

CULTOS Y RELIGIÓN EN EL NOROESTE DE LA PENÍNSULA IBÉRICA EN EL ALTO IMPERIO ROMANO: NUEVAS PERSPECTIVAS*

Résumé: L'évolution des cultes locaux, caractéristiques du Nord-Ouest ibérique sous l'Empire, appelle un renouvellement des méthodes, à l'image de la «romanisation». Une attention plus grande aux monuments et aux espaces cultuels, à leur situation dans le contexte nouveau de la «*civitas*» municipale ou non, conduit à mieux mesurer et à nuancer les transformations diversifiées et complexes des communautés préromaines et des pratiques religieuses. La distinction entre culte public et culte privé est nécessaire. Les mutations observables et incontestables ne se résument pas à des changements uniformisés. Les stratégies religieuses, comme les stratégies politiques des élites, contribuèrent à diversifier le paysage religieux et les relations que les citoyens entretenaient individuellement et collectivement avec les pouvoirs sacrés.

Palabras clave: Cultes locaux, culte public, culte privé, Nord-Ouest, romanisation, *civitas*, religion.

Abstract: The evolution of local cults, which are characteristic of the northwestern regions of Spain under the Empire, calls for a methodological re-consideration similar to the one applied to “Romanization”. Closer attention paid to the monuments and the places of worship, to their areas in the new context of the city, whether of municipal rank or not, leads to a better assessment and differentiation of the diversified and complex transformations of pre-Roman communities and religious practices. It is also necessary to make a distinction between private and public cults. The unquestionable changes undergone by local societies were not uniform. Like their political strategies, the elites' religious strategies contributed to the emergence of a new and varying religious landscape and different relationships that the citizens had with divine powers on an individual or a collective basis.

Key words: Local cults, private cults, public cults, Northwest, Romanization, *civitas*, religion.

Desde la época de Augusto, el noroeste peninsular, tal como lo presenta Plinio el Viejo¹, abarca los tres *conventus* jurídicos designados por un adjetivo tomado del nombre de la capital: *Lucensis* de *Lucus Augusti* (Lugo), *Bracaraugustanus* de *Bracara Augusta* (Braga), *Asturicensis* de *Asturica Augusta* (Astorga), también denominado *Asturum*. Se trata del territorio de *Asturia et Callaecia* paulatinamente integrado en la provincia romana de *Hispania citerior*: las *Callaeciae* desde las guerras lusitanas, la *Asturia* tras las guerras augusteas contra cántabros y astures. Según la *Naturalis Historia*, este territorio se componía de 62 *populi* o pueblos distribuidos en dieciséis comunidades en el *conventus*

* Este artículo es fruto de una lección impartida en la Universidad de Cantabria, en Santander, el 8 de mayo de 2007, en el marco del proyecto I+D Hum2004-02923/HIST.

¹ Plinio, *NH*, III, 28.

Lucensis, veinticuatro en el *Bracaraugustanus* y veintidós en el *Asturum*. Nos encontramos ante un conjunto semejante al constituido por las 60 ó 64 *civitates* de las *Tres Galliae*, si bien la superficie del noroeste peninsular no sobrepasa los 70 ó 75.000 km², lo que significa alrededor de sólo una octava parte de la Península Ibérica.

Plinio habla de una población de 691.000 *capita libera* en total². Este dato ha sido sacado de un *census* que recogía a las personas adultas libres (ciudadanos romanos y peregrinos) de ambos sexos, *conventus* por *conventus*, basándose en las estadísticas proporcionadas por cada *populus*. Así pues, el noroeste de la Península Ibérica aparece como un territorio administrativo importante, bien poblado y extenso. Parecía un mundo remoto y cerrado cuando se miraba desde Grecia o Roma³, si bien ya habían existido relaciones antiguas tanto con las tierras atlánticas de Europa como con las civilizaciones mediterráneas. La conquista romana representó tanto una nueva apertura hacia la Península Ibérica como hacia los modelos organizativos romanos. Como se tratará a lo largo de la exposición, el debate sobre el significado que pudo tener para el noroeste la obra de Augusto está vinculado al problema de las transformaciones religiosas de estas tierras tradicionalmente percibidas como periféricas, como un *finis terrae*.

De forma intencionada, acabo de usar una expresión característica del discurso historiográfico mayoritario desde hace treinta años o más. Al hablar de las cuestiones más importantes sobre la religión en el noroeste hispano de época imperial, ante todo me gustaría evidenciar los cambios en los nuevos planteamientos del tema, haciendo hincapié en las fuentes, en los métodos y en las interpretaciones históricas vigentes. De antemano, es preciso poner de relieve, para luego no volver más sobre ello, algunos aspectos fundamentales e imprescindibles para entender el papel y la importancia de la religión entre los pueblos de *Asturia et Callaecia*. En primer lugar, es conocido que en el mundo romano la única obligación que tenía una comunidad étnica o política era rendir culto a sus dioses protectores instalados en ella a lo largo de su historia por los antepasados (lo que constituía el *mos maiorum*), teniendo en cuenta que la elección de dichos dioses pudo cambiar con el tiempo⁴. En segundo lugar, el culto imperial no fue una nueva religión, ni siquiera un nuevo culto propiamente dicho, sino que constituyó la vertiente imperial de la religión pública romana⁵ (dentro de lo posible es preferible hablar de «cultos» y no de «religión», menos aún de «religiones», pues, ya fueran de origen Romano o local o de otra región del Imperio, todas las manifestaciones de culto a una divinidad tenían que ver con un idéntico concepto de religión). Por último, el politeísmo antiguo no fue una falsa religión como dijeron luego los cristianos, pues supuso unas creencias⁶, reglas, ritos, ceremonias, oraciones y respeto continuo a las divinidades sin dejar aparte formas de sensibilidad peculiares.

Tras analizar las dificultades de las interpretaciones admitidas y poner de manifiesto las nuevas perspectivas teóricas, intentaré evaluar los cambios experimentados por los habitantes del noroeste en materia religiosa para acabar exponiendo nuevos enfoques o planteamientos que implican cambios en nuestro modo de entender la historia romana de estas tierras hispanas.

² *Ibid.*

³ Estrabón, III, 3, 8 (trad. J. Gómez Espelósín): *Pero su condición incivilizada y salvaje no se ha producido sólo por el hecho de hallarse en guerra, sino también a causa del aislamiento* (Ἐκτοπισμός).

⁴ Beard, M., North, J., Price, S., 2006, pp. 208-222 (sobre las «fronteras» de la *religio romana*). Veyne, P., 2005, pp. 424-433.

⁵ Van Andringa, W., 2002, pp. 171-173.

⁶ Las «creencias» no son los misterios o la doctrina teológica del cristianismo: sólo se trata de una espiritualidad diferente, presente en las reglas y los ritos dirigidos a las divinidades cuyo poder y cuya existencia procede de ellos: Scheid, J., 2005, pp. 275-284. Veyne, P., 2005, pp. 438-441, habla de «creencias populares» en el sentido de una confianza en el poder de los dioses y de la expresión de una sensibilidad religiosa compartida.

I. LA RELIGIÓN EN EL MARCO DE LA «ROMANIZACIÓN»

Las fuentes literarias apenas hacen referencia al aspecto religioso de la vida de los pueblos de *Asturia et Callaecia*, aún para la época imperial. Es conocido, por otra parte, que Estrabón, aunque sea con escepticismo, menciona el ateísmo de los *Callaeci* «que no tienen dioses»⁷. En contraposición con el silencio de los textos literarios siempre ha sorprendido el número impresionante de divinidades locales conservado por la epigrafía hispanorromana, la mayoría de ellas localizada en el área noroeste. Hace ya veinticinco años, A. Tranoy catalogó 159 dedicatorias a 108 dioses o diosas⁸. Aunque haya que modificar la lista en algunos casos, desde entonces han aparecido nuevas entidades divinas que subrayan, entre otros aspectos, el aumento continuo de manifestaciones religiosas dirigidas a las divinidades locales. A. Tranoy añadió un apartado donde constaba que varias de estas deidades estaban asociadas a divinidades «clásicas», por ejemplo Júpiter, Marte, Diana, un *Genius* o una Tutela. El mismo autor puso de manifiesto que el estudio de los cultos indígenas no puede limitarse a los aspectos lingüísticos del nombre de las divinidades con objeto de descubrir sus orígenes y funciones religiosas, si bien ésta sigue siendo una tarea indispensable. Siguiendo una clasificación política (indígenas, romanos, culto imperial, cultos orientales), A. Tranoy se refiere a la supervivencia y permanencia de los cultos locales descartando tanto la idea de un renacimiento indígena en el siglo III como de una resistencia a Roma, evidenciada, según otros autores, por las numerosas manifestaciones en favor de los cultos prerromanos⁹. Aduce la *interpretatio romana* y el sincretismo que se desprende de los monumentos epigráficos para llegar a la conclusión de que la romanización, aunque con ciertas limitaciones, impuso su duradera impronta¹⁰.

Los conceptos de *interpretatio* y de «sincretismo» no encuentran uno y otro el mismo apoyo en las fuentes. El segundo es una creación moderna para demostrar por un lado la tolerancia (término moderno) propia del paganismo¹¹ y, por otro, que la religiosidad politeísta no ignoró o ya intuyó la unidad de lo divino, anunciando así la preparación de condiciones favorables para el triunfo del cristianismo. En sus manifestaciones, el sincretismo asumía diversos procedimientos en la asociación de divinidades diferentes, tanto desde el punto de vista de su origen étnico como de sus «modalidades de acción» (Apéndice n.º 6, de Penafiel). El sincretismo, según parece, junta, pone en contacto o superpone divinidades de distinta índole divina y en número indefinido, superior a dos. La *interpretatio* romana se documenta en un texto de Tácito¹², cuyo contenido se hace eco de la obra de César¹³, quien sin embargo nunca usó dicha fórmula. Por una lectura directa de estos dos textos, consta que una divinidad indígena se asemeja a una divinidad romana. No nos puede extrañar entonces que la *interpretatio* haya constituido para los investigadores el paradigma de lo que ocurrió en las provincias romanas: complejas y abundantes listas de equivalencias basadas en

⁷ *Geogr.* III, 4, 16. Como propone Bermejo, J.C., 1994, pp. 11-15, el «ateísmo» de los *Callaeci* pertenece a una visión negativa de pueblos definidos como «bárbaros».

⁸ Tranoy, A., 1981, pp. 264-307.

