos cargos con un significado muy preciso en la estructura administrativa romana. En cualquier caso, siete municipios entre los tres *conuentus* es un número muy exiguo en comparación con otras zonas de la Península Ibérica, lo que sin duda contribuye a explicar la escasa difusión de los cultos romanos (FIG. 1). Entre otras cosas, estos magistrados eran competentes para decidir qué dioses romanos recibirían culto oficial en la ciudad, lo que implicaba, necesariamente, la construcción de un templo o al menos de un *ara*; esta segunda opción sería la más usual en tanto que menos costosa. Aunque no contamos con ningún testimonio arqueológico concluyente, es probable, como señala J. Mangas (1982, p.421), que hubiera un capitolio en *Asturica Augusta*, dedicado a la tríada capitolina (Júpiter, Juno y Minerva). En segundo lugar, podemos suponer que algunas inscripciones aparecidas en los municipios mencionados, cuando están dedicadas a divinidades tutelares o bien a Júpiter Optimo Máximo, tuvieran la consideración de altares públicos, aunque en ellas no se haga constar el necesario permiso decurional. En tercer lugar, por una inscripción sabemos que M. Selio Honorato, originario de Mauretania y prefecto ecuestre del *ala II Flauia Hispanorum Ciuium Romanorum* edificó *templa* (en plural: probablemente se tratara de unas pequeñas capillas) a Hércules en *Petauonium* (Rosinos de Vidriales, Zamora) (Mañanes, 1982, n°109). La función militar de *Petauonium* como campamento del *ala II Flauia Hispanorum Ciuium Romanorum* confiere a la dedicación un carácter sin duda específico. En estos tres casos, se trataría de templos y altares públicos, es decir, erigidos en suelo público (efectivamente, como lo indica el emperador Trajano en el texto citado más arriba, la condición del suelo es la que importa), previa aprobación de los decuriones del municipio, aunque probablemente costeados, como era

habitual, por un particular (López Barja, 1993, p. 142-143). En una situación distinta se encuentran los altares y templos privados, dado que podían dedicarse también a divinidades no oficiales del Imperio romano, como Mitra, por ejemplo, divinidad irania de carácter místico, de la que conocemos tres pequeños altares en *Gallaecia*. En este sentido, plantea un problema la dedicación al dios *Vagodonnaegus*, realizada por la *res publica Asturica Augusta*, que está representada por dos *magistratus* (Mañanes, 1982, n°108). El carácter oficial del *ara* no ofrece, pienso, duda alguna, a pesar de que la pieza procede del medio rural y no del núcleo urbano. En principio, no parece probable que tal ofrenda a un dios que no pertenecía al panteón romano pudiera realizarse si Asturica era ya entonces, a finales del s. II, un municipio latino, pero no quiero entrar ahora en una cuestión tan compleja como la promoción de Astorga al rango municipal, puesto que no disponemos de una información suficientemente clara al respecto. Se han propuesto otras interpretaciones, como la de Mangas, 1986, quien parte de la menor romanización del medio rural para explicar esta extraña dedicatoria.

Las escasísimas referencias a templos se ven reforzadas por la inexistencia casi completa de sacerdotios, salvo los propios del culto imperial. Sólo contamos con la referencia a un *curator* que, según Mangas y Vidal (1987) sería, en este caso, un cargo religioso vinculado al culto de la *dea Asturica* en Asturica Augusta. Mención aparte merece un *auium inspex*, que era liberto (Mañanes, 1982, n° 20), pero claramente no un sacerdote oficial de la religión romana. En cuanto a *L. Cosconius L(ucii) f(ilius) Vallaten(sis) Augur* (CIL II, 2647 = Mañanes, 1982 n°122), en mi opinión, *augur* es un *cognomen* en este caso y *Vallata*, patria de Cosconio, *mansio* común a las vías XXXII y XXXIV del *Itin. Ant.* (TIR K-30 la identifica con Villadangos del Páramo) está situada a modo de tribu, imitando los usos romanos. En síntesis, y como ha quedado ya dicho, sólo los sacerdotes del culto imperial se hallan bien atestiguados en *Gallaecia* porque, como veremos a continuación, este culto fue impulsado por los generales, gobernadores y administradores romanos con competencias en la región. Aquí se aprecia una clara intención por parte de Roma por garantizar su difusión de forma sostenida y bien organizada (D. Plácido, 1988). Nacido ya desde el mismo comienzo del Imperio, con la construcción del altar de Lugdunum (Lyon) en 12 a.C., el culto al emperador se introdujo en Hispania en un momento muy concreto, con la dedicación de tres misteriosas *arae Sestianae*, que Pomponio Mela (3,13) sitúa en el litoral astur y Plinio el Viejo (*Naturalis Historia*, 4,111) en la costa occidental de Galicia. La mayor parte de los autores prefiere dar crédito a la opinión de Plinio quien, porque había sido *procurator* de la Tarraconensis, tenía un conocimiento directo de la provincia, y situar las *arae* en la zona del cabo Finisterre. El dedicante habría sido *L. Sestius Quirinalis Albinianus* (cónsul suffecto en 23 a.C.) y la ocasión, el final feliz para las tropas romanas de la guerra contra cántabros y astures en el 19 a.C. No tenemos una datación más precisa, pero es

