

RELIGIÓN Y MAGIA EN LA ANTIGÜEDAD

**Valencia del 16 al 18
de abril de 1997**

RELIGIÓN PROVINCIAL ROMANA EN LA PENÍNSULA IBÉRICA: REFLEXIONES TEÓRICAS Y METODOLÓGICAS*

Francisco Díez de Velasco

Proponer como tema de estudio la religión provincial romana en la Península Ibérica requiere un esfuerzo de definición y reflexión teórica si se quiere avanzar más allá del mero catálogo de divinidades, templos, ritos y lugares de culto.

El ámbito provincial posee el privilegio de ilustrar de modo ejemplar la dinámica religiosa, un mestizaje que por otra parte parece resultar definitorio de la religión romana.

En una contribución de las características de la presente, las consideraciones teóricas y metodológicas poseen por sí solas entidad suficiente para llenar completamente el espacio del que se dispone para desarrollar la argumentación, por tanto, y a pesar de que puedan resultar en ocasiones excesivamente inconcretas, las páginas siguientes intentarán discurrir por los caminos de la teoría y los planteamientos metodológicos de tipo general.

Para ello resulta necesario comenzar planteando una definición de religión romana que tenga en cuenta la diversidad estructural de la misma.

1) LA RELIGION ROMANA: DIVERSIDAD, TOLERANCIA, CONSERVADURISMO E INTOLERANCIA

La religión romana resulta una amalgama de muy diversas influencias que inciden sobre un trasfondo claramente indoeuropeo (común en muchos casos también a latinos y otros itálicos), como demostró G. Dumézil (por ejemplo 1974, 76ss.) al comparar la mitología historizada romana con la teología védica. Este carácter mestizo y acumulativo provoca serios problemas a la hora de intentar definir los rasgos identificadores de lo romano hasta el punto de que se puede llegar a pensar que éstos no tienen verdadera entidad (Díez de Velasco, 1995b, 282-293 y 354, para una argumentación sintética más detallada con las referencias bibliográficas principales). La interacción progresivamente más compleja del estado romano con sus vecinos de cada momento llevó tanto a la aceptación de novedades en el ámbito de la religión como a la conservación de caracteres muy arcaicos.

Dos influencias resultaron destacadas desde mediados del siglo VIII a.e., la etrusca y la griega, y marcan las características de la forma religiosa que los romanos exportan a los territorios provinciales. La tríada capitolina (formada por Júpiter, Juno y Minerva), que simbolizará al propio estado romano, modifica por influencia etrusca una fase teológica anterior; el carácter icónico de los dioses romanos principa-

* Este trabajo (en particular el apartado 3) se enmarca en el proyecto de investigación "Agua y Religión" de la DGICYT del MEC (PB93-0570). La redacción final refleja las aportaciones de F.J. Fernández Nieto, M. García Quintela y F. Marco Simón en el turno de debate. Salvo en lo referente al apartado 3 se ha renunciado a cargar el artículo con referencias bibliográficas y documentales ya que la mayoría de los temas esbozados (culto imperial, *evocatio*, cristianismo, celtismo, romanización, etc.) han sido objeto de muy numerosos desarrollos cuya inclusión y revisión desvirtuaría un trabajo sintético como el presente.

les (que provocará un profundo impacto en territorios provinciales célticos, por ejemplo) también parece surgir del contacto con Etruria, aunque termine utilizando vehículos de expresión artística de tipo heleno.

La fusión religiosa se consolidará por medio de un instrumento de primer orden, la *interpretatio romana*, consistente en mirar la teología ajena por medio de los instrumentos que ofrece la propia. Se trata de una opción que busca acercar, adaptar al lenguaje romano la realidad diferente, pero que termina modificando ambos parámetros en causa. En el caso de los dioses griegos, se tomaron caracteres y rasgos teológicos pero amalgamándolos con los que ya poseían las divinidades romanas interpretadas. Por ejemplo Júpiter se asimila a Zeus, Juno a Hera, Minerva a Atenea, se les interpreta con los ojos prestados de la teología griega pero se mantiene su carácter triádico plenamente romano y completamente ajeno al pensamiento religioso griego.

Por otra parte, en su avance bélico caracterizado por la inclusión de los territorios conquistados en los límites cada vez más extensos del estado, los romanos emplearon una táctica ritual que llevó a incluir divinidades extranjeras entre las propias. Uno de los métodos rituales empleados es la *evocatio*, consistente en ganarse a los dioses de los enemigos por medio de la promesa de darles culto en Roma (vid. Macr. Sat. III,9,6). Este tipo de ceremonias previas a los enfrentamientos bélicos potenciaron la interpretación a la romana, por ejemplo, de dioses semitas: Melkart (patrono de Tiro en Fenicia o de Gades) fue nombrado como Hércules o Baal-Hamón (patrono de Cartago) como Saturno.

El tenor inconcreto de estas reflexiones sintéticas puede inducir al engaño de figurar la religión romana como maleable pero compacta. A pesar de poseer un sistema sacerdotal muy complejo y numeroso (en el que se amalgaman de modo ejemplar estratos muy diferentes que muestran el carácter también profundamente conservador de la religión romana), entre los romanos no se define un dogma cerrado de obligado acatamiento para todos. La religión romana presenta, por tanto, un carácter formalmente tolerante (que contrasta frontalmente con la intolerancia de la política militar y de dominio), que se materializa en una enorme diversidad en la práctica religiosa. Dependiendo no sólo del origen geográfico (por ejemplo romanos de Roma y romanos de provincias, provinciales de la zona occidental o la oriental) sino también del sociológico (senadores o caballeros frente a gentes sin linaje ni riqueza) y por supuesto cronológico, podemos definir un mosaico de creencias muy abigarrado.

Pero a pesar de lo dicho hasta ahora, en algunos casos las autoridades romanas actuaron de un modo radicalmente intolerante frente a ciertos cultos que ponían en peligro la estructura social o las bases del estado romano. Tal es el caso de la medida extrema contra las bacanales que tomó el senado en el año 186 a.e., por la que prohibió la realización del culto a los romanos y sus aliados, o la que se tomó en época del emperador Claudio contra los druidas galos al estimar que ponían en peligro el dominio romano. Las relaciones del estado romano con cristianos y judíos están marcadas también por etapas de profunda intolerancia, pero la causa no era de índole estrictamente religiosa. Los cristianos se negaban a dar culto al emperador (lo que equivalía a no aceptar el carácter divino del linaje del monarca, uno de los medios de demostrar el acatamiento al poder de Roma), los judíos extremistas se negaban además a pagar los impuestos romanos. Ambas actitudes, que se justificaban en presupuestos religiosos (no caer en la idolatría o no aceptar más impuestos que los que se debían al dios de Israel), eran interpretadas por las autoridades romanas como un ataque contra el sistema y se desencadenaba una brutal persecución (se ponía en marcha el mecanismo militar intolerante de autodefensa del estado romano).