⁹ Nicols, J., 1987, pp. 129-151, ofrece una lectura aún diferente de la romanización de *Callaecia*: según él, a principios del siglo III, los dioses indígenas son todos interpretados o romanizados, lo que indicaría una transformación cultural paulatina y completa de las poblaciones debida a la actitud de tolerancia religiosa de Roma. Sin embargo, la idea descansa en una cronología poco segura como admite el autor.

¹⁰ Tranoy, A., 1981, pp. 360-361.

¹¹ Sin embargo, Beard, M., North, J., Price, S., 2006, p. 209, matizan la idea de «tolerancia» e indican, con razón, que los romanos han impuesto limitaciones, siendo el paganismo romano no «completamente tolerante».

¹² *Germania* 43, 4: *sed deos interpretatione Romana Castorem Pollucemque memorant; ea vis numini, nomen Alcis.*

¹³ *BG*, VI, 17: *Post hunc, Apollinem et Martem et Iovem et Minervam; de his eadem fere, quam reliquae gentes, habent opinionem ...*

las inscripciones lo prueban. Sin embargo, parece que deja sin respuesta cuestiones difíciles de resolver, como ¿qué hacemos con las diferencias entre las dos divinidades desde el punto de vista cultural (esto es, lingüístico) y teológico? ¿La *interpretatio* fue la misma para el indígena y el romano? ¿Quién nos puede asegurar la traducción exacta?¹⁴ Las condiciones del encuentro tanto a nivel cultural como religioso eran esenciales para validar la asimilación de un dios u otro, lo que permite entender por qué algunas deidades soportaron varias *interpretationes* o traducciones. Recordemos que el politeísmo tuvo la posibilidad de acoger nuevas deidades con toda naturalidad y que una misma divinidad pudo tener varias identidades bajo varios nombres e imágenes¹⁵.

Las preguntas que acabo de hacer remiten a la cuestión de la romanización, un concepto sometido a debate en los últimos quince años sobre todo por parte de los historiadores anglosajones¹⁶. Con respecto a los cultos indígenas, no cabe duda de que éstos no indicaron una resistencia a la dominación romana sino que, a la inversa, pusieron de manifiesto un paso hacia Roma y una recepción de sus prácticas religiosas patente en la utilización de construcciones y monumentos desconocidos en los territorios del noroeste, así como en el uso de inscripciones en latín cuyos formularios expresaban nuevas actuaciones con respecto al culto referido. La época imperial favoreció el desarrollo de la vida religiosa de los pueblos indígenas proporcionándole nuevos medios de expresión. ¿Debemos hablar por tanto de «romanización»? Tal y como se ha usado este término, la respuesta sería ¡«no»! En síntesis, diría que los conceptos de «romanización» y de «resistencia» son simplificaciones de una realidad social y política más compleja y entremezclada. Roma no fue una identidad cultural fija e inmutable, ni intentó obligar a sus súbditos a hacer lo que no querían en materia religiosa. Esto no significa que sea necesario abandonar el uso de la voz «romanización». Lo importante es no confundir toda la historia provincial de Roma con este proceso cuya naturaleza, por otra parte, no siempre fue la misma a lo largo de los siglos y ni siquiera desempeñó el papel más relevante¹⁷. Cada área del territorio imperial romano ofrece, bajo una aparente uniformidad, rasgos y circunstancias específicas cuya valoración reclama un esfuerzo por mantener cierta distancia hacia sociedades que resultan exóticas desde nuestro punto de vista actual. Este necesario distanciamiento, en todo caso, no podrá ser sino relativo, pues las experiencias antiguas, por ser humanas, no pueden ser totalmente ajenas a lo que hoy experimentamos.

La paz augustea introdujo cambios en la relación entre el poder romano y las comunidades indígenas. Las élites locales no constituyeron un grupo homogéneo frente a las nuevas posibilidades que brindaba Roma al no intervenir directamente en los asuntos internos de los pueblos autónomos. Por un lado, la competición por el poder local dio lugar a luchas internas entre las familias deseosas de «mirar hacia Roma» (como dice Estrabón¹⁸) y aquellas que quisieron proteger sus antiguos privilegios. La posesión de la ciudadanía romana implicó una forma de preeminencia entre sus beneficiarios, pues éstos pudieron aprovechar sus facilidades para entablar contactos con las autoridades provinciales y romanas para el bien de cada uno¹⁹. Por otro lado, las negociaciones entre los notables fueron acompañadas por otras con los representantes de Roma enfocadas al reconocimiento de la autonomía de cada comunidad y de sus derechos para constituirse en una *civitas* dirigida por sus bienhechores²⁰. Así es como tenemos que apreciar la evolución política y social del noroeste, lo cual da cuenta tanto de las diferencias como de las similitudes que se observan con res-

¹⁴ Aunque no se compartan todos los análisis de la autora, ver: Webster, J., 1995, pp. 153-161. También: Woolf, G., 1998, pp. 206-237.

¹⁵ Entre otros, véase Olivares Pedreño, J.C., 2002, pp. 157-168, a propósito de *Bandua*.

¹⁶ Le Roux, P., 2004, pp. 287-311.

¹⁷ Le Roux, P., 2006b, 159-166.

¹⁸ *Geogr.* III, 2, 15.

¹⁹ Le Roux, P., 2006, pp. 134-140.

²⁰ Keay, S., 2001, en particular pp. 130-135.

pecto a otras áreas de la Hispania romana. Las primeras fases de urbanización de los territorios del noroeste reflejan el dinamismo de las élites «que miraban hacia Roma», al tiempo que ponen de manifiesto su grado de influencia y de prestigio político. Salvo las capitales de *conventus*, *Bracara Augusta*, *Lucus Augusti* y *Asturica Augusta*, todas las demás ciudades albergaban notables de importancia limitada, bien por sus recursos bien por sus lazos de amistad y de patrocinio o clientela. Dentro del modelo romano se abrió paso a jerarquías políticas y sociales en función de los estatutos jurídicos de las personas y de las ciudades, mientras que grupos enteros no tenían ningún interés por la competición y ni siquiera por cambios de ningún tipo²¹.

El papel del elemento militar no es conocido, si bien representa una de las peculiaridades del noroeste y de las transformaciones sociales de las comunidades locales²². El reclutamiento de numerosos soldados auxiliares sin duda influyó en la vitalidad de cada una de ellas, pues en su mayoría fueron trasladados a provincias alejadas²³. En la época de los julio-claudios es cuando el peso de los militares tuvo mayor relevancia. Muchos auxiliares lograron, tras un largo servicio, hacerse ciudadanos romanos y eligieron regresar a su tierra de origen²⁴. También es probable que una parte de los legionarios recibiera un lote de tierra para asentarse en el área donde habían servido. Desgraciadamente desconocemos su origen, sea éste la *Asturia et Callaecia*, otras tierras de Hispania, la *Narbonensis* o Italia²⁵. Por su larga estancia en el ejército dominaban la lengua latina mejor que sus conciudadanos y formaban un elemento favorable para el desarrollo de la civilización urbana. Sus hijos gozaban de un cierto prestigio que propiciaba su incorporación en la capa de los notables. No resulta difícil imaginar que el elemento de origen militar presionara a sus compatriotas para adoptar instituciones locales y modelos organizativos propios de las ciudades romanas²⁶. Sea como fuere, las comunidades del noroeste fueron capaces de adaptarse al *ius Latii* concedido por Vespasiano a todas las ciudades peregrinas de la Península Ibérica²⁷. Un porcentaje bastante elevado de ciudadanos romanos en consonancia con los notables de otras regiones hispanas procuró que sus patrias no quedaran al margen de una evolución envidiable y provechosa. En el orden religioso, el aumento del número de ciudadanos romanos supuso un cambio importante. Tras integrarse en una nueva patria, estos ciudadanos asumieron el compromiso de acoger oficialmente a las divinidades de Roma en el panteón municipal²⁸.

Varias consecuencias importantes para el estudio de los cultos en el noroeste peninsular se deducen de los análisis precedentes. En primer lugar, los testimonios abundantes que en apariencia demuestran una profunda continuidad entre los dioses indígenas de época romana y los dioses prerromanos no permiten comprobar necesariamente esta conclusión, que por otra parte resulta demasiado sencilla. Asumirla presupone admitir dos principios no confirmados y discutibles: primero, que la religión ofrece a los individuos un marco estable, incompatible con modificaciones e innovaciones; segundo, que los cultos prerromanos, del mismo modo que los romanos, debían su éxito a su carácter popular, esto es, a la piedad y sensibilidad de gente pobre, crédula y sin educación. Esta aproximación a la religión provincial romana carece de un método serio basado en estu-

²¹ Aunque con muchas reservas con respecto al método utilizado, véase Sastre Prats, I., 2002, pp. 127-129.

²² Palao Vicente, J.J., 2006, pp. 349-388, donde se refleja la parquedad de los datos disponibles.

²³ Estrabón, III, 3, 8.

²⁴ Le Roux, P., 1982, pp. 344-347, sobre la evolución del proceso.

²⁵ Roldán, J.M., 1974, pp. 238-245. Le Roux, P., 1982, pp. 254-264. Le Roux, P., 2000, pp. 270-271.

²⁶ Keay, S., 2001, pp. 133-135, con los matices indispensables.

²⁷ Le Roux, P., 2006, pp. 122-125 (con pequeños errores de traducción al castellano).

²⁸ Sobre el desarrollo de los cultos romanos en el Noroeste peninsular: Tranoy, A., 1981, pp. 308-334.

dios que no se limiten a lo que supuestamente proporcionan los nombres de los dioses o a las especulaciones superficiales acerca de los sentimientos y las emociones de la gente humilde. Tampoco podemos dejarnos condicionar por una lectura cristiana del paganismo, politeísta, parcial y deformada. En efecto, hasta hace poco, la religión pagana se ha leído a través de la idea de la superioridad del monoteísmo cristiano²⁹. Desde este punto de vista, el paganismo no era considerado una religión verdadera sino como un conjunto de actitudes y creencias entendidas como una superstición o, según la misma definición romana, como un exceso de religión, una falta de distancia justa con la divinidad. El paganismo así interpretado carecía de racionalidad. Teniendo en cuenta estas consideraciones, cabe rechazar la oposición entre la religión romana de índole urbana y la religión indígena propia de los campesinos y de los asentamientos rurales. La historia de los cultos aun en el noroeste de época imperial no puede entenderse sino en nuevos contextos políticos y sociales, así como en consonancia con identidades culturales complejas y diversas según los individuos y las circunstancias locales.