probable que sean aproximadamente coetáneas de la dedicación del altar de las Galias en el 12 a.C., como ya hemos señalado. La coincidencia es posible que tenga un significado profundo si se acepta que la dedicación de estos *tres* altares, como en el caso de Lyon, está vinculada a la subdivisión de Hispania en tres provincias, Lusitania, Tarraconense y Bética, una medida augustea que sustituía a las dos provincias existentes hasta entonces (Citerior y Ulterior), y que R. Étienne (1992) data ahora en el 16 a.C. y no en el 27 como se venía haciendo tradicionalmente. Otros autores, sin embargo, proponen relacionar las aras con las tres legiones que participaron en las guerras cántabras (IV Macedonia, VI Victrix y X Gemina) (Étienne, 1958, p.338) o con la división de la zona en tres *conuentus* con capitales que eran tres ciudades augusteas (*Lucus Augusti*, *Bracara Augusta* y *Asturica Augusta*) (Fishwick, 1987, p.143). Sin embargo, como veremos en seguida, la división conventual es probablemente de época posterior, bajo los flavios. Poco después de la dedicación de las *arae Sestianae*, P. Fabio Maximo gobernador de la Citerior entre el 4 y el 1 a.C. realizó un viaje por el noroeste durante el cual potenció la difusión del culto imperial, levantando tres altares en Lugo, en honor de Augusto, y participando en otro que le dedicaron los habitantes de Braga (*IRPL* 19 y 20; *HEp.* 4, 1994, 503; *ILER* 1028)¹.

El culto al emperador se articulaba, en Hispania, en tres niveles (municipal, conventual y provincial) pero en *Gallaecia*, debido probablemente a la debilidad de las instituciones municipales no contamos con ninguna referencia a este primer nivel; por el mismo motivo, tampoco hay testimonios relativos a **augustales*, una cofradía dedicada exclusivamente al culto imperial e integrada mayoritariamente por libertos, que está abundantemente atestiguada en la Bética y el litoral mediterráneo de la Tarraconense (Serrano Delgado, 1988). Tal vez por compensación, el culto a nivel de *conuentus* está mucho más desarrollado en el noroeste que en otras regiones, más urbanizadas, de Hispania. La implantación de la estructura conventual en Hispania, de acuerdo con una hipótesis tradicional, propuesta por R. Étienne y aún no desmentida, debe situarse en los años inmediatos a la crisis del 68-69, como medida de la nueva dinastía flavia para favorecer e impulsar la difusión del culto al emperador. En este sentido, las inscripciones nos han revelado los nombres de algunos *sacerdotes Romae et Augusti* tanto en el *conuentus Lucensis* ([.] Memmius Barbarus), como en el *Bracaraugustanus* (Lucretia Fida: el único caso conocido de sacerdotisa de *conuentus*) y, sobre todo, en el *conuentus Asturum* (L. Iunius Maro, L. Fabius Silo, L.Iulius Fido). El culto aislado a la *dea Roma*, que había tenido, en la República, gran difusión en la parte oriental del Imperio no conoció el mismo éxito en las

¹ La referencia a un *conuentus Arae Augustae* contenida en la *tabula Lougeiorum* no la he tenido en cuenta debido a las sospechas de que, en realidad, la *tabula* sea una falsificación moderna (cfr. Canto, 1990).