La posibilidad de una intolerancia religiosa que era capaz de manifestarse en los modos más violentos resulta pues una clave más a la hora de acercar una definición de la religión romana. Sin poder llegar a erigirlo en explicación infalible se dibujan dos ámbitos religiosos en los que, a la par, se definen dos grados de sensibilidad. En las prácticas personales, en la religión privada, la tolerancia es la tónica fundamental. En la religión oficial, si bien también la tolerancia potenció el mestizaje religioso, cabía una

reacción por parte de las autoridades de índole intolerante cuando estimasen que ciertas actuaciones religiosas ponían en peligro la cohesión del estado.

Estas puntualizaciones generales resultan básicas para entender los modos de actuación de los romanos en las provincias (y en especial en las provincias hispanas).

2) LA RELIGION PROVINCIAL: DISCUSION SOBRE EL CONCEPTO

La máquina romana de conquista, al controlar ámbitos geográficos muy dispares y en los que existía una enorme diversidad cultural, generó un modelo político unitario (a partir de la época imperial de modo claro), centrado en Roma, pero de carácter multicultural (y también multirreligioso) en el que las influencias centrípetas y centrífugas interactuarán.

Estas dos fuerzas de efectos contrarios se combinarán de modos muy diversos dependiendo de la provincia que se estudie, generando así una complejidad que se resiste a su estudio sintético para el ámbito romano completo (ni siquiera Toutain, 1907ss. se atrevió a emprender un estudio de estas características y el intento de Ferguson, 1970 es muy poco sistemático). Por una parte la tendencia a la homogeneización, la ejemplifican las elites romanas e itálicas y la defenderán generalmente las elites provinciales y los grupos cercanos a las estructuras del poder. Adoptan o mantienen modos culturales que buscan diferenciarse mínimamente del estándar romano, generando un lenguaje común también religioso.

La tendencia a la disgregación se testifica en ámbitos diversos que, de modo voluntario o por la inercia, se mantuvieron en modos culturales con rasgos prerromanos. No sólo se puede realizar una discriminación sociológica (grupos menos romanizados corresponden a grupos desfavorecidos) sino también geográfica (territorios marginales presentan mayor número de rasgos prerromanos). El impacto de los modos religiosos menos alejados del estándar romano se rastrea en zonas en las que el modelo cívico (que los romanos potencian como clave en su estrategia de desarrollo de una sociedad abierta) se implanta de un modo menos perfecto.

Los ámbitos provinciales resultan por tanto muy diversos entre sí y también pueden llegar a presentar notables diversidades zonales (como ocurre, por ejemplo, en la Península Ibérica entre la Céltica y la zona ibero-turdetana). Todo ello conlleva serios problemas a la hora de definir lo provincial y por tanto también la religión provincial.

Uno de los escollos principales radica en la duda de si los romanos realizaron una política consciente tendente a la homogeneización religiosa en los territorios bajo su control o si, por el contrario, no estimaron útil o conveniente actuar en contra de la diversidad religiosa cuya convergencia hacia el modelo plenamente romano se produciría por tanto por mera inercia (por el prestigio de la ideología religiosa de los grupos de elite).

Desde esta perspectiva de análisis resulta necesario renunciar a la diferenciación entre la religión indígena o prerromana y la religión romana. La primera no sería por tanto (y lo sostendremos con ulteriores argumentos más adelante), más que un aspecto de la religión provincial, habida cuenta que, además, la pura religión prerromana no nos resulta accesible puesto que lo único que verdaderamente conocemos es la fase de contacto en la que se emplean soportes de tipo romano (como son los epígrafes) para transmitir la información que nos interesa.

Libres de las constricciones que ofrecían los conceptos de religiones indígenas y religión romana, para avanzar en la comprensión de la religión provincial y su gestación emplearemos un ejemplo muy monográfico (descendiendo a un nivel de investigación mucho menos general y por tanto necesariamente cargado de aparato documental y referencial): el de la transformación de los cultos termales en la zona galaico-lusitana tras el impacto romano.

3) LOS CULTOS TERMALES EN LA ZONA GALAICO-LUSITANA COMO EJEMPLO DE UNA MUTACIÓN RELIGIOSA DESESTRUCTURADORA

Los cultos termales se engloban en la categoría de cultos terapéuticos pero también en la de acuáticos en el mundo romano, es decir corresponden al puro ámbito de la religión privada (en el que el grado de libertad religiosa era máximo). Para determinar si la situación era la misma en época anterior al impacto romano tendremos que intentar una reconstrucción hipotética con los medios que ofrece el análisis comparativo y apoyándonos en una documentación muchas veces excesivamente fragmentaria.

En la zona galaica algunos lugares en los que surgen manantiales termales se convirtieron en centros vertebradores a nivel comarcal como resultado de ser lugares de consenso bajo la protección de la divinidad que se manifestaba en el poder del agua (Diez de Velasco, 1997). Los romanos aprovecharon el añadido simbólico que poseían los lugares termales para estructurar territorios e insertarlos en las redes de intercambio, actuación que resultaba fundamental en el modelo económico abierto que propugnaban.

El que la función de estos centros fuese la curativa en la época previa al impacto romano parece una obviedad, y resulta de interés plantearse si no es posible que las surgencias de aguas termales cumpliesen otro cometido estructural que quizás se apartaba del ámbito de la sanación.

Emplearemos como guía en los escabrosos caminos de esta reconstrucción funcional al dedicante indígena del ara a *Bormanicus* de Caldas de Vizella (**Ilustración 1**): *Medamus*, hijo de *Camalus*. Quizás él mismo o quizás un homónimo (recensionados todos en *NPH*, 425; 313-314) aparece también en Briteiros, en las inmediaciones de Caldas de Vizella, en una inscripción rupestre que parece que se localizaba a la entrada de la *pedra fermosa* (según indica *CIL*) y que se relaciona funcionalmente con el monumento. Desde la sistematización de Coelho (1986, 53ss.) se acepta que este tipo de construcciones eran instalaciones de baños pero en una acepción que incluía lo religioso y no se ceñía exclusivamente a lo higiénico (como apunté en Diez de Velasco, 1992, 140 nota 44).