Como ha señalado R. Mac Mullen, se trata de «ordenar el caos» teniendo en cuenta que la *pietas* era un valor esencial de las sociedades antiguas, aunque participar en actos religiosos, bien privados bien públicos, no fuera obligatorio³⁰. La multiplicidad de dioses refleja el auge de un número importante de comunidades vinculadas de forma duradera a un determinado ámbito geográfico y no la voluntad de crear nuevas deidades para luchar contra potencias divinas extranjeras. Por último, la lectura de ciertas fuentes no debe llevar a engaño: los indígenas del área galaico-astur no fueron los bárbaros descritos por Estrabón³¹. A comienzos del Imperio éstos no sólo llevaban más de un siglo de contacto con el mundo romano, sino que además habían desarrollado sus propios modos de organización política y mecanismos de relación con otras comunidades, incluida Roma.

2. ARAS, SANTUARIOS Y TEMPLOS

El mayor cambio experimentado por los pueblos del noroeste tras la conquista romana fue la paulatina evolución hacia la ciudad o *civitas*³². No hubo ni una ciudad de este género que no solicitara la protección de unos dioses patronos elegidos por el grupo dirigente. Cada entidad ciudadana tenía su calendario, sus días festivos, sus manifestaciones públicas de carácter religioso, como libaciones, procesiones, oraciones, sacrificios prolongados por banquetes o cenas públicas, espectáculos y certámenes. Los sacerdotes fueron los responsables del culto y de garantizar la conformidad de las celebraciones con las normas vigentes. Para hacernos una idea de las transformaciones vividas por los habitantes del noroeste disponemos, como ya hemos visto, de un cierto número de inscripciones incisas en soportes de piedra, salvo algunas excepciones en bronce o plata. Son los testimonios directos, casi únicos, de las relaciones entre los vecinos y sus divinidades. Por tanto, es necesario llamar la atención sobre sus aportaciones y sus límites antes de escoger algunos ejemplos que nos permitan analizar los contenidos e insistir en algunos aspectos esenciales.

²⁹ Scheid, J., 2001, pp. 19-27.

³⁰ Mac Mullen, R., 1987, pp. 15-20. Van Andringa, W., 2002, pp. 232-256.

³¹ Véase recientemente García Quintela, M.V., 2007, pp. 67-112.

³² Véase, entre sus últimos trabajos, particularmente: Alarcão, J. de, 2003, pp. 5-115, quien intenta ma-

tizar, aduciendo los datos arqueológicos, según él no valorados, unas conclusiones sacadas de la lectura de los autores antiguos como Plinio el Viejo y de la epigrafía; el debate permanece abierto y plantea problemas de método difíciles de resolver sobre la aportación de la arqueología al estudio de la historia jurídica e institucional.

Son varias centenas de inscripciones las que nos ayudan a conocer los cultos de las regiones del noroeste de la Península Ibérica (Apéndice, n.ºs 5-7, 10, 12, 23, para una muestra limitada). En gran parte, se trata de aras en granito cuyo estado de conservación es deficiente, incluso pésimo. Frecuentemente, los monumentos han sido descubiertos en condiciones poco favorables, reutilizados en cimientos, empotrados en muros y casas particulares. Se ha podido observar que muchas de estas piezas se hallaron en ermitas, capillas o iglesias, sobre todo en santuarios de época románica reformados o no en otros períodos históricos. La reforma de las iglesias, como consecuencia del Concilio Vaticano II en los años sesenta del siglo pasado, ha facilitado el hallazgo de epígrafes escondidos dentro de los altares o en sus basamentos. Ahora bien, no todas las piezas aparecidas en un marco religioso cristiano son aras votivas; en parte se registran aras funerarias que reflejan la existencia en el lugar de una villa o de una pequeña aldea romana. Son escasas las evidencias sobre el contexto antiguo de las dedicatorias y menos aún los restos de santuarios o templos. Ciertos ejemplares han sido desplazados o trasladados de un sitio a otro, aunque sea en principio a distancia no muy larga. Teniendo en cuenta que en muchos casos ni el tamaño o forma del ara ni el texto permiten determinar cuál pudo ser su procedencia originaria, la información es a menudo decepcionante y ambigua.

El granito, muy usado en la epigrafía romana del noroeste, implica ciertas precauciones innecesarias con otros materiales. Una vez grabada la inscripción, la piedra expuesta a la humedad o al aire libre se estropea rápidamente y el texto tiende a borrarse. A diferencia del mármol o de diversas calizas o areniscas, el granito deja surcos muy poco marcados que pueden engañar al mezclarse con defectos propios de la superficie del campo epigráfico. Por este motivo, el estudioso debe desconfiar de las fotografías cuyas sombras proyectadas pueden confundirse con restos de posibles letras. Cuando se trata de un ara erigida a título individual sin mucho cuidado, el grabado tosco puede obedecer a un trabajo mal hecho, pero también a un grabado renovado para procurar que el texto se mantuviese legible por más tiempo. Si observamos que los nombres, tanto de las divinidades como de los dedicantes, pueden tener rasgos de índole indígena con la consiguiente falta de un paralelo inscrito, se aprecia que nunca estamos suficientemente atentos a todos los detalles de una inscripción. Por otra parte, el aspecto llamado «indígena» del ara o de la placa nos aleja de la lectura más simple y, en ocasiones, nombres latinos bien conocidos son confundidos con supuestos antropónimos indígenas. Recordemos el ara de Castrelo do Val, Verín, donde se había leído *Icascaen* nombre de un *decurio* de un *ala Gigurrorum* no atestiguada en lugar de *L. Cas. Caen.*, en realidad suboficial del *ala CL.G.*³³. Un ejemplo de solución desesperada lo proporciona el ara de Barco de Valdeorras consagrada a una divinidad desconocida de nombre ilegible por un *L. Cornelius Placidus*, *centurio* de la *legio VII Gemina*, probablemente³⁴.

A pesar de su concisión, los textos votivos aportan elementos diversos e interesantes que nos aproximan a los comportamientos religiosos de los habitantes de las comunidades del noroeste. Los formularios más difundidos son «*ex voto*», «*v. s. l. m*», «*v. s. l. a.*» o aun «*a. l. v.*» Estas fórmulas abreviadas y sencillas nos enseñan que la relación entre la divinidad y el dedicante corresponde a un contrato concertado entre las dos partes. La palabra *votum* implica una promesa hecha por el devoto y dos posibles reacciones: bien el dios ha cumplido con las esperanzas del dedicante y el ara lo demuestra, bien el dedicante se encuentra poco satisfecho y puede decidir no dirigirse nunca ja-

³³ Ara de Castrelo do Val, Verín, *Aquae Flaviae*, I², 1997, n.º 13 (lectura modificada): *L. Cas. Caen. / Tamac. (castello) Nem. / dec. al. I Cl. G. / COM[- -] torq. / [p]hal. [- -]S donatus / Iovi O. M. v. s. / l. a.*

³⁴ *Aquae Flaviae*, I², 1997, n.º 106, de Barco de Valdeorras, Orense.

más a la divinidad que no ha satisfecho sus expectativas. Del mismo modo que llamar por su nombre a los muertos era requisito indispensable para que éstos siguieran presentes entre los vivos, dejar de pronunciar el nombre de una divinidad implicaba poner fin a su existencia. El *votum* es la promesa y el verbo *solvit* significa que el individuo satisface su deuda por el resultado obtenido³⁵. El *meritum* es el «precio justo» que había que pagar, mientras que el *libens animo* refleja la alegría del dedicante y su confianza o crédito (*fides*) que concede a la diosa o al dios por su poder o potencia. Cuando en la fórmula no aparece el *votum* debemos entender que la iniciativa de erigir el monumento corresponde al dedicante en toda libertad, sin pedir permiso a nadie. Un documento en el museo de Bragança lo expresa con toda claridad usando las palabras *votum promisit* para señalar que el devoto se había comprometido personalmente en ello³⁶. En Cural de Vacas, Chaves, *Ama Pitili f.* escribe: *votum retulit pro marito suo* (Apéndice, n.º 20) para indicar que reanudaba con mucho gusto el *votum* en favor de su marido haciendo hincapié en que *Laroucus* merecía toda la confianza de la familia por sus actuaciones y su eficacia³⁷. En la misma zona, el verbo de la fórmula «v. l. r.» puede leerse tanto *r(eddidit)* como *r(etulit)*³⁸. La expresión *votum reddere* tiene el sentido de devolver al dios *Aernus* sus muchas atenciones hacia el devoto. Es llamativo que estas fórmulas pertenezcan a una zona considerada tradicionalmente como rural, el territorio de los *Zoelae*, en el sur del *conventus Asturum*. Por último, cabe destacar la expresión *pro salute* de algunas inscripciones de Galicia (Apéndice, n.º 21)³⁹, la cual sugiere una mayor preocupación por la salud, la integridad física de las personas y su salvaguardia.

Las aras y las inscripciones referidas hasta ahora no mencionan espacios o edificios religiosos, ni estatuas de divinidades. Tampoco sabemos en qué medida los monumentos reflejan la ofrenda de un sacrificio o de una *libatio* con agua, leche, vino o incienso, incluso de frutos y flores. Los verbos *dare* y *dedicare* ni siquiera se usan. ¿Significa este silencio la práctica ausencia de santuarios, templos o recintos sagrados en el noroeste hispano? Un inventario aun rápido e incompleto sugiere una respuesta negativa. En primer lugar, pensemos en monumentos como el santuario de Panóias cerca de Vila Real o en la «Fonte do Ídolo» en Braga. Se trata de santuarios rupestres ordenados y arreglados mediante construcciones arquitectónicas hoy desaparecidas. Los textos y los vestigios del *area sacra* de Panóias dejan muy claro que hubo un templo y otras superestructuras encima de las rocas, cuyas cavidades y escaleras indican un ritual complejo de iniciación, muy parecido al de otros ejemplos documentados en el Imperio romano. Situada en una zona de necrópolis al este de la ciudad de *Bracara Augusta*, la «Fonte do Ídolo» se presenta bajo el aspecto de una roca esculpida distribuida entre dos elementos⁴⁰: una estatua de un dios barbudo con vestimenta larga a la izquierda y a la derecha un busto de un joven en un nicho con frontón triangular que recuerda la fachada de un templo. Alrededor de las figuras están grabadas inscripciones en mal estado de conservación. Nos encontramos ante un culto a las aguas en el sitio de una fuente. Aunque nadie lo haya tenido presente, hay indicios epigráficos de que la parte visible y conservada haya pertenecido a un complejo más importante, de carácter arquitectónico. A. Tranoy, por otra parte, ha señalado la existencia de un santuario al lado de Vilar de Perdizes, en la vía de *Bracara a Aquae Flaviae*⁴¹. Los descubrimientos epigráficos

³⁵ Sobre el *votum*, entre otros, véase Van Andringa, W., 2002, pp. 118-120.