provincias occidentales. Precisamente debido a su origen oriental, los encargados del culto a *dea Roma et Augustus* no fueron denominados *flamines* sino *sacerdotes*, como ocurrió con otros cultos del mismo origen, oficialmente reconocidos por el estado romano (Cibeles, Magna Mater). Al asociarse ambas figuras (la del emperador y la de la *dea Roma*) como *sunnaoi theoi* o *sunbomoi theoi*, es decir, como divinidades que comparten un mismo templo o un mismo altar, el emperador vivo cobraba un carácter divino, intermedio entre los hombres y los dioses. Aunque la distinción era sutil, sin duda, evitaba una excesiva exaltación del emperador como dios que hubiera resultado ofensiva para las elites itálicas, debido, sobre todo, a sus connotaciones monárquicas. Desde el punto de vista práctico el resultado era el mismo, puesto que los ritos y sacrificios destinados a la diosa Roma, y los sacerdotes que los realizaban eran compartidos también por el *numen* del emperador. Una vez fallecido éste, se celebraba la correspondiente ceremonia de apoteosis, de divinización, con lo que pasaba a convertirse en *diuus*, con un culto separado y específico que tuvo gran vigencia en Italia, más que en provincias.

Mientras que el culto conventual se centraba en un altar (aunque podía luego construirse algún templo adyacente, como el de Adriano en Lyon) y estaba dirigido a Roma y al emperador vivo, el provincial de Tarraco se centraba en un templo (situado fuera de la ciudad, porque era provincial y no municipal) y estaba dedicado a Roma, al emperador vivo y a los ya fallecidos. Esta es, al menos, la interpretación más verosímil de la cambiante titulación de los encargados del culto (Fishwick, 1987, vol. I,2, p.271-277; Alföldy, 1973, p.46-49): *flamen Romae et Aug(ustorum) prouinc(iae) Hispan(iae) Citer(ioris)* (RIT 288), *flamen diuorum et Augustor(um)* (RIT 316) son dos ejemplos significativos. Los *diui* serían los emperadores que fueron divinizados a su muerte y los *Augusti* el conjunto de todos los emperadores que alguna vez reinaron, sin ser divinizados, incluido, claro está, el actual. Estos *flamines* eran elegidos por la asamblea provincial, que se reunía anualmente y a donde acudían delegados de toda la provincia. Las asambleas tenían un doble objetivo: por un lado, eran expresión de la fidelidad de la provincia al emperador reinante, en cuyo honor celebraban costosos sacrificios y juegos; por otro, servían de portavoces de las quejas de los provinciales que a menudo podían ir dirigidas contra la mala administración y los abusos de los gobernadores romanos. A partir de Vespasiano se inició la costumbre de que cuando un *flamen* al cabo del año, abandonaba el cargo, el *concilium* le dedicaba una estatua situada en un *forum* debajo de la elevación donde se alzaba el templo. No se ha conservado ninguna estatua, pero sí muchas de las basas que las sostenían. Lo más probable es que, al mismo tiempo, Vespasiano modificase el contenido del culto, incluyendo en él no sólo a los emperadores ya fallecidos, como había sido la norma en Tarraco bajo los julio-claudios, sino también al emperador vivo. Junto al templo hay rastros de una

curia donde se reunía el *concilium prouvinciae*. El cargo de *flamen* provincial tenía gran importancia y por ello eran elegidos, normalmente, personas de rango ecuestre (Pflaum, 1965), el segundo en importancia después de los senadores. Hubo, sin embargo excepciones. Plinio el Joven (*Epistulae* 2,13,4) nos ha conservado el recuerdo de su amigo, Voconio Romano, quien tras el flaminado de la *prouincia Hispania Citerior* (una provincia cuya severidad alaba Plinio), quiere iniciar una carrera ecuestre como tribuno en una de las legiones sirias.