Los estudios de Almagro/Moltó (1992, 88-96) y Almagro/Alvarez (1993, 204-221) han desentrañado una línea de interpretación de la funcionalidad de estos monumentos que permite explicar de modo sufi-

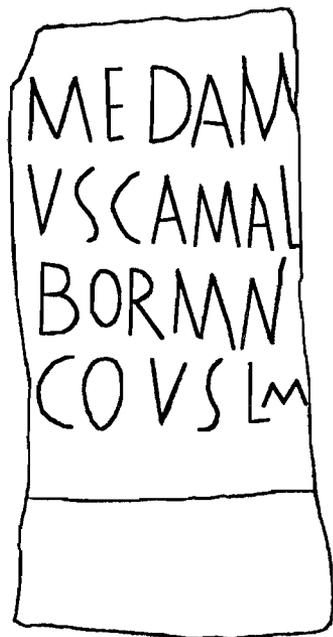


Ilustración 1: Caldas de Vizella. Ara dedicada a *Bormanicus*

ciente la aseveración de Estrabón (3, 3,6) respecto del modo de vida laconio de algunos lusitanos y de su régimen de baños de sudor (usando piedras candentes). Según la interpretación de Almagro estas «saunas» cumplirían como lugares en los que se desarrollaría la ceremonia de iniciación de jóvenes guerreros (el modelo «laconio» se referiría por tanto a eso).

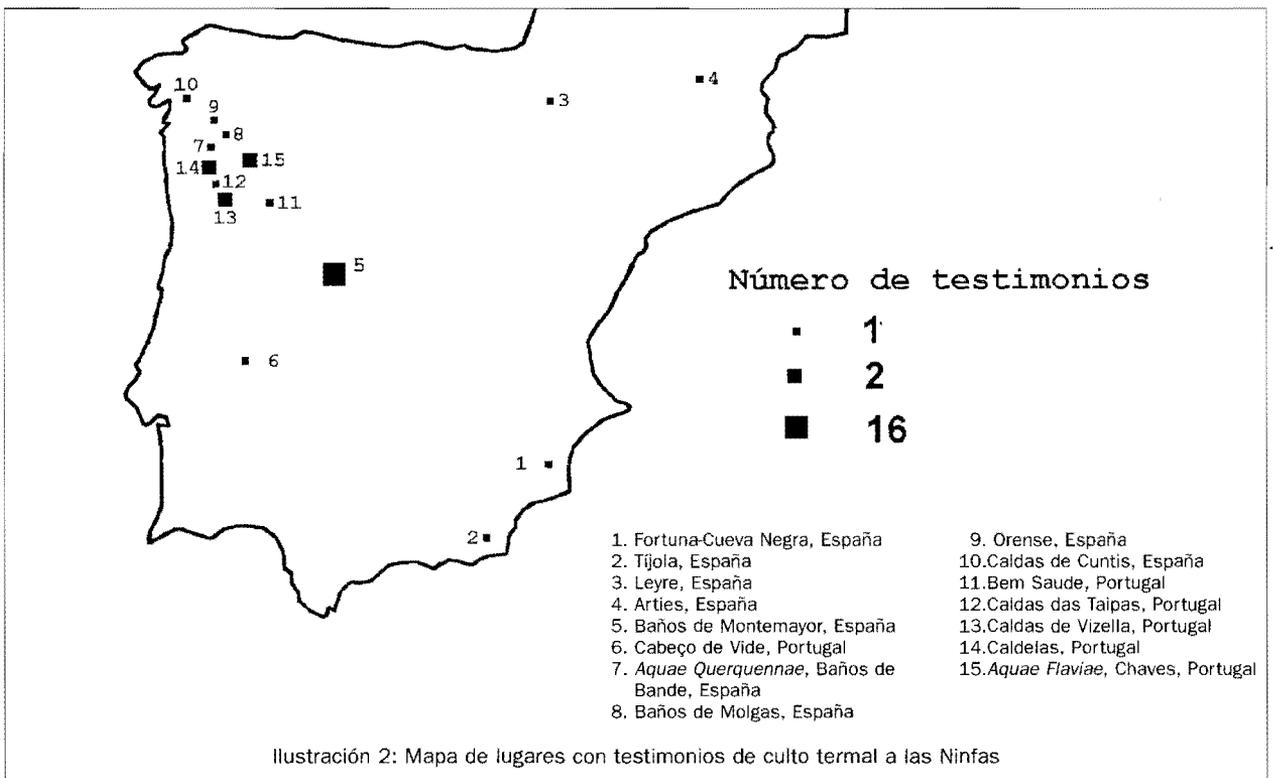
Junto a los monumentos *pedra formosa* transformados así en saunas iniciáticas artificiales, la naturaleza ofrecía un producto semejante pero de modo natural: los manantiales hipertermales adecuadamente acondicionados. El único ejemplo del que disponemos de construcción sobre manantial en la zona galaico-lusitana lo ofrece São Pedro do Sul (*RP* n° 4/110; Frade, 1994 n° 23); los vapores de las aguas hipertermales (a 69°) se utilizaron en un edificio abovedado en época romana. En Caldas de Vizella también las aguas hipertermales (algunos manantiales surgen a 65°) pudieron emplearse para esa prueba de extrema resistencia al sufrimiento que resulta característica en muy numerosas ceremonias iniciáticas. Además, en un contexto en el que el simbolismo que sustenta el ritual suele ser ingrediente explicativo de primer orden, el agua termal presentaba una potencia significativa extraordinaria. Es una agua inframundana y por tanto mucho más poderosamente probatoria si lo que se trata por parte del iniciado es de afrontar la terrible experiencia de la aniquilación transformadora en la que muerte y vida rasgan sus límites y de la que surge un nuevo individuo capaz de enfrentar una agonía convertida en moneda habitual (en la ética del guerrero) por no ser más que remembranza de la experiencia de la muerte enfrentada en la iniciación (véase en Díez de Velasco, 1995, 97ss. un análisis para el caso griego). La muerte del guerrero céltico, como se desprende del análisis que F. Marco (1994a, 329ss.) realiza de las diademas de Mones, se imagina como un tránsito acuático, en una renovación ya definitiva de la iniciación pero quizás también de ese otro camino de inicio que es el del nacer. El ciclo de la vida se resume y simboliza por tanto en el agua, y la termal, agua con potencialidades multiplicadas, se convierte en ingrediente en la estructuración de la sociedad (y el imaginario social) en la zona galaico-lusitana de un modo que deja bien corta a la función terapéutica.

