



Facultade de Humanidades

Traballo de
fin de grao

A relixión política e a súa
utilización como
instrumento do imperio
romano: O culto de
Xúpiter Optimo Máximo.

Autor: Francisco Folgueira Ríos

Titora: M^a Dolores Dopico Caínzos

Grao en Ciencias da Cultura e Difusión Cultural

Xullo 2017



Facultade de Humanidades

Traballo de
fin de grao

A relixión política e a súa
utilización como
instrumento do imperio
romano: O culto de
Xúpiter Optimo Máximo.

Autor: Francisco Folgueira Ríos

Titora: M^a Dolores Dopico

Grao en Ciencias da Cultura e Difusión Cultural

Xullo 2017

ÍNDICE

Introdución.....	4
1.A relixión romana:.....	5
1.1 Unha relixión colectiva e cívica.....	5
1.2 O sacerdocio en Roma.....	6
2. Xúpiter optimo Maximo deus supremo do panteón romano.....	9
3. Xúpiter como valedor do discurso político de Cicerón.....	11
4. O culto de Xúpiter Optimo Maximo nas provincias e a súa función romanizadora...	13
5. Conclusión.....	22
Bibliografía.....	23

Introdución

Elixín este traballo movido polo meu interese pola arqueoloxía, á cal quero dedicarme profesionalmente, razón pola que pretendo seguir formándome nos próximos anos a través da realización dun Master na Universidade do Minho, en Braga. Dentro das numerosas especialidades da arqueoloxía interésame especialmente o mundo romano, que aprendín a coñecer na cidade na que vivo e estudo, a antiga *Lucus Augusti*, por elo, ante a imposibilidade de facer un verdadeiro traballo de arqueoloxía para o que carezo de formación, decidínme por unha cuestión de historia de Roma. Para un traballo de estas características, breve e con escaso tempo para a súa realización, pareceume interesante escoller un tema que non me esixira coñecementos demasiado especializados, con boa bibliografía e que tivera varios atractivos, ao evocar os problemas do mundo de hoxe. Actualmente escoitamos continuamente como a relixión entremestúrase coa política e pareceume interesante profundizar neste aspecto no mundo romano. É por esta razón, polo que pareceume curioso estudar cal sería o papel que representaría o deus supremo da Relixión Romana, Xúpiter Óptimo Máximo, tanto nesta, como na concepción do Estado.

Para isto primeiro veremos cal é o papel que xogaba a relixión romana dentro do Estado e que función ocupaba Xúpiter Óptimo Máximo dentro dela. Empregaremos en esta parte textos de Cicerón, que nós permitirán coñecer a concepción que este tiña do deus y como o empregaba para o seu propio beneficio político.

Tras isto, ca axuda de varios textos de Tácito, veremos como durante o imperio Xúpiter Óptimo Máximo segue sendo o representante e conservador do poder romano, ademais de cómo o seu culto é empregado polo emperadores para facer propaganda da súa persoa, ao poñelo en relación co culto imperial. Para completar esta visión empregaremos a epigrafía para analizar a expansión do culto nunha das provincias do Imperio Romano, a de *Britannia*. Cun número bastante manexable de epígrafes poderemos ver por onde se estendeu, quen o fixo e cando, e, sobre todo, ver as consecuencias que tiña na implantación do poder romano.

1. A relixión Romana.

1.1 Unha relixión colectiva e cívica.

A natureza e as características da relixión romana son moi diferentes á das grandes relixións monoteístas actuais, polo que creo necesario, en primeiro lugar, mostralas brevemente, pois son imprescindibles para entender o contido deste traballo. Tomarei como punto de partida a obra de M. Terencio Varrón *Antiquitates rerum humanarum et Divinarum*, apoiandome na explicación que dela fai Caro Baroja (1981).

Seguindo a visión estoica, Varrón divide a teoloxía en tres tipos: mítica, física ou natural e política ou civil. Afirmar que da teoloxía mítica encárganse os poetas, e nela englobábase todas as obras nas que se fala das vidas e prodixos dos deuses. A física, ou natural, é a teoloxía elaborada polos filósofos a través do estudo da natureza dos deuses, algo no que Cicerón, como veremos máis adiante, destaca notablemente. A última é a teoloxía política ou civil, que é practicada por toda a cidadanía, pero sobre todo polos sacerdotes, xa que estes son os principais encargados de protexer as “ cousas divinas” (*De Civ. Dei* 3-5; *vid.* Caro Baroja, 1981, 2). É moi significativa a vinculación que fai Varrón destas tres formas de teoloxía con outras realidades, porque en tanto relaciona a mítica co teatro e a física co estudo do mundo natural e cos deuses, a terceira, a política ou civil, como pode deducirse da súa denominación, vincúlase coa cidade e co seu correcto funcionamento. Na valoración que fai a continuación, critica as dúas primeiras debido a súa suxeitividade, *que é intolerable para o pobo e especialmente o romano* (Agust., *De Civ. Dei* 4.5), polo que semella claro, ao seu modo de ver, cal das tres formas de relixión era relevante para o cidadán, a que é política. Denominámola así no sentido en que só pode ser profesada polos cidadáns e deles depende a correcta relación entre os deuses e a cidade. En palabras dun dos grandes historiadores da relixión romana, *un non se converte á relixión romana, nin tampouco fai un acto de fe: ou ben nace fiel ou ben chega a selo cando recibe a cidadanía* (Sheid, 1991, 2). Estamos ante unha relixión colectiva e social, na que non importa o individuo, senón o conxunto de toda a cidadanía e na cal o Estado é o interlocutor natural cos deuses.

A segunda característica que pode verse a partir dos textos de Varrón é a importancia que teñen os ritos dentro da relixión romana, ritos que deben ser realizados segundo a tradición. A relación da cidade cos deuses dependía en gran medida da correcta realización dos mesmos, *ningún acto ou asunto público era entendido sen que os propios rituais preliminares foran observados* (Schultz, 2013, 163), polo que era necesario que todas as “ cousas divinas” estiveran dispostas de forma correcta para que o rito saíse ben. Calquera cuestionamento dos ritos supoñía un perigo para a cidade e para súa boa relación cos deuses, por iso se facía unha coidadosa vixilancia deles, para impedir que se cometera unha impiedade que provocaría o enfado dos deuses e racharía ca *pax deorum*. É preciso sinalar que en Roma a piedade é un concepto diferente o de outras relixións, non está relacionada coa pureza, senón co material. Poñerei un exemplo:

a impiedade non é empregar vestimentas impuras, senón non respectar as cousas divinas que interveñen no rito. Un erro na realización do mesmo podía ter como resultado unha impiedade que manchaba a toda a sociedade, debido a que como xa se dixo antes, a relixión romana era colectiva, non afecta só a un cidadán, senón a todos eles. Se os erros eran involuntarios podían ser reparados ca repetición do rito, pero non ocorría así cos voluntarios. Unha falta de impiedade voluntaria era considerada un atentado contra as tradicións romanas, que manchaba a toda a comunidade en conxunto, e tan só pode ser limpada cando a sociedade aparta desta ao impío (Scheid, 1991, 9). A importancia da impiedade queda presente nos argumentos en que en moitas ocasións basea os seus discursos Cicerón, pero isto verémolo máis tarde. Como vemos, a *pax deorum* dependía do conxunto de toda a sociedade e de que esta seguira a tradición a hora de tratar cas “cousas divinas”.