Como hemos venido señalando, la difusión de la religión romana dependía estrechamente de la implantación de la administración romana. En este sentido, la estructura municipio - *conuentus* - provincia tenía un significado especial por cuanto conllevaba la implicación de los propios indígenas, una vez promocionados, en la administración del territorio. Cuestión distinta es la referida a los administradores enviados por Roma para cumplir en *Gallaecia* una serie de tareas específicas, particularmente vinculadas a la minería, el ejército, y la recaudación de impuestos. Esta es, al menos, la imagen que podemos obtener a través de la epigrafía. Un conjunto amplio de inscripciones de Luyego, el Castro de Corporales y Villalís responden todas ellas a un patrón muy homogéneo: están dedicadas a Júpiter Optimo Máximo *pro salute* de Adriano, Marco Aurelio y Cómodo, por soldados y oficiales de distintas unidades militares (la *legio VII Gemina*; la *cohors I Celtiberorum*; la *cohors I Gallica*; el *ala II Flauia*) en combinación con libertos imperiales encargados de la supervisión del trabajo en las minas como *procuratores metallorum* (Mañanes, 1982, n° 112-119, 124, 148). Alguna unidad militar podría ser también la responsable de una curiosa inscripción de As Pontes, dedicada, de forma ecléctica, a los «dioses y diosas» en cumplimiento del oráculo dado por el Apolo de Claros, en Asia Menor. El campamento de la *cohors I Celtiberorum*, en Ciudadela, se halla a unos 40 kms. de aquí (Pereira, *CIRG* I, 60). Se conocen otras cinco inscripciones, todas con el mismo texto, repartidas por diversas provincias de la parte occidental del Imperio romano (Dalmacia, Britannia, Mauretania, Cerdeña e Italia), pero sólo en la de Britannia sabemos quién fue el dedicante: una unidad militar. De acuerdo con la hipótesis de E. Birley, Caracala, en el 213 d.C., en el transcurso de su grave enfermedad, habría consultado al oráculo de Claros, así como también a otros dioses de la salud, y éste habría ordenado que se dedicaran altares a «los dioses y diosas», una tarea que el ejército se habría encargado de cumplir. El oráculo de Claros contaba con una excelente reputación médica y en esta época se caracterizaba por su sincretismo, lo que encaja bien con la ambigua fórmula elegida para la dedicatoria (S. Montero, 1989).

No sólo el ejército, también la administración civil desempeñó un papel importante en la difusión de la religión romana y el culto imperial. Las inscripciones dedicadas a emperadores o divinidades imperiales de A Coruña

por parte de esclavos imperiales están relacionadas con la existencia probable allí de una oficina de recaudación del *portorium*, es decir, del impuesto aduanero (Pereira, *CIRG I*, n° 3, 4, 5). Subiendo un peldaño más en la escala administrativa, varios *procuratores Augusti* de rango ecuestre levantaron distintas inscripciones oficiales en Astorga a las tres divinidades capitolinas (Júpiter, Juno y Minerva), lo que sin duda está vinculado con la existencia de un Capitolio en dicha ciudad, como ha propuesto J. Mangas. En esta misma línea, algunos *procuratores* (de la familia *Caesaris* y del *ordo equester*) dedicaron altares a divinidades de diverso origen, tanto africano (Saturno, *dea Caelestis*) como egipcio (Isis, Serapis), danubiano (Apolo Grano) o anatolio (Némesis de Esmirna) (Mañanes, 1982, n°4, 11, 15 y 16; y en Lugo, *IRPL*, 23). La movilidad de los agentes del poder imperial era grande y en estos altares nos encontramos con el recuerdo de los lugares en donde habían desarrollado su actividad antes de recalar en *Gallaecia*. El carácter tópico de muchas divinidades romanas, derivado de los templos específicos en donde se les rendía culto, justificaba la creencia de que su divina intervención se extendía por un territorio determinado; por este motivo, era costumbre que el ejército tributase culto a los dioses de los lugares que atravesaba en sus desplazamientos, invocando su protección, un hábito que aquí repiten los funcionarios civiles del Imperio. Cuando Saturnino, liberto imperial, a finales del s. II, dedica un *ara* a varios dioses (*dea Caelestis*, el Saturno de Augusta Emerita) y a los *Lares Callaeciarum*, está suplicando o agradeciendo la protección de estos últimos durante su estancia en *Lucus Augusti*, al igual que los restantes dioses lo habían tutelado durante su carrera anterior (*IRPL*, 23). El ejemplo más notable de estas expresiones de piedad personal lo constituye sin duda Panoias, un santuario rupestre indígena que C. Calpurnio Rufino, *uir clarissimus* (y tal vez *legatus iuridicus* del noroeste), quiso «romanizar» inscribiendo en la piedra los nombres de Serapis y los *dii Seueri* (es decir, los Plutón y Proserpina) (*CIL II*, 2395).