Medamus hijo de *Camalus*, al engarzar para nosotros Briteiros y Caldas de Vizella, hace que enfrentemos a *Bormanicus* con ojos exigentes que no se conforman con estimarlo divinidad tópica o de las aguas. Este dios tiene que simbolizar algo de mayor complejidad que lo meramente tópico o acuático como valores en sí mismos; éstos no resultan en realidad más que vehículos en una construcción teológica que se quiera coherente (y, a pesar de la desestructuración de los datos de los que disponemos, parece evidente que la coherencia primaba en el imaginario céltico). García Fernández-Albalat (1990, 333-335; 1996, 88) siguiendo la intuición de Almeida (1962, 5ss.) relacionó con *Bormanicus* el epíteto *Borus* que Marte porta, por ejemplo, en una inscripción de Idanha a Nova (*DIP*, 233-234; *RAP* n°223). Aplicando el análisis trifuncional dumeziliano al caso, estima que *Borus-Bormanicus* tendría que ver con la guerra como una faceta particular dentro de su caracterización como dios druídico (la equivalencia —y base de la comparación— irlandesa es *Diancecht*, cuyos poderes curativos se manifiestan, además, por medio del agua). Sus cualidades terapéuticas provendrían por tanto, según la autora, de los lazos mágicos que sería capaz de confeccionar por los poderes que le confiere su adscripción a la primera función indoeuropea. Le Roux (1959; 1960) defendió que *Borvo-Bormo- Bormano* galo era una de las manifestaciones del Apolo céltico, dios sacerdotal, solar, terapéutico (de la primera función) y B. García Fernández Albalat acepta esta caracterización también para el caso hispano.

Pero todo este esquema explicativo, desde la hipótesis iniciática que tras los pasos de Almagro estamos redimensionando, cobra una nueva virtualidad. *Borus* no extraña hermanado con Marte en la Península Ibérica si aceptamos su cualidad de dios que preside la iniciación guerrera; y tampoco parece difícil de explicar la diversa opción por Apolo en las Galias. El sistema social céltico en la zona gala poseía un grado de complejidad que permitió (y potenció) el desarrollo (y preeminencia) del complejo sacer-

total-soberano de un modo que no parece que se produjese en la Céltica hispana. Aunque los estudios de Marco (1987, 70ss.; 1993, 498ss.; 1994, 335), Sopena (1987, 64ss.; 1995, 43ss.) o García Quintela (1991, 35ss.; 1992) insisten (con buenas razones) en las evidencias de la existencia de un grupo sacerdotal consolidado en la Céltica hispana, no parece que se hubiese dotado de un sistema jerárquico y estructurado; de ahí que las sutilidades y complejidades teológicas que eran capaces de generar y hacer aceptar por el resto del grupo social (y que podían redundar en la supervaloración de su papel en los mecanismos imaginarios de explicación y gestión) fuesen menores que las de, por ejemplo, los bien asentados druidas galos. Más semejantes en su estructura social (menos compleja) e imaginaria a pueblos indoeuropeos como eslavos o tracios (hecho apuntado en Diez de Velasco, 1994, 556ss.) o germanos (entre los que parece primar la importancia estructural de los grupos de guerreros), los galaico-lusitanos (y en general los celtas hispanos) pudieron maximizar el papel de las divinidades de la guerra (algo que se destaca en trabajos como los de Bermejo, 1981; García Fernández-Albalat, 1990 o Ciprés, 1993), que desbordarían sobre el campo funcional de las de las soberanas (en un fenómeno que tiene semejanzas bien contrastadas entre los germanos).

Desde esta perspectiva la actuación romana, al transformar en meros dioses acuáticos y tópicos a estos complejos pobladores sobrenaturales célticos de las aguas termales, se nos muestra en su verdadera cualidad de labor de desestructuración de hondo calado. El simbolismo antropogénico, iniciático y escatológico del agua se convertía en mera funcionalidad salutífera. El dios que estructuraba la sociedad ofreciendo un modelo explicativo del papel fundamental de los grupos de guerreros (y su estatus característico, cuya adquisición propiciaba la ceremonia iniciática) quedaba enlazado y reducido al mero manantial, metamorfoseado en dioses de nombre diferente (por ejemplo, en la zona noroeste de la Península Ibérica en las Ninfas, un culto cuya presencia en este territorio -Santos y Cardozo, 1953; Caessa, 1990- es demasiado importante para desdeñar una actuación consciente para potenciarlo) (**ilustración 2**).



Así el rito que testimonia la epigrafía en época romana nos parece extremadamente sencillo, de un reduccionismo angustioso (dios y enfermo pactan como comerciantes el precio de la salud reflejado en un trozo de piedra escrita). En la época prerromana el agua además de curar (en una polifuncionalidad que podía ser entendida de modos diferentes dependiendo del grupo que la empleaba), servía para marcar el papel de cada cual (o cuando menos de los guerreros) en el seno del grupo social; para estructurar, identificar, agregar, en una riqueza ritual sin el menor atisbo de sencillez y privacidad.

La desestructuración ideológica de la sociedad galaico-lusitana que alcanzan los romanos al transformar, por ejemplo, el culto de *Bormanicus* en el de las Ninfas se nos muestra desde esta nueva luz como un instrumento fundamental en la homogeneización que es la romanización (y que toleró lo indígena —y sus diversos renaceres— pero desdotado de sus valores explicativos antiguos). Otros ritos (de raigambre extranjera) sirven ahora para estructurar, identificar y agregar porque la sociedad es más compleja y el territorio se inserta en la calidad mermada de ámbito provincial, en un conjunto cuya cohesión proviene justamente de la desestructuración de las particularidades incompatibles. El modelo romano para «amaestrar» a la Céltica hispana y situarla a un nivel aceptablemente homogéneo (desde el punto de vista ideológico) respecto del resto del mundo romano consistió en reducir para igualar. En nuestro caso se optó por potenciar un rito cuya sencillez y privacidad ilustran su limitación.

4) EL PROBLEMA ROMANIDAD/INDIGENISMO: LO HISPANO-ROMANO COMO SINTESIS

Los conquistadores romanos, como acabamos de ver, desestructuraron los cultos que sustentaban un sistema social que podía resultarles peligroso, pero nunca tuvieron interés por destruir y homogeneizar los cultos que no presentaban este tipo de peligro (hasta el dominado y en particular la conversión del cristianismo en religión de estado). Pervivieron los cultos indígenas que, además, servían de barómetro de la romanización (en el sentido de aceptación de los valores —también ideológicos-religiosos— de lo romano). La variedad de cultos ilustra la variedad de estatus en el variopinto sistema social del Imperio Romano; los extremos los marcaban por una parte los indígenas que daban culto a sus dioses ancestrales (aunque con un campo significativo mermado, como hemos visto) y por la otra la elite romana que escogía dioses plenamente romanos (y en algunos casos en su acepción más soberana), que a la par que testificaban la piedad personal se convertían en escaparates del acatamiento a los símbolos religiosos del poder y la preeminencia romana (el culto imperial o a las divinidades de la tríada capitolina resultan ejemplares). Las posibilidades intermedias eran muchas, ilustrando los matices del dinamismo del culto y los fenómenos de aculturación y sincretismo religiosos, que se combinaban, además, con el juego de fuerzas centrípetas y centrífugas del que antes hablamos y que lleva a que, a pesar de que no lo conocamos todo lo bien que deseásemos, haya también una diversidad cronológica que no siempre sigue la dirección de la potenciación de lo centrípeto (distinguiéndose épocas en las que aumentan las tendencias hacia la diversidad cultural y religiosa provincial).