Podemos, polo tanto, definir a relixión romana como unha relixión civil e colectiva, que a través dos seus ritos, fundamentados na tradición e no respecto ás “cousas divinas”, cumpría a función de mediación entre os deuses e a cidade. Aínda que toda a cidadanía era a responsable de manter a *pax deorum*, e de respectar as “cousas divinas”, os principais protectores da tradición eran os sacerdotes. Ao igual que o culto celébrase en espazos físicos determinados, o espazo social no que tiñan lugar os ritos tamén era de vital importancia, tendo que ser coidado e protexido por todos os cidadáns, pero en especial polos maxistrados e sacerdotes. Isto fixo que as autoridades da cidade interviran nalgunha ocasión incluso no culto familiar, xa que este non só afectaba a familia, senón que tamén debido ao seu carácter público, afectaba ao resto da comunidade (Scheid, 1991, 2).

1.2. O sacerdocio en Roma.

Do mesmo modo que no plano familiar o pater familias, e só el, é o sacerdote, así tamén, ao pasar ao plano da cidade, só aos maxistrados e sacerdotes correspóndelle ese papel (Scheid, 1991,4)

As orixes da relixión romana atópanse ligadas a fundación da cidade e, segundo a tradición, xa dende os tempos de Rómulo practicábanse os auspicios a través dos augures, que estaban organizados en colexios. Nembargantes, quen, tamén segundo as mesmas fontes, organizou os sacerdocios foi o rei Numa, creando, en primeiro lugar, os dos deuses da tríada arcaica (Xúpiter, Marte e Quirino) coñecidos coma *flamines*, aos que engadiu os *Pontifices*, as vestais e os *Salii* (Beard, North e Price, 1996, 1). O rei era a cabeza visible da relixión, mentres que os demais sacerdotes organizábanse en colexios, nos cales aprendían as tradicións dos ritos para poder realizalos de xeito correcto e así salvagardar a *pax deorum*. Ca caída da monarquía, os poderes relixiosos do rei foron divididos entre un rei do sagrado (*Rex Sacrorum*) e o presidente do colexio de pontífices (*Pontifex Maximus*) ata que finalmente este último asumiu unha posición predominante, relegando o papel do *Rex Sacrorum* a un cargo sacerdotal máis (Bayet, 1969, 30). Os sacerdotes romanos non son tan só os que celebran os ritos e os sacrificios, senón que son os encargados de xestionar e manter as tradicións romanas

nestas cuestións (Scheid,1991, 15). Deles depende que a relación dos deuses ca cidade siga sendo boa, para o que teñen que evitar que se produza calquera tipo impiedade, e no caso de producirse, denuncia para que poida ser solventada.

As maxistraturas relixiosas disfrutaban dunha moi boa posición, e exercían unha gran influencia sobre a cidadanía a través da tradición relixiosa. Neste aspecto os sacerdotes eran moderadores da vida política, e tendo en conta a súa orixe -maioritariamente pertencentes a familias aristocráticas- eran un importante instrumento para a conservación do poder a favor das elites (Scheid,1991,34). Isto provocará conflitos entre os diferentes sectores da poboación, xa que por un lado os cidadáns reclamarán ter a mesma presenza nas maxistraturas relixiosas que nas civís, e, por outro, produciranse conflitos polo poder entre as autoridades relixiosas e as políticas.

Dos sacerdocios que mencionamos interésannos dous tipos vinculados con Xúpiter, que son os *flamines* e os augures. Os *flamines* naceron durante o reinado de Numa, estando nun principio xusto por detrás do poder do rei e por riba do poder do *pontifex*, pero unha vez que este converteuse no sacerdocio máis importante, foron asimilados a calquera outro sacerdocio. Eran 15 en total, entre os que destacaban os tres maiores, que representaban a triada capitolina: o *flamen* dial, que era o sacerdote de Xúpiter, *flamen* Marcial, do deus Marte e o *flamen* Quirinal. Os trece restantes eran chamados *flamines* menores e estaban adicados a outros deuses. O *Flamen* dial será o máximo sacerdote de Xúpiter, e a súa esposa a *flaminica* de Xuno. O seu casamento debía de ser celebrado a través dunha cerimonia solemne e non podía ser disolto co divorcio, pois representaba a unión entre o deus Xúpiter e a deusa Xuno (Grimal, 1966, 299). Ademais sometíase a un gran número de restricións, algunhas das cales eran non poder pasar a noite fora da cidade, non poder ver o exercito armado e non poder ostentar ningún outro tipo de maxistratura. Os *flamines* non realizaba nin ritos nin sacrificios, son a representación do deus e os encargados de prender o seu lume no templo.

O segundo tipo de sacerdocio que ten relación con Xúpiter é o dos augures. Aínda que eran os encargados de consultar aos deuses non se debe confundir augures con adiviños, pois os romanos non practicaban a adiviñación, xa que cando precisaban desta práctica acudían en privado a adiviños estranxeiros, xeralmente aos oráculos ou á *haruspicia* etrusca (Scheid, 1991, 35). A diferenza que existía entre a disciplina dos augures e a adiviñación queda patente en Cicerón (*Div.* 2.44; 2.47, 2.72; 2.73) quen critica duramente a arbitrariedade da última, e a maneira na que interpretan os supostos mensaxes de Xúpiter sen respectar a tradición augural.

Como xa vimos antes, para manter a *pax deorum* era vital que a cidade estivera en harmonía cos deuses, polo que antes da toma de calquera decisión, os augures debían consultalos. Só a través de eles, únicos coñecedores e protectores das tradicións e as técnicas que conformaban esta disciplina, a cidade podía saber se estaba a ser adoptada a decisión correcta. Isto permitiulles converterse no *medio de control global das relacións entre a cidade e os seus deuses* (Scheid,1991, 36), e nun dos sacerdocios máis desexados por todos os que ansiaban o poder na república romana. De novo isto

móstranos a forte vinculación entre a relixión e a política, pois na práctica o *auspicium* servía para lexitimar politicamente as leis, xa que aparentaban ser *decisións politicamente obxectivas, é dicir, independentes dos grupos políticos implicados*. (Scheid,1991, 37). Os augures tiñan o poder de aprazar ou disolver as reunións do Senado se vían un mal agoiro. O deus máis consultado era Xúpiter, do cal criase que se comunicaba ca cidade mediante os seus raios, que eran interpretados polos augures mediante as técnicas tradicionais.

2. Xúpiter Óptimo Máximo como deus supremo do panteón romano.

Xúpiter era o deus máis importante do panteón romano dende os inicios da historia da cidade, o máis poderoso da tríada Capitolina arcaica (Xúpiter, Marte e Quirino) e tamén da tríada Capitolina definitiva (Xúpiter, Xuno e Minerva). Ademais xa era adorado tanto polos latinos coma polos sabinos, pertencendo tamén ao panteón etrusco co nome de *Tinia*. A súa figura pronto se converteu no símbolo do poder romano, sendo xa empregados os seus atributos por Rómulo que, segundo a tradición, adoptou o carro de cabalos branco e a toga púrpura. Aínda que Xúpiter era venerado a través dun gran número de epítetos, o máis célebre era o de *Xúpiter Óptimo Máximo*, que terminou eclipsando aos demais (Grimal, 1966, 299). É moi interesante a interpretación que Cicerón fai do seu significado:

Vinctus autem a Iove, ne inmoderatos cursus haberet, atque ut eum siderum vinclis alligaret, sed ipse Iuppiter, id est iuvans pater, quem conversis casibus appellamus a iuvando Iovem, a poetis "pater divomque hominumque" dicitur, a maioribus autem nostris optumus maxumus, et quidem ante optimus id est beneficentissimus quam maximus, quia maius est certeque gratius prodesse omnibus quam opes magnas habere (Cic., ND 2.64)