³⁶ Se observa la fórmula poco frecuente *votum promisit*: según afirma J. Scheid, *promittere* no pertenece habitualmente al lenguaje del voto, aunque *votum* significa promesa dirigida a los dioses.

³⁷ *Aquae Flaviae*, I², 1997, n.º 126.

³⁸ *AE*, 1992, 995; *Aquae Flaviae*, I², 1997, n.º 108 de Castro de Avelás, Bragança.

³⁹ *AE*, 1962, 397; *AE*, 2002, 762; *ILER*, 988 = 5841; Rabanal-García Martínez, 2001, n.º 45.

⁴⁰ Véase Tranoy, A., 2002, pp. 31-32, con foto y bibliografía. Recientemente, Garrido Elena, A. et al., 2008.

⁴¹ Tranoy, A., 1981, p. 281.

apuntan hacia un santuario dedicado al dios *Larocus*, cuyo nombre aún hoy designa el monte que domina la cuenca.

Recientemente, excavaciones en el Monte Facho (o castro de Donón), O Hío, a orillas del Océano Atlántico en la provincia de Pontevedra, han permitido un estudio detenido de un santuario definido como «indígena»⁴². Previamente el hallazgo de más de una docena de aras había llamado la atención sobre un probable centro de culto de época romana. Nuevos hallazgos de aras inscritas, cuyo número en la actualidad ronda la centena, permitieron establecer de modo definitivo el nombre de la divinidad, hasta entonces mal entendido: se trata del *Lar Berobreus* (Apéndice, n.º 4). El santuario, según se desprende de la arqueología, tuvo su primer desarrollo después de la desaparición en el siglo I del castro indígena. Las 57 aras encontradas en el yacimiento en el transcurso de las excavaciones del año 2003 estaban en gran parte *in situ*, agrupadas en una pequeña zona de la terraza alrededor del templo, cuyas estructuras han desaparecido. El sitio existió de modo continuado del siglo I al V sin ningún período de abandono debido, según se había pensado, a una destrucción violenta. El *deus Lar* de nombre indígena, *Berobreus*, desempeñó un papel protector en el marco de una población cuyo asentamiento no es conocido. La estructura nominal del dios remite a la llamada *interpretatio romana*. El dios *Berobreus* ocupaba el lugar desde hacía mucho tiempo y era el *numen* protector del monte. El añadido *deus Lar* en singular, donde la voz *deus* no debe ser percibida como un rasgo indígena, refleja el acercamiento de *Berobreus* a una divinidad protectora del territorio, cuya acción se beneficia del refuerzo del *Lar*, al llamarlo por su nombre y cumplir con los ritos propios de un dios *Lar*.

Aunque por la arqueología no se haya identificado ningún templo urbano en el área galai-co-astur, varios indicios apoyados por la epigrafía apuntan a la existencia de santuarios o altares importantes. El ara de *Aquae Flaviae a I. O. M. Municipalis* (Apéndice, n.º 14) demuestra la presencia en dicho municipio flavio de un templo a Júpiter siguiendo el modelo del templo capitolino de Roma⁴³. Asimismo, la tríada capitolina está atestiguada en *Asturica Augusta* por varios textos y monumentos⁴⁴. Sin embargo, antes de sacar conclusiones definitivas sobre los cultos de la capital de los astures, es preciso analizar los contextos, pues en muchos casos el dedicante se dirige a los dioses de su patria o vinculados a su oficio y no a los que patrocinan la comunidad de la que es residente. La presencia de inscripciones dedicadas a divinidades de origen oriental⁴⁵, como Isis (Apéndice, n.º 9), Serapis y Mitra (Apéndice, n.º 1⁴⁶) en Braga, Lugo y Astorga, refleja la existencia de santuarios especializados en el ámbito de la ciudad-capital (teniendo en cuenta que Isis y Cibeles eran desde hacía tiempo diosas helenizadas integradas en el panteón oficial romano). Por último, el papel de los santuarios donde se celebraba el culto imperial está documentado por testimonios epigráficos en las tres capitales⁴⁷. Por su tamaño, por su calidad, por la importancia de los dedicantes, a menudo funcionarios imperiales, destacan los monumentos que se relacionan con este culto. Desde el punto de vista metodológico, hay que descartar una interpretación errónea de ciertos documentos. Muchas veces se admiten como parte del culto a los emperadores las dedicatorias a divinidades que llevan el apelativo *Augustus* o *Augusta*. En realidad, este epíteto indica que el dios venerado era el protector del emperador o que el devoto pedía la protección de la divinidad en favor del emperador. Por otra parte, a la hora de analizar los aspectos del culto imperial sería conveniente poder distinguir entre el culto a nivel municipal y el cul-

⁴² *AE*, 2004, 780-781.

⁴³ Véase ahora, Le Roux, P., 2008, pp. 121-125.

⁴⁴ Rabanal-García Martínez, 2001, n.ºs 39-40.

⁴⁵ Véase, por ejemplo, Tranoy, A., 1981, pp. 334-340.

⁴⁶ Sobre el documento, véase ahora, Le Roux, P., 2007, pp. 371-382.

⁴⁷ *IRPLugo*, n.º 23.

to a nivel del *conventus*⁴⁸ (Apéndice, n.ºs 9 y 22). La escasez de datos arqueológicos fiables hace que las conclusiones a este respecto carezcan de rigor y peso científico.

A diferencia de otras provincias y regiones, como pueden ser las Galias⁴⁹, *Asturia et Callaecia* no han proporcionado datos urbanísticos ni arquitectónicos suficientemente abundantes para poder dibujar el marco físico y la distribución espacial de los cultos. Los monumentos (templos, *aedes*, nichos, *sacella*, etc.), las estatuas, las áreas dentro del recinto consagrado, los altares no han sido conservados o no han sido objeto de una investigación sistemática. No cabe la menor duda de que estas carencias han contribuido a deformar nuestro juicio sobre el grado de transformación de los cultos en el noroeste. Conscientes de estos límites metodológicos ¿como podemos intentar «ordenar el caos»?

3. CULTOS PÚBLICOS, CULTOS PRIVADOS

El marco político de la ciudad-estado, difundido en el noroeste de la misma manera que en otras partes de la provincia de *Hispania citerior*, ofrece una vía de estudio provechosa para el conocimiento de los cambios religiosos en las sociedades del noroeste en época imperial romana. Este enfoque pone de relieve a la vez la multiplicidad de concomitantes manifestaciones culturales en las comunidades con independencia de su estatuto jurídico, así como la ausencia de otra competencia religiosa que la derivada de la lucha interna de las élites locales por el poder⁵⁰. Frente a la opinión de sectarios de cualquier tipo que hoy en día se aprovechan del hecho religioso como de un instrumento ideológico de dominación y de reivindicación identitaria, lo cierto es que las clases dirigentes de las ciudades provinciales romanas procuraron establecer a nivel religioso un consenso social dentro de la comunidad.

Un análisis detenido de las dedicatorias a divinidades indígenas permite afirmar que no hay constancia de que éstas se concentren en el medio rural como frecuentemente se ha repetido. Encontramos divinidades indígenas tanto en áreas rurales como urbanas y en santuarios aislados. El lugar de procedencia de los epígrafes no constituye un criterio satisfactorio a la hora de determinar su origen, pues en la inmensa mayoría de los casos ignoramos a qué territorio pertenecieron exactamente. El nombre de la divinidad tampoco sirve de mucho, pues uno o dos testimonios no permiten conocer el posible santuario y lo mismo cabe decir de los motivos de la dedicatoria en relación con el espacio y la topografía. Es muy posible que algunas aras a primera vista ubicadas fuera de los centros de hábitat pertenezcan a un contexto cívico. Por el contrario, en el casco urbano de *Lucus Augusti*, por ejemplo, encontramos a la diosa *Veroca* sólo una vez en el contexto de un voto cumplido por el peregrino *Paternus Primi (filius)* quien quiso agradecer a la divinidad de su comunidad de origen⁵¹. Por último, en Liñarán, en el extremo sur de la provincia de Lugo, donde no aparece ninguna ciudad antigua, un *C. Iulius Hispanus* ofrece un ara al dios *Lugubus Arquienobus*⁵². Estos pocos testimonios, cuyo número podríamos ampliar sin dificultad, invitan a buscar una solución caso por caso compaginando diversos elementos. Si se trata de un ciudadano romano o de un peregrino, de un soldado o de un paisano, de un ámbito cívico o de una devoción privada la valoración de los datos difiere en gran medida. En cualquier caso, los cultos de tradición indígena están pre-

⁴⁸ Hasta ahora, no hay prueba del culto a nivel del *conventus* fuera de la provincia de *Hispania citerior*.

⁴⁹ Véase Van Andringa, W., 2002, pp. 103-118; Woolf, G., 1998, pp. 224-226.

⁵⁰ Sobre el papel de las élites en materia religiosa a nivel de la *civitas*: Van Andringa, W., 2002, pp. 232-252.

⁵¹ *IRPLugo*, n.º 11.

⁵² *IRPLugo*, n.º 67.

sentes en todos los contextos y ponen de manifiesto su adaptación hasta ocupar un sitio no despreciable dentro del discurso religioso (ver Apéndice).