Desde este punto de vista el problema romanidad-indigenismo cobra un significado matizado. Al tratarse de sociedades en mutación que se expresan en objetos importados (la simple opción por el epígrafe como vehículo de transmisión de un acto ritual ya es aculturación), el fenómeno del indigenismo se testimonia en grados pero no en estado puro. Partimos por tanto de un punto que en última instancia desconocemos (los cultos prerromanos) y se nos desvelan facetas de lo que pudo haber sido, pero bajo el filtro de la cultura que justamente, por su impacto, provocó una radical mutación en el objeto de estudio. El «respeto» romano hacia las divinidades de los pueblos que sometieron se detenía, como vimos, en el límite que marcaba la defensa de la nueva cohesión que Roma representaba. Por tanto los cultos de solidaridad e identificación de las agrupaciones indígenas, que resultaban competitivos con el nuevo modelo propugnado por la potencia vencedora (un modelo abierto en el que la cohesión la otorga Roma y en el

campo sobrenatural las divinidades soberanas que la representan —en época imperial también el culto a los emperadores—, no tenían posibilidades de ser respetados. La despolitización de la religión ancestral, su traslación del campo de lo público al de lo privado, modificó en tal medida la religión prerromana que resulta un error denominarla indígena, como expusimos antes. Se trata de una religión mestiza en la que se produce un fenómeno de progresivo sincretismo (en el que los mecanismos del préstamo y la aculturación religiosos modifican los cultos), difícil de sistematizar plenamente a pesar de los varios intentos realizados por diversos investigadores tanto en lo que se refiere al fenómeno en general (bien complejo de definir, véase por ejemplo Pye, 1971; Colpe, 1987 o Lupo, 1996), como en el mundo antiguo (Levêque, 1975; Chirassi, 1973; Motte/Pirenne-Delforge, 1994; Alvar, 1993, entre otros) o específicamente en la Península Ibérica (Etienne, 1973; Blázquez, 1981; 1986; Domínguez Monedero, 1985; Plácido, 1988; Encarnação, 1993; 1993a; García Fernández-Albalat, 1985; Marco, 1996, entre otros). Su correcta denominación por tanto, sería, en mi opinión, religión provincial romana y específicamente en el ámbito que tratamos religión hispano-romana.

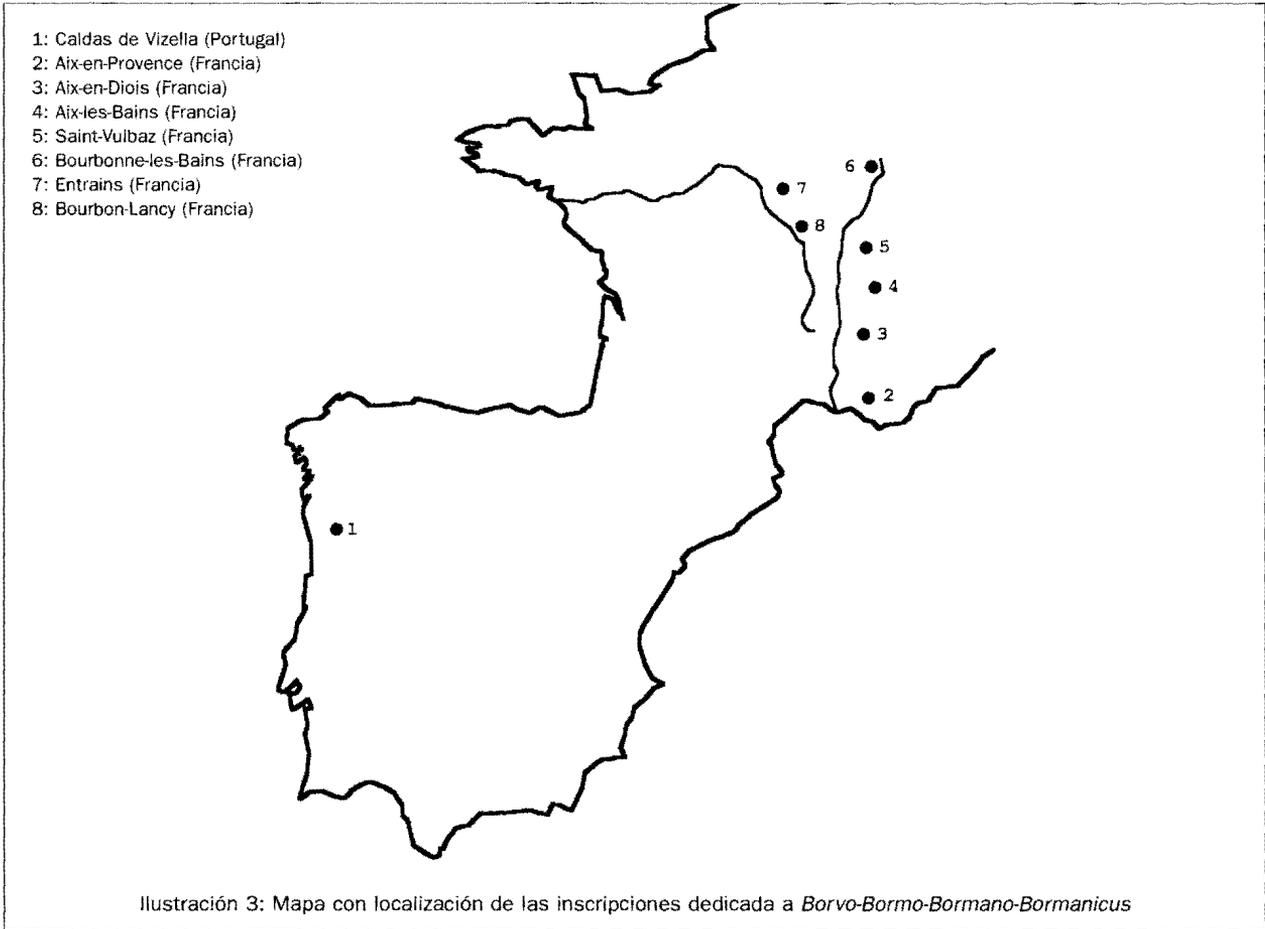
5) LA RELIGION PROVINCIAL ROMANA EN LA PENINSULA IBERICA: DIVERSIDAD Y DINAMICA

El concepto de religión provincial resulta, por tanto, de cierta utilidad en cuanto permite avanzar en el análisis de la dinámica religiosa de un modo mucho más adecuado que si se separan los ámbitos indígena y romano como si resultasen independientes.