Da explicación dos epítetos interésannos resaltar que Xúpiter aparece como o deus que axuda aos romanos, o seu protector, pero a súa función irá máis ala da protección individual pois converteuse no valedor e defensor do Estado romano e no gran símbolo da súa estabilidade. Esta labor protectora dependía de que o conxunto da cidadanía respectara a *pax deorum*, as tradicións romanas e ao propio Estado, como ben sinala Cicerón:

Atque etiam Iovem cum Optimum et Maximum dicimus cumque eundem Salutarem, Hospitalem, Statorem, hoc intellegi volumus, salutem hominum in eius esse tutela, minime autem convenit, cum ipsi inter nos viles neglectique simus, postulare ut diis immortalibus cari simus et ab iis diligamur. Quem ad modum igitur membris utimur prius, quam didicimus, cuius ea causa utilitatis habeamus, sic inter nos natura ad civilem communitatem coniuncti et consociati sumus, quod ni ita se haberet, nec iustitiae ullus esset nec bonitati locus (Cic. Fin. 3.66)

Cicerón defende que non podemos pensar que se somos miserables co resto de cidadáns, Xúpiter vai ser bondadoso con nós. Quere facer ver que o deus está interesado en que os romanos constituían unha sociedade civil xusta e un Estado, que tamén gozaría da protección de Xúpiter, feito que queda reflectido a través dos epítetos *Conservator* e *Stator*.

Respecto ao primeiro, o de *conservator*, resulta moi interesante o xeito en que Cicerón emprega este epíteto para falar dos seus aliados e del mesmo, dando a entender que eles, ao igual que Xúpiter, buscan a conservación e protección da cidade de Roma. Sobre este emprego con fins políticos falaremos no seguinte punto.

Con respecto a *Stator*, este epíteto non só é moi importante na tradición romana, senón tamén para o propio Cicerón, que o emprega nos seus discursos para dotalos dun maior impacto. Un exemplo disto é o discurso no que narra como Antonio é o único que puxa

na subasta pública polos bens de Pompeio diante do Templo de Xúpiter *Stator* (*Phil.* 2.64) Cicerón presenta a Antonio coma un tolo inimigo dos deuses que tan só buscaba o seu propio beneficio, debido ao que non lle importa apropiarse dos bens de Pompeio, - entón aliado de Cicerón que o calificaba de “protector da patria”- diante do templo do deus que representaba a protección do Estado (Grimal, 1965,39). Tan relevante era para Cicerón o Templo a Xúpiter *Stator*, que foi neste lugar no que convocou ao Senado tras sufrir un intento de asasinato (*Catil.* 2.17).

O feito de que Xúpiter fose o *conservator* e *stator* do Estado romano, atribuíalle a categoría de principal protector. Esta protección era levada a cabo polo ben de todos os cidadáns de Roma, sen que o deus resultara ser un tirano. Con respecto a isto, é moi interesante que Cicerón defenda que non se pode empregar o título de *Rex* con alguén que tan só busque o poder para o seu propio beneficio, xa que este nome está vinculado a Xúpiter Óptimo Máximo, que sempre busca o ben para a cidadanía:

Cur enim regem appellem Iovis optimi nomine hominem dominandi cupidum aut imperii singularis, populo oppresso dominantem, non tyrannum potius?(Rep.1.50.3)

Esta función de Xúpiter como modelo político aparece en obras como *De Re Publica* con varios exemplos nos que opón o deus aos tiranos que deciden sobre a vida e morte dos seus súbditos (*Rep.* 3.33). O deus, polo contrario, aparece como o gobernante que por natureza busca o ben para o conxunto da cidadanía romana, e quen inspira ao *princeps* para que este protexa a harmonía social. O *princeps* segundo Cicerón, é un cidadán que ten a capacidade de velar sobre os cónsules, o Senado e o pobo mantendo o equilibrio entre eles. Debe ser unha persoa recta e chea de virtude, que permita o consenso entre as diferentes partes da sociedade, para que sexa posible facer unha constitución “mixta”, mestura entre a monarquía, a oligarquía e a democracia, e constitúa o tipo de estado máis xusto. A constitucións mixta tan só pode existir nunha sociedade xusta, na que os cidadáns se respecten os uns aos outros (*Rep.* 3.33). Debido a isto, o *princeps* parece quedar vinculado a Xúpiter, buscando mediante as súas leis que os cidadáns vivan nunha comunidade na que se respecten as tradicións, que garantan a harmonía social e a *pax deorum*. Esta idea do *princeps* servíalle a Augusto como fonte de inspiración a hora de fortalecer o seu poder (Guillén, 1982, 158).

Este papel que xoga a figura de Xúpiter dentro da concepción do Estado romano que tiña Cicerón, fai que nos seus tratados filosóficos ataque aos que poñen en dúbida a súa existencia, ou que dín que Xúpiter é o universo no seu conxunto. Isto é doado de entender, xa que se a existencia ou figura de Xúpiter é posta en dúbida, tamén é posta en dúbida a propia natureza do Estado Romano e o seu poder. Por iso defende que o deus non debe de ser confundido, nin debe ser visto representado en todo.

Haec igitur indocti; quid vos philosophi, qui meliora? Omitto illa, sunt enim praeclara: sit sane deus ipse mundus. Hoc credo illud esse 'sublime candens, quem invocant omnes Iovem'. Quare igitur pluris adiungimus deos? Quanta autem est eorum multitudo: mihi quidem sane multi videntur; singulas enim stellas numeras deos eosque aut beluarum nomine appellas, ut Capram, ut Nepam, ut Taurum, ut Leonem, aut rerum inanimarum, ut Argo, ut Aram, ut Coronam (ND 3.40).

3. Xúpiter como valedor do discurso político de Cicerón.

Cicerón presentase a si mesmo como o defensor da república e as súas tradicións, que estaban ameazadas polos fortes conflitos de interese e loitas internas que tiñan lugar nesta época. Debemos recordar que desenvolveu a súa obra en plena crise da República Romana, na que debido as súas posturas ideolóxicas tería grandes inimigos, tendo que abandonar a súa labor política en dúas ocasións: a primeira tras ser desterrado por Clodio, e a segunda na ditadura de Cesar.

O primeiro dos xeitos en que Cicerón empregaba a figura de Xúpiter como valedor do seu discurso, era a vinculación do deus cos seus partidarios ou el mesmo. Esta vinculación podía facerse dicindo directamente que Xúpiter apoia a dita persoa, ou mediante o emprego dos epítetos de Xúpiter como características desa persoa. Neste sentido cabe destacar o uso que fai do epíteto *conservator*, mediante o cal trata de darlle a categoría de protector e salvador da patria aos seus aliados ou a el mesmo.

Xúpiter *Conservator* é o que busca a protección e defensa do poder e o Estado romano, accións que son o maior honor que un cidadán pode levar a cabo na vida, algo que queda presente no epílogo da súa obra *De Re Publica*, onde o avó adoptivo de Escipión aparéceselle en soños para dicirlle que todos aqueles que protexen e defenden a república sempre terán o favor do Deus:

Sed quo sis, Africane, alacrior ad tutandam rem publicam, sic habeto, omnibus, qui patriam conservaverint, adiuverint, auxerint, certum esse in caelo definitum locum, ubi beati aevo sempiterno fruuntur; nihil est enim illi principi deo, qui omnem mundum regit, quod quidem in terris fiat, acceptius quam concilia coetusque hominum iure sociati, quae 'civitates' appellantur; harum rectores et conservatores hinc profecti huc revertuntur (Rep. 6.13)

Como podemos ver, Cicerón cree que os que protexen o Estado teñen non só o apoio do deus, senón un lugar reservado no ceo, dándolles a categoría de divinos. Para el os protectores do Estado son os *optimates* (*Sest.*138), pois non debemos esquecer que Cicerón se identifica con sus ideas e é profundamente conservador (Perelli, 1990, 3). Denomina así os que se enfrontan aos inimigos da patria (que identifica cos seus propios inimigos), e polo tanto, ademáis de el mesmo (*At.* 9.10), son chamados así os seus aliados políticos (*Mil.*73; *Phil.*3.14). Polo contrario non dubida en acusar aos seus inimigos de impíos, que non só atacaban á estabilidade da república, senón que ademais querían esnaquizarse os templos, rompendo tamén a *pax deorum* (*Phil.* 5.8).