Ciertas inscripciones señalan, por ejemplo, que los soldados se dirigían a divinidades locales en el transcurso de su servicio militar. Un *L. Valerius Silvanus* de la *legio VI Victrix* ofrece una dedicatoria al dios *Turiacus* en Santo Tirso⁵³. En Rairiz da Veiga (Orense), a unos 20 km de Baños de Bande, *M. Silonius Silanus*, ciudadano romano adscrito a la tribu *Galeria* y *signifer* de la *cohors I Gallica* pone un ara a *Bandua Veigebreaegus*⁵⁴. El 29 de mayo del año 79 d.C., *L. Caecilius Fuscus* cumple con su promesa a *Moelius Mordonegus* en Cornoces, Orense⁵⁵. Los tres documentos reflejan claramente que los *numina* del lugar desempeñaban el papel esperado por el devoto uniendo en su nombre todas las capacidades divinas para el éxito de sus empresas de tipo militar o de un viaje arriesgado. Volviendo a las ciudades, llama la atención la inscripción al *Deus Vagodonnaegus* dedicada por la *res publica Asturicensium Augustanorum*⁵⁶ a través de sus magistrados. El contexto parece ser el de obras para el abastecimiento de aguas a expensas de la caja municipal, mientras la dedicatoria se hizo *ex donis* (con dinero regalado). No es lo más apropiado hablar aquí de tolerancia. Las autoridades de *Asturica Augusta* invocaron a la divinidad indígena porque era el dios protector cuya benevolencia resultaba indispensable. Sabemos, por otra parte, que el sitio ubicado a unos 20 km al este de Astorga estaba incluido en el territorio de la *civitas*. Entre los *Zoelae*, cuando el *ordo civitatis* pone un ara *ex voto* al *deus Aernus* en Castro de Avelás no podemos descartar que la divinidad haya mantenido un papel de *deus patrius* de la comunidad, de patrono oficial del *oppidum* tras su acceso al estatuto de *civitas Latina*⁵⁷.

Los cultos indígenas se mantuvieron vivos entre las comunidades tanto a nivel público como privado (Apéndice, n.º 23). La mayoría de las aras ofrecidas atestiguan una iniciativa a nivel personal en función de circunstancias peculiares propias de la vida cotidiana de cada dedicante (Apéndice, n.ºs 1, 3-5, 7, 12, 15). Salvo casos excepcionales como el del *Lar Berobreus*, cuyo contexto político permanece desconocido (Apéndice, n.º 4), no tenemos indicios sobre la distribución de las divinidades en los templos y lugares consagrados de los centros urbanos y áreas periurbanas. En función de lo observado en otras provincias, suponemos que las divinidades de nombre indígena sólo ocupaban santuarios peculiares fuera de los centros monumentales y del territorio urbano (Apéndice n.ºs 3-5, 7, 10, 12, 20). ¿En qué medida una divinidad interpretada, en el sentido más inmediato del término, compartía un templo con divinidades romanas? Carecemos de datos arqueológicos, como ya hemos visto, acerca de los espacios litúrgicos urbanos y periurbanos. No podemos ni siquiera decidir si nos encontramos ante un santuario aislado y privado o ante un edificio complejo de carácter público. En todo caso, la organización de la religión y de los cultos bajo el control de las instituciones cívicas implicó una jerarquización paulatina de los espacios y de las divinidades⁵⁸. La forma de las aras y las fórmulas reflejan actos rituales, incluso sacrificios⁵⁹. Ya sea privado o público el monumento inscrito remite a un contexto controlado por la comunidad. El momento más

⁵³ *CIL*, II, 2374 = 5551; Le Roux, 1982, p. 182, n.º 41.

⁵⁴ *IRG*, IV, 85=AE, 1968, 237; Le Roux, 1982, p. 217, n.º 162; Le Roux, P., 2002, pp. 113-116.

⁵⁵ *IRG*, IV, 92; Le Roux, 1982, p. 196, n.º 87; Le Roux, P., 2002, p. 119. Para una lectura diferente del nombre del dios: *Aquae Flaviae*, I², 1997, n.º 104 (quizás conviene leer *Moelius Mordoiiegus* advirtiendo que la inscripción ha sido renovada y que el lado derecho parece desgastado y en parte posiblemente borrado).

⁵⁶ *CIL*, II, 2636 = Rabanal-García Martínez, 2001, n.º 29.

⁵⁷ *CIL*, II, 2606. Tranoy, A., 1981, p. 159.

⁵⁸ Véase el Apéndice, peculiarmente los números 11 y 23 donde se mencionan *vicani* y *castellani*.

⁵⁹ Véase Apéndice, n.º 6: AE, 1994, 935 de Póvoa, Marecos, Penafiel.

favorable para cumplir con las obligaciones contraídas con la divinidad era uno de los días de fiesta religiosa incluidos en el calendario anual. El culto implicaba una organización previa para poder comprar y sacrificar animales grandes y pequeños, para tener el derecho de colocar en un sitio determinado el ara y las ofrendas. A pesar de su aspecto a veces tosco, los monumentos epigráficos revelan un comportamiento religioso nuevo tomado de Roma, pues sabemos que no todo el mundo echó mano de la escritura. Al fin y al cabo, sobresale la omnipresencia de la religión y de las divinidades en consonancia con la vida política y social de las comunidades.

Hemos dejado para el final las manifestaciones religiosas de índole romana. La implantación de la religión pública romana se desarrolló a tenor del incremento de los ciudadanos romanos. La difusión del *ius Latii* por Vespasiano en el marco de *oppida Latina* autónomos reforzó el proceso. Una vez más observamos que nuestros conocimientos se reducen a ciudades romanas cuyos centros urbanos han tenido una ocupación a lo largo de la historia, llegando hasta nuestros días. *Bracara Augusta*, *Lucus Augusti*, *Asturica Augusta* y *Aquae Flaviae* son los sitios privilegiados para analizar la documentación conservada, aunque no conozcamos en los tres primeros casos su estatuto jurídico⁶⁰. Antes de detenernos en algunos ejemplos, quisiera volver sobre un tema que abordé hace ya casi treinta y cinco años: el culto a Júpiter Óptimo Máximo⁶¹. Los nuevos documentos no han cambiado el cuadro entonces dibujado. Lo que está en juego es el significado del culto al dios capitolino, patrono y protector oficial del Estado romano y de los emperadores. Desde una perspectiva que llamaría «indigenista», Júpiter Óptimo Máximo pudo aparecer como una divinidad de índole indígena vestida a la romana. Uno de los argumentos para tal lectura fue la presencia de dedicantes peregrinos en ámbitos juzgados como rurales. Sin embargo, es conocido que las ciudades latinas aglutinaron ciudadanos romanos y peregrinos, como es seguro que los territorios de las ciudades latinas abarcaron áreas rurales controladas por las instituciones cívicas⁶². Si a esto añadimos que militares⁶³, funcionarios y notables municipales compusieron una gran parte de quienes invocaron al *I. O. M.*, no parece muy atrevido concluir que la divinidad bajo aquel nombre no era sino el dios romano (*Optimus* de *ops*, el que trae la abundancia, frutos, riquezas, etc.; *Maximus*, el que no tiene otra divinidad que le fuera igual). Cualquiera que fuera el devoto se trataba de agradecer a Roma sus intervenciones y unos privilegios conseguidos a título individual o colectivo. Por lo tanto, el culto a Júpiter Óptimo Máximo, muy difundido en el noroeste, refleja la presencia permanente de la administración romana y la estrecha vinculación entre esta presencia y el culto público (ver Apéndice).

El culto a Júpiter encajó en manifestaciones culturales diversificadas. En las capitales de los conventos es donde podemos acercarnos mejor al papel y funcionamiento de los cultos públicos romanos. No debe sorprender que los dedicantes más activos se encuentren entre los funcionarios, gobernadores, procuradores y libertos imperiales, como por ejemplo *Iulius Silvanus Melanio* en Astorga o *M. Aurelius Saturninus* en Lugo (Apéndice, n.º 2)⁶⁴. En el desempeño de sus cargos, estos personajes de alto rango aprovecharon ciertas circunstancias oficiales para demostrar su piedad y apego al Imperio romano, participando ellos mismos en la supremacía del poder imperial. La epigrafía proporciona indicios sobre la existencia de centros monumentales consagrados al culto público en las tres

⁶⁰ Mientras que no hay duda sobre el título de *municipium Flavianum* de Chaves, los términos *urbs* u *oppidum* aplicados a la tres ciudades augusteas no permiten inferir su estatuto jurídico, menos aún el hecho de que se trate de la capital de un *conventus*.

⁶¹ Le Roux, P., Tranoy, A., 1973, pp. 218-222.

⁶² Le Roux, P., 1998, pp. 334-336.

⁶³ Como enseña el documento Apéndice n.º 3, los militares a menudo relacionan sus devociones con acontecimientos favorables de su carrera, aprovechando el momento para también agradecer al emperador.

⁶⁴ *IRPLugo*, 23.

capitales conventuales. En Lugo, en Astorga, en Braga, edificios y áreas sagradas reservadas al culto imperial acogieron las devociones y sacrificios de los personajes de rango senatorial o ecuestre o de la *familia Caesaris*. Las dedicatorias *pro salute imperatoris* del mismo modo que el uso del epíteto *Augustus* no pertenecen verdaderamente al culto imperial (ver en el mismo sentido Apéndice, n.º 3). Recuerdan que el culto público y el culto imperial eran dos aspectos de la religión romana y testimonian que la protección de los dioses de Roma sobre el emperador, debida a su piedad, era la clave de la permanencia de la potencia romana. La presencia en Tarragona de *flamines* provinciales cuya *origo* era una ciudad del noroeste señala el desarrollo del culto imperial en las comunidades municipales de la región bajo el impulso de notables interesados en reforzar su poder⁶⁵. Por último, podemos ver que el culto a Marte no ofrece tantas dedicatorias como se hubiera esperado en una zona con presencia militar⁶⁶. En general, aunque *Mars* aparezca asociado a una divinidad indígena, es al dios de la guerra al mismo tiempo defensor del territorio a quien invocan los devotos.

El conjunto epigráfico del *oppidum* de *Aquae Flaviae* y de sus cercanías refleja la parquedad de nuestra información cuando se trata del ámbito municipal. En el *corpus* de A. Rodríguez Colmenero podemos contar una quincena de inscripciones relacionadas con los cultos rendidos en el municipio flavio⁶⁷. Las aras a Júpiter son cuatro, dos las invocaciones a las *Nymphae* (en un lugar nominado *Aquae* por sus aguas calientes y curativas), dos las dedicatorias a la *Tutela*, mientras las divinidades *Hermes*, *Venus*, *Isis* y la *Mater deum* aparecen cada una de ellas sólo una vez. Los otros monumentos son poco legibles y han sido clasificados como indígenas, lo que no parece seguro en todos los casos. No olvidemos, por último, el monumento a la *Concordia municipum*⁶⁸ que recuerda la falta de datos respecto del culto cívico y de los colegios sacerdotales cuya mención no aparece nunca en el *municipium* de *Aquae Flaviae*. El rango municipal de *Aquae Flaviae* supone una organización institucional y religiosa similar a la documentada en los reglamentos flavios de *Irni*, *Salpensa* y *Malaca*. En una inscripción de Tarragona se menciona a un *Aquiflaviensis omnibus honoribus in re publica sua functus*⁶⁹, confirmando la existencia de un *cursus honorum* municipal en la ciudad flavia. Desafortunadamente, la *lex Flavia*, tal como ha llegado hasta ahora, no se refiere a la vida religiosa del municipio ni a los cargos sacerdotales⁷⁰. La epigrafía honorífica o votiva de ciudades de otras áreas es más bien parca en información al respecto. Con todo, parece que un municipio latino poseía *pontifices*, pero hasta la fecha no se han documentado *augures*, lo cual no significa que no los hubiera en este tipo de comunidades. El sacerdote del culto imperial era en principio el *flamen*, cuyo cargo constituía uno de los *honores* más apreciados. *Aquae Flaviae* poseía, además, un colegio de seviros augustales, cuyo nombramiento dependía del *ordo*. Casi siempre eran libertos, probablemente de los decuriones y de otros notables del municipio⁷¹.