De todos modos, como ocurría en general para el ámbito romano y también se constata, por ejemplo en territorios que parecen compactos culturalmente, como las provincias galas o africanas (cuando se desciende al nivel de análisis regional o local), tampoco existe homogeneidad en las provincias hispanas. Los territorios en los que el impacto de las poblaciones coloniales prerromanas fue mayor presentan una fase sincrética previa que se hereda (y desarrolla) en época romana. El ejemplo de los territorios de la franja costera meridional de la Península es ilustrativo puesto que el impacto romano no tuvo como resultado la adopción del modelo cívico y de economía abierta como ocurrió en la mayoría de la Céltica hispana. Por el contrario, los romanos toman contacto con sociedades que estaban insertas en un mundo de intercambios centenarios, en el que el mestizaje cultural era moneda común, y que convergía en la confección de lenguajes mutuamente aceptables (también en lo referente a la religión). La *interpretatio romana* resultaba sencilla puesto que los parámetros para la aproximación tenían precedentes y modelos (pensemos en la figura divina del Hércules-Melkart gaditano o en la helenización de las divinidades púnicas). El ámbito semita, el ámbito ibérico convergieron de modo menos traumático hacia el modelo romano que el ámbito céltico y no solamente porque la conquista fuese más antigua (este proceso se produjo de ese modo justamente por la menor discrepancia entre los sistemas sociales en interacción). No es por tanto de extrañar que en esos territorios la caracterización de lo provincial sea mucho menos evidente, las divinidades invocadas y los modos de culto muy cercanos a los que se testifican en el centro del imperio. Hay que tener presente también que el impacto de la población foránea (romana, itálica, oriental) fue antiguo y profundo y resultó en mucha mayor medida un factor de homogeneización también cultural (latinización, aceptación de los modelos de vida, de las prácticas religiosas).

La interacción centro-periferia se reproduce en el nivel provincial en cuanto ciertas ciudades (las colonias, también a la larga los municipios) se erigen a semejanza de Roma y organizan sus cultos como la metrópoli. Actúan como centros potenciadores de la homogeneidad, mitigadores de la diversidad (que, además, progresivamente toma caracteres de marginalidad), aunque también pueden mostrarse como crisoles en los que el mestizaje se manifiesta (al incluirse en ellas poblaciones que mantienen en el ámbito de lo privado, formas de expresión religiosa de carácter prerromano).

Caben por tanto cultos indistinguibles de los de la propia Roma, indistinguibles de un estándar religioso que homogeneiza todo el territorio del imperio y que puede hacer idénticos epígrafes dedicados a dioses plenamente romanos (por ejemplo, invocaciones a dioses de la Tríada Capitolina) en ámbitos tan dispares como las provincias hispanas (véase el estudio de Delgado, 1993 para la Bética), galas, africanas o danubianas. Pero, a la par, caben invocaciones a divinidades claramente hispanas que no aparecen en otros territorios del imperio (salvo por voluntad particular de algún hispano emigrado). Incluso caben divinidades que ilustran lazos anteriores al control romano entre territorios sin vínculos principales en época romana (como por ejemplo el antes citado dios termal *Bormanicus* de Caldas de Vizella que tiene una notable parentela de casi homónimos en el territorio galo -**Ilustración 3**-).



La religión provincial es por tanto un concepto complejo, que se refiere a realidades muy diversas, que ilustra la marginalidad de pobladores y territorios, las diferencias cronológicas o sociales (los miembros de la elite tienden a asumir un lenguaje común panromano, también en la religión; las gentes comunes pueden gozar de mayor libertad para mantener cultos con algunas características no romanas). Pero, además, hay que tener en cuenta que la interacción principal que estamos poniendo en evidencia, que se refiere a formas religiosas prerromanas y romanas, no es la única. Empezamos viendo que el modelo religioso romano no es homogéneo, sino cambiante, la interacción con ciertos ámbitos provinciales, las influencias orientales, fueron modificando también esa forma religiosa estándar de Roma. El impacto de los cultos egipcios, de la religión de Mitra, de las religiones místicas-orientales en general, fueron con-

figurando un producto religioso sincrético que penetró también en el ámbito provincial hispano de modos también muy diversos (véanse los estudios de Alvar, 1981; 1993a-b; 1991 sobre sociología del culto) y que no puede desgajarse en un estudio sobre religión provincial. Como tampoco es lícito (por mucho que su desarrollo posterior le haya dotado de una preeminencia que tendió a identificarlo como algo radicalmente diferente a todo lo anterior), plantear que el impacto del cristianismo (por muy mínimo que fuese en las épocas más antiguas en las provincias occidentales) no pueda analizarse como un producto más en la oferta sincrética religiosa del Imperio Romano (otro tanto ocurre con el judaísmo).

Para terminar esta breve caracterización de la religión provincial romana en la Península Ibérica habría que tener presente el concepto de polisemia. En ámbitos tan diversos como los que hemos revisado, a pesar de que se tendiese hacia una homogeneización que terminase nombrando a la romana, por ejemplo, divinidades o rituales, la percepción de los mismos pudo ser muy distinta. Los dioses eran polisémicos, percibidos de modo diverso a pesar de la identidad que intentaba instaurar la *interpretatio*. El Hércules de Gades (estudiado por García y Bellido, 1963 y recientemente por Mangas, 1996), por ejemplo, podía ser comprendido de modos diferentes por un gaditano de estirpe o por un gaditano descendiente de itálicos o romanos. Las Ninfas no son lo mismo ante los ojos de un romano (que puede incluso darles culto sin creer en ellas, simplemente por el prestigio que refleja la piedad transformada gracias a la epigrafía en medio de propaganda) que para un galaico (inserto en una ideología que estima la curación directamente deudora de la intervención de la divinidad que moraba imaginariamente en el manantial).

Es muy posible que esta indeterminación dejase demasiados cabos sueltos, resultase un instrumento de control demasiado fluctuante, permitiese una variabilidad ideológica nociva para los intereses del modelo piramidal estricto que se instaura ya claramente en el dominado y que renuncia a la separación entre el ámbito de lo público y lo privado. Así, la mucho mayor homogeneidad que ofrecía en este momento el cristianismo (en el que la religión pública y la privada terminan siendo indistinguibles), resulta una de las claves de su éxito. Desde este punto de vista, el cristianismo se nos muestra como el instrumento definitivo para la disolución de la religión provincial romana, es decir el producto clave para la preeminencia del centro sobre la periferia, para la preeminencia, pues, de la religión romana (aunque el centro terminase disolviéndose y la religión romana pasase bajo el control de un nuevo *pontifex maximus* de carácter bastante diferente).