Xúpiter tamén tomaba protagonismo dentro dos discursos de Cicerón a través das súas accións, ou como inspirador destas. Un exemplo do primeiro é a invocación de Xúpiter *stator* como gardador de Roma e do seu imperio, para pedirle que non permita que Catilina e os seus secuaces sigan facéndolle dano a cidade e os seus habitantes.

Tu, Iuppiter, qui isdem quibus haec urbs auspiciis a Romulo es constitutus, quem Statorem huius urbis atque imperii vere nominamus, hunc et huius socios a tuis [aris] ceterisque templis, a tectis urbis ac moenibus, a vita fortunisque civium [omnium] arcebis et homines bonorum inimicos, hostis patriae, latrones Italiae scelerum foedere inter se ac nefaria societate coniunctos aeternis suppliciis vivos mortuosque mactabis (Catil. 1.33)

Vemos como ademais neste pasaxe volve a presentar aos seus inimigos non só como contrarios a Xúpiter, senón tamén como contrarios a patria e a súa estabilidade, axudándose do papel do deus como protector desta.

Con respecto ao uso de Xúpiter como inspirador, podemos atopar varios exemplos, sendo o discurso contra Catalina nun nos que máis doado é de ver esta faceta. En el alega que é o propio Xúpiter o que quere parar a conxura, polo que envía varios malos agoiros aos cidadáns, facéndolles ver que algo malo vai a acontecer:

Quibus ego si me restitisse dicam, nimium mihi sumam et non sim ferendus; ille, ille Iuppiter restitit; ille Capitolium, ille haec templa, ille cunctam urbem, ille vos omnes salvos esse voluit. Dis ego immortalibus ducibus hanc mentem, Quirites, voluntatemque suscepi atque ad haec tanta indicia perveni (Catil. 3.22)

Cicerón é consciente do gran poder persuasivo que teñen os augurios no mundo romano, polo que nos seus discursos empregaba este tipo de interpretación dos signos dos deuses para darlle máis forza aos seus argumento, e non dubida en facer que Xúpiter se converta no valedor da súas palabras. O emprego deste recurso nas *Catilinarias* é moi significativo, xa que mentres nos discursos que realiza no Senado os seus argumentos baséanse nas probas que ten contra Catilina nos presentados ante o pobo utilizáos frecuentemente (Mosterín,1985;262).

En conclusión, a través dos textos podemos ver a visión que tiña Cicerón del mesmo e dos seus aliados como protectores do Estado, protección que ademais tiña un carácter divino, xa que na maioría dos casos as súas accións eran refrendadas ou inspiradas polo deus protector da República romana, Xúpiter.

4. O culto de Xúpiter Optimo Maximo nas provincias e a súa función romanizadora.

Como xa vimos anteriormente a través dos textos de Cicerón, Xúpiter ten unha forte relación co Estado romano e co seu mantemento. Examinarei agora cómo tal relación se estende tamén ao imperio, ao aparecer como símbolo do mesmo e garante da súa conquista.

Segundo a tradición foi o rei Tarquinio Prisco o que vinculou o culto a Xúpiter co Capitolio, erixindo neste lugar un templo no cal tamén introduciu outras dúas divinidades, Xuno e Minerva, aínda que situadas nunha posición inferior, subordinadas ao deus supremo do Estado. Algúns investigadores interpretan a creación da tríada capitolina como algo máis que un simple acto relixioso, creen que este feito ten unha clara intencionalidade política e propagandística. Sería un intento, por parte de Roma, de superpoñer ao deus que representa o seu poder por riba doutras dúas deusas, a latina Xuno e a etrusca Minerva, que representaban a pobos sobre os que Roma empezaba a estender a súa hexemonía (Martínez, 2002, 27). Vemos así cómo a relación Xúpiter e o poder/imperio romano, existen practicamente dende a fundación de Roma¹. Esta vinculación entre o Capitolio, Xúpiter e a permanencia do imperio recollese igualmente nos textos literarios, xa o vimos na primeira parte deste traballo en Cicerón, por exemplo nas Catilinarias (1.33) pero vou a analizar agora algúns textos de Tácito, xa que este historiador reflexa moi ben outros aspectos de esta relación. Así o vemos cando narra o incendio do Capitolio que tivo lugar no 69 d.C, o ano dos “catro emperadores”, cando se produce a crise política tras o fin da dinastía xulio-claudia que dará lugar ao acceso ao poder da Flavia. Tácito describe este incendio como un dos maiores desastres da historia de Roma, porque este templo foi fundado como o símbolo do imperio polos antepasados:

Id facinus post conditam urbem luctuosissimum foedissimumque rei publicae populi Romani accidit, nullo externo hoste, propitiis, si per mores nostros liceret, deis, sedem Iovis Optimi Maximi auspicato a maioribus pignus imperii condita (Hist. 3.72).

Un pouco máis adiante, no libro seguinte, volta a falar sobre este mesmo incendio, o que utiliza para profundizar nesta vinculación entre Xúpiter Óptimo Máximo, o Estado romano e a hexemonía deste. O Capitolio, símbolo do deus, ardeu, un feito tan extraordinario que ni sequera acontecera cando esta fora atacada polos galos no s. IV a.C. Tal feito foi interpretado polos druídas coma un indicio da fin do poder romano: a desaparición do Capitolio simbolizaba a do seu propio imperio:

Sed nihil aeque quam incendium Capitolii, ut finem imperio adesse crederent, impulerat. captam olim a Gallis urbem, sed integra Iovis sede mansisse imperium: fatali nunc igne signum caelestis irae datum (Hist.4. 54).

¹É interesante recordar que foi tamén con este rey, Tarquinio Prisco, con quen o deus adquiriu gran parte das súas connotacións políticas, pasando a ser denominado *Iuppiter rex*. Tendremos que esperar a inicios da República para que adquira os epítetos Óptimo Máximo (Martínez, 2002, 27).

Os textos anteriores móstrannos que o culto a Xúpiter Óptimo Máximo non só está estreitamente relacionado coa seguridade do Estado Romano, como nos amosou Cicerón, senón tamén co propio mantemento e expansión do imperio (Fears, 1981; 33-34). Esta crenza manifestábase tamén de forma material, o culto implantábase nas provincias recentemente conquistadas a través de dedicatorias e altares, que en ocasións foron tamén empregados dentro da propaganda imperial, intentando vincular o emperador coa deidade e lexitimando deste modo o seu poder (Escámez, 2014, 189). Neste episodio dos *Anais* Tácito conta como Tiberio, tras vencer as nacións situadas entre o Rin e o Elba, manda construír un edificio consagrado a Xúpiter, Marte e Augusto. A transcendencia de este feito é dobre. Por unha parte é a manifestación da implantación do novo poder romano entre os indíxenas, que se simboliza a través da propagación do culto de este deus nas provincias. Por outra parte, vemos como o emperador aproveita a vitoria para facer propaganda non só do Estado e poder Romano, senón tamén do culto imperial. Vemos así como nesta época entremestúranse os intereses do Estado cos privados dos emperadores.