En *Irni*, entre los días festivos se mencionan aquellos *propter venerationem domus Augustae festos feriarumve numero esse*⁷². J. Scheid, en su comentario de este texto jurídico, ha hecho hincapié en que ya no se diferencia entre *dies festi* (es decir *nefasti*) y *feriae* (sin suspensión completa de las actividades públicas) y, sobre todo, en que existen fiestas cuyo estatuto dependía de los decuriones mientras que otras, como las fiestas imperiales, eran de carácter obligatorio y absoluto⁷³. Sin embargo, el culto imperial no ocupaba un sitio preeminente, pues es difícil imaginar que los dioses inmortales (los más

⁶⁵ Alföldy, G., 1973, p. 21.

⁶⁶ Le Roux, P., 2006a, p. 90.

⁶⁷ *Aquae Flaviae*, I², 1997, p. 500 con las referencias dispersas a *Aquae Flaviae*.

⁶⁸ Ver Apéndice, n.º 18.

⁶⁹ *RIT*, 266.

⁷⁰ *AE*, 1986, 333.

⁷¹ Aunque no aparezcan en la epigrafía aquiflaviense hasta hoy inventariada.

⁷² *Lex Irni.*, 92 (*AE*, 1986, 333).

⁷³ Scheid, J., 1999, pp. 391-392.

importantes) fueran inferiores al *Genius* imperial y a los *divi*. Lo cierto es que las comunidades latinas reprodujeron un modelo de organización municipal concebido para los ciudadanos romanos que residían en ellas. Los responsables de la religión municipal fueron los *duumviri*. Dentro del marco municipal podemos observar la existencia de una cierta libertad que da cuenta de la elección de cultos a divinidades particulares impuestas por la tradición de los antepasados o por familias con devoción especial hacia ellos. Al contrario de lo que se ha afirmado, *Aquae Flaviae* no permite oponer la ciudad y sus divinidades romanas al campo donde abundarían divinidades indígenas. También se puede observar que las dedicatorias a una u otra divinidad son en ambos casos mayoritariamente de naturaleza privada. No puede sorprender que los monumentos del culto público «romano» estén presentes en el centro cívico y que los templos o santuarios dedicados a dioses indígenas se ubiquen más bien en los alrededores o en el territorio rural de la *civitas*. Como ya hemos dicho, el campo no constituye un mundo apartado y extranjero y se encuentra bajo el control de las autoridades locales, los magistrados y el *ordo decurionum*. Lo que debe retenerse es la coexistencia en todas las épocas de cultos diversos que utilizan los mismos procedimientos, los mismos soportes, el mismo idioma.

A diferencia de lo que testimonian las ciudades de las Galias o de las Germanias, carecemos de pruebas sobre divinidades indígenas cuya importancia religiosa dentro del municipio conllevara la existencia de un templo importante con ceremonias propias y grandes fiestas. En el noroeste de la Península Ibérica, sin embargo, se documentan divinidades con un culto más difundido que otras, por ejemplo *Navia/Nabia*, *Bandua* y *Cosus*. Quizás *Aernus* sea el único caso de culto municipal oficial dedicado a una deidad local, si pensamos en que la dedicatoria fue hecha por el *ordo Zoelarum*⁷⁴. Un posible indicio en Chaves de un culto del mismo género lo proporciona la inscripción a la *Tutela* del municipio⁷⁵. La diosa pudo perfectamente sustituir a una divinidad local, teniendo en cuenta que si en el lugar de hallazgo del monumento existió un templo, éste se habría encontrado en las cercanías de la ciudad capital. No obstante, tratándose de una devoción a título privado no se puede descartar que la diosa esté vinculada a una propiedad rural (una villa o finca) de un notable de *Aquae Flaviae*.

Por último, no existe una *civitas*, aunque sea peregrina, sin una organización religiosa compuesta de instituciones, de monumentos y de un calendario oficial. Los títulos de los sacerdocios han debido de cambiar de una comunidad a otra en función de circunstancias locales a la hora de establecer los cometidos de cada uno. En la epigrafía se documentan, sobre todo, los rangos de *flamen* y de *sacerdos*. El *flamen* era quien se ocupaba de los sacrificios, pero no debemos olvidar que en el mundo romano no eran precisos sacerdotes para cumplir con los ritos, pues un magistrado o cualquier otra persona aceptada por la comunidad podía presidir los sacrificios. El sacerdote detentaba la *lex sacra*, así como el privilegio de ratificar o invalidar un acto religioso público⁷⁶. Desde el punto de vista del culto religioso y del contenido está claro que no hay ninguna diferencia entre manifestaciones públicas y manifestaciones privadas.

Aquae Flaviae es el único municipio atestiguado con su rango y estatuto jurídico en todo el noroeste de la Península Ibérica. Otras *civitates* de *Asturia et Callaecia* ofrecen formas de organización municipal y, por lo tanto, poseen instituciones religiosas parecidas a las que encontramos en las ciudades flavias mejor conocidas. La *civitas Interamnicorum*⁷⁷, la *civitas Limicorum*, los *Gigurri*, los

⁷⁴ *CIL*, II, 2606.

⁷⁵ *Aquae Flaviae*, I², 1997, n.º 76, inédito (ver Apéndice, n.º 17).

⁷⁶ Van Andringa, W., 1999, pp. 429-431; Van Andringa, W., 2002, pp. 207-218.

⁷⁷ Le Roux, P., 1989, pp. 339-354=*AE*, 1989, 435. Le Roux, P., 2006, pp. 165-166.

centros urbanos de *Tongobriga*, *Iria Flavia*, *Lancia*, *Bergidum Flavium* aportan datos para admitir que la municipalización estuvo difundida por toda la zona de los tres conventos del noroeste⁷⁸. Es en el marco generalizado de la comunidad cívica donde los devotos, cualesquiera que fuesen, desarrollaban sus prácticas religiosas imitando los actos públicos e integrándolas en las estructuras sociales básicas: colegios de toda clase, la familia y, en general, los grupos en que se subdividía la ciudad. Desde un punto de vista institucional, la religión de las comunidades del noroeste sustituyó sus tradiciones indígenas ajenas a la cultura romana por las formas y reglas romanas. Donde creemos descubrir la religión prerromana de los *Astures et Callaeci*, encontramos un marco muy diferente dentro del cual la religión de los antepasados se hace cada vez más invisible⁷⁹. Al final, las devociones reflejan tanto las normas establecidas por las comunidades como las elecciones personales cuyas expresiones compaginan poderes divinos segmentados, no para favorecer una aspiración a la unidad de lo divino, sino para reforzar la acción de cada una de las deidades a las que se invoca con gran libertad.

No ha sido posible tratar todos los aspectos de la religión en el noroeste de la Península Ibérica en el Alto imperio. En cuanto al culto imperial, hubiera sido deseable analizar la evolución histórica para descartar definitivamente la idea de que este culto se convirtió en el centro de la religión pública en las distintas comunidades. Tratando de un asunto como éste, es necesario evitar la trampa tendida por la visión cristiana del paganismo. La divinización del emperador romano muerto, así como el culto al *Genius* o al *Numen* del emperador vivo, merecieron fuertes críticas por parte de los cristianos para depreciar un culto cuya presencia universal parecía simbolizar la religión de Roma y su potencia corruptora y perseguidora. Sería cometer un error contemplar el culto imperial como una estratagema política y propagandística inventada por el poder imperial para mantener unidos y leales a los súbditos de Roma. Detrás del culto vigilan y mandan los dioses del panteón romano, los patronos divinos de la *res* pública, a los cuales el emperador divinizado nunca fue equiparado desde un punto de vista religioso.

Tampoco, en un área en la cual el elemento militar tuvo una presencia larga y continuada, hemos tenido tiempo de examinar el culto a Marte. Del mismo modo que los *Lares*, este dios romano de la guerra y de la defensa del territorio proporciona ejemplos de asociación con nombres indígenas, circunstancia que no se produce en otras zonas de la Península Ibérica. Son bastante escasos los documentos. Éstos mencionan a *Mars Tilenus*, *Cariociecus*, *Tarbuclis*⁸⁰. Más llamativa aún es la casi ausencia de devociones privadas a Marte entre los militares. Todo parece suceder como si la guerra hubiese desaparecido del ámbito político y social de las comunidades apaciguadas⁸¹.

La permanencia de rasgos tradicionales o indígenas entre los cultos religiosos del noroeste pone de relieve la dinámica cultural puesta en marcha para la estabilización política del área durante la época imperial. Nuevos marcos jurídicos, la difusión de la *civitas* dirigida por una élite local muy diversa y jerarquizada produjeron cambios y nuevos discursos sobre la religión y las relaciones entre los dioses y las comunidades humanas. Paulatinamente, en consonancia con las transformaciones políticas, sociales y culturales, los ritos, las prácticas culturales, los contenidos de las ceremonias, los contextos materiales evolucionaron. Cada individuo tuvo la posibilidad de venerar a las entidades divinas que eligiera sin ninguna obligación, excepto la de no perturbar los cultos públicos instituidos por la clase dirigente, porque la religión constituía uno de los elementos más fuertes de per-

⁷⁸ Tranoy, A., 1981, pp. 199-205.

⁷⁹ Para un resumen de la problemática: Beard, M., North, J., Price, S., 2006, p. 303.

⁸⁰ Le Roux, P., 2006a, p. 89.