BIBLIOGRAFIA y ABREVIATURAS

Almagro (M.)/Moltó (L.) 1992: «"Saunas" en la Hispania prerromana» *Termalismo antiguo*. Actas de la mesa redonda Aguas mineromedicinales, termas curativas y culto a las aguas en la Península Ibérica (Madrid, 28-30 de noviembre de 1991), *Espacio Tiempo Forma* ser.II, V, 67-102.

Almagro (M.)/Alvarez (J.) 1993: «La "sauna" de Ulaca: saunas y baños iniciáticos en el mundo céltico» *Cuadernos de arqueología de la Universidad de Navarra* 1, 177-253.

Almeida (D. Fernando de) 1962: «Aras ineditas, igaeditanas, dedicadas a Marte» *RFLI* III,6, 5-11.

Alvar (J.) 1981: «El culto a Isis en Hispania» *Religión*, 309-319.

Alvar (J.) 1991: «Marginalidad e integración en los cultos místéricos» F, Gasco/J. Alvar (eds.) *Heterodoxos, reformadores y marginados en la Antigüedad clásica*, Sevilla, 71-90.

Alvar (J.) 1993: «Problemas metodológicos sobre el préstamo religioso» *Formas de difusión de las religiones antiguas* (ser. ARYS nº3), Madrid, 1-33.

Alvar (J.) 1993a: «Los cultos místéricos en la Tarraconense» *Religio* 27-46.

Alvar (J.) 1993b: «Los cultos místéricos en Lusitania» *Actas del II Congreso Peninsular de Historia Antigua* Coimbra, 789-814.

Bermejo (J.C.) 1981: «La función guerrera en la mitología de la Gallaecia antigua. Contribución a la sociología de la cultura castreña» *Zephyrus* 32-33, 263-275 (recopilado y desarrollado en *Mitología y mitos de la Hispania prerromana* 2, Madrid, 1986, 87- 116).

Blázquez (J.M.) 1981: «El sincretismo en la Hispania romana entre las religiones indígenas, griega, romana, fenicia y místicas» en Blázquez 1991, 29-82 (reimpresión de *Religión*, 177-222).

Blázquez (J.M.) 1983: *Primitivas Religiones Ibéricas II*, Madrid.

Blázquez (J.M.) 1986: «Sincretismo en Lusitania romana» en Blázquez 1991, 109-115 (reimpresión de *Sincretismo en la Lusitania romana. Primeras Jornadas sobre manifestaciones religiosas en la Lusitania*, Cáceres, 1986).

Blázquez (J.M.) 1991: *Religiones en la España antigua*, Madrid.

Caessa (A.I. de Sá) 1990: «As Ninfas: divindades locais? (A propósito de um artigo de Santos Júnior e Mário Cardozo)» M.C. Rodrigues (ed.) *Homenagem a J.R. dos Santos Júnior*, Lisboa, vol.I, 143-149.

CCMS: Cardozo (M.) *Catálogo do Museu Martins Sarmiento. Secção de epigrafia latina e de escultura antiga*, Guimarães, 1972.

CIL: *Corpus Inscriptionum Latinarum* (citado por número de volumen seguido del número de inscripción).

Ciprés (P.) 1993: *Guerra y sociedad en la Hispania indoeuropea*, Vitoria.

CIRUNO: Rodríguez Colmenero, A. *Corpus-catálogo de inscripciones rupestres de época romana del cuadrante noroeste de la Península Ibérica*, Santiago, 1993 (Anejo 1 de Larouco).

Coelho (A.) 1986: *A cultura castreja no Noroeste de Portugal*, Paços de Ferreira.

Colpe (C.) 1987: «Syncretism» M. Eliade (ed.) *Encyclopaedia of Religion*, s.v. 218-227.

Chirassi (I.) 1973: «Acculturation et cultes thérapeutiques» F. Dunand/P. Levêque, *Les syncrétismes dans les religions de l'antiquité*, Col. Besançon 22-23 oct. 1973, Leiden, 1975 (EPRO nº46), 96-111.

Delgado (J.A.) 1993: «El culto a Júpiter, Juno y Minerva entre las élites béticas durante el Alto Imperio Romano» *Gerion* 11, 337-363.

Diez de Velasco (F.) 1985: «Balnearios y dioses de las aguas termales en Galicia romana» *Archivo Español de Arqueología* 58,1985, 69-98.

Diez de Velasco (F.) 1987: *Balnearios y divinidades de las aguas termales en la Península Ibérica en época romana*, Madrid (ed. microficha).

Diez de Velasco (F.) 1992: «Divinités des eaux thermales dans le Nord-Ouest de la *prouincia Tarraconensis* et dans le Nord de la *prouincia Lusitania*: une approche au phénomène du thermalisme romain dans l'occident des Provinces Ibériques» *Les eaux thermales et les cultes des eaux en Gaule et dans les provinces voisines* (Actes du Colloque 28-30 septembre 1990), R. Chevallier (ed.), *Caesarodunum* 26, 133-149.

Diez de Velasco (F.) 1992b: «Anotaciones a la iconografía y el simbolismo del laberinto en el mundo griego: el espacio de la iniciación» R. Olmos (ed.) *Teseo y la copa de Aison* (Anejo de AEA IX). Madrid, 79-110.

Diez de Velasco (F.) 1994: «Religiones de los pueblos del centro, norte y este de Europa» J.M. Blázquez (y otros) *Historia de las Religiones de la Europa Antigua*, Madrid, 503-585.

Diez de Velasco (F.) 1995: *Los caminos de la muerte, Religión rito e iconografía del paso al más allá en la Grecia antigua*, Madrid.

Diez de Velasco (F.) 1995b: *Hombres, ritos, Dioses. Introducción a la Historia de las Religiones*, Madrid.

Diez de Velasco (F.) 1997: «Ciudades de aguas (*Aquae*) y práctica balnear: el balneario galaico-romano de *Aquae Querquennae* (Baños de Bande)» Rodríguez Colmenero (A.) *Excavaciones en Baños de Bande*, Santiago (en prensa).

Diez de Velasco (F.) 1998: *Termalismo y religión. La sacralización del agua termal en la Península Ibérica y el norte de Africa en el mundo antiguo* (en prensa).

Diez de Velasco (F.) 1998b: *Lenguajes de la religión. Mitos símbolos e imágenes de la Grecia Antigua*, Madrid (en prensa).

Domínguez Monedero (A.) 1985: «Algunas interpretaciones en torno a la religiosidad de los pueblos prerromanos del área cántabro-astur» *In Memoriam Agustín Díaz Toledo*, Granada-Almería, 53-75.