Laudatis pro contione victoribus Caesar congeriem armorum struxit, superbo cum titulo: debellatis inter Rhenum Albimque nationibus exercitum Tiberii Caesaris ea monimenta Marti et Iovi et Augusto sacrauisse (Ann. 2.22).

O último texto que mostrarei de este autor, plantéxanos outra cuestión moi interesante, a relación que existía entre o exército romano e o culto a Xúpiter. Como instrumento que era do poder romano, tamén o exército apelaba a esta deidade para que lle axudase a cumprir a súa función de protexer o Estado:

Te, Iuppiter Optime Maxime, quem per octingentos viginti annos tot triumphis coluimus, te, Quirine Romanae parens urbis, precor venerorque ut, si vobis non fuit cordi me duce haec castra incorrupta et intemerata servari, at certe pollui foedarique a Tutore et Classico ne sinatis, militibus Romanis aut innocentiam detis aut maturam et sine noxa paenitentiam (Hist. 4.58)

Os catro textos que mostrei brevemente amósannos que Xúpiter Óptimo Máximo converteuse no propio símbolo do imperio romano, da súa existencia e mantemento, pero se queremos profundizar un pouco máis en cómo desempeñou esta tarefa tamén nas provincias, debemos empregar outro tipo de textos, os epigráficos, que ofrécennos unha información maior que a das fontes literarias. Permítennos coñecer a extensión e localización do culto, os dedicantes, en ocasións o seu estatuto xurídico, e a datación do epígrafe. O análise de todos estes datos permitirannos obter interesantes conclusións sobre os obxectivos de implantación de este culto nas provincias e as súas consecuencias.

Son miles as inscricións conservadas ao longo do Impero en honra a Xúpiter Óptimo Máximo, sendo imposible chegar a analízalas todas nun traballo destas características. Debido a isto, centrarémonos nunha provincia dun tamaño relativamente pequeno, como é *Britannia*, que ademais conta cunha epigrafía accesible e interesante.

Para realizar este apartado empreguei o *RIB (Roman Inscriptions of Britain)*, a recompilación que realizou Collingwood en 1965, actualizada posteriormente en 1995, que é accesible na rede (<https://romaninscriptionsofbritain.org>). Desde esa data apareceron outras inscricións, polo que foi necesario examinar dúas bases de datos máis actualizadas, tamén accesibles na rede, a da Universidade de Heidelberg (www.adw.uni-heidelberg.de) e a de Claus Slaby (<http://www.manfredclauss.de/>).² Nelas busquei as inscricións dedicadas a *IOM (Iovi Optimo Maximo)* en toda a provincia de *Britannia*, obtendo en total 142. O estado de conservación é moi diverso, algunhas están moi fragmentadas e a súa lectura é difícil, ou ben non nos dan máis información que o nome da deidade³. Doutras, en cambio, sabemos o nome completo dos dedicantes -co que a través da onomástica podemos coñecer tamén o estatuto xurídico destes-, ás veces a súa ocupación profesional e a datación⁴.

Do análise das inscricións destacamos en primeiro lugar a súa localización, xa que a maioría delas atópanse na contorna do muro de Adriano, cuxa construción iniciouse no ano 122 d.C. Este muro foi a primeira fronteira permanente do imperio e marcaba o límite co mundo bárbaro que quedaba ao norte dela, simbolizando o control e poder de Roma nesa rexión (Millet, Revelle e Moore, 2016, 221). Das 142 inscricións que foron atopadas 108 están na súa proximidade, e 6 na proximidade do outro Muro, o de Antonino, que foi ordenado construír por este emperador, tras as reconstrucións que sufriu o de Adriano. Deste xeito aumentaba a estabilidade do poder romano na zona, e a súa vez, melloraba a súa imaxe como emperador ao reconquistar o sur da actual Escocia (Millet, Revelle e Moore, 2016, 185). A distribución dos epígrafes coincide co que acontece en *Hispania*, onde a maioría de dedicacións ao deus atopáronse nas zonas menos romanizadas e onde a pegada militar era máis importante⁵. Xa vimos cal era a vinculación entre Xúpiter Óptimo Máximo e o poder e defensa do Estado Romano, a través do seu culto os soldados levan e mostran simbolicamente os indíxenas tal poder, servindo como axentes de romanización (Olivares, 2009, 333).

² A recopilación clásica do *CIL (Corpus Inscriptionum Latinarum)* correspondente a *Britannia* (vol. VII) non está actualizada nin está previsto que se faga a curto prazo, a diferenza do que ocorre nas outras provincias como as de *Hispania*, polo que o *RIB* segue sendo a mellor publicación de partida.

³ Como exemplo de texto incompleto temos a atopada en *Vindolanda (RIB 1689)*, na que faltan varias liñas: *I(ovi) O(ptimo) M(aximo) / AVG / [---] / [---] l(ibens) m(erito)*, ou a de Isca Silarum (*RIB 319*) que só contén a dedicatoria co nome da divindade: *I(ovi) O(ptimo) M(aximo)*.

⁴ É o caso de *RIB 1983*, da que coñecemos o nome e a ocupación dos dedicantes que pertencen a la *cohors II Tungrorum*, o prefecto Tiberio Claudio Claudiano e o *princeps* Publio Aelio Martino, datada con absoluta precisión nas *Kalendas* de Xaneiro do ano 241, cando eran cónsules o emperador Gordiano e Pompeiano.

⁵ Este é o caso do noroeste península, onde a importancia das minas, fixo que tivera una gran presenza militar.



Fig. 1.: Distribución das inscricións⁶

1.Auchendavy 2.*Fanum Cocidi* (Bewcastle) 3.*Vinovia* (Binchester) 4.Blatobulgium (Birrens) 5.Banna (Birdoswald) 6.Aballava (Burgh By Sands) 7.*Iscasilorum* (Caerleon) 8.Cappuck 9.Cambloganna (Castlesteads) 10.*Deva Victrix* (Chester) 11 *Corstopitum* (Corbridge) 12.Croy Hill 13.Duntocher:1 14.Vercovicium (Housesteads) 15. Braviconium (Kirkby Thore) 16.Longovicum (Lanchester) 17.Alauna (Maryport) 18.Gabrosentum (Moresby) 19.Castra Exploratorum (Netherby) 20. *Corstopitum* (Newcastle) 21. Maglone (Old Carlisle) 22. Cumbria. (Penrith) 23. *Habitacum* (Newcastle) 24. *Vindolanda* 25. Segedunum (wallsend) 26. *Isurium Brigantium* (Aldoborough)

⁶Os asentamentos están marcados de cor verde e os fortes de cor negro, entre parénteses está o nome actual. (menos *Vindolanda* e Cappuck que tamén recibían este nome en época romana) é debido a que descoñécese o lugar exacto da súa localización e só aparece o nome da rexión moderna onde foron localizadas as inscricións. Aldoborough aparece sen número no plano xeral.