⁸¹ Le Roux, P., 2006a, pp. 91-95.

tenencia a la ciudad o a la comunidad étnica. ¿Hasta qué punto podríamos hablar de una síntesis religiosa entre las costumbres locales y los modelos romanos? Cuando leemos un documento epigráfico como la tarifa sacrificial de Marecos (Apéndice, n.º 6) podemos concluir que no ha habido un cambio uniforme. El ambiente bien solemne y grave bien festivo y alegre de los sacrificios, de las ceremonias y de los ritos sociales que estuvo unido a todo ello participaría en el proceso de transformación colectivo de los cultos y de su significado. Por cierto, el marco cívico influyó en los comportamientos de devotos impresionados por los monumentos, los colores, los olores, la concurrencia importante; sin embargo, nadie se sintió obligado a presenciar la celebración de los cultos. Una vez decidido a hacer una ofrenda o a cumplir con una promesa, aunque fuera a título privado, el devoto debía seguir las reglas establecidas por los sacerdotes del culto con respecto a los ritos y los actos, así como respetar los momentos adecuados; por lo demás, quedaba libre de decir, pensar y ofrecer lo que quisiera.

Para acabar, lo que no es lo mismo que concluir de una vez por todas, consta que el proceso evolutivo en el ámbito religioso como en otros campos fue algo complejo, diverso según los contextos y las personas. Por tanto, la palabra «romanización» o la voz simétrica de «resistencia» no pueden dar cuenta de una historia mucho más rica y profunda en la cual ni el Estado ni tampoco los individuos impusieron su voluntad. Las respuestas divinas pesaron mucho al tener o no eficacia. La autonomía local permitió elegir poderes divinos aceptados por los miembros de la comunidad, lo que no significa, a mi juicio, que la religión haya sido un elemento de identidad decisivo. Para el ciudadano de cualquier ciudad se trató de privilegiar a los dioses capacitados para ayudarle en lo cotidiano y más aún cuando la justicia de los hombres y del emperador se revelaba impotente.

Addendum: El artículo de M. C. González Rodríguez, «Sobre la *religio* de los pueblos del NO durante el Alto imperio: algunas observaciones», *Acta Palaeohispánica IX, Actas del IX coloquio sobre lenguas y culturas palaeohispánicas, Barcelona 20-24 de octubre de 2004, Palaeohispánica, 5, 2005*, pp. 709-720, ha llegado a mi conocimiento demasiado tarde como para incorporarlo en la bibliografía. El enfoque, en parte parecido al mío, apunta hacia la cuestión de la evolución religiosa de las comunidades bajo la influencia del desarrollo de la ciudad de tipo municipal en esta área. Concluye sobre la complejidad de los panteones locales, reflejo de una nueva vida incluso para las divinidades indígenas (Veáse *AE*, 2005, 837).

APÉNDICE EPIGRÁFICO

LVCVSAVGVSTI

1. *HEp*, 9, 418 = *AE*, 2003, 949; *AE*, 2005, 843. Ara descubierta en el año 2003 durante las excavaciones arqueológicas en la Plaza Pío XII (El Progreso, 11 de junio de 2003). Ara de granito: 105 × 36/38 × 23 cm. Letras: 4 cm.

INVIC. MITHRAE / G. VICTORIVS VIC/TORINVS > (centurio) L. VII G. / ANTONINIANAE
P. F. / IN HONOREM / STATIONIS LVCENSIS / ET VICTORIORVM / SECVNDI ET
VIC/TORIS LIB. SVOR/VM ARAM POSVIT LIBENTI / ANIMO (hedera).

Caracalla

Nexos, l. 1: HR et AE; l. 4: NT, AE; l. 5: NH; l. 7: RVM; l. 8: VN

2. **IRPLugo, 23.** Se descubrió en 1973, en la muralla de Lugo, cerca de la puerta de S. Pedro. Ara de granito incompleta: 97 × 46,5 × 59 cm. Letras: 3,9 a 4,7 cm.

[NVM]NI[B. AVGV]STOR. / [IVNONI R]E[GI]NAE / VENERI VICTRICI / AFRICAE
CAELESTI / FRVGIFERO / AVGVSTAE EMERITAE / ET LARIB. CALLAECIAR. /
[S]ATVRNINVS AVG. LIB.

Septimio Severo

Veáse en Pérgamo la inscripción que atestigua el gentilicio *Aurelius* del liberto: *AE*, 1933, 273 = C. Habicht, *Altertümer von Pergamon*, VIII, 2, 1969, n.º 44 (*Asklepieion* de Pérgamo, en griego). M. Christol, S. Demougin, *MEFRA*, 102, 1990, p. 176-177 = *AE*, 1990, 939.

3. **IRPLugo, 22.** Descubierta en 1802, cerca de la muralla de Lugo. Ara de granito desgastada en la cabecera: 107 × 47,5 × 32 cm.

AVGG. SA/CRVM LARIBVS / VIALIB. MM. / ANNII VERVS / ET VERIANVS / CC
(centuriones) L[E]GG. PA/TER ET FILIVS / EX VOTO.

Final del s. II - comienzos del s. III d.C.?

4. **AespA, 77, 2004, p. 64.** Monte do Facho, Donón, Pontevedra. Ara de granito marrón con base de forma cónica: 73,5 × 24,5 × 15 cm. Letras: 6, 5 a 3, 5 cm.

DEO / LARI / BERO/BREO / ARA / POSV[.].

BRACARA AVGVSTA

5. **AE, 1974, 319.** Monte Mosinho, Penafiel.

LARI PATRIO / LADRONVS / AVITIS FILIVS / VOTVM SOLV/IT PROPITIVS / SIS
ROGO.

6. **AE, 1994, 935.** Póvoa, Marecos, Penafiel. Ara de granito cuya cabecera está incompleta debido a la reutilización del soporte: 91,5 × 47,5 × 39 cm. Letras: 3,3 a 4,6 cm.

O(mnia?) V(ota?) CO(nsecro?) ET NIM(bifero?) DANIGO / M(acto?) NABIAE CORONAE
VA/CCA BOVEM NABIAE AGNV / IOVI AGNVM BOVE LA/CT [..]VRGO AGNV[L. ;
I?]DAE COR / ANN. ET [D]OM. ACTVM V ID. APR. LA/RGO ET MESALLINO
COS CVRATOR. / LVCRETIO VITVLLINO LVCRETIO SAB/INO POSTVMO
PEREGRINO.

9 de abril de 147 d.C.

7. **IRMuseu Braga, 1983, n.º 12.** Vila Nova de Famalicão, Braga. Ara de granito: 67 × 27 × 31 cm. Letras: 2,5 a 4,5 cm.

LVCR[ETIV]/S CATVRON[I]/S F. LARI B/EIRAIDE[I]/GO EX VOT. / POS. AR. SAC.

8. *CIL*, II, 2413. *Bracara Augusta*. Encontrada en la pared de la catedral. Hoy desaparecida.
GENIO / MACELLI / FLAVIVS / VRBICIO / EX VOTO / POSVIT / SACRVM.

9. *CIL*, II, 2416. *Bracara Augusta*. Empotrado en una pared de la catedral. Bloque prismático de granito recortado: 41 × 116 cm. Letras: 8 a 6,3 cm. *Hederae*.

ISIDI AVG. SACRVM / LVCRETIA FIDA SACERD. PERP. / ROM. ET AVG. / CONVENTVVS BRACARAVG. D.

Hacia 90-130 d.C.

10. *IRMuseu Braga*, 1983, n.º 13. Refojos de Lima, Ponte de Lima, Viana do Castelo. Ara de granito: 78 × 35 × 35,5 cm.

AVR. FLA/VVS LAR/I CARI[E]CO / VOTVM / [LIBE]NS / [SO]LVIT.

11. *AE*, 2001, 1209; *HEp*, 11, 657. Cabanas de Baixo, Torre de Moncorvo.

IOVI / OPTIM. / MAX. / VICANI / LI. EX / [VOT. ? P.].

HEp., l. 5: ILEX.

12. *AE*, 1973, 320. Carrazedo, Braga. Ara de granito completa, desgastada en su lado izquierdo, con doble *foculus*: 70 × 33 × 30 cm. Letras: 3 a 4,5 cm.

[L]ARIBVS / [B]VRICIS / [V]OTVM / [S]OLVIT / BLOENA.

El lugar del descubrimiento se encuentra en el área hoy llamada «Terra de Bouro».

13. *AE*, 1979, 362. S. Miguel das Caldas de Vizela, Guimarães, Braga. Ara de granito de color gris claro, desgastada entre la l. 1 y la l. 2: 84 × 31, 5 × 30, 5 cm.

IOVI O/PTIMO / MAXIMO SVLPICI/VVS SVLP/CIANVS QV/OT VOVIT.

AQVAE FLAVIAE

14. *Aquae Flaviae*, I², n.º 4; Alföldy, 2005 (*Festschrift Ekkehard Weber*), p. 173-178. Aparecida en las obras de pavimentación de la Praça da República, en Chaves. Ara de granito en buen estado de conservación: 110 × 56/44 × 34/53 cm. Letras 15 a 6 cm.

I. O. M. / MVNI/CIPALIS.

época Flavia

L. 2-3: Municipales (Alföldy).

15. *Aquae Flaviae*, I², n.º 23. Trasariz, Orense. Reutilizada como pila de agua bendita en la iglesia parroquial. Ara de granito cuya cabecera ha sido arrasada: 87 × 53 × 59 cm. Letras: 4 a 7 cm.

IOVI OP. MA/X. EX DE. S. / SACRVM / M. PHILIP. MA. / POSVIT.

16. *Aquae Flaviae*, I², n.º 72. Campo de Cima. En la Quinta do Prado. Ara de granito, desgastada en la parte superior: 50 × 30 × 20 cm. Letras: 5 cm.

NYMPHIS SACRVM / C. G. POLYCARPVS / LIBENS FECIT.

17. *Aquae Flaviae*, I², n.º 76. Granginha, Valdanta, Chaves. Se descubrió durante las obras de restauración en el altar mayor de la capilla. Ara de granito: 75 × 34 × 40 cm. Letras: 3 a 5 cm.

TVTELAE / MVNICIP. AQVIFLAVI/ENSIVM / M. VLPivs SA/TVRNINVS / EX VOTO.

Trajano-Hadriano

18. *Aquae Flaviae*, I², n.º 84. Apareció en 1935, en los cimientos de una pared del Cuartel de los Cazadores situado en el Castelo de Chaves. Bloque de granito recortado en los extremos superior e inferior: 86 × 60 × 33 cm. Letras: 6 a 7 cm.