La importancia de las explotaciones mineras del noroeste explica, en parte, el interés de la administración romana por asegurarse un estrecho control de la zona; estos *procuratores* solían proceder también de distritos mineros, de forma que contaban con experiencia previa. Aparte de estos agentes del poder imperial, la minería también atrajo a personas procedentes de diversas zonas de Hispania y de otras partes del Imperio, que acudieron en busca de una ocupación para subsistir. Los intereses comerciales también desempeñaron un papel en la difusión de la religión romana, si aceptamos con Haley (1990) que la dedicatoria a Neptuno de Vilagarcía de Arousa (G. Baños, *CIRG II*, n° 126) ha de relacionarse con las cercanas explotaciones de *garum* y, más en concreto, con las exportaciones marítimas de este producto, tan apreciado por los romanos. Una expresiva inscripción referente a los *ciues Romani qui negotiantur Bracaraugusta* (*CIL II*, 2423) nos indica la fuerza de estos movimientos migratorios provocados por el comercio y la minería (cfr. Haley, 1991) que, junto con el ejército y las exigencias

propias del entramado administrativo romano, fueron los principales vehículos de difusión de la religión romana en *Gallaecia*.

Otro tanto cabe decir de las llamadas religiones orientales, un conjunto heterogéneo de cultos, entre los que sobresalen los egipcios (Isis y Serapis), minorasiáticos (Cibeles y Attis) e iraníes (Mitra), entre otros, con los que Roma entra en contacto en el curso de su expansión por el Mediterráneo. Sus relaciones con el paganismo oficial fueron cambiando desde la simple tolerancia a la simbiosis y la aceptación entusiasta, con momentos también de franca hostilidad. Tan compleja historia justifica que se les conceda, a estos cultos, un tratamiento separado, pero no en *Gallaecia*, donde se encuentran perfectamente integrados en el seno del paganismo tradicional. Sus fieles son los mismos *procuratores* y soldados, los mismos *legati* senatoriales que hemos visto adorando a los dioses romanos y que como devotos dotados de una piedad compleja, no la perciben contradictoria ni escindida. Si acaso podríamos tal vez subrayar su vinculación con pequeñas comunidades grecoparlantes, notorias por ejemplo en Astorga, según lo ha señalado J. Mangas (1986). De todas formas, se trata siempre de población alóctona, cuya incidencia sobre los ritos y creencias indígenas parece haber sido escasa (Alvar, 1991, p.88-89).

La tarea de hacer un balance de la incidencia de la religión romana en *Gallaecia* no es, en modo alguno, sencilla. El testimonio más útil para nuestros propósitos sería el *de correctione rusticorum* de S. Martín, obispo de Braga desde el 556 d.C., una obra en la que pretende hacer el catálogo de ritos y supersticiones paganas aún vivas, para que los sacerdotes puedan conocerlas y combatir las mejor. En ella se menciona una serie de dioses romanos (Júpiter, Juno, Minerva, Marte, Mercurio, Saturno, Neptuno, etc.) por lo que cabría concluir, en principio, que aún se les rendiría culto en la *Gallaecia* del s.VI. Sin embargo, tal conclusión encuentra algunas objeciones. Martín, originario de Pannonia, era una persona culta, con una vasta formación tanto en literatura patristica como en filosofía pagana, principalmente estoica, hasta el punto de que dejó escrito un tratado *De ira* sobre la horma del de Séneca; por su parte, el *de correctione* está directamente inspirado en otra obra de finalidad semejante (*de catechizandis rudibus*), escrita por S. Agustín, aunque el obispo de Hipona se dirige principalmente a un público urbano, pese al título de su opúsculo, mientras que el Dumicense refleja mejor las costumbres y la mentalidad campesina (Pinheiro Maciel, 1980). Martín redactó también una colección de cánones (*Capitula Martini*) donde se censuran igualmente distintas prácticas paganas, pero estos cánones, en su mayoría, están entresacados de las actas de diversos concilios, sobre todo orientales, por lo que podemos dudar de su vigencia en *Gallaecia*.