Fig. 2 As inscricións dos muros de Adriano e Antonino

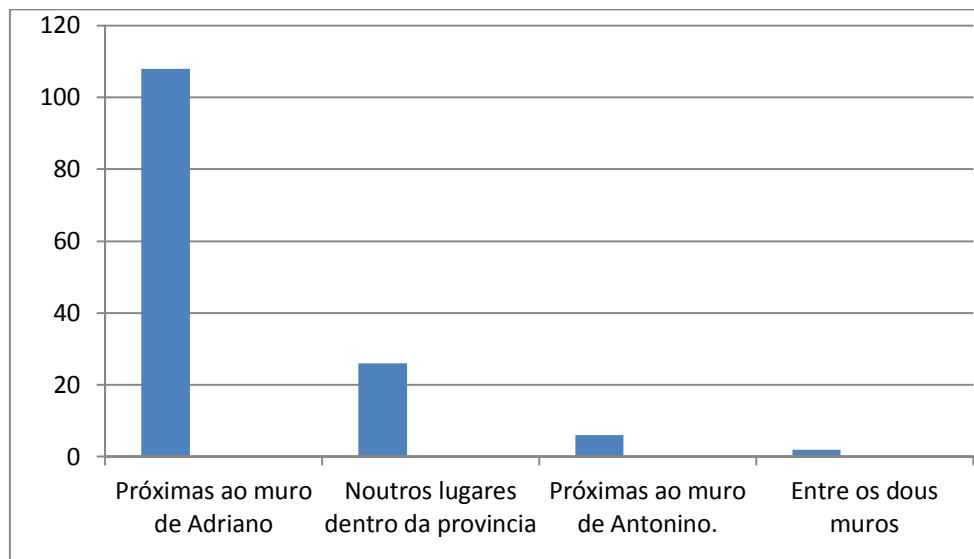


Fig. 3 Gráfico da localización das inscricións

Como xa dixemos, a primeira conclusión que obtemos tras ver o mapa é a gran concentración de dedicacións que se atopan nas inmediacións do Muro de Adriano, onde dos 26 lugares nos que se atoparon, 17 son fortes ou asentamentos de poboación próximos á estrutura. Dentro de eles destacan algúns polo seu gran número de dedicatorias, por exemplo o de *Vinovia* (Binchester), un dos fortes máis grandes do norte de Britania, que tiña un asentamento civil aos seus arredores, e protexía o cruce do río Wear. Nel atopáronse 22 inscricións, o mesmo número que en *Alauna* (Maryport), forte que se atopaba na costa para controlar o seu acceso y sede da *I Cohors Hispanorum* (RIB 815). O contraste con estes dous fortes vémolos en *Gabrosetum* (Moresby), asentamento onde se atopaban a *II Cohors Thracia* e a *II Cohors Lingonum*, ou en *Braviconium* (Kirkby Thore) forte que protexía o río Eden, en onde tan só temos unha inscrición⁷.

O segundo lugar no que atopamos un número significativo de inscricións é no Muro de Antonino. En 4 fortes apareceron inscricións, pero en menor cantidade cas anteriores, tan só temos 6 en total. Tres delas apareceron en *Blatobulgium* (Birrens), un forte especialmente importante como demostra a inscrición que mandou facer o propio emperador Antonino para conmemorar a súa construción (RIB 2110) e o resto en Auchendavie, Croy Hill e Duntocher. Entre os dous muros atopáronse dúas inscricións no forte Cappuck.

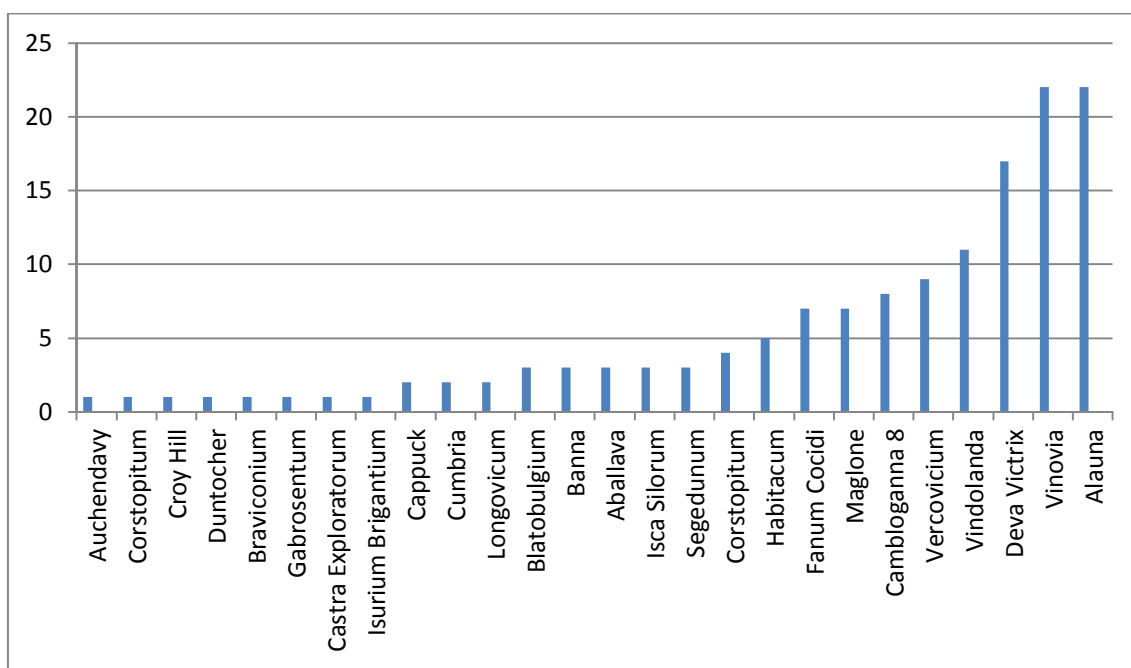


Fig. 4 Gráfico co número de epígrafes por localidades

⁷ Os números, evidentemente, non son absolutos, pois non se conservan tódalas inscricións de cada lugar, polo que debemos ser cautos a hora de facer valoracións cuantitativas.

Fora de estas dúas construcións militares, no interior da provincia, atopáronse inscricións nalgúns cidades que mantiñan unha importante relación co exército. É o caso de *Deva Victrix* (Chester), que pasou de ser un forte a unha importante cidade do oeste de Britania, e chegou a contar con edificios tan representativos dos modos de vida romano como un anfiteatro. De feito a maioría das 17 inscricións atopadas están feitas por soldados. Outras cidades nas que se encontraron epígrafes son *Isca Silorum* (Caerleon) con 3; Risinham con 5 e *Isurium Brigantium* (Aldoborough) con 1.

A localización das inscricións non deixan lugar a dúbidas de que a difusión deste culto na provincia de *Britannia* foi debida ao exército, o que tamén nos confirman os textos, xa que algúns permítenos coñecer os dedicantes e a súa ocupación militar, incluso a xerarquía que ocupaban dentro do exército. Sabemos que hai 2 dedicacións feitas por pretores, 3 por tribunos, 15 por *Praefectus cohortis*, 20 soldados e 37 equites. Dentro do exército o *Praefectus cohortis* era o primeiro chanzo dentro da carreira militar e dirixía unha unidade auxiliar; tras el viña o Tribuno, que soía estar ocupado por homes que roldaban os vinte e trinta anos, e que normalmente pretendía seguir a carreira senatorial, e por riba destes neste caso teríamos os pretores, que eran os comandantes dun exército. Ademais tamén contamos cun *princeps*, que era un soldado veterano que pertencían a segunda forza de choque.