[CO]NCORDIAE / MVNICIPV[M] / MVNICIPI[-?] / AQVIFLAVIE[S?] / L. VALERIVS / LONGINVS / DE SVO.

época Flavia

19. *Aquae Flaviae*, I², n.º 163; Alföldy, 1997, n.º 3 = *AE*, 1997, 859. Panóias.

DIIS DEABVSQVE AE/TERNVM LACVM OMNI/BVSQVE NVMINIBVS / ET LAPITEARVM CVM / HOC TEMPLO SACRAVIT / G. C. CALP. RVFINVS V. C. / IN QVO HOSTIAE VOTO / CREMANTVR.

L. 4: *Lapiteae*, un grupo indígena suprafamiliar en genitivo de plural (Alföldy).

20. *AE*, 1973, 315. Antonio de Monforte, Chaves. Ara de granito: 72 × 33,5 × 32 cm.

LAROCV / AMA PITIL/I LIBE / ANIMO VO/TVM RETVLI / PRO MARITO SVO.

ASTVRICA AVGVSTA

21. *AE*, 1962, 397; *AE*, 2002, 762; *ILER*, 988 = 5841; Rabanal-García Martínez, 2001, n.º 45. Villadecanes, León. Placa de pizarra azulosa de forma rectangular con la superficie deteriorada hacia el medio, e incompleta en la parte inferior: 71 × 144 × 1,5 cm. Letras: 4 cm.

IVLIANO II E[T] CRISPINO COS / [P]RI. IDVS FEBRVARIAS AEMILIVS / CILIMEDVS L. P. PRO SALVTE SVA ET / SVORVM [D]IE IOVIS [- - -]. // (arula) LA. / PAT.

Jueves 12 de febrero del 224 d.C.

En el árula, una planta «insculturada» que hubiera que identificar como flor del beleño (alucinógena), consagrado al dios *Belemus* (Rabanal-García Martínez). Leer: LA(ri) PAT(rio).

22. *CIL*, II, 2638; Rabanal-García Martínez, 2001, n.º 205. De un lugar desconocido de la ciudad de Astorga, en dos fragmentos que encajan entre sí: 41, 5 × 70 × 20 cm. Letras: 6 a 2,5 cm.

[-] MEMMIVS [- -] ANIES. BARBARVS / SACERDOS R[O]MAE ET AVG. / AD LVCVM AVG. / [F]LAMEN PROVIN CIAE HISPANIAE CITERIO[R]IS / TRIB. MIL. LEG. I ITAL[IC]IAE AN. LVIII H. S. E.

23. *AE*, 1995, 855. S. Esteban del Toral, Bembibre (terr. de *Interamnium Flavium*). Se halló reutilizada como material de construcción. Ara de granito, de cabecera triangular, incompleta en la parte inferior, recortada: 55 × 27 × 18 cm. Letras: 3,5 a 4 cm.

DEAE / CENDV/EDIAE SACRV/M CAS/TELLANI.

PATRICK LE ROUX
Université de Paris XIII-Villetaneuse

BIBLIOGRAFÍA

- ALARCÃO, J. DE, 2003, «A organização social dos povos do noroeste e norte da península ibérica nas épocas pré-romana e romana», *Conimbriga*, 42, pp. 5-115.
- ALFÖLDY, G., 1973, *Flamines Provinciae Hispaniae Citerioris*, Madrid: Anejos de «Archivo Español de Arqueología» VI.
- AQUAE FLAVIAE, I², 1997, Rodríguez Colmenero, A.: *Aquae Flaviae. I. Fontes epigráficas da Gallaecia meridional interior*, 2.ª edição, Câmara Municipal de Chaves.
- BEARD, M., J. NORTH, S. PRICE, 2006, *Religions de Rome*, París, trad. al francés.
- BERMEJO BARRERA, J.C., 1994, *Mitología y mitos de la España prerromana*, Madrid.
- CRUZ ANDREOTTI, G., M.V. GARCÍA QUINTELA, J. GÓMEZ ESPELOSÍN, 2007, *Estrabón, Geografía de Iberia*, Madrid: Clásicos de Roma y Grecia. Alianza editorial.
- GARCÍA QUINTELA, M.V., 2007, «Estrabón y la etnografía de Iberia», *Estrabón, Geografía de Iberia*, Madrid: Clásicos de Roma y Grecia. Alianza editorial, pp. 67-112.
- GARRIDO ELENA, A., R. MAR, M. MARTINS, 2008, *A Fonte do Ídolo*, Braga: Bracara Augusta. Excavações Arqueológicas 4.
- KEAY, S., 2001, «Romanization and the Hispaniae», *Italy and the West. Comparative Issues in Romanization*, edited by Simon Keay and Nicola Terrenato, Oxford: Oxbow Books, pp. 117-144.
- LE ROUX, P., 1982, *L'armée romaine et l'organisation des provinces ibériques d'Auguste à l'invasion de 409*, París: Publications du Centre Pierre Paris 8.
- , 1989, «Aux frontières de l'épigraphie juridique: l'inscription d'Asadur Orense (*AE* 1973, 317 = 1974, 394)», *Novedades de Epigrafía jurídica Romana en el último decenio, Actas del Coloquio Internacional, Pamplona 9-11 de Abril de 1987*, editadas por Carmen Castillo con la colaboración de Jesús Maria Bañales, Ramón Martínez, Ramón Serrano, Pamplona: pp. 339-354.
- , 1998, «Rome et le droit latin», *RHD*, 76, 3, pp. 315-341.
- , 2000, «Armée et société en Hispanie sous l'Empire», Géza Alföldy-Brian Dobson-Werner Eck (Hg.), *Kaiser, Heer und Gesellschaft in der römischen Kaiserzeit, Gedenkschrift für Eric Birley*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag (HABES-Band 31), pp. 261-278.
- , 2002, «Soldats et cultes indigènes dans les provinces occidentales au Haut-Empire», *Conimbriga*, 41, pp. 105-126.
- , 2004, «La romanisation en question», *AHSS*, 59, pp. 287-311.
- , 2006, *Romanos de España. Ciudades y política en las provincias [siglo II a.C. – siglo III d.C.]*, Barcelona, trad. al castellano: Bellaterra arqueología.
- , 2006a, «Mars dans la péninsule Ibérique au Haut-Empire romain», *Mars en Occident, Actes du Colloque international «Autour d'Allonnes (Sarthe), Les sanctuaires de Mars en Occident»*, Le Mans, Université du Maine, 4-5-6 juin

- 2003, édité par Véronique Brouquier-Reddé, Estelle Bertrand, Marie-Bernadette Chardenoux, Katherine Gruel et Marie-Claude L'Huillier, Rennes: PUR. «Archéologie et Culture», pp. 87-95.
- , 2006b, «Regarder vers Rome aujourd'hui», *MEFRA*, 118, 1, pp. 159-166.
- , 2007, «Statio Lucensis», *Espaces et pouvoirs dans l'Antiquité. De l'Anatolie à la Gaule, Hommages à Bernard Rémy*, textes réunis et édités par Julie Dalaison, Grenoble: Les Cahiers du Cripa n.º 11, pp. 371-382.
- , 2008, Hapax ou question d'épigraphie locale? *Municipalis à Aquae Flaviae (AE, 1973, 305)*, *Conimbriga*, 47, pp. 113-126.
- LE ROUX, P., A. TRANOY, 1973, «Rome et les indigènes dans la péninsule Ibérique. Problèmes d'épigraphie et d'histoire», *MCV*, 9, 1973, pp. 177-231.
- MAC MULLEN, R., 1987, *Le paganisme dans l'Empire romain*, Paris, trad. al français: PUF.
- NICOLS, J., 1987, «Indigenous Culture and the Process of Romanization in Iberian Galicia», *American Journal of Philology*, 108, pp. 129-151.
- OLIVARES PEDREÑO, J.C., 2002, *Los dioses de la Hispania Céltica*, Madrid: BAH 15.
- PALAO VICENTE, J.J., 2006, *Legio VII Gemina (Pia) Felix. Estudio de una legión romana*, Salamanca: Ediciones Universidad Salamanca.
- RABANAL-GARCÍA MARTÍNEZ, 2001, M.A. Rabanal Alonso, S.M. García Martínez, *Epigrafía romana de la provincia de León: revisión y actualización*, Universidad de León.
- ROLDÁN, J.M., 1974, *Hispania y el ejército romano. Contribución a la historia social de la España antigua*, Salamanca.
- SASTRE PRATS, I., 2002, *Onomástica y relaciones políticas en la epigrafía del conventus Asturum durante el Alto Imperio*, Madrid: Anejos de *AEspA*, XXV.
- SCHEID, J., 1999, «Aspects religieux de la municipalisation. Quelques réflexions générales», *Cités, municipes, colonies. Les processus de municipalisation en Gaule et en Germanie sous le Haut-Empire romain*, édité par Monique Dondin-Payre et Marie-Thérèse Raepsaet-Charlier, Paris: Histoire ancienne et médiévale - 53, pp. 381-423.
- SCHEID, J., 2001, *Religion et piété à Rome*, Paris: Albin Michel. Sciences des religions.
- TRANOY, A., 1981, *La Galice romaine. Recherches sur le nord-ouest de la péninsule Ibérique dans l'Antiquité*, Paris: Publications du Centre Pierre Paris 7.
- 2002, «A "Fonte do Idolo"», *Religiões da Lusitania. Loquuntur saxa*, Lisboa: pp. 31-32.
- VAN ANDRINGA, W., 1999, «Prêtrises et cités dans les Trois Gaules et les Germanies au Haut-Empire», *Cités, municipes, colonies. Les processus de municipalisation en Gaule et en Germanie sous le Haut-Empire romain*, édité par Monique Dondin-Payre et Marie-Thérèse Raepsaet-Charlier, Paris: Histoire ancienne et médiévale - 53, pp. 425-446.
- , 2002, *La religion en Gaule romaine. Piété et politique (I^{er}-III^e siècle apr. J.-C.)*, Paris: éditions Errance.
- VEYNE, P., 2005, *L'Empire gréco-romain*, Paris: Seuil. Des Travaux.
- WEBSTER, J., 1995, «Interpretatio: Roman Word, Power and Celtic Gods», *Britannia*, 26, 1995, pp. 153-161.
- WOOLF, G., 1998, *Becoming Roman. The Origins of Provincial Civilization in Gaul*, Cambridge: Cambridge University Press.