El *de correctione* se sustenta sobre una artificiosa teoría evenemerista que transforma a los dioses paganos en otros tantos ángeles caídos (diablos) que adoptaron los nombres de famosos criminales para recibir así el culto que los hombres deberían rendir sólo al verdadero dios. La información que aporta sobre estos dioses y sus ritos es fundamentalmente libresca y aunque cabe suponer que la completaría con las prácticas que podía observar entre sus fieles, no tenemos medio para diferenciar qué rasgos proceden de su observación directa y cuáles de sus lecturas. Con frecuencia, los anatemas que lanza sobre algunas prácticas paganas eran tópicos de la literatura cristiana; así sucede, por ejemplo, con la costumbre (*de correct.* 10 y 16) de celebrar el principio de año en las kalendas de enero (el 1 de enero), con abundantes fiestas, sobre todo, en el Bajo Imperio, un hábito que fue censurado con frecuencia por los obispos cristianos, como S. Ambrosio, aunque en última instancia acabara por imponerse. Puesto que para los celtas el año comenzaba el 1 de noviembre con la fiesta de Samain, este dato podría hacernos pensar que, al menos en cierta medida, las costumbres romanas habían arraigado en *Gallaecia*. Sin embargo, una vez más, la conclusión no se impone porque contamos con un ejemplo concreto en el que Martín parece alejarse de lo que sería habitual en la *Gallaecia* de su época. Me refiero a la costumbre de arrojar piedras en las encrucijadas en honor a Mercurio (*De correct.* 7). En la mitología romana, Mercurio es el padre de los *Lares*, los dioses de las encrucijadas, y por tanto, está vinculado a ellos. Sin embargo, los *Lares* que fueron adorados en *Gallaecia* (los *Lares Viales*) no tienen ninguna relación con los *Lares romanos* sino que esconden una divinidad indígena, cuyos principales rasgos y funciones ha rastreado J.C. Bermejo (1986) con ayuda de paralelos griegos (Hermes y Hécate) y del folklore gallego². De hecho, en las 19 inscripciones a los *Lares Viales* de los *conuentus Lucensis* y *Bracaraugustanus*, en ninguna de ellas aparece Mercurio. La asociación que establece Martín parece derivar, al menos en este caso, de la mitología romana y no de las costumbres de los campesinos galaicos. Resulta, por tanto, imposible extraer conclusiones a partir de la información que nos proporciona el *de correctione*, pues son demasiados los factores cuya incidencia ignoramos: los tópicos literarios que en él se reproducen, las transformaciones que el paganismo romano experimentó en *Gallaecia* a partir del s. III, cuando las inscripciones empiezan a escasear y dejan de proporcionarnos datos comparables con los de los dos primeros siglos de nuestra era, las

² Una inscripción de Lugo, sin embargo, parece ser el resultado de un sincretismo entre el culto romano a los *Lares* y el indígena, lo que se explica por la condición social de los dedicantes (*IRPL* 22). Se trata de un altar consagrado por dos centuriones a los dos Augustos (probablemente, M. Aurelio y L. Vero) y a los *Lares Viales*. Como es sabido, el emperador Augusto ordenó colocar una estatuilla del *Genius Augusti* entre las dos que representaban a los *Lares*, vinculando así el culto al emperador y el tributado a los *Lares* de las encrucijadas (*Lares Compitales*).

experiencias de S. Martín a lo largo de su vida, o en último término, la religiosidad propia de los invasores suevos, recién llegados.

Si el Dumiense no resulta demasiado útil para nuestros propósitos, deberemos resignarnos a valorar la difusión del paganismo romano en *Gallaecia* recurriendo a un argumento indirecto, recurriendo, como señalamos al comienzo, a los modos de difusión que le eran propios. Es sabido que Roma limitó su presencia en el Noroeste hispánico a una dispositivo militar importante y a una estructura administrativa (*tabularium, portorium, procuratores*) reducida, pero suficiente para explotar los recursos de la zona, en particular las minas. Las ciudades del Noroeste, a juzgar por los testimonios epigráficos, carecen del vigor evergético, del esplendor urbanístico, del desarrollo institucional que caracterizan a la ciudad romana. Pienso que debemos considerarlas más bien como centros administrativos, donde residen los delegados del aparato estatal, y donde la participación indígena, cuando la hubo, alcanzó sólo a una oligarquía que en muchos aspectos seguía conservando sus costumbres y modos de vida tradicionales. El mejor ejemplo es desde luego el del culto imperial, cuya difusión se procuró imbricándolo en el esquema administrativo provincial y conventual; el paganismo romano, por el contrario, al estar vinculado indisociablemente a la vida urbana, a la difusión de la *ciuitas* romana, debió restringirse a los funcionarios y soldados que residieron en *Gallaecia* de modo más o menos permanente. Sólo el culto a Júpiter Optimo Máximo, dios supremo, expresión de la soberanía, pudo extenderse más allá de este reducido círculo. Esta es al menos la imagen que los testimonios epigráficos nos han trasladado, a la que debemos atenernos ante la falta de una información más directa y completa.