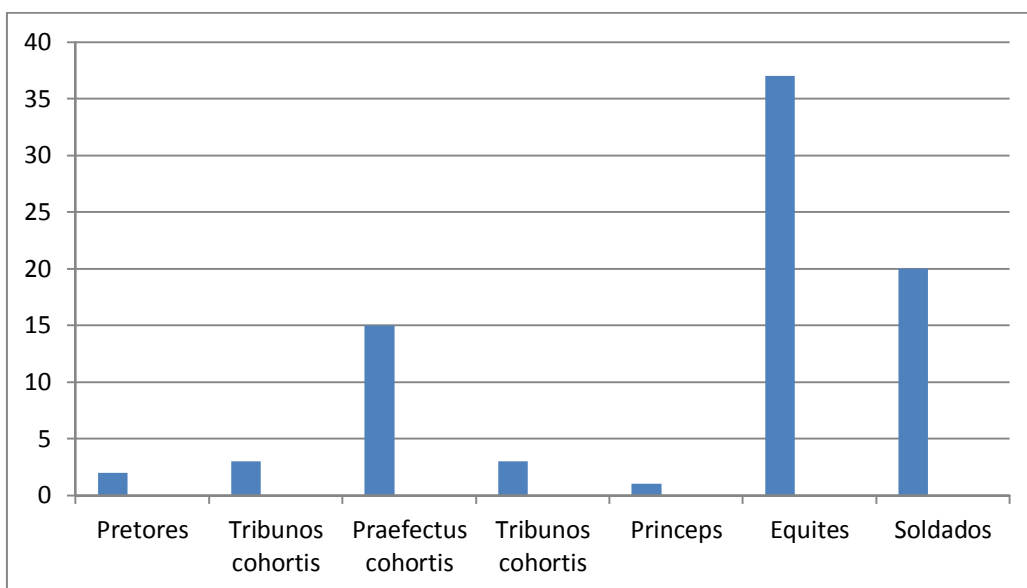


Fig. 5 Gráfico das dedicacións segundo as xerarquías militares

O interesante é que todos os diversos cargos do exército realizan inscricións, pero o maior número é o dos *equites* e soldados, os cargos inferiores, a pesar de que iso supoñería ter que realizar o gasto que supoñía o custe dun epígrafe.

Un segundo aspecto que nos transmiten os textos é a orixe dos soldados, que proceden de diferentes partes do imperio. A maioría das unidades militares, tal como indica o seu nome, proceden de fora da provincia, pero ademais nalgúns casos coñecemos a súa

procedencia exacta, como é o caso do cidadán romano *Q. Petronius Urbicus*, do cal podemos saber que procedía de Italia⁸ pero tamén os hai que proceden de Africa⁹. Estes datos poñen de manifesto como ían a defender a fronteira de *Britannia* soldados de diferentes lugares do imperio, con diferentes culturas, costumes, pero todos eles xa tiñan asumido o culto ao deus valedor do Estado e da súa defensa, e o difundían nos límites do imperio, como mostra de afirmación fronte aos indíxenas.

Fora do mundo militar conservamos escasas inscricións, pero que presentan un notable interés. Destaca, en primeiro lugar, a realizada polo gobernador de *Britannia*, de orde senatorial, o estrato social superior¹⁰, e no segundo lugar a que dedica unha muller, da que conservamos parte do seu nome, Hermione, atopada en Alauna (Maryport)¹¹ e que é única na provincia. Por último interésame resaltar a que realizan colectivamente os indíxenas dun asentamento que está preto do forte, os *Vicani Maglonarum*, no 238 dC¹². Situados no Norte da illa, nas rexións conquistadas tardiamente, mostraban cómo os pobos indíxenas chegaron a assimilar a escritura, formas epigráficas e deidades romanas.

Unha última cuestión que interésame analizar é á cronoloxía. Temos poucas datas seguras, e moitas delas no se poden precisar. Debido a isto decidín agrupar por séculos as que foran posibles, obtendo así un total de 83 inscricións. Delas 43 foron realizadas no século II d.C, e 40 no III d.C. Estas datas coinciden tanto ca construción do propio muro de Adriano e Antonio no século II d.C, como a reparación e ampliación que sufriu o muro no século III d.C tras o mandato de Septimio Severo. Polo tanto, podemos ver que a relación entre o culto a Xúpiter Óptimo Máximo e o exercito en Britania, é un claro exemplo do vínculo entre o deus e a protección de Roma, pero ademais tamén pode servir para diferenciar o romano do que non o é, pois no Muro de Adriano, que servía para separar os bárbaros dos romanos, é onde máis inscricións se atoparon.

⁸ *Ex Italia domo Brixia* (RIB 1686).

⁹ *I(ovi) O(ptimo) M(aximo) / coh(ors) I Hisp(anorum) / eq(uitata) cui praeest / L(ucius) Antistius L(uci) f(ilius) / Quirina Lupus / Verianus praef(ectus) / domu Sic/ca ex Africa* (RIB 816, Alauna)

¹⁰ *I(ovi) O(ptimo) M(aximo) / pro salute / imp(eratoris) Caes(aris) Domitiani / Aug(usti) / G(aius) Sallustius Lucullus / leg(atus) Aug(usti) / pr(o) pr(aetore) prov(inciae) Britanniae / posuit / v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)q(ue)* (RIB 2334, Noviomagus Regentium).

¹¹ *I(ovi) O(ptimo) M(aximo) / [---] / [---]iana Q(uinti) f(ilia) Hermione* (RIB 813, Alauna).

¹² *I(ovi) O(ptimo) M(aximo) et / V(u)lk(ano) pro sa/lute d(omini) n(ostri) M(arci) Anto(ni) / Gordiani P(ii) / F(elicis) Aug(usti) vik(ani) / Mag(---) aram / a(ere) col(lato) a v(ikanis) d(edicaverunt)* (RIB 899).

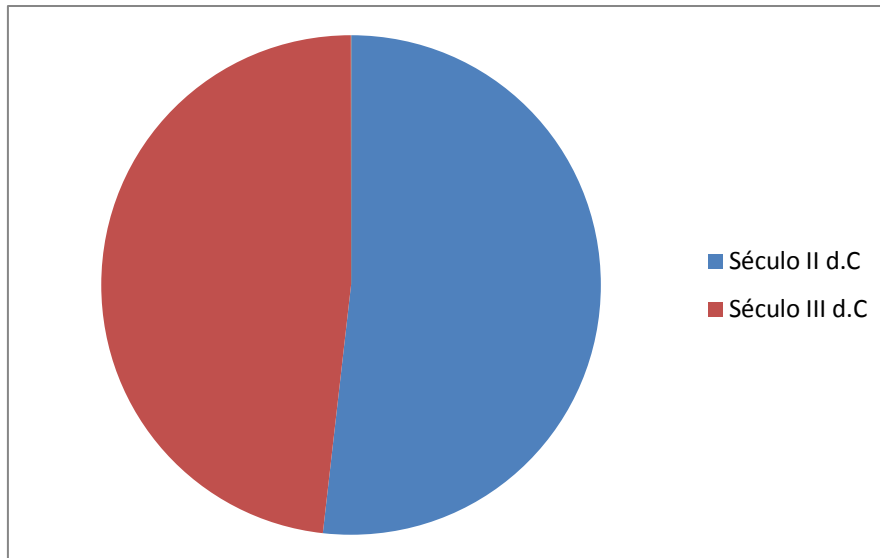


Fig.6 Cronoloxía das inscricións.

Como conclusión, podemos dicir que os restos que temos sobre o culto a Xúpiter Óptimo Máximo en *Britannia* evidencian que foi a deidade romana con máis dedicatorias nesta provincia. A través do análise da epigrafía podemos ver o importante papel que o exército desenvolveu na expansión deste culto, pois a cantidade de dedicatorias non deixan lugar a dúbidas. É un instrumento do Estado romano no que singularmente, a través dos seus membros, difunde este culto na fronteira cos “bárbaros”, cos non romanos, e en medio de comunidades indíxenas pouco romanizadas. Esta función completase con outra propagandística, pois en algunhas ocasións Xúpiter Óptimo Máximo aparece en compañía do emperador, en 17 de inscricións faise referencia a algún deles mediante o uso do termo *pro salute* anteposto o seu nome¹³ polo que se cree que algúns destes altares corresponden a unha celebración pública anual (Millet, Revell e Moore; 2016, 629). Así o vemos cos emperadores Adriano e Antonino, que son os que aparecen con máis frecuencia, o que non é raro pois son os construtores da gran obra militar que foron os dous muros que levan o seu nome.