DIP: Encarnação (J. d'), *Divindades indígenas sob o dominio romano em Portugal*, Lisboa, 1975.

Dumézil (G.) 1974: *La religion romaine archaïque*, 2ª ed., París.

Encarnação (J. d') 1993: «*Interpretatio romana*. Quelques questions à propos de l'acculturation religieuse en Lusitanie» J. Untermann/F. Villar (eds.) *Lengua y cultura en la Hispania prerromana* (Actas col. Colonia 1989), Salamanca, 281-287.

Encarnação (J. d') 1993a: «A proposito de "Religiones pre-romanas"» I. Adiego (y otros eds.) *Studia palaeohispanica et indogermanica J. Untermann ab amicis hispanicis oblata*, Barcelona, 129-138.

- Ferguson (J.) 1970: *The Religion of the Roman Empire*, Londres.
- Frade (H.) 1993: «As termas medicinais da época romana em Portugal» *II Congresso Peninsular de Historia Antiga. Actas*, Coimbra (18-20 oct. 1990), Coimbra, 873-913.
- García y Bellido (A.) 1963: «Hercules gaditanus» *AEA* 36, 70-153.
- García Fernández-Albalat (B.) 1985: «Las divinidades indígenas de la Hispania prerromana, en pos de una metodología» *TAE* 25, 275- 283.
- García Fernández-Albalat (B.) 1986: «Las llamadas divinidades de las aguas» J.C. Bermejo *Mitología y mitos de la Hispania prerromana* 2, Madrid, 141-192.
- García Fernández-Albalat (B.) 1990: *Guerra y religión en la Gallaecia y la Lusitania antiguas*, La Coruña.
- García Fernández-Albalat (B.) 1996: «Antigüedad: la religión de los castrexos» M. García Quintela (ed.) *Las religiones en la historia de Galicia*, Santiago, 33-90.
- García Quintela (M.) 1991: «El sacrificio humano adivinatorio céltico y la religión de los lusitanos» *Polis* 3, 25-37.
- García Quintela (M.) 1992: «El sacrificio lusitano: estudio comparativo» *Latomus* 51,2, 337-354.
- HEp: Hispania Epigraphica* (J. Mangas ed.), Madrid 1, 1989 ss.
- ILER: Vives* (J.) *Inscripciones latinas de la España romana*, Barcelona, 1971.
- ILS: Dessau* (H.) *Inscriptiones Latinae Selectae*, Berlín 1898, 5 vols.
- Le Roux (F.) 1959: «Introduction à l'étude de l'Apollon gaulois» *Ogam* 11, 216-226.
- Le Roux (F.) 1960: «Introduction à l'étude de l'Apollon celtique» *Ogam* 12, 59-72.
- Levêque (P.) 1975: «Essai de typologie des syncrétismes» F. Dunand/P. Levêque (eds.) *Les syncrétismes dans les religions grecque et romaine. Coll. de Besançon*, 1973, Leiden (EPRO n°46), 179-187.
- Lupo (A.) 1996: «Síntesis controvertidas. Consideraciones en torno a los límites del concepto de sincretismo» *Revista de Antropología Social* 5, 11-37.
- Mangas (J.) 1986: «Die römische Religion in Hispanien während der Prinzipatszeit» *ANRW* II,18.1, 276-344.
- Mangas (J.) 1996: «El culto de Hércules en la Bética» *La romanización en Occidente* (J.M. Blázquez/J. Alvar, eds.), Madrid, 279-297.
- Marco (F.) 1987: «La religión de los celtíberos» *I symposium sobre celtíberos*, Zaragoza, 55-74.
- Marco (F.) 1993: «La religiosidad en la Céltica hispana» M. Almagro (ed.) *Los celtas. Hispania y Europa*, Madrid, 477-511.
- Marco (F.) 1994: «La religión indígena en la Hispania indoeuropea» J.M. Blázquez (y otros) *Historia de las religiones de la Europa antigua*, Madrid, 313-400.
- Marco (F.) 1994a: «Heroización y tránsito acuático: sobre las diademas de Mones (Piloña, Asturias)» *Homenaje a José María Blázquez*, II, 319-348.
- Marco (F.) 1996: «Integración, *interpretatio* y resistencia religiosa en el Occidente del imperio» *La romanización en Occidente* (J.M. Blázquez/J. Alvar, eds.), Madrid, 217-236.
- Motte (A.)/Pirenne-Delforge (V.) 1994: «Du bon usage de la notion de syncrétisme» *Kernos* 7, 11-28.
- NPH: Abascal* (J.M.) *Los nombres personales en las inscripciones latinas de Hispania*, Murcia (Anejos de *Antigüedad y Cristianismo*, II), 1994.
- Plácido (D.) 1988: «La conquista del norte de la Península Ibérica: sincretismo religioso y prácticas imperialistas» *Mélanges Pierre Lévêque* I, París, 229-244.

Polignac (F. de) 1991: «Convergence et compétition: aux origines des sanctuaires de souveraineté territoriale dans le monde grec» J.L. Brunaux (ed.) *Les sanctuaires celtiques et leurs rapports avec le monde Méditerranéen*, París, 97-105.

Pye (M.) 1971: «Syncretism and ambiguity» *Numen* 18, 83-93.

RAP: Garcia (J. M.) *Religões antigas de Portugal. Fontes epigraficas*, Lisboa, 1992.

Religio: Religio Deorum. Actas del coloquio internacional de epigrafia Culto y Sociedad en Occidente (M. Mayer, ed.), Sabadell, 1993.

Religi3n: La religi3n romana en Hispania, Madrid, 1979 (1981).

RP: Alarc3o (J. de) *Roman Portugal*, Warminster, 2 vols., 1988.

RPH: Bl3zquez (J.M.) *Religiones primitivas de Hispania. I. Fuentes literarias y epigr3ficas*, Roma, 1962.

Santos (J.R. dos)/Cardozo (M.) 1953: «Ex-Votos 3s Ninfas em Portugal» *Zephyrus* 4, 53-68.

Schlegel (A.) y Barry (H.): «Adolescent Initiation Ceremonies: A Cross-Cultural Code» *Ethnology* 18,2, 199-210.

Sopeña (G.) 1987: *Dioses, 3tica, ritos. Aproximaciones para una compresi3n de la religiosidad de los pueblos celtib3ricos*, Zaragoza.

Sopeña (G.) 1995: *3tica y ritual. Aproximaci3n al estudio de la religiosidad de los pueblos celib3ricos*, Zaragoza.

Toutain (J.) 1907ss.: *Les cultes païens dans l'empire romain I ss.*, París.