BIBLIOGRAFIA

Fuentes epigráficas:

CIL II: *Corpus Inscriptionum Latinarum*, vol. II (*Inscriptiones Hispaniae Latinae*) por E. Hübner, Berlín, 1869 y un *Supplementum*, Berlín, 1892.

CIRG: *Corpus de inscripciones romanas de Galicia*, vol. I (A Coruña), por G. Pereira, Santiago, 1991

HEp.: *Hispania Epigraphica*, Madrid, desde 1989.

ILER: *Inscripciones latinas de la España romana*, por J. Vives, Barcelona, 1971.

IRPL: *Inscriptions romaines de la province de Lugo*, por F. Arias Vilas, P. Le Roux y A. Tranoy, París, 1979.

T. Mañanes (1982): *Epigrafía y numismática de Astorga romana y su entorno*, Salamanca.

RIT: *Die römischen Inschriften von Tarraco*, por G. Alföldy, Heidelberg, 1978.

Bibliografía general.

G. Alföldy (1973): *Flamines Prouvinciae Hispaniae Citerioris*, Madrid.

J. Alvar (1991): «Marginalidad e integración en los cultos místéricos» en F. Gascó y J. Alvar, eds.: *Heterodoxos, reformadores y marginados en la Antigüedad clásica*, Sevilla.

A. Canto (1990): «La *tabula Lougciorum*: un documento a debate» *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la Universidad Autónoma de Madrid* 17, p. 267-275.

J.C. Bermejo (1986): *Mitología y mitos de la España prerromana*, vol. II, Madrid, pp.193-230.

R. Étienne (1958): *Le culte impérial dans la Péninsule Ibérique d'Auguste à Dioclétien*, París.

R. Étienne (1992): «L'horloge de la *ciuitas Igaeditanorum* et la création de la province de Lusitanie» *REA* 94, p. 355-362.

D. Fishwick (1987): *The Imperial Cult in the Roman West*, 2 vols. (EPRO 108 y 109), Leiden.

J. González (1986): «The *Lex Irnitana*: A New Copy of the Flavian Municipal Law» *JRS* 76, p. 147-243.

E.W. Haley (1990): «The Fish Sauce Trader L.Iunius Puteolanus» *ZPE* 80, p. 72-78.

E.W. Haley (1991): *Migration and Economy in Roman Imperial Spain*, Barcelona.

R. Lane Fox (1986): *Pagans and Christians in the Mediterranean World from the Second Century A.D. to the Conversion of Constantine*, Nueva York.

P. López Barja (1993): *Epigrafía latina*, Santiago de Compostela.

J. Mangas (1982): *Historia de España* (dir. por M.Tuñón de Lara), vol. I, Barcelona.

- J. Mangas (1986): «Dioses y cultos en Astúrica Augusta antes de su cristianización» en *Actas del I Congreso Internacional sobre Astorga romana*, vol. I, p. 55-74.
- J. Mangas y J. Vidal (1987): «La Dea Asturica» *Cuadernos municipales*, 1 (Astorga).
- S. Montero Herrero (1989), «Un oráculo del Apolo de Claros en Galicia» en *Homenaje al profesor Santiago Montero Díaz, Anejos de Gerión*, II, Madrid, p. 357-363.
- M.J. Pinheiro Maciel (1980): «O de correctione rusticorum de S.Martinho de Dume» *Bracara Augusta* 34, p. 483-561.
- G. Pflaum (1965): «La part prise par les chevaliers romains originaires d'Espagne à l'administration impériale» en *Les empereurs romains d'Espagne*, París, p. 87-121.
- D. Plácido (1988): «La conquista del norte de la Península Ibérica: sincretismo religioso y prácticas imperialistas» *Mélanges P.Lévesque*, vol. I, Besançon, p. 229-244.
- J.M. Serrano Delgado (1988): *Status y promoción social de los libertos en la Hispania romana*, Sevilla.
- A. Tranoy (1981): *La Galice romaine*, París.