¹³ *Iovi Optim(o) Maxi(mo) / Capitolino / pro salut(e) An/tonini Aug(usti) / Pii Postumi/us Acilianus / praef(ectus) coh(ortis) I Delm(atarum) (RIB 832, Alauna); I(ovi) O(ptimo) [M(aximo) Dolic]he/no et N[u]minibus / Aug(ustorum) pro salute imp(eratoris) / Caesaris T(iti) Aeli Hadr(iani) / Antonini Aug(usti) Pii p(atris) p(atriciae) / et leg(ionis) II Aug(ustae) / M(arcus) Liburnius Fron/to leg(ionis) eiusdem / v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito) (RIB 1330, Condercum).*

5. Conclusion.

Como podemos ver ao longo deste traballo, a relixión romana é política, é dicir, é unha relixión propia da comunidade, da sociedade que conforman os cidadáns e polo tanto no se pode desligar do Estado. Esa relixión social caracterízase polos seus ritos que son realizados publicamente e que son imprescindibles para manter a *pax deorum*. Sen ela os deuses negaríanse a ser os garantes do bo funcionamento da sociedade, así que o mantemento das tradicións é fundamental. Estes principios existiron dende a fundación de Roma, onde o monarca xa aparecía ligado a la relixión; será moi relevante durante a República e manterase durante o Imperio. É neste momento onde manifestarse tamén o seu carácter propagandístico como reforzo de poder do princeps, aínda que non será a primeira vez que é empregada en favor dun individuo, pues xa vimos cómo Cicerón apela a Xúpiter para consolidar os seus intereses políticos. Non é casual que elixa a este deus, posto que é o deus supremo da triada capitolina, o que simboliza o poder, protección e conservación do Estado e vela por el. Xúpiter Óptimo Máximo é considerado o *conservator* e *stator* da propia Roma, o seu mantemento garante o do propio Estado e de forma contraria, a súa desaparición implicaría a da propia cidade. Tendo claro este símbolo, ca axuda dos textos de Tácito podemos comprobar que durante o Imperio, a figura de Xúpiter Óptimo Máximo seguía representando ao Estado romano, o seu imperio e a expansión do mesmo. Pero ademais, o culto ao deus por parte dos soldados era un factor importantísimo para a romanización, xa que a través del, os soldados que procedían de diferentes lugares de todo o imperio, para defender a fronteira entre o mundo romano e o mundo bárbaro propagaban as tradicións romanas entre a poboación indíxena, e simbolizaban o poder romano, que baixo a protección do seu deus supremo, defendía a fronteira das incursións bárbaras.

Bibliografía

- ALDEA CELADA, J. M., (2012): “Crisis y decadencia de la Religión Romana en Época Tardorrepublicana”, *Estudios Historia Antigua* 30, pp 51-70.
- BAYET, J. (1969): *La Religion Romaine*, París.
- BEARD, M., NORTH, J., PRICE, S.(1996): *Religions of Rome*, vol. 1, Cambridge.
- BLANCO SANMARTÍN, M.P. (1998): “Culto a Xúpiter no convento Astur”, *GallaeciA* 17, , p 289-302.
- BRAVO, G., GONZÁLEZ SALINERO, R. (eds) (2010): *Toga y Daga. Teoría y praxis de la política en Roma. Actas del VII Coloquio de la Asociación Interdisciplinar de Estudios Romanos*, Madrid.
- BRAVO, G., GONZÁLEZ SALINERO, R. (eds): *Crisis en Roma y Soluciones desde el poder. Actas del XIII Coloquio de la Asociación Interdisciplinar de Estudios Romanos*, Madrid.
- CARO BAROJA, J. (1981): “La religión según Varrón y aplicaciones de sus ideas a la Hispania Romana”, en *La religión Romana en Hispania*, Madrid, pp. 11-25.
- CASTRO SÁENZ, A., LLANO ALONSO, F. (eds) (2016): *Cicerón el hombre y los siglos*, Granada.
- DELGADO, J. A. (1993): “El Culto a Júpiter, Juno y Minerva entre las élites Béticas durante el alto Imperio Romano. El Culto a Júpiter, Juno y Minerva entre la élites béticas durante el alto Imperio Romano”, *Gerión*, 11, pp.337-363 .
- ESCAMEZ DE VERA, D. (2014): “Júpiter Óptimo Máximo en la propaganda de Augusto y Vespasiano: Justificación religiosa de dos fundadores Dinásticos”, *Anestesia* 3, pp 180-207.
- ESPINOSA ESPINOSA, D. (2008): “La adivinación en Roma: Orígenes, fundamentación y crítica especulativa de su práctica”, *Polis* 20, pp 43-72.
- FEARS, J. R. (1981): *The Cult of Jupiter and Roman Imperial Ideology*, Amsterdam.
- GONZALEZ RENDÓN, D. (2009): “De Divinatione de Cicerón en su contexto político y religioso”, *Espacio, Tiempo y forma, Serie II. Historia Antigua*, 2, pp 351-358.
- GRIMAL, P. (1965): *Las grandes Civilizaciones. La civilización Romana*, Barcelona.
- GRIMAL, P. (1966): *Diccionario de la Mitología Griega y Romana*, Barcelona.
- GUILLÉN, J. (1982): “Humanitas..Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Instituto de Estudos Clássicos. Volumen 33-34.1982

- JARRETT M.G. (1994): “Non-legionary troops in Roman Britain: Part One, The Units”, *Britannia* 35, pp. 35-77.
- LE BOHEC, Y. (2013): *El Ejército Romano*, Barcelona.
- MARCO SIMÓN F., (1996): *Flamen Dialis. El sacerdote de Júpiter en la religión romana*, Madrid.
- MARCO SIMÓN, F.; PINA POLO, F., RODRIGUEZ REMESAL, J. (2002): *Religión y propaganda política en el mundo romano*, Barcelona.
- MILLETT, M., REVELL, L., MOORE, A. (eds.) (2016): *The Oxford handbook of Roman Britain*, Oxford.
- NORTH, J. A. (2000): *The religious history of the Roman Empire: pagans, Jews and Christians*, Oxford.
- OLIVARES PEDREÑO, J.C. (2009): “El culto a Júpiter, deidades autóctonas y el proceso de interacción religiosa en la céltica hispana”, *Gerión* 27, pp. 331-360.
- PERELLI, L. (1990): *Il pensiero Politico di Cicerone. Tra filosofia greca e a ideologia aristocratica*, Milán.
- RAWSON, E. (1994): *Cicero: a Portrait*, Bristol.
- RODRÍGUEZ LÓPEZ, R. (2005): “Superstitio” y “magia”: atentados a la observación religiosa de la “res publica”, *Rivista di Diritto Romano* 5, pp. 323-331.
- ROLDÁN, J. M. (1995): *Historia de Roma. La República Romana*, vol. 1, Madrid.
- ROMERO PÉREZ, A. (1994): “El Culto a Júpiter Óptimo Máximo en el *Conventus Emeritensis*”, *Studia Historica-Historia Antigua*, 12, pp 35-50.
- SCHEID, J. (1991): *La religión en Roma*, Madrid.
- SCHULZ, C. E. (2013): “Rome”, en Spaeth Barbette, S.: *Ancient Mediterranean Religions*, Cambridge, pp (157-175).
- VÁZQUEZ HOYS, A.M (1983-1984): “El culto a Júpiter en Hispania”, *Cuadernos de Filología Clásica* 18, pp 83-215.

Fontes online:

- <https://romaninscriptionsofbritain.org>
- <https://www.adw.uni-heidelberg.de>
- <https://www.manfredclauss.de>